

Silvia Nocentini

IL LIEVITO DELL'OSSERVANZA: MANOSCRITTI E PERSONE IN RETE TRA LA FINE DEL XIV SECOLO E L'INIZIO DEL XV. IL CASO DELLA TRASMISSIONE DELLE OPERE DI CATERINA DA SIENA E BRIGIDA DI SVEZIA

Nel contesto di un generale interesse per la spiritualità di tipo mistico nell'Europa del XV secolo, la diffusione degli scritti di Caterina da Siena e Brigida di Svezia è da considerarsi significativa, sia per l'estensione sia per la capacità di attraversare i confini delle affiliazioni religiose e delle affinità linguistiche.

Dal punto di vista storico, il fenomeno chiamato Osservanza – che in questo saggio sarà preso in esame solo nella sua prima e più prolifica fase – non è nuovo a intersezioni di varie esperienze religiose, anzi, in qualche modo, se ne nutre, per prenderne vigore. Nascendo infatti da una situazione di crisi, conguaglia diverse istanze di riforma della Chiesa e reca con sé un enorme interesse per ogni tipo di manifestazione spirituale, sia essa di stampo eremitico, profetico o mistico. In questo momento si colloca la nascita dell'Ordine brigidino, che, ovviamente, non ha risentito quanto quello domenicano (famiglia religiosa di Caterina da Siena) della crisi che investì le antiche istituzioni religiose. In questo senso Caterina da Siena e Brigida di Svezia si configurano come pienamente rispondenti al clima che favorì il loro emergere come figure pubbliche, perché capaci di travalicare il territorio di stretta appartenenza religiosa ed ottenere un notevole riscontro, grazie all'adattabilità della loro spiritualità a diversi tipi di vita religiosa.

Esaminando le modalità con le quali si sviluppò la copiatura delle rispettive opere e le forme che prese la loro diffusione nell'Europa del XV secolo, si possono trarre alcune prime conclusioni sul rapporto esistente tra la cultura domenicana e i primordi di quella brigidina.

Partendo dunque dal ruolo svolto da alcune figure chiave di questa vicenda, mi soffermerò su alcuni manoscritti significativi di area

italiana e sui loro rapporti con l'ambiente che li produsse e con coloro che li ebbero in lettura.

I.1 *Le modalità della trasmissione manoscritta*

Prenderò in esame, all'interno della produzione scritta legata alle due sante, le opere di stampo più prettamente mistico e cioè il *Libro di divina dottrina* o *Dialogo* per Caterina e le *Revelationes* per Brigida. Entrambi furono pubblicati postumi, rispettivamente nel 1380 e nel 1377, grazie all'opera dei due principali promotori del rispettivo culto, l'eremita Alfonso Pecha, già confessore di Brigida, che instaurò uno *scriptorium ad hoc* a Napoli¹, e il domenicano Tommaso da Siena, detto Caffarini, che lavorava dal suo *scriptorium* nel convento dei SS. Giovanni e Paolo di Venezia². Mentre il *Libro* fu scritto direttamente in volgare, la lingua con la quale Caterina si esprimeva, ed ebbe una diffusione notevole rispetto all'ambito linguistico (26 copie manoscritte secondo l'ultimo censimento)³, le *Revelationes* furono raccolte e pubblicate in latino dai confessori della santa ed ebbero un enorme successo (almeno 180 testimoni, dei quali 80 completi)⁴.

La trasmissione delle opere delle due sante si sviluppò quasi parallelamente a partire da un piano strategico ben strutturato: raccolta del materiale, organizzazione di questo in capitoli (come successe al *Libro di divina dottrina* di Caterina), in libri (è il caso delle *Revelationes* di Brigida) o blocchi omogenei (le lettere di Caterina sono divise per destinatari, ad esempio), copiatura integrale secondo l'ordine dato e invio ad altri centri di conservazione o di copia.

Lo scopo era evidentemente quello di dare un inquadramento dottrinario alla profondità spirituale di Brigida e Caterina, in modo da facilitarne la canonizzazione.

1. H. AILI, *The manuscripts of «Revelaciones S. Birgittae»*, in *Santa Brigida, Napoli, l'Italia*, a cura di O. FERM - A. PERRICCIOLI - M. ROTILI, Napoli 2009, pp. 153-160.

2. S. NOCENTINI, *Lo scriptorium di Tommaso Caffarini a Venezia*, in «Hagiographica» 12 (2005), pp. 79-144 e T. LUONGO, *The Saintly Politics of Catherine of Siena*, Ithaca 2006.

3. L. AURIGEMMA, *La tradizione manoscritta del Dialogo della Divina Provvidenza di santa Caterina da Siena*, in «Critica letteraria» 16 (1988), pp. 237-258. L'edizione di riferimento per questo testo è quella di G. CAVALLINI, *Caterina da Siena, Il Dialogo*, Siena 1995.

4. D. SEARBY - B. MORRIS, *The Revelations of St. Birgitta of Sweden*, vol. I, Oxford 2006, pp. 6-38. Per questo testo l'edizione di riferimento è: SANCTA BIRGITTA, *Revelaciones*, voll. I-VIII, Uppsala poi Stockholm 1966-2002.

Questo naturalmente non è un dato statico, nel senso che anche le modalità di lettura e diffusione variano al variare degli ambienti o delle stagioni: ad esempio, sono diverse se i manoscritti sono copiati per comunità religiose maschili (che erano destinatarie di opere in latino) o femminili, per i quali si prediligeva la forma volgare o in *excerpta*⁵. Inoltre, nella prima fase di diffusione del pensiero cateriniano e brigidino è più facile incontrare manoscritti sontuosamente allestiti, con grandi o ricche figurazioni e, generalmente, completi, così come venivano concepiti dai gruppi (sempre maschili) che si erano incaricati della promozione; mentre, mano che a questa cominciava a corrispondere la richiesta di contenuti, la forma e la sostanza dei codici cambiano, fino a che questi diventano, in gran parte, grandi collezioni di brani di contenuto spirituale, talvolta incentrati su una tematica specifica, talvolta scelti per la loro intrinseca sintesi di più argomenti. In pratica, se all'inizio della storia della trasmissione si pone l'esigenza di approntare un *corpus* il più possibile completo, che desse conto dell'intera dottrina di Caterina o di Brigida, ad un certo punto fu proprio il successo di una tale promozione a far scaturire, di rimando, una richiesta più adatta alle varie esigenze di lettura e meditazione. Si pensi, per fare un esempio, alla situazione in area linguistica tedesca descritta da Williams-Krapp, che individua un rapporto direttamente proporzionale tra popolarità e trasmissione selettiva dei testi⁶: le monache avevano necessità di formarsi sui testi che i loro confessori predicavano, ma questi testi dovevano essere in volgare e in genere venivano loro recapitati sotto forma di *excerpta*, per maggior facilità di

5. W. WILLIAMS-KRAPP, «*Wir lesen daz vil in sölchen sachen swerlich betrogen werdent*». Zur monastischen Rezeption von mystischer Literatur im 14. und 15. Jahrhundert, in *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland. Beiträge zur interdisziplinären Tagung vom 21. bis 23. September 2005 in Frauenchiemsee*, a cura di E. SCHLOTHEUBER - H. FLACHENECKER - I. GARDILL, Göttingen 2008, pp. 263-278; WILLIAMS-KRAPP, *Die Bedeutung der reformierten Klöster des Predigerordens für das literarische Leben in Nürnberg in 15. Jahrhunderts*, in *Studien und Texte zur literarischen und materiellen Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter. Ergebnisse eines Arbeitsgesprächs in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel*, 24.-26. Febr. 1999, a cura di F. EISERMANN - E. SCHLOTHEUBER - V. HONEMANN, Leiden 2004, pp. 311-329; J. F. HAMBURGER, *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, New York 1998; J. F. HAMBURGER - E. SCHLOTHEUBER, *Books in Women's Hands: Liturgy, Learning and the Libraries of Dominican Nuns in Westphalia*, in *Entre stabilité et itinérance. Livres et culture des Ordres Mendiant (XIII-XV siècle)*, a cura di N. BÉRIOU - D. NEBBIAI - M. MORARD, Turnhout 2014, pp. 129-157; L. MIGLIO, *Governare l'alfabeto. Donne, scrittura e libri nel Medioevo*, praef. di A. PETRUCCI, Roma 2008.

6. WILLIAMS-KRAPP, «*Wir lesen daz vil in sölchen sachen swerlich betrogen werdent*»; ID., *Die Bedeutung der reformierten Klöster*.

lettura e anche perché così venivano loro risparmiati i passaggi più scivolosi, passibili di fraintendimenti o, addirittura, forieri di ribellioni. Lo stesso fenomeno si riscontra in Inghilterra, dove nel tardo Medioevo Caterina da Siena era conosciuta attraverso due fonti: la traduzione latina del *Libro* detto *Dialogo* e la *Legenda maior*, che si trovano trasmessi perlopiù in *excerpta*. Quando, in seguito, si eseguiranno traduzioni medio-inglesi di questi testi, la figura di Caterina risulta rimodellata al punto che, abbandonati i tratti della mistica, ella veste i panni della santa, modello di virtù per le vergini⁷.

Così, mentre agli inizi del XV secolo, sull'onda della riforma osservante, molte monache erano impegnate nella copiatura e illustrazione dei codici cateriniani e brigidini, che andavano ad arricchire le biblioteche dei nuovi monasteri, quando la loro personale richiesta di lettura si fa più pressante, diventano destinatarie di raccolte *ad hoc*, nelle quali le sante sono in qualche modo ridotte a paradigmi virtuosi⁸.

I.2 Struttura delle opere

In un certo senso, sia per Caterina sia per Brigida la trasmissione per mezzo di estratti era favorita dalla conformazione tipica delle loro opere, che, strutturate com'erano in blocchi – poi assemblati nelle due officine agiografiche, ma in precedenza già circolanti sotto forma di lettere o singole rivelazioni – si prestavano anche ad una lettura parziale. Dunque, a ben vedere, la diffusione latina delle opere nella loro completezza aveva scopi legati solo in parte alla domanda di spiritualità; o meglio, la necessità di creare un *corpus* unico delle numerose visioni o rivelazioni è dettata dall'*entourage* delle due donne e non da una richiesta esterna specifica. Nel caso di Caterina ciò è evidente dalla storia della trasmissione dell'epistolario e del *Libro* o *Dialogo*. Da una parte, infatti, ogni lettera dell'epistolario era funzionale al messaggio da recapitare e l'autrice per prima non aveva

7. C. A. GRISÉ, *Catherine of Siena in Middle English Manuscripts: Transmission, Translations, and Transformation*, in *The Theory and Practice of Translation in the Middle Ages*, a cura di R. VOADEN et al., Turnhout 2003, pp. 149-159.

8. Per quanto riguarda la santità imitabile si veda F. SORELLI, *La santità imitabile. «Leggenda di Maria da Venezia» di Tommaso da Siena*, Venezia 1984 e M. FAINI - A. MENEGHIN, *Domestic Devotions in the Early Modern World*, Leiden 2018.

alcun progetto di raccolta a questo riguardo, senza contare il fatto che le lettere stesse, come documenti, hanno avuto una circolazione autonoma e indipendente, testimoniata dalla storia della trasmissione, che vede, accanto alle raccolte ordinate, l'emergere di lettere sparse, piccole raccolte personali, o singole epistole copiate all'interno delle più diverse opere di altro genere⁹. Dall'altra, è plausibile che il *Libro* circolasse nella cerchia dei suoi devoti già quando Caterina era in vita, e che lei stessa avesse raccolto, intorno ad un nucleo originario, materiale sistemato dai suoi scrivani successivamente¹⁰. Alcune parti del *Libro* ebbero una, seppure breve, tradizione indipendente. Si veda ad esempio la lettera 154 (edizione Tommaseo)¹¹ a Francesco Tebaldi, monaco della Certosa di Gorgona:

Così l'anima che sente il fuoco della divina carità, il desiderio e l'affetto suo stanno nel fuoco, e l'occhio piange, mostrando di fuore quella particella che gli è possibile di quello che è dentro. Questa procede da diversi sentimenti dentro, secondo che le è porto dall'affetto dell'anima: siccome voi sapete che si contiene nel Trattato delle Lagrime e però in questo non mi stendo più. Ritorno breve breve all'orazione: breve ve ne dico, per che distesamente l'avete.

