

## INTRODUZIONE



I.  
CATERINA DA SIENA E IL «DIALOGO»

I.I. NOTA BIOGRAFICA SULL'AUTRICE

Caterina, ultima figlia del tintore Jacopo di Benincasa e di Lapa di Puccio di Piagente, nasce a Siena nel 1347.<sup>1</sup> Tra il 1364 e il 1365, dopo aver vinto le resistenze familiari, ancora giovanissima decide di prendere l'abito delle Mantellate, ossia delle terziarie domenicane delle quali entravano solitamente a far parte le consacrate laiche in stato vedovile.<sup>2</sup> In concomitanza con il suo ingresso nell'Ordine, Caterina viene affidata alle cure spirituali dei confessori fra Tommaso della Fonte e fra Bartolomeo Dominici,<sup>3</sup> almeno

1. L'anno di nascita è indirettamente desumibile dall'indicazione dell'età della santa al momento della morte, fornita da Raimondo da Capua: «Sic hec sacra virgo ab illo tempore quo hec acciderunt usque ad xxxiii annum etatis, in quo ex hac luce migravit» (Raimundus de Capua, *Legenda maior sive Legenda admirabilis virginis Catherine de Senis*, ed. a cura di S. Nocentini, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2013, II.6, p. 252). Per un profilo biografico completo su Caterina da Siena, si rimanda in particolare a E. Dupré Theseider, *Caterina da Siena, santa*, in *Dizionario Biografico degli italiani* (= DBI), vol. xxii, Roma, Treccani, 1979, pp. 361-79; S. Nocentini, *Caterina da Siena*, in *L'Ordine dei predicatori: i domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, a cura di G. Festa - M. Rainini, Bari-Roma, Laterza, 2016, pp. 140-58; A. Vauchez, *Caterina da Siena: una mistica trasgressiva*, Bari-Roma, Laterza, 2018, pp. 5-82. Per un approfondimento sui rapporti tra la santa e la sua città natale vd. anche P. Nardi, *Santa Caterina da Siena*, in «*Virgo digna coelo*». *Caterina e la sua eredità: raccolta di studi in occasione del 550º anniversario della canonizzazione di santa Caterina da Siena (1461-2011)*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli - L. Cinelli - P. Piatti, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 2013, pp. 215-43.

2. Per una panoramica sul movimento delle terziarie domenicane e la sua evoluzione in Toscana tra Due e Quattrocento, cfr. A. Benvenuti, *In castro poenitentiae: santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma, Herder, 1990, pp. 249-59; 619-23; e A. Bini, *Le mantellate domenicane a Siena tra Medioevo ed età moderna*, in *Caterina da Siena e la vita religiosa femminile. Un percorso domenicano*, a cura di P. Piatti, Roma, Campisano Editore, 2020, pp. 195-228.

3. Per la biografia dei due confessori domenicani cfr. rispettivamente A. Forni, *Della Fonte, Tommaso*, in *DBI* cit., vol. xxxvi, 1988, pp. 814-19; e G. Prunai, *Bartolomeo di Domenico*, in *DBI* cit., vol. vi, 1964, pp. 713-14.

fino al 1374, anno in cui la mantellata, che inizia a farsi notare per il suo strenuo impegno politico, è convocata di fronte al capitolo generale di Firenze e, da quel momento, affiancata da Raimondo da Capua.<sup>4</sup>

È a quest'ultimo confessore domenicano che si deve la più importante testimonianza, sia per ricchezza informativa sia per la sua fortunata diffusione, sulla vita della santa (comprese le vicende giovanili) e sulla comunità dei “caterinati” che si raccolse presto intorno a lei. La *Legenda maior*, alla quale Raimondo attese per dieci anni (1385-1395), ebbe un ruolo centrale nell’*iter* di canonizzazione di Caterina soprattutto grazie a Tommaso Caffarini,<sup>5</sup> che non solo integrò l’opera con il celebre commento che va sotto il nome di *Libellus de supplemento* e ne preparò una versione compendiata (la *Legenda minor*),<sup>6</sup> ma la trasformò in un vero e proprio strumento di propaganda del Terz’Ordine in vista del processo di canonizzazione.<sup>7</sup> Tuttavia i due domenicani non furono gli unici testimoni oculari ad allestire delle memorie della santa:<sup>8</sup> tra le altre vale la pena di ricordare l’autobiografia del caterinato Cristoforo di Gano Guidini<sup>9</sup> e gli scritti attribuiti all’eremita William Flete, corrispondente della santa, tra cui il celebre *Documento spirituale*,<sup>10</sup>

4. Cfr. K. Walsh - P. Bertolini, *Della Vigna, Raimondo*, in *DBI* cit., vol. xxxviii, 1989, pp. 784-89.

5. Cfr. F. Sorelli, *Tommaso da Siena*, in *DBI* cit., vol. xcvi, 2019, pp. 154-57.

6. Per le edd. delle fonti caffariniane cfr. Thomas Antonii de Senis Caffarini, *Libellus de supplemento: legende prolixæ virginis beate Catherine de Senis*, ed. a cura di G. Cavallini - I. Foralosso, Roma, Edizioni cateriniane, 1974; e *Sanctae Catharinae Senensis Legenda Minor*, ed. a cura di E. Franceschini, Milano, F.lli Bocca, 1942. Un prospetto esaustivo sulle versioni minori della *Legenda* di Raimondo è in R. Fawtier, *Sainte Catherine de Sienne: essai de critique des sources. I: Sources hagiographiques*, Paris, E. De Boccard, 1921-1930, pp. 17-25.

7. Cfr. Raimundus de Capua, *Legenda maior* cit., pp. 29-39.

8. Per una panoramica riguardante le opere agiografiche su Caterina da Siena, compresi i *Miracoli* trasmessi dall’Anonimo fiorentino, cfr. Fawtier, *Sainte Catherine de Sienne* cit., vol. I, pp. 82 e sgg. Per i sermoni e le laudi medievali dedicate alla santa, il rimando è ai contributi di C. Muessig, *Catherine of Siena in Late Medieval Sermons*, in *A Companion to Catherine of Siena*, a cura di C. Muessig - G. Ferzoco - B. M. Kienzle, Leiden, Brill, 2012, pp. 203-26; ed E. Corbari, *Laude for Catherine of Siena*, in *A Companion to Catherine of Siena* cit., pp. 227-58.

9. Cfr. C. Milanesi, *Memorie di Ser Cristofano di Galgano Guidini da Siena, scritte da lui medesimo nel secolo XIV*, in «Archivio storico italiano», 4 (1843), pp. 27-48.

10. Il testo, pervenuto in doppia redazione, è la trascrizione in latino di una rivelazione che la santa fece all’agostiniano il 7 gennaio 1377 riguardo all’ini-

nonché le ventisei deposizioni, raccolte da Caffarini tra laici e religiosi, che furono presentate al Processo (1411-1417)<sup>11</sup> che apriva la strada al riconoscimento della santità di Caterina, ufficializzata nel 1461 dal papa senese Pio II, al secolo Enea Silvio Piccolomini.

Per quanto concerne l'impegno pubblico della mantellata, invece, è il suo *Epistolario* a offrirne notizia diretta. Si tratta di una raccolta di 386 lettere inviate da Caterina ai suoi destinatari dagli inizi degli anni Settanta fino alla sua morte e testimonia come già dal 1374 la santa fosse in contatto con papa Gregorio XI, presso cui si recherà tra giugno e settembre del 1376 con l'obiettivo di ottenere il suo rientro da Avignone. Com'è noto, il viaggio porta agli effetti sperati e il 17 gennaio 1377, dopo 68 anni di assenza, Gregorio abbandona il *Palais des Papes* per fare rientro a Roma e porre fine alla cattività avignonese.

Al 1377 risalgono invece alcune notizie relative all'alfabetizzazione della santa. In una lettera indirizzata al confessore Raimondo da Capua, Caterina dichiara di aver finalmente imparato a scrivere;<sup>12</sup> dettaglio, questo, di certo importante nell'ambito degli studi

zio della propria esperienza spirituale. Le due versioni sono state pubblicate da R. Fawtier, *Catheriniana*, in «*Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École française de Rome*», 34 (1914), pp. 3-96, alle pp. 86-93; per il *Sermone* e la lettera di Flete a Raimondo da Capua, cfr. *ibid.*, pp. 40-75 e 76-85. Sui rapporti con Caterina vd. M. B. Hackett, *Un profilo del pensiero agostiniano di Caterina nel suo periodo formativo*, in *Atti del simposio internazionale catheriniano-bernardiniano* (Siena, 17-20 aprile 1980), a cura di D. Maffei - P. Nardi, Siena, Accademia degli Intronati, 1982, pp. 137-47. Per una ricostruzione della biografia di Flete, cfr. Fawtier, *Sainte Catherine de Sienne* cit., vol. I, pp. 53-81.

11. Per i testi delle deposizioni cfr. l'ed. a cura di M. H. Laurent, *Il Processo Castellano*, Milano, F.lli Bocca, 1942. Sulla storia del Processo di Venezia vd. anche G. Ferzoco, *The Processo Castellano and the Canonization of Catherine of Siena*, in *A Companion to Catherine of Siena* cit., pp. 185-202.

12. «Questa lettera, e un'altra ch'io vi mandai, ho scritte di mia mano in su l'Isola della Rocca, con molti sospiri e abundanza di lagrime; in tanto che l'occhio, vedendo, non vedeva; ma piena di ammirazione ero di me medesima, e della bontà di Dio, considerando la sua misericordia verso le sue creature che hanno in loro ragione, e la sua Providenzia; la quale abondava verso di me, che per refrigerio, essendo privata della consolazione, la quale per mia ignoranza io non cognobbi, m'aveva dato, e provveduto con darmi l'attitudine dello scrivere» (*Le lettere di santa Caterina da Siena ridotte a miglior lezione*, ed. a cura di N. Tommaseo, Firenze, G. Barbera, 1860, vol. III, p. 481). Sull'autenticità dell'epistola si è espresso definitivamente E. Dupré Theseider secondo il quale considerare apocrifa la lettera 272 «ci porrebbe di fronte ad una serie di problemi logico-critici di insormontabile difficoltà e incongruenza», dal momento che l'epistola precede e non segue la composizione del *Dialogo*, di cui non può certo esserne la copia (*Sulla composizione del «Dia-*

sull'opera della santa, in quanto dimostra che l'autrice fosse in grado di sorvegliare il lavoro di trascrizione dei suoi segretari e potesse eventualmente intervenire di proprio pugno.<sup>13</sup>

È in questo periodo compreso fra il 1377 e il 1378, a cavallo tra i pontificati di Gregorio XI e di Urbano VI, che si colloca la composizione del *Dialogo della divina provvidenza* o *Libro della divina dottrina*. Siamo in uno dei momenti storici più tumultuosi del tardo Medioevo europeo, quando il ritorno della sede papale in Italia coincise con l'inizio dello scisma d'Occidente, che si concretizzò con l'elezione dell'antipapa Clemente VII il 20 settembre 1378, a Fondi.

L'ultima missione diplomatica di Caterina – che nell'estate del 1378 aveva ottenuto la riappacificazione tra il papa e la città di Firenze – ha luogo a Roma, dove la domenicana raggiunge Urbano VI il 28 novembre 1378. Da qui la santa intrattiene una fitta rete di contatti, diretti ed epistolari, prodigandosi per la riunificazione della cristianità, ma le sue condizioni fisiche – messe a dura prova dalle penitenze e dai ripetuti digiuni<sup>14</sup> – sembrano aggravarsi repentinamente nell'arco di un anno. Come racconta Barduccio

*logo» di santa Caterina da Siena*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 117, 1941, pp. 161–202, a p. 200). Per la datazione di T 272 (dove con T s'intende che la numerazione delle epistole segue l'ed. Tommaseo), cfr. § 1.2.1 e § 1.2.2.

13. La delicata questione dell'autografia delle opere catariniane, con particolare attenzione al *Dialogo*, ha richiesto una discussione estesa, per cui ci permettiamo di rimandare a N. Pigini, *Note sulle fonti del «Dialogo» di Caterina da Siena: la Bibbia riportata*, di prossima pubblicazione. Cfr. anche L. Leonardi, *Il problema testuale dell'epistolario catariniano*, in *Dire l'ineffabile: Caterina da Siena e il linguaggio della mistica*. Atti del convegno (Siena, 13–14 novembre 2003), a cura di L. Leonardi – P. Trifone, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2006, pp. 71–90, alle pp. 73–4; G. Murano, «Ó scritte di mia mano in su l'Isola della Rocca». *Alfabetizzazione e cultura di Caterina da Siena*, in «Reti Medievali Rivista», 18, 1 (2017), pp. 139–76; e T. Luongo, *Birgitta and Catherine and Their Textual Communities*, in *Sanctity and Female Authorship. Birgitta of Sweden and Catherine of Siena*, a cura di M. H. Oen – U. Falkeid, New York–London, Routledge, 2020, pp. 14–34.

14. «Licit igitur sancta virgo nichil herbarum vel eorum que terebat dentibus degluctiret – totam enim grossam substantiam expuebat – quia tamen fieri non poterat quin de subtili substantia sive suco aliquid ad stomachum eius descenderet, ac insuper aquam frigidam libentissime bibebat pro faucibus refrigerandis et gucture, cogebatur omni die violenter emictere quod sumpsisset, etiam intromicendo usque ad stomachum virgulam feniculi vel aliquius virgulti cum maxima sui pena, nec alio modo poterat educere illud quod sumpserat, ut in pluribus» (Raimundus de Capua, *Legenda maior* cit., II.5, pp. 247–48).

Canigiani nella commossa lettera indirizzata a suor Caterina Petriboni,<sup>15</sup> Caterina muore a Roma il 29 aprile 1380, circondata dall'affetto dei suoi figli spirituali, all'età di trentatré anni.

#### I.2. STUDI SUL «DIALOGO»

Sebbene Caterina da Siena sia notoriamente riconosciuta come una delle principali voci della letteratura del tardo Medioevo, oltre a essere la prima mistica della quale sia pervenuta una vasta produzione in volgare italo-romanzo,<sup>16</sup> le sue opere sono rimaste a lungo in una posizione marginale rispetto al panorama degli studi di filologia e della storia della lingua italiana e mancano tuttora di un'edizione critica.<sup>17</sup>

Dopo la prima raccolta completa delle opere cateriniane a cura di Girolamo Gigli, allestita tra il 1707 e il 1721,<sup>18</sup> bisogna aspettare

15. Come già ricordato da Fawtier (*Sainte Catherine de Sienne* cit., vol. I, pp. 84-6), la lettera di Barduccio non deve essere confusa con il *Transito*, che lo studioso dimostra essere il rimaneggiamiento successivo di un epigono sulla base dello scritto originale del segretario di Caterina (attribuibile a Tommaso Buonconti o forse a Caffarini). Tra i mss. del *Dialogo*, la lettera è trasmessa dal ms. siglato FN4. L'epistola è riportata in una versione compendiata anche nei mss. F5 e FR 1 (§ II.1.1, nn. 8 e 14). Del *Transito* è l'attore soltanto il codice SI (§ II.1.1, n. 24).

16. Per un regesto degli studi critici e delle edizioni delle opere di Caterina da Siena, si rimanda ai volumi della *Bibliografia Analitica di S. Caterina da Siena* (= BACS), 6 voll., Roma, Centro Internazionale di Studi Cateriniani, 1971-.

17. Il problema dell'assenza di edizioni affidabili degli scritti di santa Caterina è stato più volte sollevato dalla critica. Tra gli altri, si veda il contributo di G. Devoto, *Studio su Caterina da Siena* [1941], in Id., *Studi di stilistica*, Firenze, Le Monnier, 1950, pp. 219-44. Per quanto riguarda il *Dialogo*, in un saggio del 1998 dedicato agli aspetti narratologici dell'opera, A. Volpato doveva constatare che «il *Libro* non è mai stato esaminato se non come opera dottrinale, anche se moltissimo resta da fare» (*Ascolto, memoria, narrazione: continuità e innovazione nelle rivelazioni di santa Caterina da Siena*, in *Scrivere di santi*. Atti del II convegno di studi dell'Associazione Italiana per lo Studio della Santità, dei Culti e dell'Agiografia. Napoli, 22-25 ottobre 1997, a cura di G. Luongo, Roma, Viella, 1998, pp. 177-204, a p. 190). Sul ruolo della santa nella storia della letteratura europea, cfr. anche C. Leonardi, *Caterina da Siena: mistica e profetessa* [1982], in Id., *Medioevo profetico*, Spoleto, Fondazione CISAM, 2019, pp. 83-100; e C. Leonardi, *La grande Caterina*, in Id., *Medioevo latino: la cultura dell'Europa cristiana*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2004, pp. 673-92.

18. *Le opere della serafica santa Caterina da Siena nuovamente pubblicate da Girolamo Gigli*, 4 voll., Siena, nella Stamperia del Pubblico, 1707-1721. Nel 1717 Gigli pubblica anche il *Vocabolario cateriniano* con l'intento di proporre

il 1940 per l'accurato lavoro eddotico sulle prime lettere dell'*Epistolario* condotto da Dupré Theseider.<sup>19</sup> Più recentemente, Antonio Volpato ha presentato nel Cd-Rom dell'*Opera Omnia* di Caterina il testo critico di Dupré Theseider, di cui segue i criteri editoriali per integrare le lettere mancanti.<sup>20</sup> Dal 2016 lo studioso sta pubblicando un'edizione che procede lettera per lettera, costantemente aggiornata sul sito del Centro Internazionale di Studi Cateniniani (= CISC). Parallelamente, l'Istituto Storico Italiano per il Medioevo ha cominciato a lavorare alla pubblicazione di una nuova edizione dell'opera basata su criteri differenti, per i quali si rimanda al primo volume.<sup>21</sup>

Per quanto concerne invece il *Dialogo*, in seguito alla pubblicazione dell'edizione di Fiorilli sulla base della copia parziale del segretario Stefano Maconi (Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, T. II.9 = S1)<sup>22</sup> e di quella di Taurisano sul testo in parte idiografo di Barduccio Canigiani (Roma, Biblioteca Casanatense, 292 = R1),<sup>23</sup> Giuliana Cavallini ha ripubblicato il *Dialogo* secondo la lezione del casanatense (1968), allestendo poi in una seconda edizione un apparato che prova a rendere conto della collazione condotta dalla studiosa su un limitato gruppo di manoscritti. Questo raffronto è però inficiato dall'assenza di un lavoro complessivo sulla tradizione dell'opera (1995).<sup>24</sup> Seppure fondamentali come

un modello di prosa letteraria senese, in aperto contrasto con il vocabolario fiorentino dell'Accademia della Crusca. Per ulteriori approfondimenti, si rimanda alla nuova edizione commentata: G. Gigli, *Vocabolario Cateniniano* (= *Voc. Cat.*), ed. a cura di G. Mattarucco, presentazione di M. A. Grignani, Firenze, Accademia della Crusca, 2008.

19. Caterina da Siena, *Epistolario*, ed. a cura di E. Dupré Theseider, Roma, Tipografia del Senato, 1940.

20. Caterina da Siena, *Le lettere*, in *Opera Omnia, Testi e Concordanze*, a cura di A. Volpato, Pistoia, Provincia Romana dei Frati Predicatori - Centro Riviste, 2002.

21. Cfr. Caterina da Siena, *Epistolario*, ed. a cura di A. Cicchella - F. De Cianni - C. Dusio - D. Parisi - S. Serventi, note storiche a cura di N. Mahmoud Helmy e D. Ruiz, studio linguistico a cura di V. D'Angelo, coord. a cura di A. Dejure, Roma, ISIME, 2023.

22. Caterina da Siena, «*Libro della divina dottrina*» volgarmente detto «*Dialogo della divina provvidenza*», ed. a cura di M. Fiorilli, Bari, Laterza, 1912 (2<sup>a</sup> ed. 1928).

23. Caterina da Siena, *Dialogo della divina provvidenza*, ed. a cura di I. Taurisano, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1928 (2<sup>a</sup> ed. Roma, F. Ferrari, 1947).

24. Caterina da Siena, *Il «Dialogo»*, ed. a cura di G. Cavallini, Roma, Edizioni cateniniane, 1968 (2<sup>a</sup> ed. Siena, Cantagalli, 1995; ristampa con

base di partenza per ulteriori scavi, queste edizioni mancano di un testo critico propriamente detto,<sup>25</sup> oltre che, come appena ricordato, di uno studio sistematico sulla storia della tradizione e sulla ricezione del *Dialogo*.

Il ritardo degli studi eddotici sull'opera ha inoltre impedito per lungo tempo di chiarire i rapporti che ricorrono tra il *Dialogo* e il cosiddetto *Dialogo breve* (o *Trattato della consumata perfezione*), pubblicato da Taurisano nel 1927 secondo la lezione dell'unico ms. noto, ossia il testimone Firenze, Biblioteca Riccardiana, 1495, proveniente dalla Biblioteca dei padri dell'Ordine di san Girolamo.<sup>26</sup> Nell'ambito dei lavori dedicati alla pubblicazione del *Dialogo* “maior” abbiamo fortunosamente rinvenuto il codice quattrocentesco, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. J.1.48 che confermerebbe la dipendenza del *Dialogo breve* da un testo

introduzione, traduzione in italiano corrente, glossario di E. Malaspina, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2017). A Cavallini dobbiamo anche la pubblicazione delle orazioni catariniane (Caterina da Siena, *Le orazioni*, ed. a cura di G. Cavallini, presentazione del P. Vincenzo de Couesnongle, Roma, Edizioni catariniane, 1978). Allo stato attuale dei lavori, si conoscono ventisei componimenti in volgare e ventidue tradotti in latino, ma resta ancora da chiarire il rapporto che intercorre tra questi due gruppi di orazioni. Si contano in totale sette codici latini e volgari, a cui va aggiunto un nuovo testimone (München, Ludwig-Maximilians-Universität, cod. 2° 123), che si configura come una raccolta completa di tutte le orazioni latine (cc. 135r-146v), già segnalato da S. Noffke, *The writings of Catherine of Siena: The Manuscript Tradition*, in *A Companion to Catherine of Siena* cit., pp. 295-338, a p. 337.

25. Per quel che concerne la classificazione del testimoniale, gli unici lavori disponibili risalgono a G. Bertoni (*Il manoscritto estense del «Dialogo della divina Provvidenza» di santa Caterina da Siena*, in «Studi medioevali», 1, 1928, pp. 515-20) e a B. Motzo (*Per un'edizione critica delle opere di S. Caterina da Siena*, in «Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere della R. Università di Cagliari», 1, 1930-1931, pp. 111-41), che hanno provato a definire i piani più alti della tradizione a partire dalla collazione dei mss. reputati più antichi, ossia S1, M1 ed R1. Le loro ipotesi di stemma sono già state confutate da 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. 255-94.

26. Cfr. I. Taurisano, *Una devota revelazione la quale ebbe santa Caterina da Siena da Dio a venire a perfezione*, in Id., *Preghiere ed elevazioni*, Roma, Ferrari, 1927, pp. 209-27. Fino a questo momento, oltre al codice fiorentino, era nota anche una versione latina trasmessa da una stampa del 1537, scoperta e pubblicata da F. Valli (*La «Devota revelazione» o «Dialogus brevis» di santa Caterina da Siena: studio critico*, Siena, Istituto di Studi Catariniani, 1928), ma fortemente rimaneggiata dal curatore e pertanto inutilizzabile per un confronto con il testo volgare.

## INTRODUZIONE

pseudo-bernardiano redatto originariamente in latino, mettendo definitivamente fine alla *vexata quaestio* sull'attribuzione dell'opera a Caterina da Siena.<sup>27</sup>

27. La ricostruzione è affrontata in N. Pigini, *Una versione inedita del «Dialogus brevis» pseudo-cateriniano*, in «Studi Medievali», 64, 1 (2023), pp. 267-318.

2.  
IL TESTO:  
LA COMPOSIZIONE DEL «DIALOGO  
DELLA DIVINA PROVVIDENZA»  
(1377-'78)

#### 2.I. LA DATAZIONE DELL'OPERA

Nella celebre lettera T 272, spedita dalla Rocca di Tentennano (Val d'Orcia) a Raimondo da Capua, Caterina, parlando di sé in terza persona, metteva al corrente il confessore dell'inizio della stesura del *Dialogo* con queste parole:

Onde subito per divina grazia le crebbe [scil. all'anima di Caterina] uno desiderio e una allegrezza sopra ogni modo. E aspettando che venisse la mattina per avere la Messa, che era il dì di Maria;<sup>1</sup> e, venuta l'ora della Messa, si pose nel luogo suo con vero cognoscimento di sé, vergognandosi dinanzi da Dio della sua imperfezione. E levando sé sopra di sé con ansietato desiderio, e speculando con l'occhio dell'intelletto nella Verità eterna, dimandava ine quattro petizioni, tenendo sé e il padre suo dinanzi alla sposa della Verità. E prima la riformazione della santa Chiesa.<sup>2</sup>

Nella descrizione dell'esperienza mistica sono condensate, con riprese lessicali puntuali, tutte le premesse del trattato, che sarà svi-

1. Con cui non si fa riferimento all'8 di settembre, giorno della Natività della Beata Vergine, ma più genericamente al sabato, come si desume da alcuni passi delle lettere in cui Caterina ricorda di rispettare il digiuno nei giorni dedicati a Maria, ossia tutti i giorni di sabato che cadono nel tempo liturgico ordinario: «Poi ti prego e ti comando che tu non digiuni, excepto e dì comandati dala sancta Chiesa, quando tu puoi e, quando ti senti da non potere, non gli digiunare, e l'altro tempo non digiunare altro che 'l sabbato, quando ti senti da potere. Quando questo caldo è passato, e tu digiuna le Sante Marie, se tu puoi» (IS 8, Caterina da Siena, *Epistolario* cit., 2023, vol. I, p. 59); «E il sabato digiunare a riverenza di Maria. E li dì che sono comandati da santa Chiesa, non lassarli mai, se non per necessità» (T 258, *Le lettere di santa Caterina* cit., vol. III, pp. 398-99).

2. *Ibid.*, vol. III, p. 467.

luppato intorno alle «quattro petizioni» a Dio, come si può apprezzare dal confronto con il *Dialogo*:<sup>3</sup>

Bene è dunque vero che l'anima s'unisce per affetto d'amore, sì che, volendo più virilmente cognoscere e seguitare la Verità, levando il desiderio suo prima per sé medesima [...] domandava al sommo ed eterno Padre quattro petizioni: la prima era per sé medesima; la seconda per la reformazione della santa Chiesa; la terza generale per tutto quanto il mondo, e singolarmente per la pace dei cristiani e quali sonno ribelli con molta irreverenzia e persecuzione alla santa Chiesa; nella quarta dimandava la divina providenzia che provedesse in comune, e in particolare in alcuno caso che era adivenuto (cfr. *infra* 13.9).