Nel passo le parole sottolineate alludono agli attuali capitoli 88-97 (*Trattato delle lagrime*)¹² e 65-66 (*Trattato dell'orazione*) del *Libro*¹³, che chiaramente il monaco possedeva già. La stessa cosa vale per Brigida. Mi limito ad un paio di esempi di ambito italiano, perché paradigmatici della situazione che stiamo descrivendo, quella cioè di una contaminazione biunivoca tra le tradizioni spirituali domenicana e brigidina, rimandando agli studi approfonditi degli editori dell'opera *omnia* della santa svedese per la descrizione della trasmissione

9. In attesa della nuova edizione critica dell'*Epistolario*, condotta da un gruppo di ricercatori e patrocinata dall'Istituto storico italiano per il Medio Evo, sulla sua tradizione è ancora punto di riferimento lo studio preliminare di E. DUPRÉ THESEIDER, *Il problema critico delle lettere di santa Caterina da Siena*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano» 49 (1933), pp. 117-278; si veda inoltre L. LEONARDI, *Il problema testuale dell'epistolario cateriniano*, in *Dire l'ineffabile. Caterina da Siena e il linguaggio della mistica*, a cura di L. LEONARDI - P. TRIFONE, Firenze 2006, pp. 71-90.

10. S. NOCENTINI, *Il problema testuale del Libro di divina dottrina di Caterina da Siena: questioni aperte*, in «Revue d'histoire des textes» 11 (2016), pp. 255-294.

11. N. TOMMASEO, *Le Lettere di s. Caterina da Siena, ridotte a miglior lezione e in nuovo ordine disposte*, 4 voll., Firenze 1860, vol. II, pp. 412-22. Le sottolineature qui, come nelle successive citazioni, sono nostre.

12. G. CAVALLINI (ed.), *Caterina da Siena, Il Dialogo*, pp. 231-268.

13. Ivi, pp. 166-175.

indiretta.

Il domenicano Antonio Cancellieri, invia a Margherita Datini, con una lettera datata 13 ottobre 1395, un'orazione di Brigida, forse in un foglio volante, perché la insegnasse ad altre donne:

Mandovi in questo libricciuolo i sette salmi penetentiali e in questa carta bambacignia l'oration di santa Brigida, la quale faceva quando si levava il corpo di Cristo. E ancora voglio mona Margarita la nsegni a la nepote, a la Katarina¹⁴.

Si tratta di una testimonianza precocissima della circolazione indipendente delle preghiere di Brigida, certamente testo adatto ad essere estratto e diffuso separatamente dall'intero *corpus* dove era stato raccolto da Alfonso Pecha.

Il secondo esempio riguarda un codice della Biblioteca Riccardiana di Firenze, il ms. 1345, datato 26 dicembre 1406¹⁵. Esso proviene dal monastero brigidino del Paradiso ed è una tipica miscellanea spirituale, nella quale si susseguono testi diversi – da Isacco Siro a Giordano da Pisa, da Agostino a Bernardo di Chiaravalle, dalle Vite di alcune sante ai *Miracoli* della Vergine – ivi compresi il *Sermo angelicus* di Brigida in volgare¹⁶ e una singola lettera di Caterina, quella all'eremita Antonio di Lecceto (lettera 17 dell'Epistolario). Questa è la più antica attestazione dell'interesse brigidino per la dottrina di Caterina, dato che dobbiamo attendere la seconda metà del XV secolo per trovare altri due volumi copiati al Paradiso e concernenti le opere della santa senese: il Palatino 59 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (25 aprile 1450), con l'intero epistolario nella redazione Maconi (170 lettere), copiato dal frate brigidino Tommaso di Marco¹⁷ e il manoscritto Riccardiano 1267, copiato il 22 dicembre 1485 da suor Raffaella¹⁸, con il testo del *Libro*,

14. S. BRAMBILLA, «Padre mio dolce». *Lettere di religiosi a Francesco Datini. Antologia*, Roma 2010, p. 19. Margherita, moglie di Francesco Datini, intrattenne un ricco epistolario con diverse personalità religiose, tra le quali Chiara Gambacorta, di cui torneremo a parlare più avanti.

15. Descritto in: R. MIRIELLO, *I manoscritti del Monastero del Paradiso di Firenze*, Firenze 2007, pp. 151-155.

16. Questo volgarizzamento è preceduto da un prologo del traduttore, cosa che credo significativamente importante sia per la precocità della data sia per il desiderio di giustificare l'opera di traduzione; in modo simile un prologo sulla profezia viene anteposto anche al volgarizzamento delle *Revelationes* fatta fare da Cristoforo Guidini, per cui si veda *infra*. Il *Sermo* nella medesima versione italiana si trova anche nel manoscritto BNCF, Conv. Soppr. B.2.1719 (a. 1498).

17. MIRIELLO, *I manoscritti*, pp. 143-144.

18. Ivi, pp. 147-148.

seguito dai miracoli di Caterina.

In ambito domenicano sono proprio le monache che determinano il successo dell'agiografia di santi esterni all'ordine, come Brigida, molto venerata per tutto il XV secolo. Il caso del monastero femminile osservante di Schönensteinbach (fondato nel 1397) è esemplare in tal senso: esso fu intitolato a Brigida per decisione unanime delle suore, la cui devozione alla principessa svedese era evidentemente più forte di quella dovuta ad altri santi domenicani¹⁹.

Le monache domenicane sono sì destinatarie di collezioni agiografiche di santi dell'Ordine, ma queste ebbero vita breve e limitata alle mura conventuali e ai confini dell'Ordine domenicano stesso. Un'eccezione fu fatta solo per Caterina da Siena. Nel territorio di lingua germanica che corrispondeva alla provincia della Teutonia il successo dell'agiografia cateriniana accompagnò la riforma di molti istituti religiosi, non solo domenicani, tanto è vero che la maggior parte delle versioni in antico tedesco della *Vita* di Caterina furono copiate e istoriate dalle monache domenicane osservanti, che si pongono alla base della tradizione manoscritta agiografica in questa area²⁰.

Il gruppo cateriniano fece breccia nel clima spirituale, che accolse come pienamente rispondente alle proprie istanze riformatici il modello di santità proposto. Tanto che questo andò oltre le intenzioni dei suoi promotori, costituendo la *Legenda maior* una lettura di riferimento per diversi contesti storici, linguistici, religiosi e spirituali. La stessa cosa succede per Brigida, che, come ricorda Tommaso da Siena, precedette Caterina di sette anni e si avvantaggiò dell'enorme favore riscontrato negli ambienti religiosi riformati, nei quali circolava sia la *Vita* sia l'opera della santa principessa svedese.

I Domenicani leggono e attingono ampiamente a materiali brigidini,

19. Qui si conservava anche un manoscritto miscellaneo in tedesco, oggi a Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, St. Peter perg. 42 (XV sec.), con le *Rivelazioni* di Brigida (IV libro, ff. 1r-66r) e la sua *Vita* in due versioni (ff. 72r-147v e ff. 177v-178v), opera di Johannes Tortsch. Il codice fu copiato in parte (prima unità codicologica) dalle monache di Schönensteinbach e in parte (II unità codicologica) dalle domenicane di Nürnberg (Katarinenkloster). Cfr. F. HEINZER - G. STAMM, *Die Handschriften von St. Peter im Schwarzwald Teil 2. Die Pergamenthandschriften*, Wiesbaden 1984, pp. 101-102.

20. T. BRAKMANN, Ein «Geistlicher Rosengarten». *Die Vita der heiligen Katharina von Siena zwischen Ordensreform und Laienfrömmigkeit im 15. Jahrhundert. Untersuchungen und Edition*, Frankfurt am Main 2011; si vedano anche gli studi di Jeffrey Hamburger: J. F. HAMBURGER, *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, New York 1998; J. F. HAMBURGER - E. SCHLOTHEUBER, *Books in Women's Hands*.

come vedremo, cogliendo il potenziale profetico di Brigida come molto vicino a quello di Caterina e usano come un ariete le *Revelationes*, perché sono funzionali al progetto di santificazione della mantellata senese. Questa fase è gestita da Alfonso Pecha, che agisce come cerniera tra le due spiritualità, intuendone la vicinanza.

Infatti, nel clima osservante, fatto di continui scambi e intersezioni religiose, di ricerca di alleanze per rafforzare la riforma, agiscono figure che, alla luce dei fatti, sono state decisive per lo sviluppo della storia, come noi la conosciamo.

II.1 *Alfonso Pecha di Jaén*

La prima figura-chiave è Alfonso Pecha, ex vescovo di Jaén, la cui presenza in Italia fu cruciale per molti avvenimenti che riguardano la vita penitenziale e la gestione politica del Grande Scisma, dal momento che fu protagonista di molte riforme religiose alla fine del Trecento.

Alfonso lasciò la sua carica di vescovo di Jaén nel 1367²¹ e decise di unirsi al movimento eremítico italiano, del quale di fatto prese le redini, così come fece parallelamente suo fratello Pedro, guida riconosciuta degli eremiti spagnoli, dei quali in seguito fu sancita l'istituzione ufficiale sotto il nome di Girolamini. Nel 1368 Alfonso si trova in Umbria, dove interviene a difesa di un gruppo di fraticelli, inquisiti dalla Chiesa per la loro stretta osservanza, ottenendo un *consilium* che li mise al riparo da ulteriori indagini canoniche. Fu, in quel periodo, in contatto con i diversi ambienti eremitici, che si raccoglievano in area umbra e con i loro sostenitori; infatti, nonostante avesse preso dimora a Roma nel 1369, in regione *Transtiberim*, egli continuò a vivere in eremitaggio negli intervalli dei suoi viaggi diplomatici, prima in Umbria, poi nei pressi di Genzano, più vicino a Roma. Intorno al 1370 entra nel seguito di Brigida di Svezia, che si trovava a Montefiascone per ricevere dalle mani del papa Urbano V la bolla di conferma dell'Ordine da lei fondato, e ne diviene il confessore. Conosce così anche i nobili Orsini, che lo introdurranno alla Curia

²¹. Per una biografia completa dello spagnolo – comprensiva anche delle attività non strettamente legate a Brigida, che dominano invece gli studi degli specialisti della santa principessa svedese – si veda M. SENSI, *Alfonso Pecha e l'eremitismo italiano di fine secolo XIV*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 47 (1993), pp. 51-80.

avignonese, presso la quale riesce ad intercedere per gli spirituali italiani e spagnoli e ad avere incarichi di prestigio. Nel mese di luglio del 1373 si reca ad Avignone per consegnare una Rivelazione di Brigida al papa Gregorio XI, che, negli anni e nei mesi successivi, gli affiderà diverse ambasciate per suo conto da riportare in Italia, tra le quali la famosa bolla «Provenit ex affectu», che dà avvio ufficiale all'Osservanza francescana. Nell'ottobre del 1373 viene raggiunto dalla notizia della morte di Brigida, ma non può recarsi subito a Roma, perché suo fratello Pedro si trova alla corte papale per consegnare la sua professione solenne nelle mani del papa. Parte dunque dopo aver assolto le incombenze curiali e incontra a Montefalco, in terra umbra ancora, la carovana che riportava la salma di Brigida in patria. Da qui, quando la brigata svedese riparte per Vadstena, egli prosegue nella sua missione per conto del papa, che lo aveva inviato nel Patrimonio di San Pietro e nel Regno delle due Sicilie, con il preciso incarico di fondare altre famiglie eremitico-cenobite sul modello di quella fiorentina di S. Maria del Santo Sepolcro alle Campora, in strettissimi rapporti con Alfonso già da alcuni anni. Durante il suo viaggio, Alfonso si ferma prima presumibilmente a Siena, dove lascia nelle mani di Caterina da Siena un'indulgenza *in mortis articulo* concessale dal papa Gregorio XI, poi a Pisa.