L'epistola a Raimondo, sulla cui datazione sono state avanzate diverse ipotesi (cfr. *infra*), potrebbe precedere, o forse seguire, a breve distanza le prime fasi di composizione del testo, che, con l'accordo di tutte le fonti biografie e agiografiche disponibili, Caterina avrebbe dettato in preda a rapimento estatico:

Unde circa biennium ante transitum eius tanta claritas veritatis sibi divinitus est aperta, quod coacta est ipsam per scripturam effundere ac scriptores suos rogare, sicut superius tactum est, quod, cum in extasi positam eam sentirent, ad scribendum essent parati quicquid ab ore ipsius audirent. Sicque in brevi tempore compositus est quidam liber, qui continet quendam dialogum inter unam animam que quatuor petitiones petebat a Domino et ipsum Dominum sibi respondentem ac eam de multis utilissimis veritatibus informantem.<sup>4</sup>

Anco la detta Serva di Cristo fece una notabile cosa: cioè uno libro, el quale è di volume duno messale; e questo fece tutto essendo ella in estrazione, perduti tutti e sentimenti, salvo che la lengua [...]. Questo libro fu poi intitolato così: «Libro de la divina dottrina data per la persona di Dio Padre parlando allo intelletto de la Gloriosa e Santa Vergine Caterina da Siena, dell'abito de la penitenzia dell'Ordine de' Predicatori, e scritto essa dettando in volgare, essendo essa in ratto, e udendo attual-

3. Cfr. R. Fawtier, *Sainte Catherine de Sienne: essai de critique des sources. 2: Les œuvres de sainte Catherine de Sienne*, Paris, E. De Boccard, 1921-1930, pp. 338-53. Ancora, Motzo ribadisce che l'idea di comporre il *Dialogo* derivò a Caterina dalla visione che viene descritta in T 272 e riportata nell'*incipit* del trattato (Per un'edizione critica cit., p. 113). Sulla questione cfr. anche l'ed. Cavallini, *Il «Dialogo»* cit., pp. xxiv-xxx (2<sup>a</sup> ed.). Sui numerosi punti di sovrapposizione tra il testo del *Dialogo* e quello dell'*Epistolario*, cfr. Dupré Theseider, *Sulla composizione* cit., pp. 169 e sgg.

4. *Legenda maior* cit., III.3, p. 375.

mente, dinanzi da più e più, quello che in liei Dio parlava etc.». Ella diceva e uno scriveva; quando Ser Barduccio, quando el detto Donno Stefano, e quando Neri di Landoccio. Questo audire pare che sia cosa da non credare; ma a coloro che lo scrissero e udirò, nollo pare così; e io so' uno di quegli.<sup>5</sup>

Di questa modalità di composizione offre testimonianza diretta anche uno dei tre segretari che attese alla stesura del testo insieme a Neri Pagliaresi e Barduccio Canigiani (già menzionati da Guidini), ossia il certosino Stefano Maconi:

Unde multoties a quam pluribus in oratione visa fuit a terra suspensa, quorum ego sum unus qui cum non modica admiratione aliquotiens vidi; qualiter autem ita fieri possit, aperte scribitur in libro quem ipsa virgo sacra compositus, quem ego pro parte scripsi, dum ore virgineo dictabat illum admirabili modo.<sup>6</sup>

Per stabilire con precisione a quando far risalire l'inizio della dettatura del *Dialogo*, diversi studiosi hanno provato a mettere l'evento in rapporto con la datazione di T 272, alla luce della loro stretta interconnessione. Sebbene la data della missiva resti sconosciuta,<sup>7</sup> la maggior parte dei contributi sull'argomento concorda nel collocare la stesura dell'opera nell'ottobre 1377 – quando Caterina si trovava presso la Rocca di Tentennano –, mentre alcuni propendono per l'ottobre 1378.<sup>8</sup> Il primo a proporre una datazione del *Dialogo* sulla base di T 272 è stato Hurtaud che, interpretando *ad litteram* il passo di Raimondo da Capua appena riportato (che parla di «brevi tempore», entro cui si starebbe esaurita la stesura), avanza l'ipotesi che il testo sia stato dettato in soli cinque giorni, dal 9 al 13 ottobre 1378.<sup>9</sup> Contro questa proposta è inter-

5. Milanesi, *Memorie di Ser Cristofano* cit., p. 37.

6. Laurent, *Il Processo Castellano* cit., pp. 263-64.

7. Cfr. il *Database Epistolario Katerina da Siena* (= DEKaS), a cura dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo (= ISIME), consultabile all'indirizzo, <http://www.dekasisime.it/>, lettera IS 310 (Gi 90, T 272).

8. Una sintesi efficace delle proposte di datazione del *Dialogo* sulla base di T 272 è già in S. Nocentini, *Il problema testuale* cit., pp. 258-61. Per un approfondimento sul soggiorno di Caterina alla Rocca, cfr. E. Lazzareschi, *Santa Caterina in Val d'Orcia*, Firenze, Tip. Domenica, 1915.

9. Poiché nella lettera Caterina fa riferimento al sabato dopo il giorno di san Francesco, Hurtaud nota che «en 1378, la fête de saint François (4 octobre) tombait un lundi. C'est donc le samedi suivant, c'est-à-dire le 9 octobre, après la sainte communion qu'elle fit ce jour-là, qu'eut lieu la première exta-

venuto successivamente Fawtier, che ha collocato la composizione del testo tra l'Avvento del 1377 e la tarda estate del 1378;<sup>10</sup> opinione quest'ultima che ha trovato il favore di Dupré Theseider, secondo il quale, intorno al mese di ottobre 1378, il *Dialogo* doveva essere già concluso e passato nelle mani dei copisti per le trascrizioni in pulito.<sup>11</sup> Sulla stessa linea interpretativa si pone anche Motzo che, sulla scorta dalle indicazioni contenute negli *incipit* e negli *explicit* di alcuni manoscritti del testo (cfr. *infra*, § 1.2.4), ipotizza che la composizione dell'opera sia stata portata a termine nell'arco di un solo anno, tra l'ottobre del 1377 e l'ottobre 1378.<sup>12</sup>

Più tardi, nella sua edizione del 1947, Taurisano propone una datazione che si discosta dalle ricostruzioni precedenti, dichiarando che nell'autunno del '77,

quando Caterina era alla Rocca di Tentennano, non aveva nessuno dei tre scrittori con sé, né Maconi, né il Pagliaresi, né il Canigiani [...]. Fino a prova in contrario è bene quindi seguire ciò che afferma fra Raimondo: il *Libro* fu dettato *brevi tempore*, tra il ritorno a Siena e la partenza per Roma (agosto-novembre 1378).<sup>13</sup>

Secondo lo studioso, dunque, la stesura del *Dialogo* non sarebbe potuta avvenire prima dell'inverno '78, quando la santa lascia finalmente la Rocca dei Salimbeni. Contro quest'ipotesi si è espressa però Cavallini, ultima editrice del testo, che ricorda che Caterina era ripartita dalla Val d'Orcia già nel dicembre '77 e alla metà del mese aveva raggiunto Firenze, dove era avvenuto il primo incontro con Barduccio Canigiani, il quale avrebbe messo la propria penna a disposizione della santa durante tutto il soggiorno. Per questa ragione, la studiosa propone di anticipare l'inizio della det-

se» (R. P. J. Hurtaud, *Le «Dialogue» de sainte Catherine de Sienne*, Paris, P. Lethielleux, 1913, p. XLIX). La data del 13 ottobre (*ibid.*, p. xxxvi) è invece ricavata da Gigli, secondo il quale la composizione del *Dialogo* sarebbe terminata il 13 ottobre 1378 sulla base di una sua errata lettura del colophon di S1 (*Le opere della serafica santa Caterina* cit., vol. I, p. 11). A sostegno dell'ipotesi di Hurtaud, cfr. J. Jørgensen, *Santa Caterina da Siena*, Roma-Torino, F. Ferrari-Società editrice internazionale, 1921, p. 546, nota 8.

10. Fawtier, *Sainte Catherine de Sienne* cit., vol. II, pp. 338-53.

11. Dupré Theseider, *Sulla composizione* cit., p. 167.

12. Motzo, *Per un'edizione critica* cit., pp. 113-16.

13. Caterina da Siena, *Dialogo della divina provvidenza* cit., p. xvii (2<sup>a</sup> ed.). L'ipotesi di Taurisano si fonda su un passo di T 118 in cui Caterina dice di essere alla Rocca soltanto in compagnia di Raimondo e frate Tommaso (cfr. *infra*). L'epistola non risulta ad ogni modo datata nel corpus *DEKaS* cit., IS 79.

tatura del *Dialogo* al dicembre '77, quando la santa si trovava in compagnia di almeno uno dei segretari che avrebbero trascritto le sue parole ispirate.<sup>14</sup>

## 2.2. NUOVE ACQUISIZIONI PER LA DATAZIONE

La proposta di Cavallini, che colloca il testo tra il dicembre '77 e l'ottobre '78, si fonda sulla presunta assenza di Stefano Maconi e Neri Pagliaresi alla Rocca di Tentennano. L'attendibilità di quest'ipotesi va messa alla prova spogliando tutta la documentazione utile alla ricostruzione delle vicende relative al periodo di soggiorno di Caterina presso i Salimbeni.

Per quanto riguarda Stefano Maconi, le fonti non consentono né di confermare né di escludere con certezza la presenza del certosino alla Rocca d'Orcia tra la tarda estate e l'autunno del '77. Stefano, come dichiara il caterinato senese Mino di Giovanni nella sua deposizione al Processo Castellano, era sicuramente in compagnia della santa poco prima della sua partenza per la Rocca, dal momento che egli si trovava a Belcaro<sup>15</sup> nell'aprile del '77:

Omnis ad supradictum pervenisset fortilitium [scil. Belcaro] et ibidem per spatium stetisset, supradicti magister Raimundus, frate Bartholomeus et frater Thomas ac etiam quidam Nerius Landocii et quidam Stephanus<sup>16</sup>.

Non sappiamo però se Stefano sia rimasto insieme a Caterina anche nei mesi successivi. A tal proposito, si può osservare che nella sua deposizione il certosino descrive nel dettaglio il periodo trascorso con la santa ad Avignone nel 1376 e a Firenze nel 1378, senza fare alcuna menzione del soggiorno alla Rocca<sup>17</sup>. Tuttavia, il silenzio di questa fonte non è di per sé sufficiente a escludere che egli abbia fatto parte della compagnia anche in Val d'Orcia, dal momento che, nella testimonianza al Processo, Maconi dimostra

<sup>14</sup> Caterina da Siena, *Il «Dialogo»* cit., p. xxvi (2<sup>a</sup> ed.).

<sup>15</sup> Il sito di Belcaro su cui Caterina fonderà il convento di Santa Maria degli Angeli le fu donato da Nanni di ser Vanni: «Nannem ser Vanis, qui per virginem ad penitentiam post aliqua miranda reductus, eidem virginis quoddam fortilitium modicum extra civitatem Senarum constitutum pro hedificando uno monasterio tradidit» (Laurent, *Il Processo Castellano* cit., p. 41).

<sup>16</sup> Laurent, *Il Processo Castellano* cit., pp. 428-29.

<sup>17</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 257-73.

in più punti di aver operato una selezione ben precisa degli episodi da raccontare, scegliendo di riportare le notizie riguardanti le missioni “ufficiali” della santa, presso o per la Curia, tra le quali non rientra il periodo alla Rocca<sup>18</sup>.

Notizie più precise giungono invece dalla biografia di Maconi – composta dal monaco Bartolomeo Senese della Certosa di Firenze –, nella quale si riferisce che nell'estate del '77 Stefano era impegnato in vece di Caterina nel ruolo di ambasciatore a Firenze presso la magistratura degli Otto della Guerra<sup>19</sup>. Appare dunque plausibile che Maconi non abbia accompagnato Caterina alla Rocca di Tentennano – come si legge nella lettera T 118<sup>20</sup>, in cui effettivamente non viene menzionato –, perché impegnato a Firenze. Al contempo ciò non esclude però che, dopo l'ambasciatura svolta per ordine di Caterina, Maconi l'avesse raggiunta già nell'autunno del '77: secondo Gardner, infatti, il certosino farebbe parte della compagnia che, nel dicembre '77, lascia la Val d'Orcia per incamminarsi sulla strada per Firenze insieme alla santa:

To avoid attracting notice and exciting anti-clerical feelings, none of her friars or priests, excepting Fra Santi, came with her. Besides Lisa and Giovanna di Capo, her only other companions appear to have been Neri and Stefano. When the last-named, in April or May, was obliged to

18. Stando alla testimonianza oculare di Francesco Malavolti, il viaggio di Caterina in Val d'Orcia aveva lo scopo di riportare la pace fra i capi dei due rami rivali della famiglia Salimbeni, rappresentati da Cione di Sandro e Agnolino di Giovanni (*ibid.*, pp. 391-92). A questa faida la santa farebbe riferimento nella lettera indirizzata alla madre, monna Lapa, parlando di uno scandalo: «Io sto per ponere rimedio a uno grande scandalo, se io potrò. Non è però difetto della Contessa: e però ne preghiate tutti Dio, e cotesta Vergine gloriosa, che ci mandi effetto che sia buono» (T 117, *Le lettere di santa Caterina da Siena* cit., vol. II, pp. 264-65).

19. Bartholomaeus Senensis, *De vita et moribus beati Stephani Maconi Senensis Cartusiani Ticinensis Cartusiae olim Cœnobiarœ*, Senis, apud Herculem de Goris, 1626, I, 1, cap. 8. L'episodio è riportato anche da E. G. Gardner, *Saint Catherine of Siena. A Study in the Religion, Literature, and History of the Fourteenth Century in Italy*, London-New York, J. M. Dent & co. - E. P. Dutton & co., 1907, p. 203.

20. Il passo, che fece dubitare Taurisano riguardo alla presenza dei due segretari alla Rocca, è il seguente: «Voi sete in Siena, e Cecca e la Nonna sono a Monte Pulciano. Frate Bartolomeo e frate Matteo vi saranno e sonovi stati. Alessa e Monna Bruna sono a Monte Giovi di lunga da Monte Pulciano diciotto miglia; e sono con la contessa e con Madonna Isa. Frate Raimondo e frate Tomaso e Monna Tomma e Lisa e io siamo alla Rocca» (T 118, *Le lettere di santa Caterina da Siena* cit., vol. II, p. 267).

return to Siena in obedience to his parents, his place was taken by Cristofano Guidini.<sup>21</sup>

Per il periodo successivo, durante la permanenza di Caterina a Firenze, la presenza di Maconi è testimoniata invece dal suo stesso racconto oculare, come appena ricordato. In seguito, sappiamo che egli si allontanò dalla compagnia nella primavera del '78, come conferma una lettera datata al 22 maggio di quell'anno, spedita dal certosino, che si trovava a Siena, a Neri Pagliaresi presso Firenze.<sup>22</sup> Nell'autunno '78, dopo la rivolta dei Ciompi, Caterina e Stefano si incontrarono di nuovo a Siena, dove l'avevano seguita anche Neri e Barduccio e dove, probabilmente, Cristoforo di Gano Guidini assistette alla stesura del *Dialogo* e al rapimento estatico della santa (cfr. *supra*).<sup>23</sup> A Siena, infatti, ebbe verosimilmente luogo l'ultima fase di dettatura e di revisione dell'opera prima della partenza di Caterina per Roma, avvenuta il 28 novembre 1378.<sup>24</sup>

Venendo finalmente a Neri Pagliaresi, lo spoglio documentario accerta senza ombra di dubbio che, al contrario di quanto sostenuuto da Taurisano, il senese fu ospite presso la Rocca di Tentennano tra l'estate e l'autunno del '77. Diverse fonti lo confermano: la prima è l'autorevole deposizione fornita al Processo Castellano da Francesco Malavolti, che dichiara di aver assistito ad almeno due miracoli di santa Caterina nel periodo in cui si trovava con lei alla Rocca. Tra i testimoni dell'evento, oltre a Raimondo da Capua e Tommaso della Fonte, Malavolti include anche Neri di Landoccio Pagliaresi:

Fuerunt autem supradictis duobus miraculis presentes ultra quam triginta utriusque persone, inter quas una fuit supradicta baronissa domina Blancina, domina Ysa filia eiusdem, frater Raimundus de Capua qui longe post fuit generalis ordinis Predicatorum et unus de confessoribus virginis, frater Thomas de Fonte eiusdem ordinis et qui fuit primus virginis eiusdem confessor, Nerius Landocci de Pagliarensibus et Gabriel de Piccolominibus, ambo de Senis, et multi alii viri.<sup>25</sup>

21. Gardner, *Saint Catherine of Siena* cit., p. 230. Cfr. anche Jørgensen, *Santa Caterina da Siena* cit., p. 380.

22. Cfr. F. Grottanelli, *Leggenda minore di Caterina da Siena e lettere dei suoi discepoli: scritture inedite*, Bologna, G. Romagnoli, 1868, pp. 268-71.

23. Coerentemente con quanto sostenuto da Cavallini, che ci informa che tra il 18 agosto e l'ottobre 1378 Guidini è a Siena, dove roga, in qualità di notaio, diversi documenti oggi conservati presso l'Archivio di Stato (Caterina da Siena, *Il «Dialogo»* cit., p. xxx, nota 22, 2<sup>a</sup> ed.).

24. Cfr. più avanti (§ 1.2.4) la lettera T 319 di Caterina a Stefano Maconi.

25. Laurent, *Il Processo Castellano* cit., p. 396. Alla testimonianza di Mala-

Alla dichiarazione di Malavolti si affiancano inoltre due testimonianze indirette, contenute in un paio di lettere indirizzate da un non identificato «F. S.» a Neri e che presentano la dicitura: «Data nella Rocca. A Neri di Landoccio» e «Data a Neri di Landoccio. Nella Rocca»,<sup>26</sup> a conferma del fatto che il segretario era presente alla Rocca insieme a Caterina, esplicitamente menzionata nella prima delle due lettere.<sup>27</sup>

In conclusione, essendo accertata la presenza di Neri Pagliaresi presso la Rocca d'Orcia – seppure non possa essere dimostrata quella di Stefano Maconi –, è ragionevole supporre che Caterina avesse iniziato a dettare il *Dialogo* già nell'autunno del '77 a Tentennano – in linea con quanto sostenuto da Fawtier e da Dupré Theseider – e quindi prima del suo soggiorno fiorentino. La datazione all'autunno '77, inoltre, sembrerebbe confermata da due epistole in cui la santa fa menzione del *Dialogo*.

### 2.3. «MANDAI A CHIEDERE ALLA CONTESSA IL LIBRO MIO»: SU DUE EPISTOLE CATERINIANE

All'interno del quadro cronologico appena ricostruito, andrà tenuta in considerazione la collocazione di due missive inviate da Caterina rispettivamente al sarto Francesco di Pipino da Firenze e a Stefano Maconi:<sup>28</sup>

volti deve aver fatto riferimento anche la notizia riportata da Jørgensen: «Ma il quartier generale era a Rocca di Tentennano, o Rocca d'Orcia: là si trovava Caterina con Raimondo da Capua, Tommaso della Fonte, Lisa Colombini, Neri di Landoccio, Francesco de' Malavolti e parecchi altri discepoli» (*Santa Caterina da Siena* cit., p. 356).

26. Le formulazioni dovranno intendersi: «Lettera data nella Rocca a Neri Pagliaresi», come confermano altre indicazioni ricorrenti nell'epistolario del segretario. Cfr. ad esempio la sottoscrizione di un'altra missiva che Pagliaresi riceve durante il soggiorno napoletano («Al carissimo suo in Cristo Jesu, Neri di Landoccio da Siena. Data a Napoli, in casa di Tomasinio pettinaro, presso a Santo Alò», in Grottanelli, *Leggenda minore* cit., p. 289), o di un'epistola da lui inviata a Caterina («Neri di Landoccio da Siena. In Pisa a santa Caterina, data», *ibid.*, p. 266).

27. *Ibid.*, pp. 267-68. L'editore commenta, a proposito di questo scambio epistolare, che: «queste lettere essendo dirette alla Rocca de' Salimbeni dove trovavasi il Pagliaresi con i compagni devono essere del 1377» (*ibid.*, p. 355). La presenza di Pagliaresi alla Rocca non è messa in discussione neanche nelle più recenti biografie: cfr. G. M. Varanini, *Pagliaresi, Neri di Landoccio*, in *DBI* cit., vol. LXXX, 2014, pp. 311-13, a p. 312.

28. I primi a riconoscere l'importanza della cronologia di queste due epi-

[A Francesco di Pipino:] Date a Francesco (*scil.* Francesco di Ser Vanni Malavolti) il Libro e li privilegii,<sup>29</sup> perché vi voglio scrivere<sup>30</sup> alcuna cosa, e 'l privilegio voglio per fare dire la messa sì che dareteglili.<sup>31</sup>

[A Stefano Maconi:] Mandai a chiedere alla contessa (*scil.* Benedetta Salimbeni) il Libro mio, e òllo aspettato parecchi dì e non viene.<sup>32</sup>

Il primo *post scriptum*, databile all'agosto 1378,<sup>33</sup> conferma che Caterina aveva portato con sé il *Libro* (termine con cui si riferisce correntemente al *Dialogo*), a Firenze, affidandolo in custodia al sarto Francesco di Pipino, presso cui aveva alloggiato nei mesi febbri- li del tumulto dei Ciompi. Una volta lasciata la città per fare ritorno a Siena, dunque, la santa avrebbe richiesto nuovamente indietro il manoscritto, per proseguirne la composizione e la revi- sione nell'autunno del '78.

Più dubbia appare la datazione del secondo estratto. L'ipotesi più verosimile è quella del maggio del '78,<sup>34</sup> quando a Stefano Maconi, tornato a Siena da Firenze, sarebbe stato affidato il com- pito di sollecitare la contessa alla restituzione del libro a Caterina. Questa cronologia implicherebbe che, una volta lasciata la Rocca nel dicembre 1377, Caterina sia rientrata in possesso del *Dialogo* non prima della tarda primavera del '78, avvalorando anche l'ipo- tesi secondo cui l'inizio della stesura del testo sarebbe avvenuta proprio in Val d'Orcia nell'autunno 1377.

Contro la datazione dell'epistola al maggio 1378 si è pronuncia- to Taurisano, sollevando il dubbio che essa possa essere stata scritta

stole per una datazione del *Dialogo* sono stati Motzo, *Per un'edizione critica* cit., pp. 113-14 e Dupré Theseider, *Sulla composizione* cit., p. 163.

29. «The privileges she mentions here are the papal documents giving her permission to receive the Eucharist. Siena, along with Florence, was under interdict at this time» (Luongo, *Birgitta and Catherine* cit., p. 33, nota 36).

30. Sull'apprendimento della scrittura da parte di Caterina, cfr. *supra* § 1.1.1 e i riferimenti a nota 13.

31. Il *post scriptum* di T 179 a Francesco di Pipino è trasmesso secondo la lezione del ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. XXXVIII 130 e pubblicato da Fawtier, *Catheriniana* cit., p. 7.

32. T 365, *Le lettere di santa Caterina da Siena* cit., vol. IV, p. 451.

33. Cfr. Dupré Theseider, *Sulla composizione* cit., p. 163.

34. Cfr. Fawtier, *Sainte Catherine de Sienne* cit., vol. II, pp. 347-48; e Dupré Theseider, *Sulla composizione* cit., p. 163. Motzo parla di «prima metà del 1378» (Motzo, *Per un'edizione critica* cit., p. 114). Anche nel DEKaS l'o- riginale della lettera di pugno di Barduccio Canigiani (menzionata nel data- base con la sigla IS 355) e conservata Chiesa dei Santi Niccolò e Lucia di Siena è datata tra maggio e giugno 1378.

da Caterina nel periodo romano perché, nel novembre 1378, durante il suo viaggio verso Roma, la santa avrebbe potuto lasciare il libro alla Rocca, presso la contessa.<sup>35</sup> Queste osservazioni non trovano tuttavia il sostegno di alcuna fonte. Al contrario, in favore della datazione al maggio 1378 si possono sottolineare alcuni dettagli forniti da Caterina all'interno della lettera in questione. In uno dei passaggi finali, infatti, la santa afferma di voler rispondere a Maconi circa alcune questioni:

Rispondoti al fatto dell'andare alle messe: voi fate bene di non andarvi; e d'avervi fatti famegli di misser Jacomo. S'io l'avessi saputo, non l'avereste fatto ma sarestevi stati umili e obedienti, aspettando con pazienza il tempo della pace.<sup>36</sup>

In questo passo, Caterina si rivolge a un voi (probabilmente a Stefano e al fratello Battista),<sup>37</sup> cui consiglia fermamente di non recarsi a messa. Secondo la convincente ricostruzione di Thomas Luongo, il dettaglio va verosimilmente messo in relazione alla scomunica e all'interdetto che durante la guerra degli Otto Santi colpì non solo la città di Firenze e i suoi possedimenti,<sup>38</sup> ma anche la città alleata di Siena.<sup>39</sup> Un'interpretazione simile del passo è fornita anche da Gigli che sostiene – stando ad una lettera dell'8 agosto del '78 del medico di Urbano VI, riportata integralmente dall'autore – che Siena fosse stata colpita dalla censura, ma assolta nell'autunno del '78, grazie all'intervento di «Monsignore Jacomo Tolomei», vescovo di Narni e nunzio apostolico.<sup>40</sup> Il perché Maconi e altri si fossero messi al suo servizio («fatti famegli») è spiegato da Tommaseo:

35. Caterina da Siena, *Dialogo della divina provvidenza* cit., pp. xvi-xvii (2<sup>a</sup> ed.).

36. T 365, *Le lettere di santa Caterina da Siena* cit., vol. iv, p. 448.

37. A Battista Maconi, Caterina fa esplicito riferimento poco più avanti: «Battista, ti rispondo, che sarà ben fatto che voi l' mandiate ... oltre a ciò, che sia buona pianta novella nel corpo mistico della santa Chiesa. Ma tanto ti dirò, ch'io vorrei volentieri che fusse o con misser Tommaso, o con misser Martino, perché son buoni, virtuosi e sufficienti in ogni cosa» (T 365, *ibid.*, p. 451).

38. A tal proposito, in alcune lettere scritte da Caterina tra la primavera e l'estate del 1378, la santa lamentava il mancato rispetto da parte dei fiorentini dell'interdetto papale e ne auspicava una reale applicazione: cfr. le lett. T 12, T 243, T 267 e T 284.

39. Sul coinvolgimento di Siena in una censura che interessò gli uffici religiosi, vd. Luongo, *Birgitta and Catherine* cit., p. 33, nota 36 (già cit. a nota 29).

40. Cfr. *Le opere della serafica santa Caterina* cit., vol. iii, p. 133.

Per l'interdetto non potendo assistere ai divini uffizii, il Maconi con altri s'erano pensati di addirsi come famigli a questo vescovo, e così avere le consolazioni delle preci comuni.<sup>41</sup>

Dallo spoglio di alcune fonti storiografiche si ricava che Siena fu colpita effettivamente dalla censura nel '78, dopo la stipula della sua alleanza con Firenze, ma anche che questa vicenda era collegata al conflitto coevo che la città stava sostenendo contro il papato per il possesso del porto di Talamone.<sup>42</sup> La contesa, che si sarebbe risolta già all'inizio del '79, era stata segnata da lunghe trattative di pace tra giugno e dicembre del '78, con la conclusione delle quali Siena fu sciolta dall'interdetto.<sup>43</sup> Più recentemente, sulla questione è tornato Nardi, che confermerebbe quest'ultima cronologia degli eventi,<sup>44</sup> senza tuttavia sbilanciarsi in favore della datazione della lettera T 365 al maggio 1378, poiché «Jacopo Tolomei, creato vescovo di Narni nel gennaio 1378, soggiornava sicuramente a Siena nel maggio dello stesso anno», ma tra il novembre e il dicembre era tornato per liberare la città dall'interdetto.<sup>45</sup>

A quest'ultimo proposito, bisognerà tenere in considerazione anche il fatto che Caterina raggiunse Roma il 28 novembre e che la prima lettera (T 319) inviata a Stefano – in cui la santa fa accenno al suo arrivo presso il Papa – è scritta dopo il 1º dicembre. Ciò significa che l'epistola T 365, inviata dopo T 319, deve essere necessariamente posteriore al 1º dicembre.<sup>46</sup> Una volta confermato, inoltre, che la città di Siena ottenne la piena assoluzione verso la metà

41. T 365, *Le lettere di santa Caterina da Siena* cit., vol. iv, p. 448, n. 4. Sulla datazione dell'epistola, Tommaseo esprime le proprie perplessità, non essendo in grado di stabilire la durata dell'interdetto (*ibid.*, p. 448, nota 5). Sull'attività di Giacomo di Soccino Tolomei a Siena ci sono poche notizie e cronologicamente imprecise: secondo G. Minucci il nunzio fu accreditato presso la Repubblica di Siena nel 1379 per «assolverla dalle censure, nelle quali per interesse di Stato era incorsa» (*La città di Grosseto e i suoi vescovi (498-1988)*, Firenze, Lucio Pugliese, 1988, vol. 1, p. 238).

42. Cfr. G. Tommasi, *Dell'istorie di Siena. Deca seconda. I: (1355-1444), Libri 1-3*, introduzione, trascrizione e indice dei nomi a cura di M. De Gregorio, Siena, Accademia senese degli Intronati, 2002, pp. 139-40.

43. L. Bianchi, *I porti della Maremma senese durante la Repubblica: narrazione storica con documenti inediti*, Firenze, M. Cellini, 1871, pp. 65-7. Secondo l'autore, anche la lettera T 285 scritta da Caterina a Gregorio XI sarebbe da ricondursi ai tentativi della santa di farsi mediatrice tra la sua città e Roma.

44. Cfr. P. Nardi, *Caterina Benincasa e i «Caterinati»*. *Studi storici*, Roma, Campisano Editore, 2018, pp. 149-64.

45. Cfr. *ibid.*, pp. 165-66, cit. a p. 165.

46. Per il passo della lett. T 319, cfr. *infra* (§ 1.2.4).

di dicembre,<sup>47</sup> è inverosimile credere che Maconi si fosse messo sotto la protezione del vescovo pochi giorni prima del preannunciato scioglimento della censura. Sembra quindi possibile escludere che la lettera possa essere stata spedita nel dicembre del '78.

Un altro dettaglio cronologicamente probante riguarda a nostro avviso la menzione da parte di Caterina di un certo Mino di Simone, il quale «dell'avanzo del cavallo [...] dimandommi se questi denari io gli avessi avuti».<sup>48</sup> Il nome di Mino non ricorre altrove, né nel corpus epistolare di Caterina né nella corrispondenza tra i suoi discepoli. Dallo scambio riferito in questa lettera, possiamo dedurre che si trattò di un mercante, la cui identità coincide probabilmente con quella di un omonimo corrispondente di Francesco Datini. Nel Fondaco di Avignone sono contenute, infatti, almeno due lettere di cambio del gennaio del '86, inviate da «Verdelli Cristofano e Mino di Simone e comp.» da Firenze e dirette a Francesco Datini,<sup>49</sup> oltre che uno scambio, datato tra il 23 settembre e il 7 ottobre 1386 tra Andrea di Bartolomeo e Datini presso Firenze, che confermano che in quegli anni Mino di Simone era impegnato nella vendita e nel noleggio di cavalli:<sup>50</sup>

A q(u)esti dì vi scrissi con lett(ere) di Mino di Simone (e) dissivi chome ero p(er) vendare il chavallo, (e) p(er) ancho no· ll'ò venduto. Vendarollo anzi parta. Sì che ma(n)datemi chome p(er) quello vi dissì i[l] ronzino p(er) p(er)sona confidente, p(er)ò che co(n) esso n'andarò.<sup>51</sup>

47. Dal momento che il 23 dicembre il Consiglio generale delibera per il pagamento della missione del vescovo Tolomei: cfr. Nardi, *Caterina Benincasa e i "Caterinati"* cit., p. 166, che fa riferimento ai documenti conservati presso l'Archivio di Stato di Siena (= ASS), Concistoro, 94, c. 23r e Consiglio generale, 188, c. 116rv.

48. T 365, *Le lettere di santa Caterina da Siena* cit., vol. iv, pp. 449-50.

49. Cfr. E. Cecchi Aste, *L'Archivio di Francesco di Marco Datini. Fondaco di Avignone. Inventario*, Roma, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, 2004, p. 192.

50. Ulteriori informazioni su Mino di Simone sono in J. Hayez: «Associé de messer Cristofano Verdelli dans une compagnie basée à Florence, en relations avec la compagnie Datini d'Avignon (19 lettres de 1385-1386: ASPO, D.182) et d'autres opérateurs (ASPO, D.1142, 135076-135077, 135701-135702, 317463-317465)» (*Un facteur siennois de Francesco di Marco Datini. Andrea di Bartolomeo di Ghino et sa correspondance (1383-1389)*, in «Bollettino dell'Opera del Vocabolario Italiano», 10, 2005, pp. 203-397, a p. 331, nota 392).

51. Andrea di Bartolomeo-Fr. Datini 23.09.1386 Siena-Firenze 507873, B704, p. 331. Doc. consultabile attraverso l'*Archivio Datini. Corpus lemmatizzato del carteggio Datini* (= CLCD), a cura dell'Archivio Datini - Archivio di Stato di Prato e dell'Opera del Vocabolario Italiano, in rete all'indirizzo <http://aspweb.ovi.cnr.it/>.

Al nome di Dio. Dì vii d'ottobre 1386. Noi t'abiàno schritto ne' di passati q(u)anto (è) suto di bisognio (e) l'ultime ti mand(amo) q(u)esto di p(er) uno amicho di Mino di Simone. Ara'le aute [e] r(isposte). Sennò, fallo! E p(er) lo detto ti mandamo i[] ronzino morello acciò fossi sollecito a venirne qui p(er)ò ch'è di grande bisogno.<sup>52</sup>

Stando alla testimonianza degli atti di un processo che vide coinvolta la compagnia fiorentina di Mino di Simone, originario di Siena, si può inoltre accertare che nel gennaio 1390 egli non fosse più considerato un “forestiero” a Firenze, ma un cittadino a tutti gli effetti, in quanto residente stabilmente nella città da circa dieci anni.<sup>53</sup> Il dato ci permette così di confermare che il mercante Mino di Simone era attivo e conosciuto a Firenze all'incirca nello stesso periodo in cui Caterina lo menziona nella sua corrispondenza.

A ulteriore riprova che T 365 fu spedita a Siena nella primavera del '78, si può menzionare, infine, un episodio emblematico della vita di Maconi, cui si fa verosimilmente riferimento nella lettera. Durante un viaggio tra Firenze e Siena, infatti, il certosino era stato fatto prigioniero da alcuni briganti fiorentini e fu rilasciato solo dopo il pagamento di un ingente riscatto, versato da suo padre Corrado, corrispondente alla sua intera eredità. Nell'Archivio di Stato di Siena, Giovanni Leoncini ha rinvenuto la rinuncia ufficiale di Stefano ai suoi diritti di eredità in seguito al rilascio, a cui segue la sua decisione di prendere gli ordini dopo la morte di santa Caterina:

Stephanus filius Corradi Leoncini cum eius consensu asserens se habuisse et ad se pervenisse ultra quatuor centum florenos ex bonis dicti Stephanii, quando captus fuit a latronibus in Comitatu Florentiae. Et ipsam quantitatem equivalere parti, in qua successurus esset ab intestato dicto Corrado. Afferensque se velle habitum religionis assumere, et nolens quod fratres eius priventur bonis dicti Corradi.<sup>54</sup>

Questa penosa circostanza parrebbe essere stata all'origine della richiesta fatta a Stefano dai suoi genitori di non raggiungere nuova-

52. CLCD cit., Fr.Datini-Andrea di Bartolomeo 07.10.1386 Firenze-Siena 6101422, B1116, p. 332.

53. Cfr. C. Quertier, *La stigmatisation des migrants à l'épreuve des faits: Le règlement de la faillite Aiutamicristo da Pisa devant la «Mercanzia» florentine (1390)*, in *Arriver en ville: les migrants en milieu urbain au Moyen Âge*, a cura di C. Quertier - R. Chilà - N. Pluchot, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, pp. 243-59, alle pp. 252-59.

54. ASS, Patrimonio Resti, 1990, c. 107. L'atto è pubblicato da G. Leoncini, *Un certosino del tardo Medioevo: don Stefano Maconi*, in «Analecta Cartusiana», 63, 2 (1991), pp. 54-107, a p. 82.

mente Caterina a Firenze, per non esporsi a ulteriori pericoli durante il viaggio. Maconi, partito da Firenze intorno al maggio 1378, si riunirà finalmente alla santa solo nell'autunno dello stesso anno, quando ella sarà di ritorno a Siena. A causa della sua lontananza, sempre nella lettera T 365, Caterina si rivolge così a Stefano:

Del tuo venire ... poichè per lo fatto di ... non è bisogno. Per questo non ti chieggio che tu venga: ma bene l'averei avuto molto caro che tu füssi venuto, e che tu venissi, se venire puoi senza scandalo. Ma con scandalo e turbazione del padre e della madre, no, insino che lo scandalo fusse necessario.<sup>55</sup>

In conclusione, i dati presentati paiono confermare che la lettera sia stata scritta tra il maggio e il giugno 1378, mentre Caterina si trovava a Firenze; ciò avvalorà l'ipotesi che la stesura del *Dialogo* sia iniziata nell'autunno 1377 alla Rocca, ma interrotta durante il periodo fiorentino. Dopo la dettatura della prima parte del testo presso la Rocca di Tentennano, il manoscritto era rimasto in custodia della contessa Salimbeni e Caterina ne rientrò probabilmente in possesso solo cinque o sei mesi dopo la sua partenza da Siena. Ripresa negli ultimi mesi di permanenza a Firenze, la composizione dell'opera sarà conclusa a Siena nell'autunno del '78, alla presenza dei tre segretari.

#### 2.4. LE ULTIME FASI DI REDAZIONE

Nel dicembre del '77 Caterina Benincasa raggiunge Firenze, dove incontra Barduccio Canigiani, che diventa in breve tempo suo fidato segretario e al quale dobbiamo la stesura di una parte del *Dialogo*. Durante questo lungo soggiorno, che si protrae almeno fino all'inizio della rivolta dei Ciompi (20 luglio 1378), come abbiamo anticipato, la santa risiede presso il sarto Francesco di Pipino da San Miniato, dove il *Libro* deve averla raggiunta in seguito alla missiva inviata a maggio alla contessa Salimbeni: lo dimostra infatti la lettera T 179 dell'agosto del '78, che Caterina

55. T 365, *Le lettere di santa Caterina da Siena* cit., vol. iv, p. 449. Tommaseo propone di datare gli eventi al 1379 (*ibid.*, p. 448, nota 5), sulla scorta della nota di Burlamacchi in Gigli (*Le opere della serafica santa Caterina* cit., vol. iii, p. 369), che a sua volta, però, basa la sua ipotesi su alcune osservazioni imprecise raccolte nella vita di Maconi e già confutate in Leoncini, *Un certosino del tardo Medioevo* cit., pp. 57-8.

invia da Siena a Firenze chiedendo al sarto di poter rientrare in possesso dei suoi scritti (§ 1.2.3).

Nell'autunno del 1378, dopo il ritorno da Firenze, la composizione del *Dialogo* si avvia alla conclusione: stando a quanto riferito da Raimondo da Capua, infatti, coerentemente alla richiesta avanzata nella lettera a Francesco di Pipino, tra l'agosto e l'ottobre di quell'anno Caterina revisiona e completa il suo trattato:

Defuncto Gregorio, Urbanus sextus successor eius pacem fecit cum Florentinis predictis. Preconizata igitur pace ad proprios reddiit lares et circa compositionem cuiusdam libri, quem superno Spiritu afflata dictavit in suo vulgari, diligentius intendebat. Rogaverat siquidem scriptores suos, [...] quod starent attenti et observarent quando, prout supra diximus, iuxta consuetudinem suam rapiebatur a corporeis sensibus et tunc quod dictabat scribebant diligenter. Quod illi sollerter fecerunt librumque compleverunt plenum magnis et utilibus nimis sententiis sibi a Domino revelatis et vocaliter ab ipsa dictatis in vulgari sermone.<sup>56</sup>

Ulteriori informazioni sull'ultima fase di stesura del testo sono fornite da Tommaso Caffarini, che colloca l'evento nel romitorio di fra Santi:<sup>57</sup>

Item sexto: extitit alius bene specialis huius virginis filius, vitam sanctam et heremiticam ducens, qui dictus est frater Sancti, cum uno socio suo, qui prope Senas cum eodem socio in quodam heremitorio vitam ducens devotam et sanctam, cum sanctitas virginis ad ipsius notitiam devenisset, mirabili modo virginis cum socio est devotus effectus, in tantum quod meritis virginis plures utriusque hominis gratias reportavit. Inter quas hec fuit una, videlicet quod *in eius heremitorio iuxta civitatem Senarum constituto*, pluries personaliter virgo se reperit, et etiam ego ibidem cum aliis et cum ipsa presens pluries extiti, ubi inter alia virginis miranda ibidem per virginem ostensa, adverti aliquando qualiter in capellula dicti loci virgo constituta, veluti extra congregationem popularris tumultus magis habilis ad intentis, *quasi a sensibus totaliter rapta, partem sui libri compositus, ibidemque, si bene occurrit, totum prefatum librum ad finem usque perduxit*.<sup>58</sup>

56. Raimundus de Capua, *Legenda maior* cit., III.1, p. 362.

57. Su questo romitorio non restano molte notizie, ma si trovava probabilmente fuori porta Tufi o in prossimità della Certosa di Maggiano. Per le ipotesi sulla sua collocazione, cfr. Jørgensen, *Santa Caterina da Siena* cit., p. 417; e S. Noffke, *Catherine of Siena: Vision Through a Distant Eye*, Collegeville, Michael Glazier Book, 1996, pp. 180-81.

58. Thomas Antonii de Senis Caffarini, *Libellus de supplemento* cit., pp. 389-90; corsivo nostro.

Quest'ultimo periodo a Siena si conclude per Caterina nel novembre 1378: il 28 dello stesso mese la santa raggiunge papa Urbano a Roma per sostenerne la causa – in seguito all'elezione dell'antipapa Clemente VII –, come comunica nella lettera a Stefano Maconi:

Come a dì primo di questo mese scrissi in comunità a tutti i figliuoli, noi giungemmo qui la prima domenica dell'Avvento con molta pace.<sup>59</sup>

Per il periodo romano non possediamo informazioni sul luogo in cui il *Libro* era stato custodito e non sappiamo se la santa attese ancora alla sua composizione: Caterina non ne fa più menzione nelle sue lettere e non ne abbiamo testimonianza neanche attraverso i segretari. La tesi maggiormente accreditata (§ 1.1.2) è che la santa avesse terminato la stesura dell'opera già durante l'autunno, come confermerebbe anche l'*explicit* riportato da diversi codici manoscritti:

Qui finisce el libro facto *et* compilato *per* la venerandissima vergine fidelissima serva *et* sposa di Iesu Christo crocifixo Katerina da Siena de l'abito di *sancto* Domenico socto gli anni domini M.CCC.LXXVIII del mese d'octobre.<sup>60</sup>

Al contempo Raimondo da Capua osserva che la chiamata di Urbano arrivò mentre si concludeva la trascrizione del *Dialogo*:

Domino sic operante, virgo sacra in illa extasi posita totum illum librum dictavit [...]. Sed dum hec Senis agerentur per eam [*scil.* la trascrizione del *Dialogo*], prefatus dominus Urbanus papa sextus, qui viderat eam in Avinione dum esset archiepiscopus Acherontinus et magnam devotionem in verbis et moribus suis conceperat, michi quem noverat eius esse confessorem mandavit quod ei scriberem ut veniret ad Urbem eius sanctitatem visitatura, quod et mox feci.<sup>61</sup>

Come era già accaduto durante i suoi precedenti spostamenti, e come testimoniato dalle lettere T 179 e T 365, anche in occasione

59. T 319, *Le lettere di santa Caterina da Siena* cit., vol. iv, p. 225. La lettera non risulta datata nel DEKaS cit., IS 354.

60. Si riporta l'*explicit* secondo la lezione di S1 (§ II.1.1, n. 24). La data è registrata anche nella rubrica incipitaria di Bo1, F1, F3, F5, FR2, FR3, VAT2; in *explicit* da FN2, S2. L'unico ms. a trasmettere l'indicazione del 1377 è VAT1 (§ II.1.1, n. 26).

61. Raimundus de Capua, *Legenda maior* cit., III.1, p. 362.

del viaggio verso Roma Caterina potrebbe non aver portato il *Libro* con sé. Questo dettaglio, secondo quanto discuteremo tra poco, indebolisce l'ipotesi che Barduccio possa aver atteso alla copia parziale dell'opera trasmessa nel Casanatense, 292 in vita della santa (cfr. § 1.2.5). Al contrario, ciò implicherebbe che il manoscritto sia rimasto a Siena, negli ultimi luoghi della composizione, affidato alle cure dei discepoli (forse proprio di Stefano Maconi), che avrebbero cominciato a produrne delle copie e a consentirne la circolazione. Una ricostruzione analoga è stata recentemente proposta da Luongo, secondo il quale il *Libro* di Caterina «did not accompany her person as she travelled, but rather remained with her followers/scribes», circostanza che sarebbe compatibile con un ipotetico originale-idiografo annotato e corretto (eventualmente anche dalla stessa Caterina) «in a rough copy, probably in one of the registers in which her scribes recorded her dictation»,<sup>62</sup> e non con un testimone già rilegato in bella copia.

Nel frattempo, a Roma, la riunificazione tra Caterina e Raimondo da Capua sarà davvero breve: il domenicano è costretto a partire alla volta della Francia, in qualità di ambasciatore del papa. Contemporaneamente Neri Pagliaresi si dirige verso Napoli. Dei tre compilatori del *Dialogo*, almeno fino alla visita di Maconi nel 1380, l'unico ad assistere la santa è Barduccio.

Dopo poco più di un anno dal suo arrivo a Roma, nel gennaio del 1380 le condizioni di salute già particolarmente cagionevoli di Caterina si aggravano ulteriormente:

Tante furono le pene che crebbero al corpo mio. [...] E tanto era il terrore, con la pena corporale, che io volevo fuggirmi dello studio, e andarmene in cappella; come se lo studio fusse stato cagione delle pene mie. Rizzaimi dunque su: e non potendo andare, m'appoggiai al mio figliuolo Barduccio. Ma subito fui io gittata giù: ed essendo gittata, parbe a me come se l'anima si fusse partita dal corpo.<sup>63</sup>

In questa stessa lettera, inviata a Raimondo da Capua il 15 febbraio 1380, Caterina parla per l'ultima volta del *Dialogo* e ne affida la diffusione ai suoi confessori:

Ancò vi prego che il Libro e ogni scrittura la quale trovaste di me, voi e frate Bartolomeo e frate Tomaso e il Maestro, ve le rechiate per le

62. Luongo, *Birgitta and Catherine* cit., p. 27.

63. T 373, *Le lettere di santa Caterina da Siena* cit., vol. iv, p. 484.

mani;<sup>64</sup> e fatene quello che vedete che sia più onore di Dio, con missere Tomaso insieme, nel quale io trovava alcuna recreazione.<sup>65</sup>

## 2.5. BARDUCCIO E IL «LIBRO»

La questione se Caterina avesse il *Libro* con sé a Roma si intreccia strettamente con la storia della compilazione da parte di Barduccio Canigiani del ms. della Casanatense, 292 (R1), almeno per quanto riguarda la sezione che comprende la silloge di lettere e alcuni capitoli del *Dialogo*, la cui trascrizione fu conclusa da una mano diversa da quella del giovane segretario.

L'importanza di questo testimone, anche alla luce della sua antichità, è stata più recentemente ribadita da Bischetti, che ha condotto uno studio paleografico sul codice nell'ambito della nuova edizione dell'*Epistolario*: secondo la studiosa, infatti, la raccolta di lettere trasmessa da R1 potrebbe essere stata esemplata mentre la santa era ancora in vita.<sup>66</sup> In relazione a quest'ipotesi, però, vale la

64. In italiano antico (d'ora in avanti ait.) l'espressione «recare per le mani» ('prendere in mano, portare con sé') in contesto fig. è sovente riferita al governo di una città, con il sign. di 'prenderne il controllo, assumerne il potere' (cfr. il corpus dell'Opera del Vocabolario Italiano = *Corpus OVI*). Nell'opera di Caterina essa pare significare genericamente 'affidare qsa alle cure di qno', come si desume dal seguente contesto: «Recatevi questi affari per le mani, poi che Dio ve gli dà, e ponvi questo peso sopra le spalle» (T 357, *Le lettere di santa Caterina da Siena* cit., vol. IV, p. 412). Al contrario, G. Frosini attribuisce alla locuzione il valore di 'avere accesso a un testo e poterne disporre con libertà' sulla base di «un unico riscontro [...] che si trova negli *Statuti senesi*, 1356-1368 (cap. 24, p. 10.19): [...] "e quali huomini così eletti si debbano recare il Breve per le mani, e mirino se lo" pare d'acresciare o di menovare alcuna cosa al detto Breve, e a loro sia licto di fare statuti di nuovo» (*Lingua e testo nel manoscritto Viennese delle Lettere di Caterina*, in *Dire l'ineffabile* cit., pp. 91-125, a p. 95). Anche in questo contesto però l'espressione sembra avere ancora valore di 'affidare', mentre l'accezione indicata dalla studiosa è veicolata dai verbi che seguono.

65. T 373, *Le lettere di santa Caterina da Siena* cit., vol. IV, pp. 489-90. I nomi citati da Caterina sono quelli dei suoi confessori: dopo Raimondo sono infatti menzionati fra Bartolomeo Dominici e fra Tommaso della Fonte; il «Maestro» è Giovanni Tantucci degli eremitani di sant'Agostino. È invece discussa l'identità di «missere Tomaso»: si tratta verosimilmente di Tommaso Petra, sebbene non sia del tutto escluso possa riferirsi a Tommaso Caffarini. Sulla questione vd. Nocentini, *Il problema testuale* cit., p. 261.

66. Cfr. S. Bischetti, *Prime indagini su alcune analogie grafiche tra lettere originali e raccolte*, in *Per una nuova edizione dell'«Epistolario» di Caterina da Siena*.

pena di soffermarci su alcuni aspetti concernenti la *mise en texte* del testimone di Barduccio.

Prima di tutto, si deve tenere conto della datazione delle lettere accolte nella silloge, di cui il ms. riporta una copia in pulito, considerando che la prima epistola databile nel codice (T 327, la terza della silloge) è stata dettata da Caterina intorno al 13 dicembre 1378.<sup>67</sup> Questa data può essere ritenuta un *terminus post quem* approssimativo per l'inizio della compilazione della raccolta, assumendo che Barduccio l'avesse arricchita successivamente, lettera dopo lettera. A questa modalità di allestimento “per accumulo”, però, è ragionevole credere che sottenda un basso grado di progettazione della silloge; ipotesi quest'ultima che parrebbe da escludersi stando alla convincente analisi di Dejure, la quale sostiene al contrario che Barduccio abbia confezionato la raccolta con il preciso intento di esemplare un prodotto manoscritto organizzato, dal carattere fortemente spirituale.<sup>68</sup> In conclusione, se prendiamo per buona questa tesi, e se ipotizziamo quindi che Canigiani si sia accinto alla stesura delle epistole solo una volta entrato in possesso di tutti i materiali utili (o almeno di gran parte) per le trascrizioni in pulito – ossia «di lettere originali, restituite o prestate all'uopo dai possessori, o di copie autentiche di queste, o di minute rimaste presso i segretari»<sup>69</sup> –, ci sembra del tutto plausibile pensare che, al contrario di quanto sostenuto da Bischetti, la data di compilazione della raccolta debba slittare almeno fino alla seconda metà del febbraio 1380 (l'ultima lettera trasmessa è l'epistola a Raimondo del 15 febbraio 1380, ossia T 373), a ridosso dunque della morte della santa.

Venendo poi alla confezione del testimone, sebbene i fascicoli che compongono il *Dialogo* precedano nel Casanatense la silloge delle lettere, notiamo che questa disposizione non pare rispecchiare l'effettiva cronologia delle fasi di copia attese dal segretario, come suggerisce il fatto che la trascrizione del trattato non fu portata a termine da Barduccio, ma conclusa da un'altra mano. L'ipo-

Atti del Seminario (Roma, 5-6 dicembre 2016), a cura di A. Dejure - L. Cinelli, Roma, ISIME, 2017, pp. 63-102, alle pp. 66-7.

67. Scheda DEKaS cit., IS 27.

68. A. Dejure, *Sul manoscritto Casanatense 292: problemi testuali e note linguistiche*, in *Per una nuova edizione dell'«Epistolario» di Caterina da Siena* cit., pp. 157-86, alle pp. 164-66.