II.2 A Pisa

Pisa è uno snodo fondamentale per la nostra ricerca, perché è qui che possiamo situare il punto di incontro tra le due tradizioni mistiche, quella cateriniana e quella brigidina. È a Pisa, nella chiesa di santa Cristina, che Caterina da Siena riceve le stimmate, la Domenica delle Palme dell'anno 1375. Ella vi si trovava su invito del signore della città, Pietro Gambacorta, che era in ottimi rapporti con i Domenicani che vi risiedevano e che annoveravano a quel tempo anche i fedeli discepoli di Caterina e suoi corrispondenti, Tommaso da Siena – poi artefice primo della fortuna del suo culto – e Bartolomeo Dominici.

Da parte sua anche Alfonso conosceva il Gambacorta, perché nel 1372 avevano viaggiato insieme, in compagnia di Brigida, alla volta di Gerusalemme. Nell'autunno del 1378, Pietro lo ospita in casa sua ed approfitta della sua autorevole presenza per chiedergli un consiglio

riguardo alla situazione della figlia Tora. Questa, dopo esser rimasta vedova, aveva in animo di farsi suora e si era perciò rifugiata presso le clarisse di S. Martino, ma il padre, intervenendo con uomini armati a cavallo, era riuscito a riportarla a casa, dove la teneva segregata in attesa di poterla rimaritare, evitando così nuove fughe. Alfonso, che era stato il confessore di Brigida e aveva qualche esperienza della spiritualità femminile, intuisce in Tora una vocazione sincera e le consiglia dunque di ascoltarla, seguendo l'esempio di Brigida, vedova come lei e già in odore di santità, a causa delle sue opere e del suo impegno per la restaurazione della Chiesa. Se dobbiamo credere al racconto che fa dell'episodio l'anonimo agiografo della Gambacorta, egli le dona anche un libro con la *istoria* di Brigida, perché le fosse di ispirazione.

In quel tempo capitò in Pisa il vescovo Alfonso, che hera stato confessoro di santa Brigida, et essendo il dicto vescovo, domesticho del suo signior padre perché si ritrovorno una volta insieme in Hierusalem, et per questa familiarità, facendosi insieme gran festa, disseli il caso della sua diletissima Figlia, preghandolo, che la esortasse, e confortasse a far la volontà de' suo' parenti. Onde elli volentieri accettò tale impresa. Et venendo alla devota fanciulla, et parlando alquanto con essa, et intendendo il suo acceso et fervente desiderio, et vedendo il suo fervore et pronta volontà di servire a Dio, la confortò a seguitare quello che haveva cominciato et per suo conforto li disse di Santa Brigida, et delli il libbro della sua istoria. Et ella la prese in tanta devosione et fecela sua avochata, et da Lei ricevette molte gracie. Et ella la fece in primamente predichare in Pisa, et oggi dì nel suo monasterio ogni anno si celebra solennemente la sua festa²².

A Pietro questa volta non resta che appoggiare la decisione di sua figlia, che assunse il nome religioso di Chiara e, dopo aver passato alcuni anni tra le Domenicane di Santa Croce in Fossabanda, fondò nel 1385 il primo monastero femminile osservante domenicano. Nell'intreccio di spiritualità presente nella storia di Chiara Gambacorta - la francescana, la brigidina, la domenicana - è evidente lo stretto rapporto tra riformatori di diversa estrazione e provenienza, che

^{22.} S. DUVAL, «La beata Chiara conduttrice». *Le Vite di Chiara Gambacorta e Maria Mancini e i testi dell'Osservanza domenicana pisana*, Roma 2016, p. 142. La Vita fu scritta da un anonimo autore intorno al 1450, ma ci è trasmessa da cinque codici databili tra il 1580 e 1620 (Ivi, pp. 33-74). Chiara Gambacorta nasce a Pisa nel 1362, viene presto maritata, ma rimane vedova in età altrettanto precoce, intorno ai 15 anni.

tessevano le loro reti di solidarietà e di affinità elettive, in preparazione della riforma tanto desiderata. Per Chiara fu naturale fuggire di casa e riparare presso le francescane di San Martino, una realtà molto vicina alla sua spiritualità penitenziale; ma fu altrettanto naturale poi scegliere i Domenicani per la fondazione del suo monastero, poiché erano la famiglia religiosa di santa Caterina, che lei ammirò e conobbe²³; nulla comunque le impedì di decorare la chiesa del nuovo istituto con storie tratte dalle visioni di santa Brigida, sotto la cui egida Alfonso la liberò dalla «schiavitù» paterna²⁴.

Anche la consorella visionaria di Chiara, Maria Mancini²⁵, è protagonista di una *Vita* impregnata di esperienze mistiche, evidentemente ispirata alle visioni di Brigida, tanto è vero che, ad un certo punto del racconto, vi si inserisce una lettera di Alfonso Pecha, a quanto pare inviata in risposta ai dubbi della monaca riguardo alla visione di un terribile cavallo nero. Questo per sottolineare come Alfonso fosse già un punto di riferimento non solo per la mistica brigidina, ma anche per quella domenicana²⁶.

23. Forse con la mediazione di Alfonso, cfr. G. G. MEERSSEMAN, *Spirituali romani, amici di Caterina da Siena*, in *Ordo fraternalitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, voll. III, Roma 1977, vol. I, pp. 535-573.

24. A. M. ROBERTS, *Chiara Gambacorta as Patroness of the Arts*, in *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy: A Religious and Artistic Renaissance*, a cura di E. A. MATTER - J. COAKLEY, Philadelphia 1994, pp. 120-154; EAD., *Dominican Women and Renaissance Art. The Convent of San Domenico of Pisa*, London 2016. I dipinti testimoniano della presenza nel monastero di uno o più codici con le opere e la *Vita* di Brigida, sebbene questi siano oggi da considerarsi perduti o dispersi in altri fondi archivistici. Per esempio, sono noti gli scambi tra le domenicane riformate di Pisa e quelle di Venezia, istruite da Giovanni Dominici alla copiatura di manoscritti liturgici ed esortate agli scambi di materiale con le consorelle pisane; cfr. G. DOMINICI, *Letttere spirituali*, a cura di M. T. CASELLA - G. POZZI, Fribourg 1969, lettera nr. 19, pp. 128-131 e S. DUVAL, *Usages du livre et de l'écrit chez les moniales dominicaines observantes (Italie, 1400-1450 ca.)*, in *Entre stabilité et itinérance: livres et culture des ordres mendians, XIIIe - XVe siècle*, a cura di N. BÉRIOU et al., Turnhout 2014, pp. 215-228. Nel monastero veneziano del *Corpus Christi* fu peraltro copiato il manoscritto Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Lat. III. 25 (2154) ca. 1400, contenente il primo libro delle *Revelationes* (per cui si veda la descrizione in C.-G. UNDHAGEN (ed.), *Sancta Birgitta, Revelaciones. Book I cum prologo magistri Mathie*, Stockholm 1977, p. 164).

25. Maria di Bartolomeo Mancini (m. 1429) fu una compagna di Chiara Gambacorta, tra le prime monache di S. Domenico a Pisa. Ella sopravvisse a tre mariti e a molti figli, per divenire suora domenicana, prima in S. Croce in Fossabanda, poi in S. Domenico. Maria ebbe molte visioni, tutte registrate nella sua *Vita*. Si veda DUVAL, «La beata Chiara conduttrice», pp. 75-92 e 175-193, e ROBERTS, *Dominican Women*, pp. 24-25, 182-183, 202-204.

26. Mi sembra interessante riportare qui il testo italiano della lettera di Alfonso a Maria, recapitata tra il 1385 e il 1389. Traggo il testo dall'edizione della *Vita* di Maria Mancini, pubblicata da DUVAL, «La beata Chiara conduttrice», pp. 186-187: «Alla serva humile di Iesu Christo, suor Maria, monaca nello monisterio di San Domenico di Pisa. Figlia mia carissima in Christo, e reverenda, recommendatione premissa in orationibus vestris, aio veduta la tua lettera humile, nella

II.3 Il corpus delle Revelationes

Egli quindi stringe un legame personale non solo con Caterina, ma anche con la sua cerchia, come testimoniano le nostre fonti, a partire dal notaio Cristoforo di Gano Guidini e dalla stessa Caterina²⁷. Forse Alfonso fu addirittura a Siena con Caterina, ma certamente le fu accanto quando ella dimorava a Roma, visto che Stefano Maconi scrive a Neri di Landoccio Pagliaresi, che si trovava nell'Urbe con la Benincasa: «...ti prego che molto el raccomandi alla Mamma, e a' soprascritti e agli altri e singolarmente al vescovo Alfonso»²⁸.

Dello stesso periodo è l'interesse di Alfonso per la trascrizione e la diffusione delle Rivelazioni di Brigida attraverso lo *scriptorium* di Napoli, dove poteva contare sul favore della regina Giovanna. Nel 1377 la prima redazione delle Rivelazioni – contenente i libri dal I al VII e lo *Stupor et mirabilia* – è pronta per essere consegnata alla commissione

quale si conteneva una spaventosa visione, degna de temere da ogni creatura. Non son degno dichiararti la sua significazione, ma de temerla. Ma tu prega a lo Signore Dio che te la dichiari, se a loi è in piacere, e suo servizio, et utilità delle anime. Et io spero nella soa infinita misericordia, che esso lo farà: peroché molte volte santa Brigida avea simili visioni spaventose senza la dichiarazione intellettuale: e da poi uno anno, o a doi, o più, o meno tempo, lo Signore dichiarava la detta visione: e così spero che lo Signore farà a te, in questa parte. Attendi a seguitare nello ministerio tuo, sotto la santa obbedienza della tua priora, e colla santa conversazione, e umile colle toe sore: peroché con queste arme vincrai ogni battaglia, come fe' Christo, *qui factus est obediens usque ad mortem crucis*: per la quale furono sconfitti tutti li dimonii, e liberò l'anime della prigione dell'inferno, e mostrò a noi esempio, che seguitassimo quella via dicendo alli sei discepoli *discite a me, quia mitis sum, et humilis corde*. Prega a Dio per me, tuo servo indegno, *quia intraverunt aque usque ad animam meam: et clamans rauce factae sunt fauces mee, dum spero in Deum meum*. *Testi est Dominus, quia quotidie oro pro te, et priorissa et sororibus tuis. Recomenda me orationibus ipsam. Spiritus Sanctus sit in anima tua, et illuminet te suo sancto lumine benedicto.* Raccomandandomi molto a suor Chiara, et alla donna, e nora di messer Piero. *Vester servus in Christo Alphonsus peccator, olim dominus Episcopus Genuensis, o vero Giennensis.*

27. Cristoforo di Gano Guidini scrive nel suo Memoriale, a proposito del seguito di Caterina: «Anco fu de' suoi figlioli (...) Missere lo Vescovo Alfonso», cfr. C. MILANESI, *Ricordi di Cristofano di Gano Guidini*, in «Archivio storico italiano» 4 (1843), pp. 25-48, in part. 34. Caterina stessa ricorda l'evento della consegna dell'indulgenza da parte del Pechia con queste parole: «questo è stato il padre spirituale di quella contessa che morì a Roma, ed è colui che, per amore della virtù ha rinunciato alla dignità di vescovo. Da parte del santo padre è venuto da me, dicendomi di pregare specialmente per il Papa» (Lettera 127 a Tommaso da Siena e Bartolomeo Dominici, edita in E. DUPRÉ THESEIDER, *Epistolario di santa Caterina da Siena*, Roma 1940, pp. 394-397: p. 396).

28. Edizione in F. GROTTANELLI, *Leggenda minore di S. Caterina da Siena e lettere dei suoi discepoli: scritture inedite*, Bologna 1868, pp. 283 e 363, nota 56.

curiale incaricata delle indagini in vista della canonizzazione. Nel 1378, dopo la defezione di Pedro de Luna, che innescherà lo scisma e il passaggio di Alfonso e degli altri penitenti romani al partito Urbanista, egli scriverà un trattatello sotto forma di lettera ai cardinali francesi – in passato attribuito, forse non a caso, a Raimondo da Capua – nel quale si scaglia contro l'errore della doppia elezione papale da parte del collegio cardinalizio²⁹. Nel frattempo, con la morte di Gregorio XI e l'elezione di Urbano VI (1378), la commissione per la canonizzazione di Brigida si allarga e c'è bisogno dunque di nuove copie delle Rivelazioni, da consegnare ai vari membri del collegio curiale. Alfonso redige una seconda recensione dell'opera (ca. 1380), questa volta ampliata rispetto alla precedente, perché contenente una sua prefazione, l'*Epistola solitarii ad reges*, il *Liber caelestis imperatoris ad reges*, il *Sermo angelicus* – usato per l'ufficio liturgico del Mattutino dalle Brigidine – le *Quattuor orationes*, la *Regula Salvatoris* e una *Vita* della santa. Sarà questa la redazione che circolerà maggiormente negli ambienti cateriniani, come vedremo.

Si spiega dunque con i frequenti contatti tra Alfonso e la cerchia cateriniana – si badi bene, non con la sola Caterina, come spesso si tende a semplificare – la conoscenza profonda che i Domenicani dimostrano della vita e delle opere di Brigida. Se infatti si può stabilire un criterio di precedenza in questo tipo di influenza reciproca, questa va senza dubbio attribuita a Brigida, che comincia ad essere apprezzata nella cerchia cateriniana ben prima che i conventi brigidini dessero l'avvio alla ricezione e copiatura dei manoscritti cateriniani.

III.1 *Brigida nella cerchia cateriniana: «ad usum praedicatorum»*

È Tommaso da Siena, che ci informa dettagliatamente, nella sua deposizione al Processo Castellano, su quello che di Brigida si sapeva all'interno dell'ordine domenicano; parlando di lei dice prima che

29. Ci sono noti altri due trattati del Pecha sullo stesso argomento: *Informaciones* (1380) e *Conscriptio bona* (1388), editi da F. BLIEMETZRIEDER, *Un'altra edizione rifatta del trattato di Alfonso Pecha, vescovo resignato di Iaën, sullo scisma (1387-1388), con notizie sulla vita di Pietro Bohier, Benedettino, vescovo di Orvieto*, in «Rivista storica benedettina» 4 (1909), pp. 74-100; la *Conscriptio* è stata ripubblicata da R. E. LERNER sulla base di un diverso testimone manoscritto: *Alfonso Pecha's Treatise on the Origins of the Great Schism: What an Insider «Saw And Heard»*, in «Traditio» 72 (2017), pp. 411-451.

precedette Caterina a Roma e lasciò molte *scripturas*³⁰, poi precisa di quali scritti si tratta, elencando i sette libri delle *Revelationes* nell'edizione definitiva del Pecha, quindi completi anche del *Liber imperatoris celestis ad reges*, della *Regula* e del *Sermo angelicus*³¹. Ma non si limita ad un'informazione generica, basata forse su ciò che si trovava a disposizione nelle biblioteche domenicane, egli dimostra anche di aver letto le opere di Brigida, perché vi attinge in diversi luoghi, per paragonare la dottrina ivi contenuta a quella di Caterina, o almeno alle sue dichiarazioni. Una prova di verità, insomma, basata perlopiù sui libri I e IV delle *Revelationes* e sul *Sermo angelicus*. Commentando le parole di Caterina «Mihi absit gloriari nisi in cruce Christi», Tommaso, tra le diverse *auctoritates* addotte, presenta anche la similitudine che Brigida usa per descrivere il contrastante sentimento di Maria verso il figlio Gesù, un misto di gioia e dolore, come se le crescesse in petto una rosa con le spine:

*Ita quod semper crescente in mente sua gaudio de tanto filio crescebat dolor de passione eiusdem et suorum, habente se in prefatis uti rosa et spina in rosario pariformiter procedentes atque crescentes, prout notatur in quadam de Revelationibus Brigide sancte novelle*³².

Si diffonde inoltre molto, come è noto, sulla croce di Cristo: su come

30. M.-H. LAURENT, *Il Processo Castellano*, Milano 1942, p. 94: «Dixi autem notanter feminam virginem ad differentiam venerande beate et sancte Brigitte de Suetia, que temporibus huius virginis licet etiam perantea floruit et ut dicitur per septennium ante virginem istam et in Urbe ad Dominum quemadmodum ista virgo migravit, ac etiam scripturas plurimas revelationum celestium ecclesie dereliquit»; Ivi, pp. 96-97: «S. Brigida memorata miranda virtutum exempla et scripta ecclesie Dei relinquenter».

31. Ivi, pp. 142-143: «(...) nono, qualiter licet b. Brigidus de Suetia multas divinas et celestes revelationes habuerit et a quadam episcopo Alfonso confessore suo, quod in latino scriberentur, ordinaverit, sitque id taliter in executioni mandatum ut scripti reperiantur septem libri dictarum celestium revelationum cum libro etiam imperatoris celestis et regula monialium principaliter ac etiam fratrum cum sermone quadam angelico».

32. Ivi, p. 166. Si confronti il passo con quanto scrive Brigida nel *Sermo angelicus*, edito in S. EKLUND, *Sancta Birgitta, Opera minora II: Sermo angelicus*, Uppsala 1972, p. 119, cap. 16: «Congrue itaque hec virgo nuncupari potest florens rosa; nam sicut rosa crescere solet inter spinas, ita hec venerabilis virgo in hoc mundo crevit inter tribulaciones. Et quemadmodum, quanto rosa in crescendo se plus dilatat, tanto forcior et acucior spina efficitur, ita et hec electissima rosa Maria, quanto plus etate crescebat, tanto forciorum tribulacionum spinis acucius pungebatur»; e ivi, p. 121: «Vere indubitanter credendum est, quod, sicut rosa constanter in suo loco stare cernitur, quamvis spine circumstantes forciores et acuciores effecte fuerint, ita hec benedicta rosa Maria tam constantem gerebat animum, quod, quantumcumque tribulacionum spine cor ipsius stimulabant, voluntatem tamen sua nequaquam variabant».

era fatta, sul legno, sui chiodi, su come vi fu issato Gesù e di cosa era vestito; per tutti questi particolari gli vengono in aiuto sia san Bernardo, sia Brigida, a cui fa affidamento, soprattutto per raccontare i minimi dettagli della crocifissione. Si vedano, ad esempio, i passi in cui descrive la croce:

In Revelationibus autem nove s. Brigide inter alia dicitur qualiter crux Christi fuit cornuta, habens nodum inter cornua utpote in capite grossi stipitis unde cornua elevabantur, et quod stipes fuit infixus in foramine petre, ex quo videretur quod crux Christi fuisse unius principaliter, nisi dicatur quod illa cornua erant cum clavis grossis sive aliter bene confixa ad dictum stipitis nodum, et ita cornua esse poterant de duobus lignis, et stipes de alio, et secundum dictas Revelationes tabula tituli apposita dictis cornibus de alio ligno; ubi etiam dicitur qualiter Christi crux fuit in quattuor partibus perforata ad que foramina tam manus quam pedes Christi cruciatis cruribus fuerunt violenter protracta³³.

Crux materialis Christi fixa fuit primo in terra, deinde positis scalis Christus in ea extitit crucifixus, et consimiliter habetur in revelationibus S. Birgitte³⁴.

Per questi passi Tommaso si è basato evidentemente sul capitolo 70 del libro IV delle Rivelazioni e sul capitolo 15 del VII libro:

Erat autem crux fixa et brachia crucis eleuata ita, ut nodus crucis inter scapulas esset; nec ullum capiti reclinatorium crux prebebat et tabula tituli utrique brachio super caput eminenti affixa erat. Ad crucem igitur iussus dorsum vertit et manum postulatus primum dexteram extendit, et inde alia manus ad reliquum cornu non attingens distenditur. Et pedes similiter ad foramina sua distenduntur cancellatique et quasi infra a tibiis distincti duobus clavis ad crucis stipitem per solidum os, sicut et manus erant, configuntur³⁵.

Cum igitur crux ita solide firmata esset ibidem, statim adaptabantur tabule lignee in circuitu stipitis crucis per modum graduum usque ad locum, ubi pedes

33. Ivi, p. 179.

34. Ivi, p. 193.

35. H. AILI (ed.), *Sancta Birgitta, Revelaciones, Book IV*, Stockholm 1992, pp. 209-210. Cfr. anche C.-G. UNDHAGEN (ed.), *Sancta Birgitta, Revelaciones, Book I*, p. 268: «Postea rapuerunt eum sui tortores et extenderunt in cruce, primo dexteram manum eius affigentes stipiti, qui pro clavis perforatus erat. Et manum ipsam ex ea parte perforabant, qua os solidius erat. Inde trahentes cum fune aliam manum eius, ad stipitem eam simili modo affixerunt. Deinde dexterum pedem crucifixerunt et super hunc sinistrum duobus clavis ita ut omnes nerui et vene extenderentur et rumperentur».

eius crucifigi debebant, ut possent per illos gradus tabularum tam ipse quam crucifixores ascendere³⁶.

Si sofferma inoltre sulla corona di spine, ancora una volta traendo spunto dagli scritti di Brigida, facilmente epitomati:

Quantum ad sextam, ut habetur in Revelationibus B. Brigide, non solum in curia Pilati sed etiam postquam ipsum crucifixerunt imposuerunt capiti suo spineam coronam quam cum deposuissent de capite eius dum crucifigeretur, iterum post crucifixionem imposuerunt ei; que, ad medium frontis descendebat et tam fortiter pupugit caput quod oculi, aures, facies et barba illico repleta, obstrusa et tecta sunt illo roseo sanguine ita ut quasi nichil videretur nisi sanguis³⁷.

Nel libro I, infatti, Brigida scrive:

Quo facto aptaverunt coronam de spinis capiti eius, que tam vehementer reuerendum caput filii mei pupugit, ut ex sanguine fluente replentur oculi eius, obstruentur aures et barba tota decurrente sanguine deturparetur³⁸.

Forse ancora più interessante è il rapporto che Tommaso instaura, nella sua seconda deposizione, tra il pensiero politico delle due sante, impegnate nella riforma della Chiesa:

Insuper per dicta servorum Dei et signanter beatarum Brigide et huius beate virginis speratur quod mediantibus tantis malis ecclesia tandem reportare debeat non solum unionem totalem sed etiam singularem reformationem, ut patet ex quibusdam revelationibus factis dicte B. Brigide et ex X capitulo secunde partis legende dicte beate virginis Caterine³⁹.

Persino il paragone tra le stimmate auto-inflitte di Brigida e quelle invisibili di Caterina, gli serve per dimostrare la verità di queste ultime, in un circuito nel quale la riconosciuta autorevolezza della nuova santa

36. B. BERGH, *Den heliga Birgittas Revelaciones*, Bok VII, Uppsala 1967, p. 164.

37. M.-H. LAURENT, *Il Processo Castellano*, p. 194.

38. C.-G. UNDHAGEN (ed.), *Sancta Birgitta, Revelaciones*, Book I, p. 268. Parole simili si trovano anche nel libro VII, cfr. B. BERGH, *Den heliga Birgittas*, p. 165.

39. M.-H. LAURENT, *Il Processo Castellano*, p. 434. Si veda, a tal proposito il contenuto del capitolo 33 del libro IV delle *Revelationes*: H. AILI (ed.), *Sancta Birgitta, Revelaciones*, Book IV, pp. 138-144 e la *Legenda maior*: S. NOCENTINI (ed.), *Raimondo da Capua, Legenda maior*, Firenze 2013, pp. 319-333.

svedese è garante dei fenomeni mistici accaduti alla più giovane e non ancora canonizzata Caterina⁴⁰.

Come si può vedere, la conoscenza delle opere di Brigida non era superficiale, già agli inizi del Quattrocento, tra i Predicatori di parte osservante, che maneggiavano agevolmente l'intero *corpus brigidino*, già acquisito e certamente indicizzato con *tabule ad usum praedicatorum*. Ovviamente questo è il risultato di un grande lavoro di raccolta ed ordinamento fatto da Tommaso a Venezia, a partire dal 1395.