69. E. Dupré Theseider, *Il problema critico delle lettere di santa Caterina da Siena*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 49 (1933), pp. 117-278, a p. 237.

tesi è supportata anche dalla disposizione delle filigrane: come si può osservare nella scheda di descrizione dedicata a R 1 (§ II.1.1, n. 21), infatti, tutti i fascicoli delle lettere sono composti dallo stesso tipo di carta filigranata, simile a Briquet 7506 (Milano-Roma 1376/1380),<sup>70</sup> la medesima che costituisce anche il primo fascicolo su cui è copiato il *Dialogo*, probabilmente avanzata dopo la stesura della silloge. Tutto il resto della fascicolazione è stato invece verosimilmente aggiunto in un secondo momento, su almeno due differenti tipi di carta, che presentano delle filigrane coeve o di poco posteriori al primo tipo.<sup>71</sup>

Un'altra possibilità è che la parte del *Dialogo* trascritta da Barduccio sia stata compilata durante il periodo romano e che il manoscritto sia poi rimasto a Roma, senza che Canigiani ne avesse portato a termine la copia. Tuttavia, non esistono prove a sostegno di questa tesi, anche alla luce del fatto che il manoscritto potrebbe essere tornato nell'Archivio di Santa Maria sopra Minerva in un secondo momento (cfr. *infra*). Inoltre, anche ipotizzando che Barduccio avesse a disposizione un testimone (o persino l'originale-idiografo) del *Dialogo* e lo avesse corretto insieme a Caterina, sembra del resto poco credibile che, prima di tornare a Siena, egli avesse abbandonato a Roma la sua preziosa copia personale (oltretutto ancora incompleta) – tantopiù se, come sostenuto da Dejure, la raccolta era stata organizzata “tematicamente” con uno specifico intento spirituale –.<sup>72</sup>

In definitiva, non avendo notizie del *Libro* durante il periodo romano di Caterina e non possedendo informazioni circa alcuna copia del *Dialogo* che fosse disponibile a Roma, si può verosimilmente credere che Barduccio abbia approntato la stesura del codice (almeno per quanto riguarda il trattato) solo una volta rientrato a Siena in seguito alla morte della santa, dove poteva avere sicuramente un modello a sua disposizione.<sup>73</sup>

70. Per Bischetti (C = *Roma, Biblioteca Casanatense*, 292, scheda a cura di S. B., in Caterina da Siena, *Epistolario. Catalogo dei manoscritti e delle stampe*, a cura di M. Cursi - A. Dejure - G. Frosini, Roma, ISIME, 2021, pp. 88-91) la filigrana è invece più simile al tipo Briquet 7509 (Douai 1385).

71. Per il registro completo delle filigrane identificate nel manoscritto, cfr. § II.1.1, n. 21. Anche il quinto fasc. del *Dialogo* presenta la stessa filigrana dei fasc. delle lettere, ma sembra trattarsi di un avanzo di carta, tanto che il primo e l'ultimo foglio di presentano una filigrana diversa.

72. Cfr. *supra* nota 68.

73. Ogni ipotesi sulla storia testuale del codice di Barduccio è stata infine appurata in sede di *recensio*, per verificare a che tipo di revisione sia andato

Come racconta Raimondo da Capua, Barduccio si ammala di tisi poco dopo la morte di Caterina e così il domenicano lo esorta a far rientro a Siena:

Mox enim quasi post virginis obitum Barducius infirmitatem incurrit, quam medici tisim appellant, et licet quandoque meliorationem videretur accipere, de illa tamen ultimo est extinctus. Timens enim ego ne aer Romanus sibi noceret, misi eum Senas, ubi post non longum tempus migravit ad Christum; testimoniumque perhibent qui migrationi eius interfuerunt quod, dum esset in ultimo spiritu, in altum suspiciens iocunda facie cepit ridere et sic cum risu leticie tradidit spiritum, ita ut etiam in extincto corpore appareret postmodum signa iocundi risus; quod extimo accidisse quia illam, quam in hac vita veri cordis caritate dilexerat, in transitu suo splendore amictam sibi cernebat cum letitia occurrentem. Hic etiam me de pluribus que in absentia mea contigerant informavit, cui omnimodam fidem adhibui, sicut si ego ipse vidi sem, propter magnas virtutes quas in eo fui expertus.<sup>74</sup>

Un invito gli fu rivolto anche da Giovanni dalle Celle, che in una lettera del 15 giugno 1380 richiamava Barduccio presso l'eremo di Vallombrosa. A quest'altezza temporale il giovane Canigiani si trovava già a Siena in compagnia di Raimondo, come confermano i saluti finali che l'agostiniano rivolge a quest'ultimo:<sup>75</sup>

Veni igitur, dilectissime fili, ad alupnum quondam tuum, veni ad fratres tuos qui tuam presentiam tanto desiderio concupiscunt ut non alium quam angelum Dei recepturi se credant. Ex parte mea pedes vene-

incontro il testimone ed escludendo che sia verosimilmente latore di interventi dell'autrice (cfr. Pigini, *Per l'edizione critica del «Dialogo della divina provvidenza» di Caterina da Siena: classificazione dei testimoni*, in «Studi di filologia italiana», 81 (2023), pp. 31-103, alle pp. 81 e sgg.).

74. Raimundus de Capua, *Legenda maior* cit., III.1, pp. 368-69. Cfr. anche la testimonianza di Caffarini: «Et post certum temporis spatium a transitu virginis, tysim patiens, de Roma Senas accessit, ubi, subcrescente languore, tandem meritis virginis matris sue multis fultus virtutibus, receptisque tam ecclesiasticis sacramentis quam etiam indulgentia plenaria, ibidem beato fine quietivit» (Thomas Antonii de Senis Caffarini, *Libellus de supplemento* cit., p. 388); «Barduzius de Canigianis de Florentia, qui ordinatione virginis factus est presbiter et qui, postquam virgo discessit de Florentia, fuit singularis virginis in Domino filius, scriptor et comes usque ad Urbem ac usque ad transitum eiusdem virginis ibidem. Post quem veniens postmodum ad civitatem Senarum aliqualiter languidus, cum ibidem infirmatus esset, ad mortem ridendo migravit ad Christum» (Laurent, *Il Processo Castellano* cit., pp. 88-9).

75. Per la datazione della lettera cfr. Thomas Antonii de Senis Caffarini, *Libellus de supplemento* cit., p. 336.

rabilis patris nostri fratris Raimundi, magistri et generalis ordinis Predicatorm, baptiza lacrimis, et linteo devote salutationis abterge.<sup>76</sup>

Quel che importa maggiormente notare è però che, grazie ad una lettera inviata da fra Bartolomeo Serafini a Neri Pagliaresi, abbiamo la certezza che Canigiani era atteso dal priore della Certosa di Gorgona per la festa dell'Ascensione del 1381: «Barducius scripsit michi quod veniet ad nos, circa festum Ascensionis Domini, de quo satis gavisus sum».<sup>77</sup> Secondo le informazioni desumibili dall'epistola T 154, è proprio alla Gorgona che sembra fosse in atto una prematura circolazione del *Dialogo*, già in vita di Caterina. In una lettera a Francesco Tebaldi della Certosa, infatti, la santa suppone la conoscenza da parte del suo interlocutore di alcuni brani dell'opera che identifica come «trattato delle lagrime», che dovrebbe corrispondere ai capp. 86-96 del *Dialogo*, e dell'«orazione», ai capp. 60-66:<sup>78</sup>

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.<sup>79</sup>

Il giovane Barduccio muore a Siena il 9 dicembre 1382 ed è presto sepolto a San Domenico.<sup>80</sup> L'ipotesi che la sua copia, una volta terminata da un'altra mano, sia stata presa in custodia da Raimondo da Capua – che era in contatto con Canigiani e che si

76. Giovanni dalle Celle - Luigi Marsili, *Lettere*, a cura di F. Giambonini, Firenze, Olschki, 1991, vol II, p. 377. L'elezione di Raimondo a Maestro generale dell'Ordine era avvenuta solo pochi giorni prima, durante il Capitolo di Bologna del 12 giugno.

77. È da escludersi la possibilità che la lettera sia del 1382, poiché è recapitata a Neri presso Francesco di Pipino prima del suo definitivo ritiro nell'eremitaggio dell'Agromaggio alla fine del maggio 1381 (cfr. Noffke, *The writings of Catherine of Siena* cit., p. 305).

78. Cfr. Nocentini, *Il problema testuale* cit., p. 270; e Caterina da Siena, *Dialogo della divina provvidenza* cit., p. xxii (2<sup>a</sup> ed.). Sulla partizione in trattati, cfr. *infra* § 1.3.2.

79. T 154, *Le lettere di santa Caterina da Siena* cit., vol. II, p. 416; corsivo nostro.

80. Cfr. M. H. Laurent, *I necrologi di San Domenico in Camporegio: epoca cateriniana*, Milano, F.lli Bocca, 1937, nota 1958.

apprestava a latinizzare il *Dialogo* – potrebbe facilmente spiegare, infine, il ritorno del testimone a Roma, nell’Archivio provinciale della basilica di Santa Maria sopra Minerva,<sup>81</sup> nella quale era stata sepolta Caterina.

81. Raimondo era stato priore del convento di Santa Maria sopra Minerva tra il 1367 e il 1370 e nel 1378 (T. Kaepeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. III: I-S, Romae, ad S. Sabinae, 1980, p. 288).

3.  
IL PARATESTO  
E I RAPPORTE CON LA TRADIZIONE LATINA

**3.1. LA CAPITOLAZIONE VOLGARE E LA TRADIZIONE LATINA: CENNI SUL  
«LIBER DIVINAE DOCTRINAE»**

La maggior parte dei codici manoscritti del *Dialogo*, così come le edizioni a stampa (per cui cfr. *infra*), porta testimonianza di una partizione dell'opera in 167 capitoli introdotti da rubriche, come si può osservare dalla tabella che presentiamo di seguito:<sup>1</sup>

Paratesto assente o aggiunto a posteriori	B ( <i>le rubriche dei capitoli non coincidono con quelle trasmesse dal resto della tradizione</i> ) Bo2 ( <i>trasmette una serie di estratti dell'opera non introdotti dalle rubriche</i> ) Mo R1 S1 (agg. da altra mano) S2 (agg. posteriormente dalla mano principale?)
Tavola dei capitoli + rubriche (n° cap.)	Bo1 F1 F2 FN2 (agg. a marg. dalla mano principale n° cap. senza rubriche) FR1 FR2 FR3 (tav. 165; rubr. 167) P VAT1 VAT2 VE (tav. e rubr. 167); F3 (tav. 165; rubr. 162); F4 (tav. e rubr. 107); O (tav. 71; rubr. 70); R2 (tav. 96; rubr. 110); R3 (131; n° cap. senza rubriche)
Solo rubriche (n° cap.)	F5 FN4 FN5 (167); FN1 (165); FN3 (135, mutilo); M ( <i>breve frammento</i> )

Tra i codici in cui la partizione in capitoli è presente – ad esclusione dei frammenti (F4, O, FN3, M) e dei mss. in cui la scansione singolare è il riflesso di un cambio di antigrafo (F3, R3)<sup>2</sup> –, si registra una regolarità nel numero di 167. Inoltre, anche S1, che pre-

1. La tabella è ripresa da Pigini, *Per l'edizione critica* cit., p. 43.

2. Per il cambio di antigrafo che si realizza in questi codici, cfr. *ibid.*, pp. 64-7. Da queste due categorie restano esclusi FN1, che ha uno statuto a sé stante, essendo un testimone fortemente compendiato, e Bo2, il quale è lato-re solo di alcuni estratti.

senta la partizione per aggiunta di una seconda mano, e FN2, che riporta solo il numero dei capitoli ma non le rubriche, concordano con questa suddivisione del testo.<sup>3</sup> Tuttavia, i mss. più antichi della tradizione, R1 e S1,<sup>4</sup> non trasmettono il paratesto, e almeno altri due codici, FN5 e R2, sembrano avere tratto le rubriche da una fonte diversa da quella da cui proviene il testo, come dimostrano alcune incertezze nella disposizione delle stesse.<sup>5</sup>

Per verificare che R1 e S1 non abbiano semplicemente omesso le rubriche, ma che in origine il *Dialogo* non prevedesse una partizione in capitoli, è stato necessario condurre un'analisi comparata delle prime attestazioni del paratesto nella tradizione latina dell'opera, per la quale non esistono tuttavia edizioni critiche di riferimento: del testo sono state censite due traduzioni latine complete, un frammento di un'altra traduzione dei primi cinque capitoli dell'opera e una versione perduta.<sup>6</sup>

Per quanto concerne la composizione di quest'ultima, sappiamo soltanto che essa fu commissionata nei primi anni del Quattrocento da Stefano Maconi, al tempo priore di Seitz, a un certosino, come conferma la testimonianza di Tommaso Caffarini nel *Libellus*:

Hoc apud domum sancti Iohannis in Seys sui ordinis existentem in territorio ducum Austrie [...], hic librum virginis per quendam suum monachum devotum et litteratum de vulgari sermone in latinum translatari mandavit et pro viribus virginis sanctam vitam atque doctrinam per diversas christianitatis partes dilatavit, et presertim apud monasteria sui ordinis, apud que inter alia liber legende virginis est singulariter acceptus et gratus, monachisque non parum consolatorius atque proficuus.<sup>7</sup>

3. Il frammento B riporta solo la partizione in trattati, che circola negli altri mss. insieme a quella in capitoli. Per approfondimenti sulle antiche partizioni del testo, cfr. *infra* § 1.3.2.

4. Mo potrebbe essere più tardo; per le argomentazioni cfr. § 1.4.5 e § II.1.1, n. 18.

5. Per le informazioni relative alla disposizione delle rubriche nei mss. si rimanda alla prima fascia di apparato dell'edizione critica.

6. Gli unici lavori che abbiano recentemente tentato una razionalizzazione delle versioni latine dell'opera sono a cura di S. Nocentini, «Fare per lettera»: le traduzioni latine del «Libro di divina dottrina» di Caterina da Siena, in «Studi medievali», 56, 2 (2015), pp. 639-80; e Ead., *Le traduzioni latine del «Dialogo» di Caterina da Siena*, in *Il «Dialogo» di Caterina da Siena. Per una nuova edizione critica: filologia, tradizione, teologia*, a cura di S. Nocentini, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2023, pp. 113-29.

7. Thomas Antonii de Senis Caffarini, *Libellus de supplemento cit.*, pp. 399-400. Ancora, nella sua testimonianza al Processo, Caffarini parla di alcune lettere ricevute da Stefano Maconi, nelle quali quest'ultimo dichiara che:

Di questa traduzione non sono pervenuti testimoni: la ragione sta probabilmente nel fatto che la versione non ebbe alcuna diffusione, forse perché Maconi la ritenne insoddisfacente. Nel 1419, infatti, il certosino decise di curare in prima persona una nuova traduzione latina del *Dialogo*, l'unica ad avere avuto una discreta fortuna nelle edizioni a stampa,<sup>8</sup> oltre a essere la più attestata in termini di diffusione manoscritta (legata perlopiù alla promozione e alla circolazione del testo in ambienti certosini e cistercensi).<sup>9</sup> Dell'operazione di Maconi ci dà notizia la sottoscrizione presente in alcuni codici:

Iste liber latinizatus est a fratre Stephano de Senis, priore licet indigno pariter et invito, domus Sancte Marie Gratiarum prope Papiam ordinis Carthusiensium ad instantiam aliquorum Dei servorum ibi degentium, anno Domini 1419 XV aprilis.<sup>10</sup>

Per quanto riguarda invece il frammento dei cinque capitoli iniziali, si tratta di una parziale traduzione del confessore Raimondo da Capua. Come ricorda Caffarini infatti:<sup>11</sup>

Etiam dictus pater librum virginis, quem ipsa in suo vulgari composuerat dum a sensibus totaliter quasi esset abstracta, in latinum translatare cepit, sed inter venientibus occupationibus nimis et demum morte, prout coperat non processit.<sup>12</sup>

Delle modalità di quest'operazione ci dà inoltre notizia lo stesso Raimondo nella *Legenda maior*:

«modo de libro virginis per ipsum ordinato latinizari in Urbe a quodam sui ordinis monacho» (Laurent, *Il Processo Castellano* cit., p. 72).

8. Cfr. Nocentini, «Fare per lettera» cit., p. 642. La prima ed. a stampa che trasmette il testo Maconi ha erroneamente attribuito la traduzione a Raimondo da Capua: cfr. l'*Indice generale degli incunaboli delle biblioteche d'Italia* (= *IGI*), a cura del Centro nazionale d'informazioni bibliografiche, Roma, La libreria dello Stato, 1943-1981, n. 2595.

9. Sulla questione cfr. Nocentini, «Fare per lettera» cit., p. 260. L'influenza maconiana in questi ambienti sembra aver interessato anche la tradizione della *Legenda maior*: cfr. lo *stemma codicum* ricostruito da Nocentini in Raimundus de Capua, *Legenda maior* cit., p. 95. Sulla traduzione del *Dialogo* volgare, cfr. § 1.4.

10. Nocentini, «Fare per lettera» cit., p. 661. La sottoscrizione è riportata nei codici della versione maconiana Paris, Bibl. Mazarine 922, c. 195r; Wien, Dominikanerkonvent 19/19, c. 203v; e Marseille, BM 448, c. 208r.

11. Del *Dialogo* Raimondo tradusse anche gli ultimi due capitoli per inserirli nel testo della *Legenda*: cfr. Raimundus de Capua, *Legenda maior* cit., III.3, p. 383.

12. Thomas Antonii de Senis Caffarini, *Libellus de supplemento* cit., p. 381.

In libro quem ipsa dictavit de vulgari transtuli in latinum, nullam addendo sententiam aut aliquid immutando, ymmo quantum scivi et potui servavi ordinem verborum suorum et conatus sum, quantum latina locutio patitur transferre de verbo ad verbum, quamvis strictissime loquendo hoc fieri forsitan usquequa non possit quin quandoque aliqua interiectio, copula vel adverbium in latino ponatur, quod positum non fuerit in vulgari.<sup>13</sup>

Venendo infine alla versione completa più antica, essa fu eseguita da Cristoforo di Gano Guidini, come si legge nelle sue *Memorie*:

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 lettara; 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 un 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, perciocchè la maggior parte n'aveva scritto egli quando Caterina el fece.<sup>14</sup>

La traduzione di Guidini fu dunque sottoposta alla revisione di Stefano Maconi, che in quel momento si trovava presso la Certosa di Pontignano: dettaglio, questo, molto importante, perché consente di datare la composizione del testo tra il 1381 e il 1389.<sup>15</sup>

In definitiva, il censimento della tradizione latina consta di ventisette testimoni, di cui dodici per la versione di Guidini, tredici per quella di Maconi e due per il frammento di Raimondo.<sup>16</sup> Tra questi, i codici che trasmettono le due versioni complete riportano correntemente la stessa partizione dell'opera in 167 capitoli che ritroviamo in gran parte dei mss. volgari, con sporadiche attestazioni del numero di 166 in alcuni testimoni della versione Maconi (che accorpano gli ultimi due capitoli).<sup>17</sup> D'altra parte, la traduzione parziale di Raimondo, che anticipa la composizione di Guidini, consente di confermare che il paratesto non può ritenersi origina-

13. Raimundus de Capua, *Legenda maior* cit., III.3, pp. 375-76.

14. Milanesi, *Memorie di Ser Cristofano* cit., pp. 37-8.

15. La traduzione latina di Guidini discende dallo stesso ramo della tradizione da cui proviene anche il codice T.11.9, parziale autografo di Stefano Maconi. Sui rapporti tra le versioni latine complete e la tradizione volgare, cfr. Pigini, *Per l'edizione critica* cit., p. 102.

16. Cfr. il regesto aggiornato a cura di Nocentini, *Le traduzioni latine del «Dialogo»* cit., pp. 114-17.

17. Cfr. Nocentini, «Fare per lettera» cit., p. 656.

le. Come puntualmente osservato da Nocentini, infatti «probabilmente Raimondo lavorava su una copia del testo ‘grezza’, nella quale si poteva però forse intuire almeno una scansione distributiva sommaria, a partire dal proemio».<sup>18</sup> La traduzione del confessore di Caterina, dunque, non segue la canonica partizione in capitoli, sebbene provi ad applicarne una di riferimento: questo dettaglio, oltre a confermare che nelle primissime fasi della circolazione del *Dialogo* non erano previsti 167 capitoli, permette di collocare la traduzione di Raimondo prima della composizione dei capitoli iniziali della *Legenda*, databile entro il 1390,<sup>19</sup> quando era ormai disponibile anche la versione di Cristoforo Guidini. A riprova di ciò, si noterà che gli ultimi due capitoli del *Dialogo*, che Raimondo traduce dopo questa data e che riporta nella *Legenda maior*, corrispondono esattamente ai capitoli finali delle altre versioni latine, nonché del testo volgare trasmesso in «plura capitula»:

Tantam enim accepit de sponso suo fiduciam, postquam audivit ab ipso: “Et ego cogitabo de te”, tamque alte de divina providentia sapiebat quod sacri non poterat die noctuque ad loquendum de ea, inde in libro quem fecit per *longum tractatum et plura capitula* de ipsa disserere non obmisit, sicut ipsum legentibus clare patet.<sup>20</sup>

Pertanto, stabilire da dove la versione di Guidini abbia tratto questa sistematizzazione e se essa preceda o segua quella riportata dalla tradizione volgare è tuttora un problema aperto. In particolare, bisognerebbe tenere in considerazione il ruolo di revisori attivi che Stefano Maconi e Tommaso Caffarini ebbero nella confezione di questa traduzione del *Dialogo*: in altre parole, Cristoforo lavorava su un antografo con o senza partizioni in capitoli? E se il modello di Guidini ne era privo, esse furono aggiunte durante la revisione di Maconi (copista di SI, in cui le rubriche sono annotate da un’altra mano coeva) o nello *scriptorium* veneziano di Caffarini?

### 3.2. UN’ANTICA PARTIZIONE DELL’OPERA

D’altra parte, nella storia della tradizione del *Dialogo* resta traccia di un’altra indicazione paratestuale, verosimilmente antica e finora sfuggita agli studiosi, che consente finalmente di fare luce sulle

18. *Ibid.*, p. 656.

19. Raimundus de Capua, *Legenda maior* cit., p. 5.

20. *Ibid.*, 1.10, p. 185; corsivo nostro.

questioni ancora in sospeso. Sui margini laterali di S1, infatti, sono riportate le seguenti diciture, che rivelano una suddivisione del *Dialogo* in cinque libri: «libro j», in corrispondenza del primo capitolo (c. 1r); «libro ij», con l'inizio del cap. LI (c. 29r); «libro iij» al cap. LXXXVI (c. 51r); infine, «libro iv» al cap. CXXXV (c. 101r) e «libro v» al cap. CLIV (c. 122r). Di queste annotazioni quattro sono state aggiunte da mano più tarda, diversa sia da quella principale di Maconi sia da quella di Pagliaresi – a cui si deve invece la scansione in trattati e capitoli (cfr. *infra*) –, come anche dalla mano del copista delle cc. 111r-137v. Una quinta annotazione (quella di c. 101r, che legge «libro iv») corrobora invece l'effettiva antichità di questa divisione in «libri», poiché essa è attribuibile senza ombra di dubbio allo scriba che verga gli ultimi fascicoli del testo.<sup>21</sup> Tale dettaglio ci permette di confermare non soltanto che questa partizione dell'opera era conosciuta già negli anni Ottanta – dato che la compilazione S1 è databile entro il 1389<sup>–22</sup>, ma anche che il ms. è andato incontro a un cambio di antografo. È verosimile, infatti, che il copista delle cc. 111r-137v abbia riportato la nota, su una delle carte già copiate da Maconi, dopo averla rinvenuta nel nuovo codice dal quale inizia a trascrivere (con tutta probabilità identificabile nel «librum sanctum» di Pagliaresi, cfr. *infra*).<sup>23</sup> Al contempo, l'assenza di queste annotazioni nella parte redatta da Stefano si potrebbe verosimilmente spiegare per il fatto che esse non erano riportate nel suo modello.<sup>24</sup>

La medesima partizione in «libri» è trasmessa anche da S2, pure in questo caso aggiunta a margine da una mano posteriore. La fonte da cui proviene l'indicazione sul paratesto è esplicitata nel contropiatto anteriore dalla stessa mano che introduce la divisione

21. Lo conferma anche l'analisi paleografica di A. Restaino, «Porta quando venis librum sanctum». *A proposito del ms. senese T.11.9 del «Libro della divina dottrina» di Caterina da Siena*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo», 120 (2018), pp. 185–207, a p. 197.

22. Come approfondiremo più avanti, S1 è identificabile con un manoscritto che Maconi era intento a copiare durante il periodo del suo priorato a Pontignano (§ 1.3.3).

23. Le ragioni per cui il copista non ha segnalato anche l'inizio del «libro v» potrebbero essere diverse: potrebbe aver semplicemente dimenticato di trascrivere l'annotazione a margine o aver desistito, una volta resosi conto del fatto che Maconi non aveva riportato l'indicazione in corrispondenza dell'inizio dei primi tre libri.

24. Chiaramente, bisogna anche tenere in considerazione che la porzione di testo interessata dal cambio di antografo potrebbe non corrispondere esattamente con quella in cui si verifica il cambio di mano.

in «libri» all'interno del codice. Di tale testimonianza, databile *post 1461* (considerato che a Caterina è già attribuito il titolo di santa), si offre di seguito la trascrizione integrale:<sup>25</sup>

Questa opera della divina doctrina è divisa in cinque libri, scondo appare in lo libro che si dicie essere scripto di mano di beato Stefano cancelliere di *sancta Katerina*, conservato in lo convento di Pontignano appreso Siena, dove esso *beato Stefano* fu frate.

Libro *primo* dal principio tutto il capitolo 50

Libro 2° dal principio del 51 capitolo fino tutto lo 85

Libro 3° dal principio del 86 capitolo fino lo utimo del capitolo <134> [134]<sup>26</sup>

Libro 4° dal principio del capitolo 135 fino tutto il capitolo 153

Libro 5° dal principio del capitolo 154 fino tutto lo resto del libro

Nota come papa Pio fa mentione che essa *sancta Katerina* fe' quattordici opusculi<sup>27</sup>

E crediamo siano li sottoscripti chiamati da lei "tractati" in più luoghi.

#### Libro primo

Trattato primo. Il titolo *non* si coriettura d'altrove che dalla lettura di esso e dura fino al principio del secondo, dove appreso è il proprio titolo; crediamo sia da titolarlo «Della unione della anime con Dio overo del desiderio santo e contritione overo cognitione di sé»;

Trattato secondo della discretione, intitulato così in lo titulo del *primo capitolo* e comincia al principio del nono *capitulo* e finisce fino tutto lo 12

Trattato 3 <della justitia> e misericordia [e iustitia], dal principio di 13 fino tutto 18

Trattato 4 della patienta e del peccato, dal principio di 19 fino tutto 30 overo libero arbito

Trattato 5 de li benefitii di Dio e della ingratitudine de lo homo, dal *capitulo* 31 fino tutto [...]

Trattato 6 della resurrectione, citato nel fine del *capitulo* 62, dal [...] fino tutto el *capitulo* 50

#### Libro 2°

Trattato *primo* dello amore e carità [in generale], dal principio del *capitulo* 51 fino tutto il <69> [55 cui è observantia]

Trattato [2] della oratione, dal principio del 60 fino tutto il 66, così in principio in ditto libro intitulato e citato nel c. 72 a mezo il *capitulo*

25. Una trascrizione parziale è già in Restaino, «*Porta quando venis librum sanctum*» cit., pp. 196 e sgg.

26. Sono riportati tra <> le espunzioni e tra [] le integrazioni apportate da una seconda mano. Le nostre integrazioni sono riportate tra <>.