IV.1 *Brigida «ad usum laycorum»*

È certamente vero che volumi di argomento brigidino circolavano fin dalla fine del Trecento anche al di fuori degli ambienti religiosi, tuttavia si trattava di una circolazione ristretta ad una specifica ed elitaria cerchia di lettori.

Si veda, ad esempio, la lettera che Lapo Mazzei invia a Francesco Datini⁴¹ il 13 novembre 1395:

E prima che io ne dica mio parere, vi farò questo preambulo, nell'amore di Cristo che tanto amo e quella sua serva Brisida, ch'io leggo, che trovarete tosto tosto darà gran sole e gran lume al mondo e alla fede, ch'era come spenta. (...) E molti grandi monasteri sono levati in Roma, in Svezia, in Grecia e in Ponente. (...) E non è vent'anni ch'ella morì, a Roma, allato a San Lorenzo in Damaso, presso a' muri della chiesa ove l'angelo, che Cristo le mandava ogni dì, le dettava le lezioni e la regola de' monisteri ch'ella doveva ordinare. La cui Vita e regola la Chiesa ha approvata, e lei calonezzata di presente. Trovansi scritti da' discepoli e dal confessore suo, di lei, nel primo anno, centinaia di miracoli, li quali tutti ho letti; di ciechi, sordi, muti, zoppi, leprosi, secchi, dogliosi, morti e risuscitati; e massime nel trasporto si fe' ora il suo corpo da Roma in Svezia. Et ebbe questa maravigliosa donna marito e figliuoli (...) E come ch'io non abbia ancor potuto avere el suo grande Libro, ch'ella lascia al mondo, che si chiama Libro delle Revelazioni, che Cristo le fece, e dettolle di parola a parola; pure, per

40. G. CAVALLINI - I. FORALOSSO (ed.), *Thomas Antonii de Senis «Caffarini», Libellus de Supplemento*, Roma 1974, pp. 124-125.

41. Il Datini, a sua volta, e ad ennesima dimostrazione del continuo e fervente scambio spirituale tra ambienti laici e non, fu destinatario e mittente di una nutrita schiera di religiosi, tra i quali figura Chiara Gambacorta, cfr. BRAMBILLA, «Padre mio dolce». Sul Datini si veda almeno M. LUZZATTI, *Datini, Francesco* in DBI 33 (1987), pp. 55-62.

quanto ho letto nella Regola ch'ella lascia a' suoi monaci e monache, la somma e l'effetto della 'ntenzione del nostro Signore in questi tempi d'oggi, cioè della nostra etade, è questa: ch'egli vede guasta la sua Chiesa (...) Io sono stato col vescovo che mi fu detto ha tanto fatto ch'egli ha quel libro delle Rivelazioni segrete di Dio e dicemì che mai non ristarà di predicare questo nuovo amore che Cristo ci mostra per la persona di costei⁴².

Qualche giorno prima, Lapo racconta all'amico Francesco di leggere, nottetempo, un libro di Brigida:

e più ora che mai che per uno libro ch'io leggo or la notte di santa Brisida ch'è pochi anni fa che morì e fa tutto giorno più miracoli che altro santo si ricordi⁴³.

Nel crescente bisogno di conforti religiosi, di cui si imbeve una generazione intera tra Tre e Quattrocento, il Mazzei riesce a procurarsi una *Vita* di Brigida – non sappiamo quale, forse una di quelle diffuse sulla scorta della canonizzazione, certamente un testo che comprendesse anche i miracoli⁴⁴ – e la Regola dell'Ordine del S. Salvatore. Ci dice anche che, alla fine del 1395, era ancora difficile procurarsi una copia delle Rivelazioni e che queste erano una lettura privilegiata riservata alle alte sfere ecclesiastiche, quindi non ancora capillarmente diffuse. La testimonianza di ser Lapo ha tanto più valore, in quanto egli

42. Cito dall'antica edizione di C. GUASTI, *Lapo Mazzei, Lettere di un notaro a un mercante del secolo XIV. Con altre lettere e documenti*, voll. 2, Firenze 1880: vol. I, pp. 118-123, lettera nr. 92; tuttavia è ora disponibile una nuova edizione di G. CAMESASCA, *Lettere di ser Lapo Mazzei a Francesco Datini (1390-1399)*, PhD diss., Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 2012.

43. C. GUASTI, *Lapo Mazzei, Lettere*, p. 117, lettera nr. 91.

44. Le numerose *Vitae* di Brigida sono raccolte sotto i numeri 1334-1359 della BHL. Descriverò qui brevemente quelle che ebbero la loro origine o una qualche circolazione in Italia, mentre tornerò più avanti sulle loro traduzioni italiane. La prima *Vita* di Brigida fu scritta a Roma dai suoi due primi confessori, Pietro di Skänninge e Pietro di Alvastra ed è conosciuta in tre redazioni. Le versioni più lunghe sono due: la cosiddetta *Vita del Processo* (BHL 1334), inserita negli Atti del processo di canonizzazione, e la *Vita Panisperna o retractata* (BHL 1334b), così chiamata perché il primo testimone manoscritto, il *Liber de miraculis beate Brigide de Suecia*, fu copiato nel 1378 a Roma e precisamente nel monastero di S. Lorenzo in Panisperna, dove si era custodito il corpo di Brigida prima della sua traslazione a Vadstena. La terza versione della *Vita* è anche la più breve e perciò alcuni studiosi ritengono che sia la prima originaria versione scritta dai confessori (BHL 1339). Una quarta importante agiografia è la *Vita liturgica*, scritta dal vescovo Birger Gregerssons poco dopo il 1374 (BHL 1335). Si veda anche, per un'utile rassegna delle questioni relative all'agiografia brigidina, C. HERZ, *Heilige machen im spätmittelalterlichen Ostseeraum. Die Kanonisationprozesse von Birgitta von Sweden, Nikolaus von Linköping und Dorothea von Montau*, Berlin 2008, pp. 99-204 e S. NOCENTINI, *Un eremita, due confessori, tre redazioni: i primordi dell'agiografia brigidina in Italia*, in «Hagiographica» 26 (2019), pp. 289-330.

era in stretto contatto con Antonio di Niccolò degli Alberti, finanziatore della prima casa dell'Ordine brigidino in Italia, quel Paradiso di Firenze, che fu poi una vera fucina di scrittura e copia di testi mistici e che era nato da appena un anno, quando ser Lapo scrive la sua lettera. In quel momento a Firenze era senza dubbio difficile trovare o far fare copia dell'intero libro delle Rivelazioni, che ancora, a quanto pare, circolava attraverso canali di trasmissione connessi alla causa della sua prima sistemazione da parte di Alfonso, che si preoccupò *in primis* di dotare i collegi cardinalizi e, in particolare, i vescovi e i cardinali della commissione curiale preposta alla canonizzazione. Ai laici colti, invece, era di più facile accesso la letteratura agiografica e a ser Lapo non dovette esser difficile ottenere una copia della *Regola*, visti i suoi rapporti con l'Alberti e con il Paradiso.

Segno di una diffusione precoce, ma selezionata, di testi relativi a Brigida – *ad usum laycorum* potremmo dire – è l'esistenza di un codice della fine del XIV secolo, che contiene, in significativa connessione la *Vita* (BHL 1334b), le Orazioni e la Regola, un volume non dissimile da quello in uso a ser Lapo⁴⁵.

Pochi anni dopo dietro alla mano che unisce nello stesso volume le *Vite* volgari di Caterina e Brigida, si intravede la lungimiranza e il fiuto per il commercio librario di Tommaso da Siena e Stefano Maconi. Nella costante ricerca di testimonianze di virtù, che tendessero a far risaltare quella di Caterina, Tommaso si dedica al volgarizzamento delle opere raccolte nello *scriptorium* dei SS. Giovanni e Paolo. In questo percorso, tra i molti codici noti, mi sembra significativo il manoscritto Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati T.II.6. Il codice è databile agli inizi

45. Siena, BCI G.XI.20, sec. XIV ex., cfr. <http://www.mirabileweb.it/CODEX/siena-biblioteca-comunale-degli-intronati-g-xi-20/215947>. La *Vita* presente in questo codice corrisponde alla versione *retractata* della BHL 1334b. Il codice senese fu forse prodotto prima della canonizzazione, poiché Brigida non viene mai indicata come santa. La *Vita* è stata pubblicata da Isak Collijn negli *Acta et processus canonizacionis Beate Birgitte*, Uppsala 1924-1931, pp. 614-640 e in *Corpus codicum Suecicorum Medii Aevi* 7, Hafniae 1936, pp. 3-41, sulla base del codice Panisperna (ff. 1r-20r). Secondo l'editore da questo esemplare deriverebbero i due testimoni di Siena e Helsinki. Anche in questo caso la ricerca è ferma agli studi del Collijn e non è mai stato fatto un censimento completo dei codici latori della versione *retractata* della *Vita* in oggetto, quasi sempre accompagnata anche dai miracoli. Cfr. anche NOCENTINI, *Un eremita, due confessori*.

L'edizione Collijn è disponibile online all'indirizzo:
https://litteraturbanken.se/forfattare/Collijn/titlar/ActaEtProcessusCanon/sida/i/faksimil?show_search_work&hit_index=6&s_query=panisperna&s_lbworkid=lb487378&s_mediatype=faksimil&s_word_form_only

del XV secolo e ha iniziali riccamente ornate⁴⁶. In esso sono copiate due opere di Tommaso: la *Legenda minor*, nella redazione *vetus* (ff. 1a-124b), e il *Sermo de sancta Catherina* (ff. 124b-130b) volgarizzate entrambe da Stefano Maconi; e due agiografie, sempre in volgare, di Brigida: la *Vita* (ff. 132a-160b) e i *Miracoli* (ff. 161a-173a). Da ciò che sappiamo relativamente ai primi due testi, il codice deve essere stato esemplato in un periodo posteriore al 1411, poiché il volgarizzamento di Maconi fu condotto soltanto dopo il suo ritorno a Milano, alla fine dello scisma che aveva diviso il suo Ordine⁴⁷. Invece, delle traduzioni italiane della *Vita* di Brigida si sa ben poco, poiché non esiste ancora un censimento completo dei testimoni dell'opera e la critica si è sinora soffermata solo sulle traduzioni delle Rivelazioni, sulle quali torneremo più avanti. Ne daremo dunque qui una prima, sommaria, descrizione.

La nostra traduzione fu certamente scritta dopo la canonizzazione, che viene ricordata nelle prime righe dell'*incipit*:

*La beata Brigida con cio sia cosa che dal summo pontefice Bonifatio nono nel mille CCC novanta uno fusse per la divina gratia canoniçata puossi adunque et dee in qualunque parte e nominata chiamare sancta Brigida. Fu adunque nata del regno de Svetia et fu principessa di Niritia, provincia del detto regno. Et sichome si legge di sancto Giovanni et di sancto Nicolo molte volte i meriti dela madre et del padre adoprano tanto che i loro figlioli anno maggiori gracie di Dio la quale persevera insino alla fine*⁴⁸.

Da quel che si evince ad una prima lettura, sembrerebbe che l'anonimo traduttore si sia rifatto, ma in maniera molto libera e variando anche l'ordine di alcune parti del testo, alla *Vita* del Processo (BHL 1334) e alle *Vite* di Birger (BHL 1335); sarà però necessario un

46. Il volume, dovunque sia stato prodotto, si trovava già a Siena nel 1464, poiché una nota sulla contoguardia anteriore ricorda la nevicata del 26 dicembre di quell'anno, durante la quale molti tetti crollarono. Cfr. <http://www.mirabileweb.it/CODEX/siena-biblioteca-comunale-degli-intronati-t-ii-6/218151>

47. Stefano era stato abate generale dell'Ordine certosino di parte urbanista dal 1398 al 1411, quando rinunciò alla carica in favore della riunione dell'Ordine. Fu allora che lasciò la certosa di Seitz, in Stiria (attualmente in Slovenia) e tornò a Milano, o meglio, nella Certosa di Pavia, della quale egli aveva favorito la fondazione, in accordo con il duca. Per la figura di Stefano di Corrado Maconi si vedano: G. LEONCINI, *Un certosino del tardo Medioevo: don Stefano Maconi*, in *Die Ausbreitung kartäusischen Lebens und Geistes im Mittelalter*, Salzburg 1990, vol. I, pp. 54-107 e la voce di H. ANGIOLINI in DBI 67 (2007), pp. 118-122. Sulla sua attività di cateriniano si vedano NOCENTINI, *Lo scriptorium*, pp. 87-89 e EAD., *Raimondo da Capua, Legenda maior*, pp. 8-25.