27. L'opera di Pio II a cui sembra riferirsi il copista è stata identificata in un carme composto dal papa poco prima della canonizzazione della santa (Restaino, «*Porta quando venis librum sanctum*» cit., pp. 196-97 e nota 37).

Trattato 3 dell'i statu della *anima*, dal principio del 67 fino tutto il 85 [ovvero della *gratia*], citato in lo capitolo 86 e nel capitolo 103

Libro 3<sup>o</sup>

1. trattato delle lacrime, dal principio del 86 fino tutto lo <97> [96]
2. trattato dell'i lumi, dal principio del <88> [97] fino tutto lo <108> [107]
3. trattato dell'i ministri della s. chiesa, dal principio del 109 fino tutto 134

Libro 4<sup>o</sup>

della providentia di Dio, unico trattato, dal principio del capitolo 135 fino tutto 153

Libro 5<sup>o</sup>

della obedientia, unico trattato, dal principio del capitolo 154 al fine del libro.

Secondo quanto riportato nel contropiatto – a parte le incertezze del copista nella definizione dell'estensione di alcuni trattati in riferimento alla divisione in 167 capitoli, e su cui è intervenuto un correttore –, è accertata l'identificazione di cinque libri in cui il *Dialogo* sarebbe stato originariamente suddiviso, stando a un autorevole codice posseduto da Stefano di Corrado Maconi.

Oltre alla divisione in libri, S2 fa riferimento anche a quattordici trattati, ossia ben più dei quattro di cui fanno menzione le rubriche (spurie) dei codici conservati:

**Rubriche trasmesse dai codici  
della tradizione<sup>28</sup>**

**Denominazione dei 14 trattati**

I.I (1) trattato primo (prologo)

Qui comincia el *tractato de la discretione*.  
E prima, come l'affecto non si die  
ponere principalmente ne la penitentia  
ma ne le virtù. E come la discretione  
riceve vita da l'umilità, e come rende  
ad ciascuno el debito suo.

I.II (2) trattato secondo della discretione

- I.III (3) trattato 3 della justitia e misericordia
- I.IV (4) trattato 4 della patientia e del peccato
- I.V (5) trattato 5 de li benifitii di Dio e della  
ingratitudine de lo homo
- I.VI (6) trattato 6 della resurrectione
- II.I (7) trattato 7 primo dello amore e carità

28. Le rubriche sono trascritte sulla base della lezione di S1. Tutti i codici della tradizione riportano le seguenti, ad eccezione dei codici privi del paratesto (Bo2, Mo, R1) e dei codici che trasmettono un paratesto parzialmente rimaneggiato (B e R3).

Del modo che tiene l'anima per gio-  
gnere ad l'amore schietto e liberale. E  
qui comincia el *tractato dell'oratione*.

II.II (8) trattato [2] della oratione

II.III (9) trattato 3 dell'i statu della *anima*

III.I (10) trattato delle lacrime

III.II (11) trattato dell'i lumi

III.III (12) trattato dell'i ministri della s. chiesa

Qui comincia el *tractato de la providentia di Dio*. E prima de la providentia in generale, cioè come providde creando l'uomo a la imagine e similitudine sua. E come provide con la incarnatione del Figliuolo suo, essendo serrata la porta del paradiso per lo peccato d'Adam. E come providde dandocisi in cibo continuamente nell'altare.

Qui comincia el *tractato dell'obedientia*. E prima, dove l'obedientia si truova, e che è quello che ce la tolle, e quale è il segno che l'uomo l'abbi o no, e chi è la sua compagna e da cui è notricata.

IV (13) della *providentia di Dio*,  
unico trattato

V (14) della *obedientia*, unico trattato

In questo caso, non è chiaro se la divisione in trattati derivi anch'essa al copista direttamente dal summenzionato codice di Pontignano. Ad ogni modo, l'esistenza di questa partizione sembra trovare conferma – insieme all'ipotesi di una divisione in libri – nell'assetto di alcuni manoscritti quattrocenteschi del *Dialogo*. Ci riferiamo in primo luogo a B (1452), che, privo della divisione in capitoli, trasmette soltanto la porzione di testo equivalente alla totalità dei libri IV e V (a partire da CXXXV);<sup>29</sup> in secondo luogo, al ms. O (prima metà del XV sec.), che è l'attore del testo dal capitolo XCVII, ossia dall'inizio del secondo trattato del libro III; ancora, a F4 (1454), che è testimone del *Dialogo* fino al secondo trattato del libro III. Inoltre, nella tavola dei capitoli di R3 si nota che in corrispondenza di alcune rubriche il compilatore aveva previsto delle *lettines* maggiori (di cui restano visibili le lettere guida), coincidenti rispettivamente con l'inizio dei trattati delle lacrime, dei

29. Dopo aver trascritto l'ultimo capitolo del *Dialogo*, alle cc. 86v-95r, la stessa mano recupera alcuni passi dell'opera catariniana, corrispondenti ad alcuni brani dei capp. LXIV-LXVI (e che vengono fatti precedere dalla rubrica «Capitolo de l'oratione»), l'incipit del cap. LXVII e parte del cap. C.

lumi e dei ministri della Chiesa (libro III), del trattato della provvidenza di Dio (libro IV) e dell'obbedienza (libro V). Infine, in corrispondenza dell'inizio del cap. CVIII (erroneamente numerato CIX), F5 riporta la seguente rubrica, che coincide con la denominazione attribuita all'ultimo trattato del terzo libro: «Incomincia il tractato de' buoni e cattivi sacerdoti e in prima della excellentia loro» (§ appendice).

Un'ulteriore conferma dell'originalità della partizione in trattati proviene, infine, dall'autorevole testimonianza di Caterina, che nei suoi scritti fa esplicita menzione di alcuni di essi. In primo luogo, in un passo già commentato della lett. T 154 (§ 1.2.5), la santa suppone la conoscenza da parte del destinatario, Francesco Tebaldi della Certosa di Gorgona, del «trattato delle lagrime» (capp. LXXXVI-XCVI) e di quello «dell'orazione» (capp. LX-LXVI), a dimostrazione che l'opera potrebbe aver avuto una prima diffusione per eserti.<sup>30</sup> Ancora, in tre luoghi del *Dialogo*, Caterina fa riferimento rispettivamente al «trattato della Resurrezione», al «trattato dell'orazione»<sup>31</sup> e al «trattato dell'obbedienza».

Alora vedrete me, Dio, a faccia a faccia, e il Verbo del mio Figliuolo intellettualmente di qui al tempo della Resurrezione generale, quando l'umanità vostra si conformerà e diletterà ne l'umanità del Verbo, sì come di sopra nel *trattato della Risurrezione* io ti contiai (cfr. *infra* 62.5).

Ma l'anima che in verità è intrata nella casa del cognoscimento di sé, essercitando l'orazione perfetta e levandosi da la imperfezione de l'amore de l'orazione imperfetta – per quel modo che nel *trattato de l'orazione* io ti contiai – riceve me per affetto d'amore (cfr. *infra* 72.3).

[...] nella cui obbedienza, che fu la chiave che diserrò il cielo, è fondata l'obbedienza data a voi generale e questa particolare, sì come nel principio del *trattato di questa obbedienza* io ti narrai (cfr. *infra* 163.6).

Inoltre, in un estratto del capitolo CXLI, compreso nel libro IV della *divina provvidenza*, la santa dichiara:

Questo ha veduto l'anima spogliata di sé, e però gode in ciò che ella vede o sente, in sé o in altrui; non dubbita che le vengano meno le cose minime, perché col lume della fede è certificata nelle cose grandi, delle quali nel principio di questo trattato io ti narrai (cfr. *infra* 141.16).

30. Cfr. Nocentini, *Il problema testuale* cit., p. 270.

31. I primi due passi erano stati segnalati anche da Cavallini (Caterina da Siena, *Il «Dialogo»* cit., p. XII, 2<sup>a</sup> ed.).

Infine, nel cap. ciii osserviamo un ulteriore passo in cui Caterina sembra accennare al *trattato degli stati dell'anima*:<sup>32</sup>

Questo adviene alcuna volta che potrà essere per difetto che sarà in colui per cui tu hai pregato; ma el più delle volte non sarà per difetto, ma sarà per sottraiamento che io, Dio eterno, avarò fatto di me in quella anima – sì come spesse volte io fo per fare venire l'anima a perfezione, secondo che *negli stati de l'anima* io ti narrai – (cfr. *infra* 103.4).

In conclusione possiamo quindi confermare con relativa certezza l'esistenza di almeno sette trattati e la loro denominazione antica:

Trattati menzionati nelle rubriche	Denominazione dei 14 trattati	Trattati menzionati da Caterina
	I.I (1) trattato primo (prologo)	
¶	I.II (2) trattato secondo della discretione	
	I.III (3) trattato 3 della justitia e misericordia	
	I.IV (4) trattato 4 della patienta e del peccato	
	I.V (5) trattato 5 de li benifitii di Dio e della ingratitudine de lo homo	
	I.VI (6) trattato 6 della resurrectione	
¶	II. I (7) trattato <i>primo</i> dello amore e carità	
¶	II.II (8) trattato [2] della oratione	
	II.III (9) trattato 3 <i>delli stati della anima</i>	
	III.I (10) trattato delle lacrime	
	III.II (11) trattato dell'i lumi	
	III.III (12) trattato <i>delli ministri della s. chiesa</i>	
¶	IV (13) della <i>providentia di Dio, unico trattato</i>	
¶	V (14) della <i>obedientia, unico trattato</i>	

Resta chiaro che con il termine «trattato» Caterina non indichi necessariamente una delle sezioni in cui l'opera era stata programmaticamente suddivisa, ma potrebbe intendere più genericamente un discorso sopra un determinato argomento.<sup>33</sup> È tuttavia evidente che, indipendentemente dall'effettivo grado di formalizzazione dei «trattati», questo doveva essere il modo in cui la santa aveva

32. Si tratta del luogo a cui potrebbe far riferimento anche la nota aggiunta nel contropiatto di S2.

33. Cfr. il *Grande Dizionario della Lingua Italiana* (= *GDLI*), dir. S. Battaglia - G. Barberi Squarotti, Torino, UTET, 1961-2002, s.v. *trattato* (sign. 2): 'Per estens. Espressione di un argomento, di una materia'.

concepito fin dal principio la sua opera – e così ne parla anche a suoi destinatari, come abbiamo visto in T 154 –, ossia come una serie di trattazioni su differenti questioni, stimolate dal procedimento dialogico.

### 3.3. LA COPIA DI MACONI E IL «LIBRUM SANCTUM» DI PAGLIARESI: SULLE TRACCE DELL'IDIOGRAFO

L'annotazione trasmessa nel contropiatto di S2, di cui si è appena discusso, ci pone di fronte a un'ulteriore questione da sciogliere, cioè se sia possibile identificare la fonte, presumibilmente antica, conservata da Maconi presso la Certosa di Siena. D'altronde, se il codice è appartenuto al segretario, deve trattarsi di un manoscritto databile entro il 1389,<sup>34</sup> anno in cui Stefano lasciò la Certosa di Pontignano alla volta di Pavia.

Il primo a proporre un'identificazione di questo manoscritto è stato Restaino, secondo cui potrebbe trattarsi del ms. S1, alla luce del fatto che il codice senese «è l'unico testimone sin ora noto del *Dialogo* a recare traccia, in margine, di una suddivisione dell'opera in cinque libri».<sup>35</sup> Questa ricostruzione non inficerebbe, del resto, l'ipotesi dell'antichità della partizione in libri perché, come abbiamo ricordato (§ 1.3.2), la nota a c. 101r di S1 assicura che tale divisione fosse conosciuta già prima del 1389 (anno entro cui il codice è databile) e che fosse derivata al codice senese attraverso l'antografo utilizzato per terminare la copia.<sup>36</sup>

A questo proposito, le notizie più autorevoli riguardo l'avvicendarsi delle diverse fasi di copia di S1 sono riportate in una lettera – datata da Grottanelli al 1384 – inviata da Stefano Maconi a Neri Pagliaresi. Come si legge nel *post scriptum*, il certosino, non avendo più a disposizione il testimone di fra Mariano, chiese a Neri di raggiungerlo alla Certosa con il «librum sanctum», così da poter portare a termine la copia del *Dialogo*:

34. Rimandiamo al saggio di riferimento sulla biografia di Stefano Maconi: Leoncini, *Un certosino del tardo Medioevo* cit. Cfr. anche S. Nocentini, *Lo «scriptorium» di Tommaso Caffarini a Venezia*, in «Hagiographica», 12 (2005), pp. 79–144.

35. Restaino, «*Porta quando venis librum sanctum*» cit., p. 197.

36. L'ipotesi formulata dal paleografo sarebbe sostenibile anche sul piano stemmatico, dal momento che S2 è descritto di S1, come dimostrato in Pigni, *Per l'edizione critica* cit., pp. 73–5.

Porta quando venis librum sanctum, quem iam pro duabus partibus scripsi in pergamenis cum exemplo fratris Mariani; nunc vero perfecissem nisi quod discessit et exemplum abstulit.<sup>37</sup>

Neri Pagliaresi, che in quel momento si trovava all'eremo di San Luca d'Agromaggio di Firenze, non deve aver tardato a mettere a disposizione il codice che permise a Maconi di concludere la copia di S1.<sup>38</sup> È in questo momento che Pagliaresi potrebbe aver aggiunto le partizioni in capitoli e in quattro trattati a margine dello stesso testimone,<sup>39</sup> che avevano ormai rimpiazzato la più antica divisione in libri.

Una seconda ipotesi porterebbe ad identificare la fonte di Pontignano proprio con il «librum sanctum» citato nella lettera, il quale – come confermano i dati osservati – doveva ugualmente registrare la divisione in libri, ricopiata ai margini di S1 dalla mano anonima. Inoltre, non è inverosimile supporre che, dopo essersi recato alla Certosa, Pagliaresi possa aver lasciato il testimone alla biblioteca del convento. Meno probabile appare invece la ricostruzione di Restaino secondo cui il testo di Pagliaresi potrebbe essere l'originale-idiografo, definito pertanto «sanctum».<sup>40</sup> In primo luogo, infatti, il passo della lettera non è necessariamente da intendersi in senso puntuale, ma, al contrario, questo appellativo poteva benissimo indicare l'opera in sé. In secondo luogo, sul piano stemmatico, l'ipotesi di Restaino implicherebbe che S1 rappresenti, almeno per una parte, la copia più prossima all'originale; il che non è compatibile con i dati testuali che andremo a presentare, i quali spingono piuttosto a immaginare che il ms. di Pagliaresi fosse una copia (sua o prestata dallo stesso Maconi) messa in pulito, sulla

37. Grottanelli, *Leggenda minore* cit., pp. 308-9. Accogliamo a testo la proposta di Restaino di leggere *sanctum* al posto di *scriptum* («*Porta quando venis librum sanctum*» cit., p. 199).

38. Secondo Dupré Theseider: «[Neri] si stabili, almeno dal 30 maggio 1381, nel romitorio di S. Luca presso Agromaggio [...]. Là rimase sino al maggio 1389, quando il Maconi, dovendo partire per Milano, lo pregò di venire a Siena [...]. Neri ci risulta il 25 novembre 1391 stabilitosi nel romitorio ‘fuore della Porta di Siena’, dove resterà fino alla morte, 1406» (Caterina da Siena, *Epistolario* cit., 1940, p. xxv). Cfr. anche Grottanelli *Leggenda minore* cit., lett. xxi, xxxii, xxxiv, xlvi, dal maggio del 1381 al 1406. Si tratta dello stesso lasso di tempo entro il quale Dupré Theseider data la composizione del ms. viennese delle *Lettere*, autografo di Pagliaresi.

39. L'identità della mano è confermata da Restaino, «*Porta quando venis librum sanctum*» cit., pp. 198-99.

40. Cfr. *ibid.*, p. 200.

quale poteva essere già segnalata la partizione in capitoli e trattati, oltre che in libri (cfr. § 1.3.2). A tal proposito, si ricorderà che le 167 rubriche aggiunte ai margini di S1 rappresentano la più antica testimonianza di questa divisione e sono attribuibili proprio alla mano di Pagliaresi. Ne consegue che la partizione in capitoli può benissimo rimontare alla sua fonte (forse lo stesso libro di cui si è detto finora) e sia stata trasmessa solo in un secondo momento al ramo della tradizione da cui discendono anche i codici confezionati nello *scriptorium* di Caffarini (§ 1.4.2.2);<sup>41</sup> infine il paratesto sarebbe stato applicato anche alla traduzione di Guidini, che inviò il suo lavoro alla Certosa per sottoporlo alla revisione di Maconi.

Secondo Motzo, tra i codici cateriniani che si trovavano a Pontignano ci sarebbe stato anche l'originale-idiografo del *Dialogo*.<sup>42</sup> Quest'ipotesi appare però alquanto debole: va da sé che, se avesse avuto a sua disposizione l'originale, Maconi non avrebbe fatto ricorso né al codice di fra Mariano né alla copia di Neri. Per escludere la teoria dello studioso è sufficiente una lettura attenta del passo da lui esaminato, che consiste in un estratto della deposizione di Tommaso Caffarini al Processo Castellano:

Et in supradictis litteris, michi ab ipso [scil. Maconi] directis, subiungit ipse prefatus pater quomodo ipso presente multotiens postmodum virgo propria manu scripsit [scil. le lettere], et etiam plures cartas de libro, quem ipsa in proprio vulgari composuit, et qualiter dictas scripturas virginis habet veluti pro reliquiis in domo Pontignani sui ordinis Carthusiensis prope civitatem Senarum [...].<sup>43</sup>

Come si vede immediatamente – al contrario di quanto sostenuuto da Motzo – in questo luogo Maconi non parla a Caffarini dell'idiografo, bensì di certe epistole autografe di Caterina<sup>44</sup> e di

41. A questo proposito, nel *Libellus de supplemento* il domenicano dichiara che, tramite Maconi: «Item infra supradictum tempus (scil. 1395) venerunt ad manus meas liber virginis, tam in sermone latino quam vulgati [...]. Librum prefatum transcribi et copiati feci ac eundem hinc inde transmisi» (Thomas Antonii de Senis Caffarini, *Libellus de supplemento* cit., p. 406).

42. Motzo, *Per un'edizione critica* cit., p. 118.

43. Laurent, *Il Processo Castellano* cit., p. 62. Il passo è riportato anche nel *Libellus*, con leggere modifiche: cfr. Thomas Antonii de Senis Caffarini, *Libellus de supplemento* cit., p. 18.

44. Si tratta dell'unica notizia pervenuta circa l'esistenza di un gruppo di lettere scritte, di proprio pugno, da Caterina. Non è da escludersi che in questo luogo Caffarini stia in realtà facendo riferimento a una serie di epistole autografe dei segretari, identificabile forse nella raccolta di Siena,

alcune carte del *Dialogo*: non si fa dunque menzione di un manoscritto completo e autorevole del testo e il luogo non può essere portato a dimostrazione del fatto che l'originale dovesse trovarsi alla Certosa.

Al di là del passo già visto sopra, anche ipotizzando che l'idiografo fosse effettivamente a Pontignano, e che qui sia rimasto anche dopo il trasferimento di Maconi a Garegnano (dopo il 1389), di esso non resta traccia nei fondi che hanno successivamente accolto il patrimonio della Certosa di Siena. Una “reliquia” del genere, il più antico testimone manoscritto del *Dialogo* di Caterina, sostiene Motzo, non poteva andare disperso per semplice trascuratezza; eppure, come noto, l'idiografo non è pervenuto tra i codici cateriniani oggi conservati presso la Biblioteca degli Intronati.<sup>45</sup>

I certosini rimasero alla guida di Pontignano fino al 1733. Stando alle informazioni fornite dall'Inventario dell'Archivio di Stato di Siena, i monaci, al momento dell'abbandono della Certosa, portarono con loro, nella nuova destinazione di Calci, la sacra reliquia del dito di Caterina e una parte dell'archivio; una seconda metà fu invece riunita con l'archivio della Certosa di Maggiano e depositata nell'archivio dell'ufficio del Patrimonio dei Resti Ecclesiastici a Firenze, prima di entrare a far parte dell'Archivio di Stato di Siena.<sup>46</sup> Del codice non resta traccia né presso l'attuale Biblioteca monastica della Certosa di Calci<sup>47</sup> né tra i mss. che

Biblioteca degli Intronati, T.III.3, custodita come una vera e propria reliquia presso il convento di San Domenico in Camporegio. Sulla storia di questo testimone, cfr. Restaino, «*Porta quando venis librum sanctum*» cit., p. 193; e Grottanelli, secondo cui le lettere ivi contenute erano state inizialmente conservate presso la Compagnia della Madonna sotto lo Spedale (*Leggenda minore* cit., pp. xxv-xxvi).

45. Cfr. Motzo, *Per un'edizione critica* cit., p. 120. Il quadro sembra coerente con quanto ipotizzato da Luongo (*Birgitta and Catherine* cit., p. 27) riguardo alle caratteristiche materiali del codice (cfr. § 1.2.4).

46. Cfr. *Guida-inventario dell'Archivio di Stato*, a cura dell'Archivio di Stato di Siena, in *Guida generale degli archivi di Stato italiani*, Roma, Ministero dell'Interno, 1951-1974, vol. 1, pp. 25-6. Delle pergamene e degli atti provenienti dalla Certosa e conservati a Siena esiste uno spoglio di fine Ottocento dell'abate Paolo Pizzetti, catalogato nel fondo Patrimoni dei Resti Ecclesiastici con il n. 3540.

47. Per l'inventario dell'archivio della Certosa di Calci nel fondo delle Corporazioni Religiose Soppresse dell'ASPi, cfr. L. Carratori Scolaro, *Archivio della Certosa di Calci (Archivio di Stato di Pisa, Corporazioni religiose soppresse): secoli XIII-XIX*, con miscellanea a cura di M. Biondi Ospedaletto, Pisa, Pacini, 2005.

compongono il fondo Calci della Biblioteca Laurenziana di Firenze.<sup>48</sup> L'idiografo non compare neanche nel regesto dei manoscritti provenienti dalla Certosa di Pontignano oggi conservati alla Braidae e transitati attraverso la Certosa di Pavia, ultima sede di Stefano Maconi.<sup>49</sup>

48. Per cui vd. G. Murano, *I manoscritti del fondo Certosa di Calci nella Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze*, Firenze, Regione Toscana, 1996.

49. Si tratta dei mss. con segnatura AD.IX.14 e AD.IX.44, per la cui descrizione si rimanda a G. Gargan, *L'antica biblioteca della Certosa di Pavia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1998, pp. 19-20; 74; 86.

## 4. LA CIRCOLAZIONE

### 4.1. LA TESTIMONIANZA DI TOMMASO CAFFARINI

Una delle più importanti testimonianze, utile nella ricostruzione delle dinamiche di circolazione primo-quattrocentesche delle opere cateriniane, è fornita da Tommaso Caffarini, il quale, nel tredicesimo capitolo della sua deposizione al Processo Castellano, offre un resoconto dettagliato dei luoghi e delle persone presso cui si trovavano alcuni codici contenenti gli scritti della santa. I due principali poli di diffusione delle opere sono identificati da Caffarini in Siena, dove San Domenico stava già diventando un luogo di aggregazione per i devoti di Caterina (cfr. *infra*), e Venezia, città in cui egli stesso era impegnato nella direzione di un ampio *scriptorium*, allestito nel convento dei SS. Giovanni e Paolo.<sup>1</sup> A riprova della rapida diffusione delle opere della santa e dei racconti sulla sua vita, Caffarini dichiara di aver preso visione, durante un viaggio in Toscana nel 1398, di una grande raccolta di manoscritti cateriniani posseduta da Nicolò dei Guidicicci di Lucca<sup>2</sup> e conservata presso la sua abitazione. Tra i codici, si trovava anche una copia del *Dialogo*, in volgare, con il testo ripartito in capitoli:

Item preter supradicta dico me vidisse in domo cuiusdam Nicolai de Guidizibus de Luca, in Venetiis actualiter habitantis, infra scripta volumina, quasi omnia ad virginem pertinentia et in quadam sua capsula recondita videlicet: unum volumen tabulatum, in quo est supradictus liber virginis in suo vulgari et capitulatus; item aliud volumen, in quo est idem liber iuxta prefatum vulgare latinizatus.<sup>3</sup>

1. Per un approfondimento sull'attività dello *scriptorium* veneziano, cfr. il contributo di Nocentini, *Lo «scriptorium» di Tommaso Caffarini* cit.

2. Nicolò dei Guidicicci di Lucca, fedele cateriniano, è censito nell'estimo del 1399 in contrada di San Andrea in Pelletia (Biblioteca Statale di Lucca, ms. 1115, c. 51v), per cui cfr. L. Galoppini, *Mercanti toscani e Bruges nel tardo Medioevo*, Pisa, University Press, 2009, p. 160, nota 157.

Altre informazioni rilevanti sono fornite dal domenicano nel capitolo diciassettesimo del Processo, in cui vengono riportati i nomi di tutti coloro che si rivolsero a lui, dichiarando il possesso o la volontà di acquisire dei testimoni degli scritti cateriniani, a conferma del fatto che la circolazione delle opere era stata ben presto catalizzata attraverso la sua figura. Secondo quanto descritto da Tommaso, tra i testi legati a Caterina il più letto fu senz'altro la *Legenda* di Raimondo da Capua, per la quale si conserva tuttora una vasta tradizione di respiro europeo (e persino orientale).<sup>4</sup> Numerose furono anche le richieste di acquisto e di copia del *Dialogo* latino provenienti in particolare dall'Ordine certosino.<sup>5</sup> Per quanto riguarda i testimoni dell'opera in volgare, Caffarini ricorda un volume in possesso dell'olivetano Francesco Malavolti<sup>6</sup> e dichiara di aver ricevuto la richiesta di una copia anche da parte di Matteo Guidini, al tempo priore del monastero di Santa Maria degli Angeli dell'Ordine Camaldoiese di Firenze, in via Alfani.<sup>7</sup> Ancora, pare si fosse rivolto a Tommaso il domenicano fra Domenico da Figline, che aveva fatto compilare una copia del testo a Firenze;<sup>8</sup> e Lodovico Balbo, il quale, al tempo in cui era abate di

3. Laurent, *Il Processo Castellano* cit., pp. 54-5.

4. Caffarini dichiara infatti di essere stato contattato da «dominum Emmanuel Kyrisolora de Costantinopoli», il quale richiese al domenicano che «tam legenda virginis quam eius liber transcriberentur et Costantinopolim sive Feram transmitterentur» (*ibid.*, p. 74). Di questi testimoni non si ha più notizia, ma, a conferma della diffusione che la *Legenda* ebbe anche in Oriente, segnaliamo un codice miscellaneo in arabo del XVIII sec., Sarba (Jūniyah), Lebanon, Ordre Basilien Alepin, MS 671, in cui sono contenuti alcuni racconti agiografici cristiani, tra i quali la vita di Caterina occupa le cc. 571-588. L'Ordo Basilianus Aleppensis Melkitarum, nella cui biblioteca è conservato il codice, è un ordine religioso di fede greco-ortodossa. Il ms. è stato digitalizzato dall'Hill Museum & Manuscript Library (= HMML), a cura del Center for Digital Humanities at Saint Louis University, St. Louis, and the Carolingian Canon Law Project at the University of Kentucky, Lexington, 2015-, consultabile in rete all'indirizzo <https://www.vhmm.org/>.

5. Cfr. Laurent, *Il Processo Castellano* cit., p. 72.

6. *Ibid.*, p. 73.

7. Le lettere di Matteo Guidini, databili tra il 1400 e il 1401, sono state inserite da Caffarini nel prologo del *Libellus* (Thomas Antonii de Senis Caffarini, *Libellus de supplemento* cit., pp. 2-8). Cfr. anche Laurent, *Il Processo Castellano* cit., p. 74.

8. *Ibid.*, p. 76. Su fra Domenico da Figline, non menzionato altrove da Caffarini, è conservato un documento del 16 settembre 1422 (Archivio dell'Opera di Santa Maria del Fiore, II 1 81, c. 18v) in cui si legge: «Item eligerunt magistrum Dominicum de Fighino ordinis fratrum [...] ad predican-

San Giorgio in Alga, aveva espresso il desiderio di acquisire una copia del *Libro* per il suo monastero.<sup>9</sup> Sebbene non sia stato possibile stabilire se tra i testimoni della tradizione nota ve ne sia qualcuno tra quelli menzionati, le notizie fornite da Caffarini restano una preziosa testimonianza: il suo resoconto, infatti, delinea perfettamente quelle che sarebbero state le future direttive di diffusione del testo. Come vedremo tra poco, diversi codici del *Dialogo* paiono legati ad una diffusione benedettina dell'opera (perlopiù camaldoiese, cfr. § 1.4.3.2) oltre che agostiniana (FN4), a cominciare dal frammento M, che potrebbe provenire dal monastero benedettino riformato di San Giorgio in Alga (§ 1.4.3.2).<sup>10</sup>

Per osservare le dinamiche di circolazione del testo si procederà, dunque, attraverso l'esame delle note di possesso, dei colophon, così come degli aspetti più strettamente codicologici degli esemplari. Al contempo, la consultazione degli inventari ha consentito in diversi casi di risalire ai nomi e ai luoghi legati alla diffusione e alla fruizione dell'opera dalla fine del Trecento, a ridosso dalla morte di Caterina, fino alle soglie del Cinquecento, prima del dilagare della tradizione a stampa.<sup>11</sup> Distingueremo di seguito due principali percorsi di diffusione dell'opera: il primo (linea Siena-Venezia) riguarda la primissima circolazione del *Dialogo* a Siena e la sua diffusione nel Nordest, garantita dall'attività dello *scriptorium* dei SS. Giovanni e Paolo; il secondo (linea Venezia-Firenze-Pisa) concerne invece la diffusione più largamente toscana del testo nel corso del XV secolo, favorita, da un lato, da

dum in ecclesia Sancte Reparate die festi Sancti Dionisii de mense ottobris proxime futuri», a conferma del suo radicamento in territorio fiorentino. Il documento è consultabile online attraverso l'*Archivio digitale OSMF*, ed è stato digitalizzato nell'ambito del progetto *Gli anni della Cupola*, dir. M. Haines, 1994-2009 (<https://duomo.firenze.it/it/archivio/risorse-digitali>). A. F. Verde e D. Corsi ricordano anche che fra Domenico era in rapporto con fra Niccolò Galgani (bibliotecario di San Domenico di Siena) e faceva parte del Collegio dei teologi di Firenze (*La «Cronaca» del Convento domenicano di S. Romano di Lucca*, in «Memorie Domenicane», 21, 1990, pp. 1-636, alle pp. 145-47).

9. Cfr. Laurent, *Il Processo Castellano* cit., p. 77.

10. Per ulteriori approfondimenti si rimanda a N. Pigini, *La circolazione manoscritta del «Dialogo» di Caterina da Siena. Appunti di storia della tradizione*, in *Perspectives en linguistique et philologie romanes*, a cura di D. Corbella - J. Dorta - R. Padrón, Paris, Éditions de Linguistique et de Philologie, 2023, vol. II, pp. 1155-66.

11. L'*editio princeps* del *Dialogo* fu data alle stampe intorno al 1472 a Bologna dal tipografo Baldassarre Azzoguidi (cfr. II.1.2).

Caffarini e Dominici (negli ambienti osservanti, e in particolare femminili) e, dall'altro, dal certosino Maconi (nelle realtà benedettine, interessando anche le congregazioni lombarde).

#### 4.2. LA LINEA SIENA-VENEZIA(-SIENA)

##### 4.2.1. *I codici di San Domenico in Camporegio*

Un centro di capitale importanza per la circolazione del *Dialogo* è stato innanzitutto il convento di San Domenico in Camporegio, dalla cui Biblioteca proviene il manoscritto senese T.II.9 (S1; *ante* 1389), conservato presso la Comunale degli Intronati. La notizia è accertata da Murano, la quale include il suddetto codice tra i dodici testimoni pergamenei che componevano la “Libreria Virginale” di San Domenico,<sup>12</sup> descritta da Girolamo Gigli.<sup>13</sup> Prima di essere accolto nella Biblioteca domenicana, tuttavia, il ms. fu custodito presso la Certosa di Pontignano, lì dove fu postillato anche il testimone degli Intronati, I.VI.13 (S2; XV sec.).<sup>14</sup> Per quanto riguarda questo secondo codice, è rimasto finora incerto se anch'esso sia transitato attraverso Camporegio di Siena prima di entrare a far parte del fondo degli Intronati, ma una conferma del passaggio di S2 nel convento di San Domenico si desume da un confronto con una serie di annotazioni marginali riportate da S1 e da S2: esse sono state eseguite dalla mano dello stesso copista (verosimilmente quando i due mss. si trovavano nel medesimo luogo), che in quel momento aveva a sua disposizione anche un

12. Murano, «*Ò scritte di mia mano*» cit., p. 154, nota 56. L'ipotesi è sostenuta anche da D. Parisi, *Note dal censimento dei manoscritti dell'«Epistolario» di Caterina da Siena*, in *Per una nuova edizione dell'«Epistolario» di Caterina da Siena* cit., pp. 123-40, a p. 133. La notizia non è però stata confermata da Restaino, «*Porta quando venis librum sanctum*» cit., p. 201, nota 47.

13. «F. Angelo Carapelli così benemerito nella nuova stampa delle opere della santa da noi pubblicate, per tanti documenti, che ha ritrovati dai più antichi, e riposti archivi di questo Convento; e tra questi principalmente dodici pregiatissimi volumi in pergamena contenenti le opere originali della santa, e diverse degne scritture, a lei relative, o a qualche altra insigne memoria della Patria, o del Convento. Queste a nostra preghiera furono da alcune pie Gentildonne senesi legate in preziose coperte, ed in questo giorno [scil. 29 aprile] si mostrano nella sagrestia (con nome di Libreria Virginale) alla curiosità di tutti; siccome il sacro mobile dell'altare portatile della santa, dalle sue mani lavorato» (G. Gigli, *Diario senese*, Siena, Tip. dell'Ancora, 1854, vol. I, p. 156).

14. Sulla presenza di S1 ed S2 a Pontignano cfr. *supra* § 1.3.2.

terzo codice su cui collazionò i primi due, probabilmente VATI, che a sua volta reca memoria di interventi correttori eseguiti a partire da una collazione su S1.

Scendendo nel dettaglio della fattura di S1 e di S2, inoltre, entrambi i testimoni sono stati certamente confezionati a Siena, come dimostra sia l'analisi linguistica sia l'identificazione delle filigrane di S2 (§ II.1.1, n. 25). Per quanto concerne la descrizione interna di S1, dobbiamo ricordare che l'attribuzione della mano principale del codice a Stefano Maconi è stata lungamente contestata. Il primo a proporre l'identificazione del copista con il certosino è stato Girolamo Gigli, che ha riconosciuto nella formula finale di c. 137v «prega Dio per lo tuo inutile fratello» l'*explicit* sovente adottato dal segretario in calce alle sue lettere.<sup>15</sup> Sulla base dell'edizione settecentesca, Matilde Fiorilli ha ripreso la discussione, escludendo che il codice sia stato interamente copiato da Maconi, poiché risulta compilato da almeno due mani differenti:<sup>16</sup> secondo la studiosa una prima mano avrebbe trascritto il testo di S1 fino a c. 110v. Da c. 111r (con l'avvio di un nuovo fasc.) a c. 137v sarebbe intervenuta una seconda mano che dà di nuovo il cambio alla prima da c. 139r fino alla fine del codice. La parte di testo compilata da Stefano Maconi risulterebbe dunque esigua, essendo stata riconosciuta nella porzione ricondotta alla seconda mano, che inserisce in calce alla c. 137v la suddetta formula. In realtà, confermata l'alternanza delle due mani rilevata da Fiorilli, è evidente che la sottoscrizione di c. 137v non debba attribuirsi alla seconda ma piuttosto alla prima mano. L'identità è stata definitivamente confermata dalla più recente perizia paleografica di Restaino:<sup>17</sup> ciò significa dunque che S1 è stato quasi interamente compilato da Stefano Maconi ad eccezione della porzione di testo conclusiva, la cui copia deve essere comunque avvenuta sotto la supervisione del segretario (dato che ha apposto in calce la sua sottoscrizione). Ma c'è di più: se Maconi ha steso il testo di S1 meno le carte comprese tra c. 111r e c. 137v, è possibile che il ms. di Siena sia a tutti gli effetti la copia esemplata dal segretario «pro duabus partis [...] in pergamenis»<sup>18</sup> sull'esemplare fornитогli da fra

15. Cfr. *Le opere della serafica santa Caterina* cit., vol. IV, pp. VI-VII.

16. Caterina da Siena, *Libro* cit., pp. 413-15; pp. 420-21 (2<sup>a</sup> ed.).

17. Restaino, «*Porta quando venis librum sanctum*» cit., pp. 195-96.

18. Si riporta qui il passo già commentato al § 1.3.3: «*Porta quando venis librum sanctum, quem iam pro duabus partibus scripsi in pergamenis cum exemplo fratris Mariani; nunc vero perfecissem nisi quod discessit et exemplum abstulit*».

Mariano.<sup>19</sup> La partenza di quest'ultimo che «abstulit exemplum» potrebbe spiegare anche il cambio di mano: non in grado di completare il codice – perché rimasto senza *exemplum* di riferimento – il certosino avrebbe fatto copiare l'ultima parte dell'opera (utilizzando come modello il codice richiesto a Neri) e successivamente apposto la formula a c. 137v, unendo gli ultimi fascicoli al resto del manoscritto.<sup>20</sup>

#### 4.2.2. *Lo scriptorium veneziano di Caffarini*

Il dato più interessante desumibile dalla rassegna dei manoscritti cateriniani di Camporegio è che – ad eccezione del trecentesco S1 e del *descriptus* S2 – gran parte dei testimoni primo-quattrocenteschi sono stati confezionati presso lo *scriptorium* veneziano di Tommaso Caffarini. Per avere un'idea del patrimonio manoscritto delle opere cateriniane posseduto dalla Biblioteca di Camporegio e di fattura veneta, basti pensare che da San Domenico provengono – oltre a S1 e S2 – cinque testimoni dell'*Epistolario*,<sup>21</sup> di cui tre sono veneziani (T.II.2, T.II.3, T.II.10) e tutti latori della cosiddetta “raccolta caffariniana” delle *Lettere*,<sup>22</sup> e due codici della versione latina del *Dialogo* di Cristoforo di Gano Guidini, ossia i mss. T.II.4 e T.II.5. Tra questi, il ms. T.II.4 fu copiato senz'altro nello *scriptorium* dei SS. Giovanni e Paolo, dove fu esemplato almeno un altro testimone latino, il Marciano, lat. IX.192.<sup>23</sup> Per la *Legenda maior*, Nocentini segnala i mss. di fattura veneta T.I.I e T.III.I contenenti, oltre all'opera di Raimondo, anche la vita della beata Elena d'Ungheria.<sup>24</sup> A questi possiamo aggiungere il ms. T.II.8, annesso alla “Libreria Virginale” e allestito nel convento veneziano dei SS.

19. Come intuito anche da L. Aurigemma, *La tradizione manoscritta del «Dialogo della Divina Provvidenza» di santa Caterina da Siena*, in «Critica letteraria», 16 (1988), pp. 237–58. Per quanto concerne l'identità di fra Mariano, secondo Nocentini (*Il problema testuale* cit., p. 265, nota 35) si tratta di fra Mariano della Misericordia di Siena, che, come ricorda Gigli (*Le opere della serafica santa Caterina* cit., vol. I, pp. 337–39), era al servizio degli ammalati presso lo Spedale di Siena. A fra Mariano è indirizzata la lettera T 261.

20. L'ipotesi è la stessa avanzata da Restaino, che adduce a sostegno anche l'identificazione del rubricatore in Neri Pagliaresi («*Porta quando venis librum sanctum*» cit., pp. 198–99). Vd. *supra* § 1.3.2 e § 1.3.3.

21. Per il censimento dei manoscritti, cfr. Caterina da Siena, *Epistolario. Catalogo* cit., pp. 77–192.

22. Cfr. Caterina da Siena, *Epistolario. Catalogo* cit., pp. 159–68.

23. Nocentini, «*Fare per lettera*» cit., pp. 662–63.

24. Cfr. Nocentini, *Lo «scriptorium» di Tommaso Caffarini* cit., p. 100, nota 74.

Giovanni e Paolo dallo stesso copista che ha esemplato il codice T.II.1 (che contiene un volgarizzamento della *Legenda*) e gli già citati T.II.4 e T.II.5.<sup>25</sup>

Per quanto riguarda i testimoni del *Dialogo* in volgare, abbiamo già anticipato che, stando a quanto riportato dalla mano di c. 174 e sulla guardia posteriore del codice, VATI (prima metà del XV sec.) fu posseduto proprio dai domenicani di Camporegio,<sup>26</sup> anche per questo manoscritto possiamo accettare il passaggio lungo la direttrice veneto-toscana, poiché la confezione del testimone è stata supervisionata dal gruppo dei ceterinati dello *scriptorium* di Tommaso Caffarini al convento domenicano dei SS. Giovanni e Paolo, presso il quale era attivo anche il maestro miniatore Cristoforo Cortese.<sup>27</sup>

L'ingente consistenza del fondo ceteriniano in Camporegio si spiega per il fatto che il monastero di San Domenico fu da subito riconosciuto come autorevole centro di diffusione del culto e della parola ceteriniana: qui era avvenuta la formazione dottrinale di Caterina e qui, nel maggio del 1385, furono traslate parte delle sue reliquie.<sup>28</sup> Per quel che concerne i rapporti con lo *scriptorium* veneziano varrà inoltre la pena di considerare quanto ricordato da Caffarini. In relazione ai volumi ceteriniani in possesso di Nicolò dei Guidicicci (§ 1.4.1) il domenicano sostiene infatti che:

25. Murano, «*Ó scritte di mia mano*» cit., pp. 153-54.

26. Per le note di possesso, si rimanda alla scheda di VATI (§ II.1.1, n. 26).

27. Per gli studi sulle miniature di Cristoforo Cortese e per la sua attività presso lo *scriptorium* di Tommaso Caffarini, cfr. S. Fumian, *Cristoforo Cortese e i domenicani a Venezia: di alcuni manoscritti ceteriniani*, in *Le arti a confronto con il sacro: metodi di ricerca e nuove prospettive di indagine interdisciplinare*. Atti delle giornate di studio (Padova, 31 maggio-1° giugno 2007), a cura di V. Cantone - S. Fumian, Padova, CLEUP, 2009, pp. 101-9. Nella sua edizione, anche Taurisano commenta in rif. al Barb. lat. 4063: «La scrittura è veneziana come altri codici scritti sotto la direzione del Caffarini» (Caterina da Siena, *Dialogo della divina provvidenza* cit., p. LV, 2<sup>a</sup> ed.).

28. Il convento continuò ad essere un importante centro culturale anche durante tutto il Quattrocento: fu sede per esempio delle prime riunioni della Confraternita laicale di Santa Caterina da Siena in Fontebranda, fondata nel 1461, anno della canonizzazione della santa; e ancora, nel 1479 un gruppo di mantellate domenicane che si era riunito fino a quel momento in Camporegio dà vita al Convento di Santa Caterina del Paradiso. Per ulteriori approfondimenti cfr. G. Parsons, *The Cult of Saint Catherine of Siena. A Study in Civil Religion*, Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 15-42. Sulla Congregazione di Fontebranda si rimanda a P. Turrini, *Religiosità e spirito caritativo a Siena agli inizi della reggenza loresene: luoghi più laicali, contrade e arti*, in *Istituto Storico Diocesano di Siena. Annuario 1996-1997*, Siena, Il Leccio, 1998, pp. 145-293.

Contigit autem postmodum ratiocinatum fuisse per supradictum Nicolaum de Guidizionibus [...] quod dicta volumina vel diligenter in dicta sua capsa servarentur tempore suo, ubi se offerret facultas, in Romana curia presentanda, vel in libraria alicuius conventus ordinis Predicatorum, et presertim Senensis, sub ista tamen conditione quo dubi in promotionem virginis seu eius canonizationem opportunum per discretos viros iudicatetur, quod dicta volumina ubi supra presentari deberent, tunc eo casu extrahi possent de libraria prefata.<sup>29</sup>

La Biblioteca di San Domenico, dunque, era considerata il luogo di conservazione ideale per ospitare l'ampia raccolta di codici cisterciani in possesso di Nicolò da Lucca ed è verosimile credere che il primo nucleo della “Libreria Virginale” fosse in parte costituito da questa raccolta, come dimostrano i mss. gemelli dell'*Epistolario*, T. II.2 e T. II.3, con tutta probabilità ceduti proprio da Nicolò al convento senese.<sup>30</sup> Sebbene non vi siano prove definitive che alcuni dei codici di Camporegio siano stati effettivamente destinati alla Curia, come indicato dall'accordo citato da fra Tommaso, tale scenario potrebbe chiarire, ad esempio, l'acquisizione successiva del codice VATI da parte di Roma.<sup>31</sup>

Tra i manoscritti di verosimile provenienza caffariniana, oltre a quelli che raggiunsero Siena, si possono annoverare anche il ms. di Oxford, il Canoniciano siglato O<sup>32</sup> e il Marciano siglato

29. Laurent, *Il Processo Castellano* cit., pp. 57-8.

30. Le postille ai codici sono inoltre attribuibili a Caffarini: cfr. Caterina da Siena, *Epistolario* cit., 1940, pp. xxiii-lxii; e Leonardi, *Il problema testuale dell'epistolario* cit., pp. 77-8.

31. Stando alla nota di possesso sulla guardia posteriore del codice, che legge «Iste liber est conventus predicatorum de Senis de Camporegio extractus de comuni libraria prefati conventus ad bene placitum domine Angeliche quondam relicte Mariani ser Cechi», e alla annotazione «reabui a supradicta domina» (§ II.1.1, n. 26), sappiamo che VATI era un codice ammesso al prestito, anche dei laici. Sulla pratica del prestito del libro manoscritto presso alcuni conventi domenicani cfr. K. W. Humphreys, *The Book Provisions of the Medieval Friars (1215-1400)*, Amsterdam, Erasmus Booksellers, 1964, pp. 32-4; e R. Antonelli, *L'Ordine domenicano e la letteratura nell'Italia pretridentina*, in *Letteratura italiana*, dir. A. Asor Rosa, I. *Il letterato e le istituzioni*, Torino, Einaudi, 1982, pp. 681-728, alle pp. 690-94; 707.

32. Che le opere cisterciane (oltre che brigidine) oggi facenti parte del fondo Canonici – il quale raccoglie numerosi manoscritti biblioteche ecclesiastiche di Venezia – provengano proprio dai SS. Giovanni e Paolo era già stato ipotizzato da S. 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*, in «*Codex Studies*», 3, 2019, pp. 99-130, a p. 124): ciò è confermato almeno per il ms. Oxford, Canon. misc.

VE,<sup>33</sup> entrambi linguisticamente veneziani e affini a VATI nella *mise en page* (gotica corsiva su due colonne con ampi margini), sebbene non miniati.<sup>34</sup> In questo gruppo rientrerebbe anche il ms. dell'Universitaria di Bologna (Bo1), che secondo Taurisano sarebbe stato scritto «sotto la direzione del Caffarini»,<sup>35</sup> e che come VATI presenta tuttavia una *scripta* di *koinè* toscana.<sup>36</sup> Non meno rilevante risulta, del resto, la trascrizione in calce a Bo1 – oltre che della laude *O speram miram* e dell'orazione *Domine Iesu Christe* – di una sola lettera, indirizzata a suor Bartolomea della Seta di Santo Stefano di Pisa,<sup>37</sup> perché, seppure la sua tradizione

205 (XV sec. in.), testimone della *Legenda maior* e della versione latina del *Dialogo* nella redazione parziale di Raimondo da Capua.

33. Avanziamo comunque delle remore di carattere cronologico per quest'ultimo codice. Alla c. 125r, in calce alla trascrizione del *Dialogo* una mano diversa da quella del copista ha aggiunto la data 1459. Se si trattasse effettivamente della data di compilazione del manoscritto, non potremmo certo far risalire la sua confezione allo *scriptorium* di Tommaso Caffarini, morto il 20 dicembre 1430 (secondo le ultime acquisizioni di A. Huijbers, *Zealots for souls: dominican narratives of self-understanding during observant reforms, c. 1388-1517*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2018, pp. 250-51), pur senza metterne in dubbio la fattura veneziana. La produzione manoscritta del gruppo cateriniano continuerà comunque ben oltre la data della canonizzazione, stando almeno ai dati disponibili per la storia della tradizione della *Legenda maior* (S. Nocentini, *La «Legenda maior» di Raimondo da Capua: una eredità condivisa*, in «*Virgo digna coelo*» cit., pp. 103-18, a p. 111).

34. L'ipotesi, d'altra parte, troverebbe un'ulteriore conferma sul piano stemmatico, giacché VATI, O e VE (insieme a VAT2 e FR3) costituiscono il sottogruppo z, per la cui dimostrazione cfr. Pigini, *Per l'edizione critica* cit., pp. 52-5.

35. Caterina da Siena, *Dialogo della divina provvidenza* cit., p. LVI. Dupré Theseider (Caterina da Siena, *Epistolario* cit., 1940, p. LVIII) conferma la provenienza caffariniana.

36. I nomi di alcuni *scriptores* attivi a Venezia, di cui diversi stranieri, sono ricordati nel resoconto di Tommaso Caffarini al Processo Castellano: «*Dictorum autem scriptorum unus appellatur Guillelmus de Appulea, magister scholarum et moratur in contrata S. Severi, alius dicitur Henricus de Prussia etiam magister scholarum in contrata S. Symeonis maioris, alius dicitur Georgius Theuthonicus in contrata S. Iohannis de Bragola, alius dominus Lodovicus in contrata S. Leonis, alius vocatur Franciscus de Appulea in contrata S. Viti, alius dictus est Andreas de Civitate Castelli in contrata S. Marie nove, et alius nuncupatur Saladinus de Flandria, habitans in domo plebani S. Marie formose*» (Laurent, *Il Processo Castellano* cit., p. 92).

37. La lettera corrisponde al n. T 221 ed è trascritta alle cc. 153v-155r del codice bolognese. Tra le *Lettere* indirizzate a suor Bartolomea si conservano anche le epistole T 182 e T 188. Sulla localizzazione di Santo Stefano, vd. *Le opere della serafica santa Caterina* cit., vol. II, p. 857. Si tratta probabilmente del complesso di monache benedettine di Santo Stefano extra moenia.

autonoma consenta di riconoscerle una diffusione atipica,<sup>38</sup> la scelta dell'epistola inviata da Caterina alla benedettina lascia almeno sospettare che il ms. di Bologna possa includersi nel novero dei codici confezionati per la diffusione in ambienti femminili. Da Venezia, fu sempre Tommaso Caffarini a promuovere la circolazione delle opere catariniane nelle realtà osservanti femminili e proprio a Pisa, in particolare alle suore dell'Osservanza di San Domenico di Chiara Gambacorta – in contatto anche con Raimondo da Capua e Giovanni Dominici –, fu destinato un testimone della *Legenda Maior*, confezionato ai SS. Giovanni e Paolo,<sup>39</sup> oltre a una copia manoscritta del *Dialogo*.<sup>40</sup>

In conclusione, è comprensibile che la dottrina di Caterina abbia trovato terreno fertile negli ambienti domenicani di Siena. Tutta-

38. Cfr. Caterina da Siena, *Epistolario* cit., 1940, pp. LVI-LVII. Per il ms. Bologna, bibl. Universitaria, 438, Dupré Theseider riporta il n. della lettera T 188 (anch'essa indirizzata a suor Bartolomea), anziché T 221. L'epistola a Bartolomea della Seta – oltre ad essere trasmessa nel gruppo di cinque lettere del testimone del *Dialogo* S2 – è traddita da sola nei mss. Firenze, Biblioteca Riccardiana, 1313 e Venezia, Biblioteca Marciana, it. II.74 (=4946). La lettera T 221 è riportata in solitaria anche nel ms. latino Parigi, BnF, it. 97 e nel codice di Città del Vaticano, Bibl. Apostolica Vaticana, Vat. lat. 939 (qui insieme all'epistola T 173).

39. I rapporti tra Tommaso Caffarini e l'Osservanza pisana sono affrontati in S. Duval, *Chiara Gambacorta e le prime monache del monastero San Domenico di Pisa*, in *Il velo, la penna e la parola*, a cura di G. Zarri – G. Festa, Firenze, Nerbini, 2009, pp. 93-112; ed Ead., «*La beata Chiara conduttrice: le vite di Chiara Gambacorta e Maria Mancini e i testi dell'osservanza domenicana pisana*», Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016, pp. 89; 103. Cfr. anche Huijbers, *Zealots for souls* cit., pp. 207-12. Si ricorda che a Chiara Gambacorta sono indirizzate da Caterina le lettere T 194 e T 262. Per una riflessione sulla produzione agiografica ai SS. Giovanni e Paolo, vd. infine F. Sorelli, *La production hagiographique du dominicain Tommaso Caffarini: exemples de sainteté, sens et visées d'une propagande*, in *Faire croire: modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*. Actes de table ronde de Rome, 22-23 juin 1979, Rome, École française de Rome, 1981, pp. 189-200.