48. Ms. Siena, BCI T.II.6, f. 132r.

ulteriore supplemento d'indagine per verificare in quali termini si pongano in relazione i due testi. Il successo di tale traduzione si misura anche nella quantità di manoscritti che ne tramandano il testo italiano, tutti concentrati in area fiorentina, dove evidentemente il monastero del Paradiso esercitava un ruolo chiave nella diffusione dell'agiografia brigidina: il codice Firenze, BML, San Marco 917 (1490-1520), proveniente da un istituto religioso femminile di regola domenicana, conserva la *Vita* in oggetto ai ff. 53r-85v; il codice Firenze, Archivio di Stato, Corporazioni religiose sopprese dal Governo francese 179.49 (terzo quarto del XV secolo), trasmette la *Vita* e i *Miracoli* di Brigida, ai ff. 1-36r e 36v-52v; i codici BNCF, Magl. XXXVIII.15 (XV-XVI sec.), ff. 2r-69r, Magl. XXXVIII.93 (XVI sec.), ff. 2r-58v e Magl. XXXVIII.128 (30 novembre 1458) sono stati copiati nel monastero del Paradiso da tre suore brigidine, suor Raffaella, suor Margherita Niccolini e suor Caterina, a conferma dell'interesse specifico del ramo femminile dell'Ordine per la copiatura e la conservazione di libri manoscritti, specialmente di argomento mistico o agiografico⁴⁹.

Il volgarizzatore rimane anonimo in tutti gli esemplari, ma è interessante notare la premessa metodologica anteposta al testo: egli dà indicazioni su come correggere eventuali qualifiche errate riguardanti Brigida, che ormai – siamo dopo il 1391, come abbiamo visto – deve essere chiamata santa, anziché beata, in tutti i luoghi dove ricorre questo titolo (*puossi adunque et dee in qualunque parte e nominata chiamare sancta Brigida*); si deve pensare che con ciò il traduttore volesse indicare luoghi scritti, quindi altri manufatti dello *scriptorium* in cui operava o di quelli a cui la *Vita* sarebbe stata inviata, fornendo proprio precise istruzioni al riguardo.

Il più antico testimone del volgarizzamento della *Vita* (BHL 1334b) può aiutarci forse a collocare l'origine della diffusione del testo, se non della stessa traduzione: si tratta infatti del codice BCI I.V.26 (ff. 277r-296v), copiato su incarico di Cristoforo di Gano Guidini nel 1399, il che ci conduce direttamente all'interno della cerchia cateriniana e all'azione di un'altra figura-chiave nella vicenda che qui si descrive.

49. Si veda *infra* per considerazioni simili emerse dai numerosi studi incentrati sui rapporti tra la Certosa di Sheen e l'abbazia brigidina di Syon in Inghilterra.

V.1 Cristoforo di Gano Guidini

Abbiamo visto che la lettera di ser Lapo è datata al novembre del 1395. Il giorno di Natale dello stesso anno Raimondo da Capua consegna a Tommaso da Siena la sua *Vita* di Caterina da Siena (*Legenda maior*), perché cominciasse a farne copie⁵⁰. In Toscana, dunque, alla fine del XIV secolo era facile trovare copie della *Vita* e dei *Miracoli* di Brigida, ma non altrettanto facile reperire manoscritti delle sue *Revelationes*. Al contrario il *Libro* di Caterina era già abbastanza diffuso, sia in italiano sia in latino, almeno a partire dagli anni Ottanta del XIV secolo – ma non molto richiesto dai laici come ser Lapo, a quanto pare –, mentre era la sua *Vita* ad essere di difficile reperimento.

Quattro anni più tardi la situazione era radicalmente mutata: erano state fatte già diverse copie dell’agiografia cateriniana e il notaio senese Cristofano di Gano Guidini poteva dir terminata l’impresa del volgarizzamento dell’intero *corpus* di Rivelazioni, condotto dietro sua iniziativa.

Infatti, se a monte della conoscenza di Brigida in ambito cateriniano sta Alfonso Pecha, ben inserito nella cerchia degli spirituali urbanisti e artefice di un lavoro redazionale sulle *Revelationes* molto simile a quello poi allestito da Tommaso da Siena a Venezia; a valle di questo

50. Questo spiega perché la *Vita* di Caterina non fosse ancora di dominio pubblico nel momento in cui ser Lapo scrive, ma non è sufficiente a spiegare la totale assenza di riferimenti a questa santa non solo nel suo epistolario, ma anche in quello dell’amico mercante Francesco Datini, entrambi comunque in contatto con i diversi ambienti spirituali del momento, alcuni dei quali coinvolti nella promozione della canonizzazione della senese (come, ad esempio, Matteo di Guido Cardinali e Giovanni delle Celle), nonché con Domenicani così vicini all’Osservanza, da non suscitare dubbi sul loro attaccamento nei confronti di Caterina. Tanto più che il *Libro di divina dottrina* doveva già circolare in Toscana, alla fine del Trecento, non solo nel suo volgare, ma anche nella traduzione latina del notaio Cristofano di Gano Guidini (ca. 1385). Se ne può dedurre forse una scarsa permeabilità dell’ambiente fiorentino alla figura e agli scritti cateriniani, come appare lampante dalla tradizione manoscritta della *Legenda maior*, probabilmente in parte residuo del controverso ruolo di Caterina all’interno delle lotte del 1378, in parte resistenza degli stessi domenicani fiorentini, almeno fino all’arrivo di Antonino Pierozzi. Giovanni Dominici, infatti, sembrò più interessato a seguire un percorso sperimentale di eremitismo e, tornato a Firenze, si dedicò più alla direzione spirituale che alla propaganda. Eppure, lui stesso era un grande devoto di Caterina, che lo guarì dalla balbuzie (cfr. DOMINICI, *Lettere*, lettera nr. 55, p. 227), e suo assiduo frequentatore. Il che non gli impedì di farsi da parte, quando si trattò di promuoverne la santità. Non ad un coltissimo teologo devoto di Caterina toccò la gestione della complessa macchina organizzativa volta alla promozione della sua santità, ma al senese Tommaso, forse meno preparato sul piano teologico, ma certamente di carattere più incline a coltivare buoni rapporti in diversi ambienti (e non possiamo certo dire lo stesso del Dominici): senza dubbio una scelta vincente per Raimondo da Capua.

processo si pone un'altra figura di connessione, il notaio senese Cristofano di Gano Guidini, seguace devoto di Caterina e suo scrivano, poi confratello dello Spedale della Scala a Siena, uomo di discreta cultura e pio, che, grazie alla santa senese, seppe allargare i propri interessi spirituali in più direzioni.

Cristoforo o Cristofano⁵¹, come viene chiamato nelle fonti coeve, era di modesta estrazione, ma fu educato dal nonno materno in modo che apprendesse il Donato, ovverosia i principi di grammatica e retorica, e il latino. Compiuti i suoi studi a Siena, vi si stabilì, allargando comunque i suoi interessi patrimoniali anche al contado, dove esercitava la professione abitualmente. Dopo l'incontro con Caterina fu tentato di lasciare il secolo e prendere i voti, ma sua madre lo dissuase, ricordandogli i sacrifici fatti per lui come giovane vedova e così, dopo aver chiesto il parere di Caterina su tre candidate mogli, si sposò con una di loro (Mattea di Fede di Turino pellicciaio, non la donna che Caterina aveva indicato) ed ebbe sette figli. La peste, che colpì la città nel 1390, decimò la sua famiglia, portandogli via la moglie e sei figli. Cristofano, rimasto solo con la figlia Nadda di otto anni, interpretò l'evento come un segno divino, quasi una punizione per aver scelto di prendere moglie, anziché dedicarsi a Dio, come Caterina avrebbe voluto. Egli mandò allora la figlioletta superstite in monastero e si fece oblato allo Spedale di S. Maria della Scala, prendendo l'abito nel 1391. A quest'epoca aveva già condotto a termine la sua traduzione latina del *Libro di divina dottrina*, il Dialogo tra Caterina e Dio, che ella aveva dettato in volgare a lui e agli altri suoi due scrivani (Barduccio Canigiani e Stefano Maconi). La stesura della versione latina fu un processo lungo e faticoso per il semplice notaio e credo si possa stabilire negli anni intorno al 1385, certamente comunque prima del 1389⁵². Molto più tardi, in un momento successivo al suo ingresso in religione si colloca invece la decisione di fare (o far fare) la traduzione in volgare italiano delle *Revelationes* brigidine, il cui testimone più antico ci è noto nella coppia di manoscritti BCI I.V.25 e I.V.26, datati al 1399⁵³ e latori anche di un esteso prologo del volgarizzatore⁵⁴. La nota

51. Traggo le informazioni sulla sua biografia da Giovanni Cherubini: *Dal libro di ricordi di un notaio senese del Trecento*, in *Signori, contadini, borghesi: ricerche sulla società italiana del basso medioevo*, a cura di G. CHERUBINI, Firenze 1974, pp. 393-425.

52. S. NOCENTINI, «*Fare per lettera*: le traduzioni latine del Libro di divina dottrina di Caterina da Siena, in «Studi medievali» 56/2 (2015), pp. 639-680 e NOCENTINI, *Il problema testuale*.

53. Cfr. <http://www.mirabileweb.it/CODEX/siena-biblioteca-comunale-degli-intronati-i-v->

di committenza al f. 349r del primo volume conferma: «Questo libro è de la Compagnia de la Vergine Maria di Siena. El quale fece scrivare ser Cristofano di Gano, notaio dello Spedale, de' suoi denari e di quegli di Meio di Iacomo che andò al Sepolcro per non tornare. Nel M°CCCLXXXVIII. Pregate Dio per loro. Amen»⁵⁵.

Egli conduce dunque un processo di doppia traduzione: dal volgare al latino sul *Dialogo* di Caterina, che porta a termine egli stesso; dal latino al volgare per le Rivelazioni di Brigida, che egli scrive di aver fatto fare, per quanto l'impresa non fosse molto lontana dalla sua portata, vista la sua cultura e la sua conoscenza del latino, messa alla prova dalla traduzione completa del *Libro* di Caterina; senza contare il fatto che egli si era già cimentato nella scrittura, e nella scrittura agiografica in particolare, come dimostra il codice Rieti, Biblioteca comunale I.2.45 (5 agosto 1406-4 ottobre 1406), contenente Leggende di santi in ottava rima⁵⁶, oltre alla testimonianza di Feo Belcari che, accingendosi a scrivere la *Vita* del beato Giovanni Colombini, dà notizia di un testo del medesimo argomento, dal contenuto moraleggIANTE, steso dal notaio Guidini⁵⁷.

Nonostante i dubbi sull'identità del volgarizzatore, i volumi senesi sono certamente i primissimi testimoni della traduzione italiana completa delle *Revelationes*. Domenico Pezzini, che ha ampiamente dissodato il campo delle traduzioni dei testi di Brigida, sia in inglese sia in italiano⁵⁸, ha infatti stilato una prima lista di codici, delineando in

[25/217425](#)

54. Il Prologo è edito da D. PEZZINI, *Il primo volgarizzamento italiano delle Rivelazioni e degli altri scritti di S. Brigida: il codice I.V.25/26 della Biblioteca degli Intronati di Siena (1399)*, in *Santa Brigida, Napoli, l'Italia*, pp. 61-74, in part. 67-72. Si tratta di un ampio *excursus* sul dono della profezia e sul riconoscimento dei veri profeti, tema che era particolarmente sentito sia dai fautori della santità di Brigida sia dai sostenitori di Caterina. L'impianto, fortemente improntato alla raccolta di materiali autorevoli a supporto della propria argomentazione, sembra essere il frutto della penna di un religioso, frate o monaco, certamente di cultura sufficiente ad accostare *auctoritates* di cui si possedeva evidentemente un'ampia conoscenza. Non è escluso che il prologo e il volgarizzamento siano opera di due autori diversi, essendo la traduzione abbastanza piana e pedissequa se confrontata all'abilità argomentativa del prologo. Del resto, la pratica di aggiungere un prologo ai volumi di una certa importanza è testimoniata anche dall'altro testo prodotto da Cristofano, il *Libro* in latino, al quale fu giustapposto un testo formato da *excerpta* dei due prologhi premessi alla *Legenda maior* (cfr. NOCENTINI, «Fare per lettera»).