40. Come si legge nella deposizione di Tommaso Caffarini al Processo Castellano: «Item dico quod similiter ideo puto factum esse de dicta memoria in Pisis, tam in conventu S. Catherine, quam in monasterio S. Dominici ordinis predicti, ubi etiam, prout michi constat, sunt volumina tam de vita quam etiam de doctrina ipsius virginis» (Laurent, *Il Processo Castellano* cit., p. 30); inoltre «[...] nunc preest in dicto monasterio S. Dominici sub cura ordinis Predicorum videlicet soror Clara de Gambacurtis. Cui de Venetiis transmissa fuit legenda virginis, et dictis duabus dominabus de penitentia B. Dominici transmissus fuit ibidem liber virginis ob reverentiam eiusdem et in prefatarum solatium animarum, de quo etiam dictum fuit supra in primo capitulo» (*ibid.*, p. 81).

via, è particolarmente interessante che questo centro fosse in comunicazione diretta con lo *scriptorium* veneto. Tale aspetto contribuisce a confermare quanto già osservato dagli studi che si sono interessati ai canali di diffusione della versione latina del *Dialogo* e alla fortuna della *Legenda maior*. Analogamente a quanto avvenuto per altre opere cateriniane, il ruolo centrale di Tommaso Caffarini emerge anche nella storia della diffusione e promozione del *Dialogo*.<sup>41</sup>

#### 4.3. LA LINEA VENEZIA–FIRENZE(–PISA)

##### 4.3.1. *La diffusione negli ambienti osservanti*

Il ms. Riccardiano FR 1, finito di compilare per la biblioteca del convento di Santa Brigida di Firenze nel 1485 da suor Raffaella Bardi di Arnolfo, fu senza dubbio frutto negli ambienti osservanti femminili.<sup>42</sup> Il destino della comune circolazione degli scritti brigidini e di quelli di santa Caterina nelle realtà riformate tra la fine del Trecento e per tutto il Quattrocento è stato investigato da Nocentini e sembra aver coinvolto, ancora una volta, lo *scriptorium* caffariniano:

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 [...]; infine la natura dell’interesse brigidino per il pensiero cateriniano, che fu fin dall’inizio

41. Per gli approfondimenti sull’attività dello *scriptorium* del Caffarini e sulla tradizione manoscritta della *Legenda Maior*, si rimanda alle accurate analisi storico-filologiche condotte da Nocentini nei lavori già menzionati (*Lo «scriptorium» di Tommaso Caffarini* cit.; e Raimundus de Capua, *Legenda maior* cit., pp. 3–39).

42. Cfr. la scheda di FR.1 (§ II.1.1, n. 14). Sulla consistenza della biblioteca del Paradiso, cfr. R. Miriello, *I manoscritti del Monastero del Paradiso di Firenze*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2007, pp. 147–48. Suor Raffaella fu una delle copiste più attive dello *scriptorium*, la quale, come sappiamo dal colophon del ms. della Laurenziana, Acqu. e doni, 85 (copia delle *Revelationes* di santa Brigida di Svezia), afferma di aver compilato tutti i codici «per spirituale consolatione delle mie in Christo sorelle». Alla penna di Raffaella si devono almeno diciotto manoscritti conservati, perlopiù miscellanei, redatti anche in latino.

legato all'interesse spirituale della sola parte femminile dell'Ordine per le opere di mistica.<sup>43</sup>

Oltre a quello di suor Raffaella, nella storia della circolazione delle opere cateriniane si iscrive il nome di un'altra donna, suor Checca, una domenicana appartenente al convento fiorentino di San Jacopo di Ripoli in via della Scala, centro religioso che di lì a poco avrebbe visto la nascita di una vera e propria tipografia tra le sue mura.<sup>44</sup> Tra i numerosi manoscritti copiati e decorati nel vivace *scriptorium* del convento femminile, due sono i codici cateriniani attribuibili a suor Checca: oltre al testimone del *Dialogo*, FR.2, finito di compilare il 10 ottobre 1474,<sup>45</sup> la copista domenicana ha versato un manoscritto della vita di santa Caterina da Siena, Riccardiano 1291, il cui colophon permette di attribuirle indirettamente anche il nostro codice.<sup>46</sup>

Tra i manoscritti associati agli ambienti fiorentini legati alla promozione dell'osservanza, si segnala il codice F2, compilato nel 1510 da Michele di Cristofano di Michele guainaio.<sup>47</sup> Di partico-

43. Nocentini, *Il lievito dell'Osservanza* cit., pp. 129-30.

44. Nel marzo 1477 viene stampata presso il convento di San Jacopo la vita di santa Caterina, con una tiratura di trecento copie. Cfr. G. Bonifati, *Dal libro manoscritto al libro stampato: sistemi di mercato a Bologna e a Firenze agli albori del capitalismo*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2008, pp. 136; 184. Lo stampatore, Pietro di Salvatore da Pisa, appartenente al convento di S. Domenico a Fiesole – come il confratello Domenico da Pistoia – era cappellano dell'ospedale e del monastero di S. Jacopo di Ripoli. Per un contributo esaustivo sulla tipografia di Ripoli, cfr. M. Conway, *The «Diario» of the printing press of San Jacopo di Ripoli 1476-1484. Commentary and transcription*, Firenze, Olschki, 1999.

45. Cfr. § II.1.1, n. 15 (scheda di FR.2).

46. Nel colophon del ms. Riccardiano 1291 si legge: «Gloria laus et honor tibi Christe, simulque Senensi virginis Caterine benedicite. Qui scripsit scribat, semper cum Domino vivat, vivat in celis soror Checha fidelis. Factum est anno Domini M<sup>CCC</sup>CC<sup>L</sup>XVIII<sup>o</sup> die xxvi mensis aprilis» (c. 141v). Sulle carte di guardia si trovano due note di possesso: «Iste liber est monialium monasterii Sancti Iacobi de Ripolis de Florentia (c. 111v); «Questo libro è delle monache del monastero di Sancto Iacopo di Ripoli in Firenze. E chi l'accatta abbi carità di presto renderlo e senza nessuna lesione» (c. 1r). Sulla pratica del prestito del libro manoscritto presso i conventi domenicani, cfr. i rimandi *supra*, nota 31. Per la scheda di descr. del ms. 1291, si rinvia a T. De Robertis - R. Miriello, *I manoscritti datati della Biblioteca Riccardiana di Firenze*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 1999, vol. II, n. 52, p. 30. Per l'attribuzione della mano del ms. 1391, cfr. *ibid.*, vol. II, n. 77, p. 40.

47. Per la nota di possesso, cfr. § II.1.1, n. 5 (scheda di F2). Il nome di Michele di Cristofano guainaio si ritrova tra le memorie del fiorentino Bar-

lare interesse è la nota di possesso, aggiunta da una mano più tarda in fondo alla c. 1r, che ne indica la provenienza dal convento di San Domenico di Fiesole. Questo dettaglio è rilevante poiché la fondazione di questo cenobio domenicano è strettamente connessa a Giovanni Dominici, una figura di spicco nei circoli legati alla tradizione catariniana.<sup>48</sup> Novizio nel convento di Santa Maria Novella a Firenze (1373 circa), Dominici entrò nella cerchia dei più intimi seguaci di Caterina e, a partire dal 1388, fu operativo a Venezia, anch'egli presso il convento dei SS. Giovanni e Paolo in qualità di lettore, senza mai ricoprire un ruolo attivo nello *scriptorium* catariniano.<sup>49</sup> *Trait d'union* tra l'Osservanza fiorentina e veneziana,<sup>50</sup> Dominici fondò nel 1394 il convento femminile del *Corpus Christi* di Venezia<sup>51</sup> e nel 1406 il convento di Fiesole. Come

tolo Masi, in quanto testimone al processo di canonizzazione di sant'Antonio nel 1523 (cfr. G. Corazzini, *Ricordanze di Bartolomeo Masi: calderai fiorentino, dal 1478 al 1526*, Firenze, Sansoni, 1906, pp. 263-64; 303). Considerato che, secondo B. Masi, Michele di Cristofano conobbe personalmente Antonino Pierozzi (morto nel 1459) e che egli risulta effettivamente registrato dal 1455 come membro della compagnia di San Paolo (cfr. R. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York, Academic Press, 1982, p. 143, nota 20), bisogna forse concludere che il nostro copista fosse il nipote di Michele di C., a meno di supporre che quest'ultimo abbia compilato il codice in età già avanzata.

48. Su G. Dominici, cfr. Kaepeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum* cit., vol. II: G-I, pp. 406-13, e G. Ronconi, *Giovanni (1356/7-1419)*, in *Dizionario critico della Letteratura Italiana*, a cura di V. Branca, vol. II, Torino, UTET, 1973, pp. 11-7. Sulla fondazione del convento osservante di Fiesole e sul ruolo giocato non solo dal Dominici ma soprattutto dalla congregazione di Santa Maria Novella di Firenze, dalla quale provenivano i primi monaci del cenobio, cfr. S. Orlandi, *Il convento di S. Domenico di Fiesole*, in «Memorie Domenicane», 77 (1960), pp. 3-36; 93-140.

49. D'altronde gli anni non sono ancora fertili, considerando che l'attività di Tommaso Caffarini a Venezia inizierà solo nel 1401. Che Dominici non abbia mai attivamente affiancato Caffarini è confermato da Nocentini, *Il lievito dell'Osservanza* cit., p. 120, nota 50.

50. Il convento domenicano dei SS. Giovanni e Paolo non fu l'unico nel Triveneto a essere interessato dalla riforma. A Venezia dobbiamo ricordare almeno S. Domenico di Castello (1391) e S. Domenico di Chioggia (1392). Per la rassegna completa, si rimanda al contributo di V. Alce, *La riforma dell'ordine domenicano nel '400 e nel primo '500*, in *Riforma della chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto*. Atti del convegno per il VI centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443), Padova, Venezia, Treviso 19-24 settembre 1982, a cura di G. B. F. Trolese, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 1984, pp. 333-43.

51. Sull'attività di Giovanni Dominici nel convento del *Corpus Christi*, dove fu copiato anche un ms. delle *Revelationes* di santa Brigida, si rimanda

ricorda Sylvie Duval, inoltre, Dominici fu l'uomo chiave nella promozione dell'Osservanza femminile e favorì in particolare i rapporti tra il riformato *Corpus Christi* e il già citato convento di San Domenico di Pisa:

Alcune religiose, terziarie e poi monache, viaggiarono tra i due monasteri negli anni 1400-1410. Giovanni Dominici faceva da legame tra le due comunità (anche se le sue vere “figlie” erano le monache veneziane) e dava i suoi consigli spirituali sia alla comunità di Venezia che a quella di Pisa.<sup>52</sup>

Del resto, le poche informazioni che abbiamo sulla famiglia del copista Michele di Cristofano di Michele, legata agli ambienti osservanti di San Marco, confermano il vivace scambio culturale che perdurò fino agli inizi del XVI secolo tra il convento riformato di Fiesole e la congregazione di San Marco, guidata in quegli anni da Savonarola. Il predicatore, in qualità di erede e principale seguace dell'Osservanza domenicana, promuoveva la riforma dallo stesso pulpito dal quale anche sant'Antonino da Firenze – che era stato novizio presso San Domenico di Fiesole – aveva tenuto le sue omelie.<sup>53</sup> A ulteriore testimonianza del clima savonaroliano in cui il manoscritto F2 sembra essere circolato, rileviamo una nota in calce a c. 51v; nel capitolo in cui si discute del «falso giudizio» e della calunnia a cui vengono esposti talvolta i ministri di Dio, il copista appunta: «nota che questo fu fatto e intervenne al padre frate Hieronimo da Ferrara e a' sua due compagni fra Domenicho e fra Salvestro in Firenze», rievocando l'esecuzione del Savonarola e dei due frati domenicani, avvenuta il 23 maggio 1498. Vale inoltre la pena di ricordare che negli stessi anni in cui venne compilato il codice F2 del *Dialogo*, a Firenze era attiva la terziaria domenicana

sempre a Nocentini, *Il lievito dell'Osservanza* cit., p. 109, nota 24. Sul contributo di Giovanni Dominici alla diffusione dell'Osservanza in Italia, cfr. G. Festa, *Giovanni Dominici e i primi conventi dell'Osservanza in Italia*, in *S. Domenico di Fiesole tra storia, arte e spiritualità*. Seminario storico in occasione del VI centenario della fondazione del convento (1406-2006) = «Memorie Domenicane», 40 (2009), pp. 113-28.

52. Duval, *Chiara Gambacorta e le prime monache* cit., p. 103.

53. Il convento di San Marco di Firenze passò all'Osservanza nel 1436. In veste di priore del convento e vicario generale, Antonino resterà a capo della congregazione toscana fino al 1445, anno in cui San Marco si separerà da San Domenico. Per una disamina approfondita sui rapporti tra San Domenico di Fiesole e il convento di San Marco, si rimanda a L. Polizzotto, *L'eredità dell'Osservanza domenicana in Savonarola e nei savonaroliani*, in *S. Domenico di Fiesole* cit., pp. 175-88.

suor Domenica Narducci da Paradiso. Ella operava negli ambienti della riforma osservante dei frati predicatori, come dimostrano i proficui rapporti con Domenico Benivieni e Francesco Onesti, entrambi provenienti dal convento di San Marco. Un legame particolarmente significativo era quello con frate Silvestro da Marradi, priore del convento di San Domenico di Fiesole tra il 1504 e il 1505 e confessore di suor Domenica, nonché con fra Tommaso di Bernardo Caiani, collaboratore di frate Silvestro e fervente savoraroliano attivo tra San Marco e Fiesole.<sup>54</sup> In particolare, nel 1503, a contatto con gli ambienti di San Marco, Domenica da Paradiso comincia a dettare il suo *Dialogo* – un’opera mistica fortemente ispirata dalla parola di santa Brigida di Svezia e di santa Caterina da Siena – a maestro Martino degli Antoni, frate del convento degli Umiliati di Borgo Ognissanti.<sup>55</sup>

Infine, potrebbe essere riconducibile agli ambienti osservanti del Nordest italiano anche la miscellanea siglata Bo2 (XV sec.), copiata a Ferrara e successivamente posseduta dalla ricca biblioteca del monastero cittadino di S. Salvatore, come conferma l’*ex libris*. Stando a una nota contenuta nel contropiatto anteriore, attribuibile all’abate Giovanni Crisostomo Trombelli, il codice sembrerebbe essere stato esemplato da un frate predicatore. La configurazione del testimone lascerebbe pensare a una raccolta personale allestita in un lungo lasso di tempo: oltre ad una serie di estratti del *Dialogo*, trascritti in ordine sparso e seguiti da alcuni brani dal volgarizzamento senese dell’*Horologium Sapientiae* di Enrico Suso, il codice trasmette le epistole cateriniane T 26 e T 217, entrambe indirizzate a dei destinatari femminili,<sup>56</sup> e due leggende desunte dalle *Vite dei Santi Padri* di Cavalca. Tra i numerosi componimenti poetici, profezie, estratti e leggende, copiati sia in latino sia in volgare, che sono stati riuniti in questo testimone composito, diversi autori riconducono agli ambienti gesuati e savoraroliani: oltre alle laudi attribuibili al Bianco da Siena, Feo Belcaro e Giovanni

54. Per i legami tra Domenica Narducci e gli ambienti savoraroliani di San Marco, cfr. I. Gagliardi, *Sola con Dio: la missione di Domenica da Paradiso nella Firenze del primo Cinquecento*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2007, pp. 23-99; e Ead., *La Venerabile suor Domenica da Paradiso nei suoi rapporti con l’Osservanza domenicana*, in *S. Domenico di Fiesole* cit., pp. 129-74; vd. anche R. Librandi - A. Valerio, *I sermoni di Domenica da Paradiso. Studio e testo critico*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 1999, pp. xv-xxxvi.

55. Sui rapporti tra la scrittura di Domenica da Paradiso e Caterina da Siena, cfr. anche § II.5.3.1.

56. Il codice è modernamente numerato in pagine anziché in carte.

Colombini, nonché a Girolamo Savonarola, a Caterina da Bologna e a Neri Pagliaresi, la miscellanea trasmette anche le epistole di Giovanni Tavelli da Tossignano, celebre gesuato e vescovo di Ferrara tra il 1431 e il 1446.<sup>57</sup>

#### 4.3.2. *La circolazione negli ambienti benedettini*

Un’analoga direttrice toscano-veneta emerge seguendo la diffusione del testo in ambiente benedettino. In particolare, due note di possesso<sup>58</sup> indicano che il manoscritto FN1 era conservato nella Biblioteca dell’Eremo di Camaldoli e copiato dalla mano dell’eremita Piero di Alamannia.<sup>59</sup> Inoltre, anche il codice 246, un tempo custodito dalla Biblioteca di S. Michele in Isola di Murano (Venezia), ma oggi disperso,<sup>60</sup> risulta collegato a questa tradizione. La Congregazione dei camaldolesi, tra i principali lettori dell’opera di Caterina da Siena, riconobbe una chiara affinità tra i temi trattati nel *Dialogo* della santa e i principi della vita contemplativa sostenuti dalla spiritualità eremitica. In questo contesto, si possono menzio-

57. Per la sua biografia cfr. I. Gagliardi, *Tavelli, Giovanni*, in *DBI* cit., vol. xcv, 2019, consultabile solo in versione elettronica all’indirizzo [https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-tavelli\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-tavelli_(Dizionario-Biografico)/).

58. Cfr. § II.1.1, n. 9 (scheda di FN1).

59. Per l’attribuzione della mano cfr. la scheda di *Mirabile. Archivio digitale della cultura medievale. Digital Archives for Medieval Culture*, a cura di F. Mazzanti: <http://www.mirabileweb.it/manuscript/firenze-biblioteca-nazionale-centrale-conv-soppr-f-manuscript/171545>. Al copista si devono i seguenti mss.: Camaldoli, Biblioteca dell’Eremo 121, 122, 148; Arezzo, Biblioteca Città di Arezzo 350, 364, 387; Poppi, Biblioteca Rilliana 139; Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. C.3.444, F.5.300 e G.6.129. In particolare, il ms. Arezzo, Biblioteca Città di Arezzo 350 è testimone della vita di Giovanni Colombini, mentre il codice Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. C.3.444 trasmette la seconda parte delle *Vite dei Santi Padri* di Domenico Cavalca.

60. Il ms. manca all’appello nel censimento aggiornato da L. Merolla dei codici appartenuti alla biblioteca di S. Michele prima della soppressione monastero nel 1810. Tra fine Trecento e inizio Cinquecento a S. Michele era attivo uno *scriptorium*, adibito alla confezione di codici per uso interno. L’ultimo censimento portato a termine dall’abate Mittarelli nel 1797 enumera ben 2352 mss. e 1203 incunaboli in possesso della Biblioteca (*La biblioteca di San Michele di Murano all’epoca dell’abate G. B. Mittarelli. I codici ritrovati*, Manziana, Vecchiarelli, 2010, vol. 1, p. 153). Agli inizi del XV sec. i camaldolesi di S. Michele di Murano erano sotto la guida dell’abate Paolo Venier, che avrà un ruolo centrale per la diffusione della riforma a S. Giustina di Padova; cfr. V. Meneghin, *San Michele in Isola di Venezia*, Venezia, Stamperia di Venezia, 1962, vol. 1, pp. 21-33.

nare i rapporti che Caterina aveva instaurato con la Congregazione benedettina di Mont’Oliveto, così come gli scambi intellettuali ed epistolari che intratteneva con gli agostiniani del Lecceto di Siena e, soprattutto, con William Flete. L’esistenza di un legame con i camaldolesi pisani è infine testimoniata dalla lettera indirizzata agli eremiti Bartolomeo e Giacomo,<sup>61</sup> provenienti da San Giovanni al Gaetano fuori Pisa.<sup>62</sup>

Per quanto riguarda invece la circolazione negli ambienti certosini, il ms. Biscioni xxi (F<sub>3</sub>) fu copiato presso la Certosa del Galuzzo, che si erge su Monte Acuto, ed è ora conservato nella Biblioteca Medicea Laurenziana. A confermarlo è il colophon<sup>63</sup> del copista don Francesco da Pisa, monaco eremita, che concluse la trascrizione del *Dialogo* nel 1473.<sup>64</sup> Oltre alla Certosa fiorentina – stando all’*Index alphabeticus librorum omnium domus Cartusiae Venetiarum 1600* trādito dal codice Vat. Lat. 11276 (cc. 502r-515v) – anche alla Certosa veneziana di Sant’Andrea del Lido è appartenuta una copia, probabilmente manoscritta, del *Dialogo* della santa di Siena.<sup>65</sup>

61. Sono tredici le epistole indirizzate da Caterina agli olivetani (n. T 8, T 32-7, T 76, T 84, T 162, T 187, T 189, T 203), mentre agli eremiti di Sant’Agostino e a William Flete sono destinate un totale di undici epistole (T 187, T 52, T 64, T 66, T 77, T 80, T 219, T 227, T 292, T 326, T 328). La lettera inviata agli eremiti pisani è la n. T 134. Sui rapporti tra Caterina e gli olivetani, cfr. E. Mariani, *Monte Oliveto e la tradizione cateriniana*, in «*Virgo digna coelo*» cit., pp. 291-327.

62. Cfr. *Le opere della serafica santa Caterina* cit., vol. II, p. 781.

63. Cfr. § II.1.1, n. 6 (scheda di F<sub>3</sub>).

64. Il nome di don Francesco da Pisa, professo della Certosa di Firenze, si legge anche nel colophon del ms. Redi 79 della Biblioteca Medicea Laurenziana, oltre che nel ms. della Biblioteca Nazionale Marciana, it. v.35 (=5590). Mentre il primo codice è latore di una serie di testi religiosi, tra cui le *Vite dei Santi Padri*, oltre che di alcune lettere di Bernardo di Chiaravalle, il secondo è un testimone della *Leggenda di san Clemente*, copiata da don Francesco nel 1479, durante la sua permanenza presso la Certosa di San Girolamo sul Montello, vicino Treviso. Don Francesco da Pisa appone anche la sua firma a c. 45v di un altro codice della Biblioteca Laurenziana, Acq. e doni 15, esemplato a Monte Aguto tra il 1482 e il 1483. Il ms. contiene le lettere e la vita di Giovanni Colombini, oltre ai sermoni dello pseudo-Agostino. Per un approfondimento sul testimone marciano, si rimanda a L. Baroncini, *Un caso di agiografia umanistica: «la Istoria di san Clemente» attribuita a Guido Gonzaga*, in «*Lettere Italiane*», 60, 2 (2008), pp. 236-55. Per i codici della Laurenziana, cfr. L. Fratini - S. Zamponi, *I manoscritti datati del fondo Acquisti e Doni e dei fondi minori della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2004, pp. 30-1; pp. 70-1, nn. 4, 80, tavv. 80-1.

65. Si legge infatti a c. 502r: «*Dialogo della divina providenza di s. Caterina da Siena. Anticho*».

Il rapporto con l'Ordine certosino fu certo stimolante per Caterina, come dimostrano diverse lettere destinate alla Certosa di Gorgona, retta negli anni '70 da Bartolomeo da Ravenna.<sup>66</sup> Sappiamo inoltre che uno dei centri di maggiore circolazione e fruizione degli scritti cateriniani fu la Certosa di Pavia, presso la quale si trovavano due seguaci di spicco di Caterina Benincasa: il già menzionato Bartolomeo da Ravenna, che fu priore a Pavia dal 1398 al 1409, ma soprattutto Stefano Maconi, entrato a far parte dell'Ordine per volontà della santa, che fu a capo della Certosa dal 1411 al 1421. La presenza a Pavia di queste eminenti personalità fece sì che agli inizi del XV secolo la Certosa si trovasse in possesso di «una delle raccolte di scritti cateriniani più ricche del tempo, che in gran parte è giunta a noi»,<sup>67</sup> ma pare che la Biblioteca non conservasse alcuna copia del *Dialogo della divina Provvidenza*, all'infuori della versione latina del Maconi.<sup>68</sup>

Venendo alla diffusione dell'opera tra i vallombrosani, bisogna innanzitutto menzionare il ms. della Biblioteca Angelo Mai di Bergamo, MA 113 (B). Il codice trasmette due sottoscrizioni differenti, operate da due mani distinte. Il colophon di c. 95r,<sup>69</sup> in calce alla trascrizione del *Dialogo*, riporta la data di compilazione del ms. (1452) e il nome della copista, forse una consacrata laica, che si firma «donna Jacoma», corretto su un originario «donna Comina».

66. Le lettere inviate da Caterina sono le n. T 150, T 154 e T 323. Per l'inventario dei manoscritti posseduti dalla Biblioteca certosina di Gorgona, cfr. Gargan, *L'antica biblioteca della Certosa* cit., p. 13, n. 33, e lo studio di A. Manghi, *L'inventario delle biblioteche monastiche di S. Vito e di Gorgona (1379)*, in *Miscellanea storico-letteraria in onore del cav. F. Mariotti*, Pisa, [s.e.], 1907, pp. 133-59. Sul viaggio di Caterina alla Gorgona nel 1375 e sulle corrispondenze epistolari tra Caterina e le Certose d'Italia, cfr. A. S. Baglioni (1975), *Caterina da Siena e l'Ordine della Certosa*, in Id., *Inquadramenti storici*, Roma, Edizioni Cateriniane, 1975, pp. 65-107, alle pp. 86-100 (in particolare, sulla lettera T 55 indirizzata a Don Guglielmo de Raynald, priore della Grande Chartreuse di Francia, pp. 91-2).

67. Gargan, *L'antica biblioteca della Certosa* cit., p. 13.

68. Riportiamo di seguito le segnature dei tre manoscritti latini del *Dialogo* provenienti dalla Certosa di Pavia: Milano, Braidaense AD.IX.36; Milano, Bibl. Trivulziana 497; Genova, Bibl. Durazziana, B.v.1. Per l'inventario esaustivo dei codici cateriniani della Biblioteca della Certosa di Pavia cfr. Gargan, *L'antica biblioteca della Certosa* cit., pp. 14-7; 77-8. Tra i copisti attivi presso la Certosa si ricorda tra gli altri Mariano Vitali, compilatore del Braidaense AD.XIII.34, copia della *Legenda minor* del Caffarini, di una raccolta di *Lettere* di Caterina, oltre che dell'epistolario di Giovanni dalle Celle (*ibid.*, p. 65, nota 99).

69. Cfr. § II.1.1, n. 1 (scheda di B).

La seconda mano, che compila l'ultima parte del codice da c. 96v, redige un ulteriore colophon e, tra le cc. 103r-103v, si legge:

Ego frater Nicholaus abbas monasterii Sancte Marie de Florentia inveni  
hic supradicta in Thesauro Ecclesie Romane, que fuerunt aportata de  
Roma per dominum Franciscum episcopum Florentinum<sup>70</sup>[...] Rubricam  
inveni in Yhesum in ecclesia Sancti Sepulcri. Deo gratias.