55. Una nota simile, ma senza data, si trova al f. 313 del ms. BCI I.V.26.

56. *I manoscritti datati delle province di Frosinone, Rieti e Viterbo*, a cura di L. BUONO et al., Firenze 2007, pp. 137-138.

57. CHERUBINI, *Dal libro dei ricordi*, p. 393.

58. Gli studi più significativi sono raccolti in: D. PEZZINI, *The Translation of Religious Texts in*

linea di massima i loro possibili rapporti reciproci e osservando che, oltre alla precedenza cronologica, i nostri manoscritti BCI I.V.25 e I.V.26 sono anche rari testimoni dell'intera traduzione. Oltre alla prima versione del Guidini, Pezzini ne individua altre due: una del solo libro quarto, in un codice di proprietà della famiglia Medici⁵⁹ e una terza, ancora parziale, risalente alla seconda metà del XV secolo⁶⁰. Tutte sarebbero dipendenti dalla versione che, per comodità, chiameremo versione Guidini, che, allo stadio attuale della ricerca, sembrerebbe aver fatto da modello incontrastato, almeno in Toscana, dove nessun altro tentò l'impresa.

v.2 *Il volgarizzamento delle Revelationes*

Riguardo al volgarizzamento delle Rivelazioni possiamo preliminarmente osservare che la tradizione si presenta molto frammentata, in parte a causa degli accidenti che funestano ogni trasmissione manoscritta, di per sé esposta alla corruzione materiale del supporto scrittoriale, alle dispersioni e, aggiungerei, anche all'oscurità che grava ancora su molti fondi bibliotecari, non sufficientemente o mai descritti nei cataloghi; in parte perché l'ampiezza del testo spesso non consentiva la copiatura integrale in un solo volume di agili dimensioni e richiedeva dunque che il lavoro di copia fosse organizzato dividendo il materiale in più tomi, cosa che naturalmente ha facilitato la dispersione dei singoli codici. Tant'è vero che i testimoni individuati sinora recano solo alcuni libri, come i manoscritti fiorentini della terza recensione descritta da Pezzini, ai quali possiamo aggiungere: Firenze,

the Middle Ages. Tracts and Rules, Hymns and Saints'coprusLives, Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt am Main.-New York-Wien 2008 (tra tutti: *The Italian Reception of Birgittine Writings*, pp. 139-166); a questi si aggiungano: ID., «The meditacion of oure lordis passyon» and Other Bridgettine Texts in MS Lambeth 432, in *Studies in St. Birgitta and the Bridgettine Order*, a cura di J. HOGG, Salzburg Lewiston-New York 1993, vol. I, pp. 276-305; ID., *Un trattato sulla vita contemplativa e attiva dalle «Revelationes» (VI, 65) di santa Brigida*: edizione di «An Information of Contemplatif Lyf and Actif» dal ms. Oxford, Bodley 423, in «Aevum» 68 (1994), pp. 379-406; ID., «Wordis of Christ to hys spowse»: una compilazione di testi brigidini nel ms. Oxford, Bodleian Library, Rawl. C. 41, in «Aevum» 66 (1992), pp. 345-360.

59. Ms. BML, Pl. 27.10 (XV sec. in.).

60. Ms. BNCF II.II.393 (XV sec.): libro I, parte del II (1-3), III e IV e qualche preghiera; BNCF II - 130 (a. 1494): libri I-II e due lettere, proveniente dal Paradiso; BNCF II.III.270 (26.4.1495): libri VII-VIII, miracoli e due laude, sempre dal Paradiso. Tutti i codici sono descritti in MIRELLO, *I manoscritti*.

Biblioteca Nazionale Centrale, Pal. 77 (11 marzo 1495), proveniente dal Paradiso e contenente il III e il IV libro; Firenze, Biblioteca Riccardiana 1336 (XV sec. *in.*), con i libri V-VIII e 1397 (XV sec.), con i libri I-II.

Per alcuni altri manoscritti, invece, la frammentarietà del testo è una scelta consapevole: si tratta di miscellanee di argomento spirituale, come spesso avviene, con *excerpta* dei testi misticci più richiesti o più utili⁶¹.

Da parte nostra aggiungeremo ai testimoni completi della versione Guidini il manoscritto Oxford, Canon. it. 127 (XV sec.), che omette solo le ultime righe del testo. Considerando che diversi manoscritti dell'antica collezione di Matteo Canonici, ora a Oxford, provenivano dalle biblioteche ecclesiastiche di Venezia, non è escluso che anche questo sia stato prodotto lì, forse nello *scriptorium* di Tommaso ai SS. Giovanni e Paolo, come è stato dimostrato per un altro codice Canoniciano, testimone della *Legenda maior*⁶².

La giustificazione del doppio lavoro di traduzione, se non condotto, almeno patrocinato da Cristofano, è data dalla necessità di fornire una base sicura per chi richiedeva i testi, specie per i laici (che potevano essere interessati ad avere copie intere di genere prezioso, «di rappresentanza») e per le monache. Le traduzioni che possono esser fatte risalire al Guidini sono testi completi e ben ordinati, da poter sfruttare o per farne copia - per intero o per *excerpta* - a richiesta, oppure per essere facilmente ritradotti nei vari volgari europei, come nel caso del *Libro di divina dottrina* di Caterina.

61. È il caso dei manoscritti: BCI I.VIII.26 (XIV ex. - XV *in.*), un codice che fu degli Olivetani senesi, testimone precoce di una parte del volgarizzamento appena concluso, poiché ne riporta un brano tratto dal libro II, 28 ai ff. 62v-63v, cfr. <http://www.mirabileweb.it/CODEX/siena-biblioteca-comunale-degli-intronati-i-viii-2/217584>; BCI F.II.18 (seconda metà del XV sec.), che ai ff. 80v-84v riporta una rivelazione, sotto il titolo «Numerus vulnerum Christi secundum praesentem revelationem sunt quinquemilia CCCCLX» (cfr. <http://www.mirabileweb.it/CODEX/siena-biblioteca-comunale-degli-intronati-f-ii-18/203353>). Pezzini (“Il primo volgarizzamento”) inoltre indica il codice BNCF II.II.391 (XV sec.), raccolta di passi diversi dalle *Revelationes* tutti riguardanti la profezia.

62. Codice Oxford, Canon. misc. 205 (XV sec. *in.*) e NOCENTINI (ed.), *Raimondo da Capua, Legenda maior*, 54-5. Il manoscritto è inoltre un prezioso testimone della versione latina parziale del *Libro* di Caterina, condotta da Raimondo da Capua. La collezione Canonici era senza dubbio pregevole per la qualità dei suoi pezzi, che vedono anche un esemplare italiano del *Libro* di Caterina (Canon. it. 283, XV sec.) e uno latino delle intere *Revelationes* di Brigida (Canon. misc. 475, XV sec.).

V.3 *La versione latina del Libro di Caterina*

Si conoscono infatti almeno tre traduzioni latine del *Libro*, oltre ad una considerata perduta: la prima, in realtà, è una traduzione parziale e fu condotta da Raimondo da Capua stesso, che si fermò ai primi cinque capitoli e inserì poi nella *Legenda maior* gli ultimi due capitoli del *Libro*⁶³; la seconda traduzione fu anche la prima completa e si deve a Cristofano; la terza, infine, fu fatta da Stefano Maconi, altro importante attore sulla scena della promozione cateriniana, intorno al 1419 e conobbe poi una certa fortuna a stampa⁶⁴.

Questo è infatti il punto focale dell'intera storia della trasmissione delle opere di Caterina: finché queste non vengono tradotte in latino, non hanno circolazione al di fuori dell'Italia, come lo stesso Cristofano annota nel suo *Memoriale*:

Poi, perché el dicto libro era ed è per volgare, e chi sa gramatica o ha scienzia non legge tanto volontieri le cose che sono per volgare, quanto fa quelle per lettera; per me medesimo, e anco per utilità del prossimo, mossimi, e fecilo per lettara puramente secondo el testo, non agiognendovi cavelle; e ine m'ingegnai di farlo el meglio ch'io seppi, e pugnai parecchie anni a mio diletto, quando uno pezzo quando uno altro. Poiché co' la grazia di Dio l'ebbi fatto, el mandai a Pontignano a Donno Stefano di Currado che el correggesse, perciocché la maggior parte n'aveva scritto egli quando Caterina el fece⁶⁵.

Dunque, il nostro notaio decise di tradurre il *Libro* (*fecilo per lettera*) per sé e per utilità di coloro che, essendo letterati, preferivano leggere il latino piuttosto che il volgare e poi lo fece rileggere al certosino Stefano Maconi, altro discepolo e scrivano della santa senese. Il latino era stato fondamentale per l'efficace opera di diffusione del pensiero di Brígida, che infatti aveva raggiunto ben presto un livello tale di notorietà e di capillare penetrazione nei movimenti legati alla riforma osservante, da poter essere presa a modello già negli ultimi decenni del Trecento sia dalla domenicana Chiara Gambacorta, sia dalle monache di Schönensteinbach, come abbiamo visto. Ai Domenicani legati alla memoria di Caterina mancava, tra gli anni Ottanta e i Novanta del Trecento, un altrettanto efficace mezzo di comunicazione della

63. NOCENTINI (ed.), *Raimondo da Capua, Legenda maior*, pp. 376-382 (III 3, 7-28).

64. EAD., «Fare per lettera».

65. MILANESI, *Ricordi*, pp. 37-38.

dottrina della Senese, che si presenterà molto più tardi, con la pubblicazione della *Legenda maior* nel 1395. Né la raccolta delle Lettere, né il *Libro* potevano costituire una lettura proficua per aree linguistiche esterne all'Italia; di questo i responsabili della promozione del culto di Caterina dovevano essersi accorti, anche solo osservando la rapida e crescente diffusione delle opere di Brigida, che essi stessi leggevano e sfruttavano ampiamente. Ma la devozione per Brigida aveva assunto dimensioni che per i Domenicani dovevano essere da un lato incoraggianti (il momento era propizio per la nascita di nuovi culti) e dall'altro preoccupanti, perché il ritardo nella composizione della *Legenda maior* – protrattasi dal 1385 al 1395 – stava facendo perdere terreno a Caterina nel suo stesso ambiente. Oltre ai casi delle domenicane di Schönensteinbach e di Chiara Gambacorta, basti pensare all'affresco di argomento brigidino⁶⁶ nella controfacciata di Santa Maria Novella. Senza contare il fatto che, come emerge dalle lettere di Lapo Mazzei e dal patrocinio di Antonio di Nicolò Alberti al Paradiso, gli ambienti laici fiorentini, nel guardare alle nuove manifestazioni mistiche, si stavano orientando verso una spiritualità di stampo brigidino.

L'iniziativa di Cristoforo, portata a termine intorno al 1385, dovette sembrare a Tommaso da Siena e alla cerchia cateriniana un'ottima chiave di accesso alla promozione su larga scala, in attesa che Raimondo completasse la sua opera agiografica. Di fatto fu fondamentale perché il *Libro* fosse letto anche al di fuori dell'Ordine, considerato anche il fatto che uno dei canali più attivi nella diffusione delle opere mistiche in tutta Europa era quello costituito dalla rete dei monasteri certosini, ai quali, quando ne era a capo, Stefano di Corrado Maconi diede una notevole impronta cateriniana, come è noto⁶⁷.

VI.1 Caterina nella cerchia brigidina?

Un esempio ci è fornito dal caso della diffusione in Inghilterra delle

66. Si tratta di un affresco di Pietro di Miniato, datato tra la fine XIV secolo e l'inizio del XV, raffigurante la visione della natività da parte di santa Brigida. Si veda N. B.-A. DEBBY, *The Images of Saint Birgitta of Sweden in Santa Maria Novella in Florence*, in «Renaissance Studies» 18 (2004), pp. 509-526.

67. Cfr. NOCENTINI, *Lo scriptorium*, pp. 87-89 e EAD., *Raimondo da Capua, Legenda maior*, pp. 8-25.

opere di Caterina. Qui le traduzioni in volgare venivano condotte sui testi latini e molti di questi, specialmente le opere di mistica, venivano veicolati dai certosini. A questo riguardo è ben noto il sodalizio tra due istituti situati sulle sponde opposte del Tamigi, la certosa di Sheen e la parte femminile dell'abbazia brigidina di Syon, dove venne prodotta la prima traduzione inglese integrale del *Libro* di Caterina, diffusa sotto il nome di *The Orchard of Syon* (1420-1430). Opera di un anonimo e continuata da un certo Dan Jamys, forse certosino a Sheen, venne commissionata da Syon, dove le suore pare avessero un ruolo culturalmente più attivo rispetto alla loro controparte maschile⁶⁸, soprattutto per quel che riguarda opere di mistica, generalmente trasmesse da manoscritti miscellanei formati da raccolte di brani disparati e spesso eterogenei.

Queste raccolte erano composte in biblioteche medievali certosine e intessute con testi di riferimento spirituale dell'epoca (inizio del XV secolo): Walter Hilton, Richard Rolle, Giuliana di Norwich; volumi simili si trovavano all'interno della biblioteca antica di Syon, che conservava inoltre almeno due copie in traduzione del *Libro*⁶⁹. La traduzione inglese del *Libro* non deriva però da un testo certosino, quale poteva essere la traduzione di Maconi (1419), ma dalla traduzione di Guidini, come dimostrano i confronti fatti dalla Hodgson su porzioni estese del testo; sappiamo infatti che questa fu rivista da Maconi, per ammissione stessa di Cristoforo, e certamente veicolata anche attraverso la rete dei suoi contatti. Furono infatti i Certosini i canali principali dai quali passava la conoscenza dei più importanti

68. Secondo il catalogo della biblioteca di Syon – stilato intorno al 1471 – dei 1400 libri che vi si conservavano, quasi 1200 erano lasciti o doni. In gran parte si tratta di miscellanee, spesso prodotte dai Certosini di Sheen. Costoro si occupavano di copiare i testi e tradurli dal latino, istruire le suore (come nel caso del rapporto tra James Grenhalgh e Joanna Sewell), commentare. L'ecclettica composizione della collezione conservata a Syon fa pensare che la parte maschile dell'Ordine fosse poco interessata ad approfondire la propria spiritualità attraverso letture mistiche e che queste fossero ad esclusivo appannaggio della parte femminile, che per riformarsi si rivolgeva ai Certosini sull'altra sponda del Tamigi. Su questo si vedano: V. GILLESPIE, *Dial M for Mystic: Mystical Texts in the Library of Syon Abbey and the Spirituality of the Syon Brethren*, in V. GILLESPIE, *Looking in Holy Books. Essays on Late Medieval Religious Writing in England*, Turnhout 2011, pp. 175-207; A. M. HUTCHINSON, *What the Nuns Read: Literary Evidence from the English Bridgettine House, Syon Abbey*, in «Mediaeval Studies» 57 (1995), pp. 207-222.

69. Nella biblioteca dell'abbazia di Syon erano conservati, infatti, due codici della traduzione latina del *Libro*, forse perduti: O 70 e M 71. Quest'ultimo contiene inoltre alcuni *excerpta* della *Vita* di Caterina. V. GILLESPIE - A. I. DOYLE, *Syon Abbey. With Libraries of the Carthusians*, London-Toronto 2001, pp. 243, 330, 647.

testi latini di mistica in Inghilterra. Qui i primi scritti cateriniani a godere di diffusione presso ristrette cerchie culturali furono proprio alcuni estratti dal *Libro*, presenti in otto manoscritti di provenienza settentrionale⁷⁰, probabilmente tradotti intorno al 1400; tuttavia praticamente nessuno di questi brani scelti è una traduzione del *Libro*, si tratta bensì, per ben sette di loro, di una versione medio-inglese del *Documentum spirituale* trascritto dal Flete nel 1377, sotto dettatura di Caterina e noto come *Cleanness of Sowle*⁷¹. Fu poi la volta di *The Orchard of Syon*, prima traduzione completa, databile intorno al 1420-1430 e tramandata da tre manoscritti, una stampa e 2 *excerpta*⁷².

Confrontati anche dai risultati delle ricerche di Jennifer Brown sulla ricezione del pensiero cateriniano in Inghilterra, si possono fare alcune osservazioni su questi primi riscontri. *In primis*, è evidente che, finché si aveva a disposizione solo il *Documentum* del Flete, era questo che veniva sfruttato come *accessus* agli scritti cateriniani, che perciò erano noti in maniera parziale. Soltanto con l'arrivo dei Certosini a Sheen, nel 1414, e con l'avvio dei loro scambi culturali con le Brigidine di Syon (fondata nel 1415), si ebbe a disposizione il testo latino del Guidini, che veniva trasmesso, per impulso di Stefano Maconi, appunto attraverso la

70. Per la lista dei codici si vedano: D. SCHULTZE, *Translating St Catherine of Siena in Fifteenth-Century England*, in *Catherine of Siena. The Creation of a Cult*, a cura di J. F. HAMBURGER - G. SIGNORI, Turnhout 2013, pp. 185-214, in part. 187 e J. BROWN, *The Many Misattributions*, pp. 80-81.

71. L'ottavo manoscritto è una diversa redazione del *Cleanness*, che, secondo Brown, è una rielaborazione molto libera dal testo del *Libro*. Il libello ha una tradizione variegata anche nella sua versione latina, in quanto godette di tradizione diretta (3 manoscritti) e indiretta, attraverso il *Libellus de Supplemento* di Tommaso da Siena (4 manoscritti), ma è anche molto simile nel contenuto alla lettera nr. 64, quella che Caterina inviò allo stesso Flete, quindi ebbe circolazione, in una versione colloquiale, anche all'interno della tradizione dell'Epistolario intero. Per William Flete si veda innanzitutto B. HACKETT, *William Flete and «De remediis contra temptationes»*, in *Medieval Studies presented to Aubrey Gwynn*, S. J., Dublin 1961, pp. 330-348; B. HACKETT - E. COLLEDGE - N. CHADWICK, *William Flete's «De remediis contra temptationes» in its Latin and English Translations: The Growth of a Text*, in «Mediaeval Studies» 26 (1964), pp. 210-230 e la scheda *Guillelmus Flete* in C.A.L.M.A. V.27-8. Per la diffusione in ambito inglese vd. J. BROWN, *The Many Misattributions of Catherine of Siena: Beyond the Orchard in England*, in «The Journal of Medieval Religious Culture» 1 (2015), pp. 67-84 e EAD., *Fruit of the Orchard. Reading Catherine of Siena in Late Medieval and Early Modern England*, Toronto 2019. Edizioni del *Documentum* si hanno in: R. FAWTIER, *Catheriniana*, in «*Mélanges d'archéologie et d'Histoire*» 34 (1914), pp. 86-93; e nel *Supplementum*: G. CAVALLINI - I. FORALOSSO (ed.), *Thomas Antonii de Senis «Caffarini», Libellus de Supplemento*, pp. 296-300.

72. I codici che contengono la versione completa sono: London, British Library, Harley 3432 (primo quarto del XV sec.), Cambridge, St John's College C.25 (XV sec.) e New York, Pierpont Morgan Library, M.162 (a. 1470). Per questi e la lista degli estratti si veda SCHULTZE, *Translating St Catherine*.

rete dei monasteri del suo Ordine. Infine, il testo completo del *Libro* e la *Vita* divengono a loro volta materia per *excerpta* e vanno a formare quelle grandi miscellanee di argomento mistico e spirituale, che tanto successo ebbero in tutta Europa, sempre grazie principalmente ai Certosini.

CONCLUSIONI

Tra la fine del Trecento e gli inizi del Quattrocento, fu l'intreccio e lo scambio attivo tra i vari ambienti riformatori a caratterizzare tutte le vicende qui descritte e a favorire l'itinerario degli scritti di Brigida e Caterina attraverso l'Europa, con il favore della lingua latina, che fu indispensabile tramite per la traduzione nei molteplici volgari. Traduzioni comunque fondamentali, in un senso (dal latino al volgare) o nel senso opposto (dal volgare al latino ad un nuovo volgare), perché la platea delle persone interessate alla spiritualità mistica, che era diventata il segno distintivo del movimento Osservante, si era allargata a moltissime donne, spesso religiose, ma anche laiche che cominciavano a fruire delle prime forme di direzione spirituale⁷³.

Dal nostro primo – e non definitivo – sondaggio sui manoscritti emerge, inoltre, che le *Revelationes* di Brigida venivano lette e apprezzate dai Domenicani e nella più ampia cerchia dei devoti cateriniani in epoca precocissima (entro la fine del XIV secolo). D'altra parte le opere di Caterina divennero – quasi sempre per il tramite dei Certosini – letture consuete nelle case dell'Ordine brigidino, ma con attestazioni significativamente più tarde (pieno XV secolo), dovute a tre fattori determinanti: *in primis* il ritardo con il quale si costituì il *corpus* agiografico relativo alla Senese (1395, pubblicazione della *Legenda maior*); in secondo luogo la lingua italiana delle opere di Caterina, che limitava molto gli scambi con gli ambienti colti sovranazionali e dovette essere presto sostituita dal latino per far ottenere agli scritti cateriniani il successo che ci si aspettava – lezione questa appresa grazie alla perizia con cui Alfonso di Jaén aveva predisposto gli scritti latini di Brigida –; infine la natura dell'interesse brigidino per il pensiero cateriniano, che fu fin dall'inizio legato

73. G. ZARRI, *Uomini e donne nella direzione spirituale (sec. XIII-XVI)*, Spoleto 2016.

all’interesse spirituale della sola parte femminile dell’Ordine per le opere di mistica e che si manifestò dunque quando questa ebbe spazio e mezzi per poter copiare e leggere opere diverse da quelle strettamente richieste dalla Regola, come abbiamo visto nel caso del Paradiso di Firenze e di Syon sul Tamigi.

Si può inoltre osservare che entrambi gli ambienti – il cateriniano in senso lato e il brigidino in senso più stretto – furono i promotori gli uni della spiritualità e degli scritti degli altri. La figura e l’opera di Brigida non solo erano noti ai cateriniani e ai Domenicani in genere, ma questi ne favorirono la diffusione e persino la traduzione in volgare, oltre a coltivarne un culto peculiare. Così come la figura e l’opera di Caterina erano assiduamente ricercate dai Brigidini – e dalle Brigidine in particolare – per arricchire il proprio bagaglio culturale e spirituale.

Si tratta, in effetti, di una situazione in cui è possibile rintracciare nella storia della tradizione manoscritta un movimento che si allarga e passa dalla copia completa *ad usum librarie* alla lettura religiosa – che procede per tematiche e quindi per porzioni singole di testo – fino allo scambio privato. In casi come questi – e forse è possibile allargare il discorso a tutti i testi mistici – la mobilità del testo è un fattore estremamente rilevante anche per valutarne l’incidenza nell’evoluzione culturale e religiosa di ambienti diversi.

ABSTRACT

This article describes the manuscript tradition of two major mystical works in the Age of the Observancies, between the end of the 14th and the beginning of the 15th century: the Catherine of Siena’s *Dialogo* and the Birgitta of Sweden’s *Revelations*. Their paths intersected each other many times and their diffusion was strongly supported by three key figures (Alfonso of Jaén, Thomas of Siena and Cristoforo Guidini), whose actions are paradigmatic of the strict relations which connected people of diverse religious affiliation in that period.

Silvia Nocentini
Università di «Tor Vergata»
silvia.nocentini@uniroma2.it