Niccolò di Firenze è verosimilmente identificabile con Niccolò Bartolini, eletto abate dei monasteri di San Mercuriale e di Santa Maria Maggiore di Fiumana di Forlì nel 1474.<sup>71</sup> Nel 1486 San Mercuriale e i complessi monastici vallombrosani da esso dipendenti erano stati riuniti nella nuova congregazione fiorentina di Santa Maria di Vallombrosa, di cui proprio in quegli anni Bartolini fu eletto abate a tempo.<sup>72</sup> È possibile, quindi, che con «ecclesia Sancti Sepulcri» non si faccia riferimento a un complesso religioso fiorentino, quanto alla chiesa del Santo Sepolcro del complesso monastico vallombrosano di Astino di Bergamo, che in quello stesso anno era entrata ufficialmente a far parte della Congregazione dell'Osservanza Vallombrosana.<sup>73</sup> Il riferimento al monastero di Astino è supportato inoltre dai dati linguistici e geografici, desunti dallo studio del codice, esemplato – almeno dalla prima mano –

70. Si tratta probabilmente del vescovo dell'arcidiocesi fiorentina Francesco Zabarella, in carica tra il 1410 e il 1411.

71. Vd. già Pigini, *La circolazione manoscritta del «Dialogo»* cit., p. 1160.

72. Sappiamo che Niccolò Bartolini era già abate di Vallombrosa quando fu inviato nel 1482 dal cardinale Riario alla rocca di Terracina. Cfr. *Rerum italicarum scriptores*, a cura di L. A. Muratori, 2<sup>a</sup> serie, Città di Castello, Lapi Editore, 1904, vol. xxiii, iii, p. 105. Resta incerta tuttavia la data di morte, da collocarsi intorno al 1493: cfr. F. Salvestrini, *Il carisma della magnificenza. L'abate vallombrosano Biagio Milanesi e la tradizione benedettina nell'Italia del Rinascimento*, Roma, Viella, 2017, p. 516, nota 19.

73. Si rimanda ancora all'ed. del *Memoriale* in Salvestrini, *Il carisma della magnificenza* cit., pp. 480-81. Per un quadro completo sulla storia di Astino e la sua biblioteca, vd. lo studio monografico di G. De Angelis, *Astino. Monastero della città*, Bergamo, Bolis, 2015. Contestualmente, ricordiamo che Bergamo era interessata anche dalla riforma domenicana: il primo convento ad entrare a far parte della Congregazione osservante di Lombardia è il convento di Santo Stefano nel 1448. Il primo priore del convento osservante fu fra Tommaso da Lecco, già a capo di S. Domenico di Venezia. Fra Tommaso portò la riforma anche nel monastero femminile di Santa Marta, dove furono insediate un gruppo di suore osservanti bresciane; cfr. V. Alce, *Fra Damiano intarsiatore e l'Ordine Domenicano a Bergamo*, Bergamo, Convento P.P. Domenicani San Bartolomeo, 1995, pp. 30-42.

proprio in area bergamasca<sup>74</sup> e dal fatto che gran parte del fondo manoscritto della Biblioteca Angelo Mai proviene dall'antica biblioteca vallombrosana di Bergamo. È possibile, dunque, che l'abate Niccolò si trovasse, in qualità di abate commendatario della Congregazione, presso l'abbazia di Astino e qui avesse sottoscritto le ultime carte del nostro codice.<sup>75</sup>

Più complessa risulta invece la localizzazione dell'altro codice lombardo, proveniente dalla Biblioteca francescano-cappuccina provinciale, A 11 (M). Per il testimone del *Dialogo*, descritto già nel catalogo di Varischi,<sup>76</sup> non possediamo indicazioni sulla segnatura antica o sulla provenienza. Le informazioni sulla composizione del fondo confermano che la maggioranza dei codici proviene dai conventi del Bresciano, perlopiù francescani, oltre che dalla Badia vallombrosana, oppure dal Convento di S. Pietro in Oliveto dei Carmelitani Scalzi di Brescia, succeduti agli agostiniani della Congregazione di S. Giorgio in Alga.<sup>77</sup>

È parimenti legato alla spiritualità benedettina il codice FN4 (già Gaddi 148) che, sebbene di provenienza ignota, raccoglie insieme al *Dialogo* di Caterina il volgarizzamento della *Scala claustralium* del certosino Guigo II, oltre alla traduzione del *De scripturis et verbis Patrum* di Agostino.

Infine, potrebbe essere stato copiato in ambienti benedettini anche il ms. della Biblioteca Corsiniana, siglato R3, come suggerisce il singolare prologo riportato nel codice, che accosta il *Dialogo* di Caterina a un'opera cara agli spirituali: i *Moralia in Iob* di san Gregorio. Il volgarizzamento toscano dell'opera, che nella prima metà del Trecento era stato parzialmente eseguito da Zanobi da Strada fu infatti portato a termine nel 1415 proprio da un camaldoiese, il fiorentino Giovanni da San Miniato. È dal prologo di questa traduzione – la quale ebbe vasta diffusione soprattutto tra i benedettini (e genericamente spirituali)<sup>78</sup> – che il copista di R3 cita un estratto:

74. Cfr. § II.1.1, n. 1 (scheda di B).

75. Della precoce diffusione della materia cateriniana negli ambienti vallombrosani è testimonianza la corrispondenza tra la santa e Giovanni dalle Celle negli anni che vanno dal 1376 al 1378 (lett. T 296 e T 322).

76. C. Varischi, *Catalogo dei codici della Biblioteca del convento di San Francesco dei Minori Cappuccini in Milano (parte I)*, in «Aevum», 11 (1937), pp. 237-74, a p. 252.

77. *Ibid.*, pp. 237-38.

78. Si tratta, infatti, di un testo destinato alla formazione teologica e alla contemplazione dei monaci (cfr. P. Siniscalco, *Moralia sive Expositio in Iob*, in *Scrittura e storia: per una lettura delle opere di Gregorio Magno*, a cura di L. Castaldi,

Io dirò che invano s'addomanda chi il detto libro scrisse. Con ciò sia cosa che fedelmente si debba credere che l'autore del decto libro fusse lo spirito *sancto* e quegli è quello che llo scrisse che volle che fusse scripto lo quale fu spiratore di quella opera e per la voce di quello scriptore mostrò a noi i facti di quello huomo i quali noi dobbiamo seguire. Dimmi, dice egli, se noi leggiessimo le pistole d'alcuno valoroso huomo e cerchassimo con che penna quelle fussono scripte in verità che vanissima cosa sarebbe il loro autore e il loro intendimento. E poi investigare con che penna le parole fussono scripte. Addunque conoscendo noi quella opera e tenendo che l'autore di quella fusse lo spirito *sancto* che altro è a domandare dello scriptore se non come addomandassimo della penna colla quale quella fu scripta? (R<sub>3</sub>, c. 1r)

Ma io dico che invano si domanda chi questo Libro scrivesse, con ciò sia cosa che fedelmente si debba credere che l'Auttore di quello fusse lo Spirito santo: e quegli è quello che lo scrisse, che volle che fusse scritto, il quale fu spiratore di questa opera: e per la voce dello scrittore dimostrò a noi i fatti di questo uomo, i quali noi dovessimo seguitare. Dimmi, se noi leggiessimo le pistole d'alcun valoroso uomo e cercassimo con che penna quelle fussono scritte, in verità vanissima cosa sarebbe sapere il loro Autore e il loro intendimento, e poi investigare con che penna quelle fussono scritte. Adunque cognoscendo noi questa opera e tenendo che l'Autore di quella fusse lo Spirito santo, che è altro a domandare dello scrittore, se non come domandassimo della penna, con la quale quella è scritta?<sup>79</sup>

Il quadro fin qui delineato dalla ricerca sugli ambienti di circolazione del *Dialogo* conferma i dati riportati dalla critica precedente circa il precipuo interesse che, già prima della canonizzazione, le Congregazioni benedettine di vocazione eremitica e osservante avevano manifestato per gli scritti di santa Caterina. La diramazione del testo in due principali filoni di diffusione riflette l'estrazione dei due personaggi attori della diffusione italiana, prima, ed europea, poi, delle opere di Caterina.<sup>80</sup> Ci riferiamo ovviamente al domeni-

Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2005, pp. 3-80, alle pp. 14-5). Di questo tipo di diffusione offrono testimonianza anche i codici provenienti dalla Certosa di Firenze, per cui cfr. Zanobi da Strada - Giovanni da San Miniato, *Morali di santo Gregorio papa sopra il libro di Iob*, a cura di G. Porta, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2005, p. ix. Tra i mss. volgari censiti si segnalano anche i testimoni provenienti dal monastero brigidino del Paradiso (tra cui il codice BNCF II.IV.57, testo base dell'ed. Porta).

79. *Ibid.*, p. 8.

80. Per quanto riguarda la diffusione europea del *Dialogo*, si segnala la tesi di dottorato di Nicola Estrafallaces, in corso di svolgimento presso l'Università di Glasgow, dal titolo «From Siena to Syon: A Study on the Transmission

cano osservante Tommaso Caffarini, da un lato, e al certosino Stefano Maconi, dall'altro. Come rileva perfettamente Nocentini,

le attestazioni di stima per Caterina che Tommaso raccoglie per il Processo o per il *Libellus de Supplemento* sono tutte di religiosi legati all'Osservanza o a movimenti riformatori di vario genere, dai Celestini di S. Giorgio in Alga, ai Certosini, ai Camaldolesi, agli Olivetani, proprio perché tutti partecipi del clima di rinnovata sete spirituale, a cui la figura di Caterina rispondeva pienamente.<sup>81</sup>

A questo proposito, bisogna ricordare che, tra i ventidue chierici regolari dei quali sono pervenute le testimonianze al Processo Castellano, si annoverano – oltre ai domenicani e ai due certosini già noti, Stefano Maconi e Bartolomeo da Ravenna – due benedettini, Francesco Malavolti e Giovanni Michele, il cistercense Baronto di ser Dati e il francescano Angelo Salvetti, tutti appartenenti ai rami riformati dei loro ordini.<sup>82</sup>

#### 4.3.3. Note sulla diffusione fiorentina

Ai codici provenienti dagli ambienti fiorentini del Quattrocento, si aggiungono almeno altri tre testimoni, non direttamente riconducibili alle realtà osservanti, ma possibilmente circolati nei *milieux* laici. Ci riferiamo in primo luogo al ms. F4, il quale contiene la sottoscrizione, datata al 1454,<sup>83</sup> del presbitero fiorentino Andrea di

and Translation of the Middle English Orchard of Syon» (tutors: A. Wiggins; E. Robertson), dedicata allo studio della traduzione medio inglese che fu destinata alle monache del convento brigidino di Syon. Sulla ricezione del *Dialogo* in area iberica, facciamo riferimento al contributo di P. Acosta-García, *La difusión de la obra de Caterina da Siena en la Península Ibérica: el caso de «El diálogo»*, in *Il «Dialogo»* cit., pp. 145–69. Per una visione d'insieme, vd. ora i contributi pubblicati nel volume miscellaneo a cura di A. Bartolomei Romagnoli, *Santa Caterina D'Europa. Edizioni e traduzioni antiche e moderne del corpus cateriniano*, Roma, Campisano Editore, 2024.

81. Nocentini, *La «Legenda maior»* cit., p. 113. Ricordiamo inoltre che, anche durante il soggiorno romano, Caterina ebbe diversi contatti con i rappresentanti degli ambienti spirituali, tra cui Alfonso Pecha, confessore di Brigida di Svezia (G. G. Meersseman, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, Roma, Herder, 1977, vol. II, pp. 535–73).

82. Per la rassegna completa dei nomi e delle informazioni biografiche dei testimoni al Processo, tra cui anche dei laici, si rimanda a Laurent, *Il Processo Castellano* cit., pp. XI–XL; p. XI, n. 2–7. Sull'argomento, cfr. anche I. Gagliardi, *Caterina e l'Osservanza domenicana*, in «*Virgo digna coelo*» cit., pp. 361–78.

83. La datazione è confermata anche dal riscontro della filigrana. Cfr. § II.1.1, n. 7 (scheda di F4).

Lorenzo de Buonganellis, che già nel 1433 aveva firmato la copia del volgarizzamento toscano del *De Civitate Dei*, ms. II.I.112 (Magl. XXXIX.3) della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze.<sup>84</sup>

In secondo luogo, ricordiamo la copia di lusso FR3, che porta la sottoscrizione del notaio Pietro Niccola di Iacopo di Aiuti di Reggiolo, copista anche del codice Gaddi 46 della Biblioteca Laurenziana Medicea (datato al 1440) e del Riccardiano 1328 (finito di copiare nel novembre 1444).<sup>85</sup> Purtroppo non conosciamo il nome del committente dello sfarzoso codice cateriniano, ma D'Ancona individua nel testimone del *Dialogo* la mano del miniatore Bartolomeo d'Antonio Varnucci, che lavorò soprattutto per la Badia fiorentina, il Duomo di Firenze e l'abbazia di Monte Oliveto;<sup>86</sup> tra i committenti del Varnucci, vi fu anche papa Niccolò V ed Eugenio IV.<sup>87</sup>

84. Nel colophon del ms. II.I.112 si legge: «[...] facto di mano d'un vilissimo servo di Dio per nome chiamato Andrea di Lorenço, prete indegno et sommo peccatore; ultimamente fu ciptadino fiorentino indegno [...].» G. Hasenohr discute una nota, rinvenuta nel ms. magliabechiano, del bibliotecario V. Follini, il quale, facendo rimontare ad Andrea di Lorenzo le tre laudi inedite che seguono il volgarizzamento di Agostino, proponeva di sciogliere l'acronimo D.O.M.E (o C?), dietro cui si nasconde il nome del destinatario delle laudi, come «*Donna Onofria Monaca Contessa Abruzzese* et donc d'identifier la mère spirituelle du copiste avec Onofria de' conti d'Abruzzo, qui fonda en 1429 à Florence, sous la règle du Tiers-Ordre de saint François, un monastère dédié à saint Onufre et couramment appelé San Onofrio di Fuligno ou San Onofrio delle Contesse» (*Les traductions romanes du «De civitate Dei»*. I. *La traduction italienne*, in «Revue d'histoire des textes», 5, 1975, pp. 169-238, a p. 186). Gli indizi sembrano ad ogni modo troppo labili per essere appropriatamente sostenuti.

85. I colophon sottoscritti dal notaio fiorentino Pietro d'Aiuti di Reggiolo sono censiti nei *Colophons de manuscrits occidentaux des origines au XVI<sup>e</sup> siècle*, éd. par les Benedictins du Bouveret, Fribourg, Éditions Universitaires, 1965-1982, vol. v, pp. 117-18 (n. 15772-74). Il Gaddi 46 è testimone dello *Hieremiae Compendium Moralium*. Per il Riccardiano 1328 è consultabile online la scheda LIO (Lirica Italiana delle Origini. *Repertorio della tradizione poetica italiana dai Siciliani a Petrarca*, dir. L. Leonardi, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2012-) a cura di I. Tani; e De Robertis - Mirello, *I manoscritti datati della Biblioteca Riccardiana* cit., vol. II, n. 60, p. 33, tav. 38; il ms. contiene, tra gli altri, estratti dallo *Specchio Cavalca* e una predica di Giovanni Dominici. Il codice fu copiato per Giovanni di Miniato, probabilmente da identificare con il medico Giovanni di San Miniato (di cui si ha notizia grazie ad un busto lui dedicato da Antonio Rossellino), che spiegherebbe l'aggiunta in fondo al codice di alcune ricette mediche da parte di una seconda mano.

86. P. D'Ancona, *La miniatura fiorentina, secoli XI-XVI*, Firenze, Olschki, 1914, p. 198.

87. Cfr. F. Pasut, *Bartolomeo d'Antonio*, in *Dizionario Bibliografico*

Infine, di una diffusione indipendente dagli ambienti ecclesiastici resta traccia nella sottoscrizione di Filippo di Lorenzo Benci «cittadino fiorentino», che nel 1470 firma il colophon del manoscritto della Biblioteca Apostolica Vaticana, Chig. L.VII.254 (VAT2).<sup>88</sup> Attraverso una rassegna dei colophon e delle note di possesso a noi pervenute, sappiamo che la famiglia Benci possedette un numero non indifferente di manoscritti, molti dei quali copiati ad uso e consumo della propria biblioteca personale, come il nostro codice;<sup>89</sup> si ricorderanno tra gli altri il Laurenziano, Pluteo xc sup. 89 e il Chigiano, L.VII.266 della Vaticana.<sup>90</sup> Tra i ms. vergati dalla mano di Filippo Benci non mancano testimoni commissionati da ecclesiastici, tra i quali, per esempio, il codice di Firenze, Biblioteca Riccardiana, 2957, compilato nel 1473 «per messer Bonaventura cardinale dell'ordine dei frati minori» (c. 38v).<sup>91</sup>

*dei Miniatori Italiani*, a cura di M. Bollati, Milano, Edizioni Bonnard, 2004, pp. 979-82.

88. Al manoscritto è stata acclusa una carta iniziale sulla quale è riportato il componimento in onore di Caterina Benincasa, attribuito a Pio II. Al riguardo, già Nocentini osserva (almeno per la *Legenda*) che: «si registra un picco di copie [sott. manoscritti] avvenute intorno alla data di canonizzazione e contenenti spesso anche la bolla di Pio II o l'ufficio liturgico proprio di Caterina, trādito sotto il nome di Pio II, o il poema composto dallo stesso papa in onore della santa» (Nocentini, *La «Legenda maior»* cit., p. 111). Per la rassegna completa dei dati, si rimanda alla § II.1.1, n. 27 (scheda di VAT2).

89. Nel colophon di VAT2 (c. 269v) si legge: «[...] E a chi io lo presto lo ghuardi dalla lucerna o da l'olio acciò non si ghuasti, e sse ad altre mani venisse dopo me prieghi Iddio per me, aravine frutto per l'anima e consolazione spirituale».

90. Per una rassegna completa dei mss. sottoscritti da Filippo Benci, si rimanda alle schede di *Mirabile* cit., a cura di Alessio Decaria: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Chig. L.VII.266; Firenze, Archivio di Stato, Acquisti e doni 359; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. xc sup. 89; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Tempi 2. Sui mss. prodotti dalla famiglia Benci è necessario anche il rinvio agli studi di G. Tanturli, *I Benci copisti. Vicende della cultura fiorentina volgare fra Antonio Pucci e il Ficino*, in «Studi di filologia italiana», 36 (1978), pp. 197-313; e Id., *Codici dei Benci e volgarizzamenti dell'Eneide compendiata*, in *Per Domenico De Robertis. Studi offerti dagli allievi fiorentini*, a cura di I. Becherucci - S. Giusti - N. Tonelli, Firenze, Le Lettere, 2000, pp. 431-57.

91. Cfr. P. O. Kristeller, *Iter Italicum: Accedunt Alia Itinera: A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and other Libraries*. Vol. v (Alia Itinera III and Italy III): Sweden to Yugoslavia, Utopia [and] Supplement to Italy (A-F), London-Leiden, The Warburg Institute - E. J. Brill, 1990, p. 610.

## 4.4. UN CODICE DI PROVENIENZA LIGURE

Nel censimento del *Dialogo* è stato possibile includere anche un ms. proveniente dal Nordovest, databile tra il 1461 (la rubrica attribuisce a Caterina il titolo di santa) e la fine del XV secolo.<sup>92</sup> Il codice, linguisticamente genovese, potrebbe essere appartenuto al convento osservante di Santa Maria di Castello di Genova, come suggerirebbe uno dei nomi riportati sul verso di c. 3: sul foglio rimasto bianco tra la tavola dei capitoli e l'incipit del testo, si rilevano varie prove di penna, tra le quali si legge il nome di «*Jacobo Grimaldo del quondam monsignore Jacobi*». Il nome della famiglia Grimaldi è certo importante nella storia della costituzione del complesso del convento di Castello, se pensiamo che la stessa biblioteca era stata «*olim a dominis Grimaldis erecta*».<sup>93</sup> Il convento di Castello, fondato nel 1441 era, inoltre, in stretto rapporto con il cenobio di San Marco di Firenze (profondamente legato anche alla storia della diffusione del testo cateriniano, § 1.4.3.1), da dove proveniva il primo vicario locale della Congregazione, Antonio Della Chiesa (priore di San Marco nel 1454)<sup>94</sup>, e il priore Gerola-

92. Ne abbiamo dato breve notizia in Pigini, *La circolazione manoscritta del «Dialogo»* cit., p. 1160. Per un contributo esteso sul testimone, con particolare attenzione a un breve testo su san Paolo che chiude la miscellanea, cfr. Ead., *L'Osservanza tra la Toscana e la Liguria: un'inedita meditazione sulla conversione di Paolo di Tarso secondo il codice Paris, BnF, it. 111*, in *Autour des recueils religieux en langue romane d'époque médiévale*, a cura di C. Menichetti - F. Fusaroli - C. Talfani, Berna, Peter Lang (di prossima pubblicazione).

93. Cfr. R. A. Vigna, *Farmacia, biblioteca e archivio del convento di S. Maria di Castello*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», 20 (1888), pp. 336-400, a p. 369. La biblioteca era stata voluta dai fratelli Lionello e Manuele Grimaldi, ai quali si devono anche i lavori per la costruzione del portale marmoreo. I documenti del monastero pubblicati da Vigna (*Monumenti storici del convento di S. Maria di Castello in Genova dell'Ordine dei Predicatori*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», 20, 1888, pp. V-XLIV, 1-335), senza pretesa di esaustività, raccolgono i nomi di alcuni appartenenti alla famiglia Grimaldi entrati nel monastero: fr. Petrus de Grimaldis (p. 44), fr. Dominicus de Grimaldis (pp. 58-9), fr. Angelus Grimaldus (p. 142), fr. Angelus Dominicus Grimaldus (p. 207) etc. In particolare, sebbene non sia possibile confermare l'identità, nei documenti si rinviene il nome di Giacomo Grimaldi, ambasciatore genovese, che nel 1541 chiese ai padri di Castello di accogliere nel convento il figlio adottivo, Angelo Grimaldi (R. A. Vigna, *I domenicani illustri del convento di Santa Maria di Castello in Genova*, Genova, presso Adamo Lanata, 1886, p. 42). Il nostro Giacomo di Giacomo Grimaldi potrebbe essere stato uno dei figli naturali dell'ambasciatore, anch'esso destinato alla vita conventuale.

94. Cfr. C. Gilardi, «*Ut stuperent et predicarent et conventum facerent*», *La fon-*

mo Panissari, che restò in carica tra il 1442 e il 1456,<sup>95</sup> nonché Domenico Sterlino, priore di San Marco dal 1489 al 1492 e di Santa Maria di Castello nel 1492.<sup>96</sup> Il complesso fu presto convertito all’Osservanza domenicana e restò sempre in stretto rapporto con la Congregazione lombarda,<sup>97</sup> della quale nel 1451 entrerà a far parte anche il convento fiorentino di San Marco. La prima comunità introdotta a Castello, infatti, era costituita perlopiù da frati provenienti da altri conventi osservanti, in particolare dal convento di San Domenico di Genova.<sup>98</sup>

Sembra dunque plausibile che il ms. P provenga dalla biblioteca dei domenicani osservanti o che vi sia transitato attraverso una delle confraternite ad esso legate, come è stato anche per il codice Paris, BnF, it. 112 in cui Ive ha rinvenuto una nota di possesso (c. 68) della fraternità di San Bartolomeo di Genova.<sup>99</sup> Al ms. it. 112, il nostro codice è affine nelle tipologie testuali trasmesse, di particolare interesse per le confraternite cittadine.<sup>100</sup> Esso si configu-

*dazione dei conventi e dei vicariati dei frati predicatori in Liguria (1220-1928)*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», 47, 1 (2007), pp. 9-54, a p. 38.

95. Gerolamo Panissari fu dal 1442 al 1446 presso il convento di San Marco, negli stessi anni in cui Antonino è stato a capo della comunità. Per approfondimenti su Panissari, cfr. Vigna, *I domenicani illustri* cit., pp. 232-33; e Id., *I vescovi domenicani liguri, ovvero in Liguria*, Genova, Tip. del r. Istituto sordomuti, 1887, pp. 175-83; 488-95.

96. Cfr. Id., *I domenicani illustri* cit., pp. 29-30; e Id., *Storia cronologica del convento di S. Maria di Castello*, Genova, Tipografia del Regio Istituto Sordomuti, 1889, pp. 215-21.

97. Cfr. Gilardi, «*Ut studerent et predicarent et conventum facerent*» cit., pp. 29-30.

98. *Ibid.*, p. 34.

99. A. Ive, *Prose genovesi del secolo XIV e del principio del XV*, in «Archivio Glottologico Italiano», 8 (1882-1885), pp. 1-97, alle pp. 2 e 29. Sulla confraternita genovese di San Bartolomeo delle Fucine cfr. D. Cambiaso, *Casacce e confraternite medievali in Genova e Liguria*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», 71 (1948), pp. 79-111, a p. 105.

100. Stando a un documento del 1410, si contavano allora a Genova diciannove confraternite: «S. Croce, Madonna di Castello; S. Michele dell’antica parrocchia omonima sopra l’odierna stazione Principe; S. Andrea, S. Giovanni di Pré, S. Giacomo di Pré, S. Bartolomeo delle Fucine, S. Tomaso, S. Stefano, S. Ambrogio, S. Leonardo di Pié, S. Siro col titolo di S.M. degli Angeli, S. Germano all’Acquasola, S. Francesco in Piccapietra, S. Nazaro al Molo, S. Antonio in S. Domenico, S. Caterina presso l’attuale Salita omonima, S. Consolata a Pré vico S. Consolata, S. Vittore nell’antichissima chiesa parrocchiale del Santo, vicina a S. Sisto, demolita per l’apertura di via Carlo Alberto». Secondo Cambiaso si trattava perlopiù di fraternità disciplinate, a cui cominciarono ad affiancarsi nel Quattrocento le confraternite dei Bian-

ra, infatti, come una miscellanea organica che, oltre al *Dialogo*, trasmette una serie di laude:<sup>101</sup> la prima è la lauda LXXXIV del Bianco da Siena, priva dell'incipit; seguono per intero le laudi XI e LXXXV<sup>102</sup> e l'anonima *Non aggio posa di tenerti fede*.<sup>103</sup> La sezione è chiusa da un gruppo di strofi della lauda XC di Iacopone da Todi.<sup>104</sup>

Questa nuova testimonianza è preziosa nella misura in cui consente di fare luce su una questione ancora poco studiata, che concerne la diffusione ligure-piemontese delle opere cateriniane. Il ms. P non è infatti l'unico codice proveniente da questa regione, ma si affianca al ms. Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, I.VI.14, interamente dedicato agli scritti della santa e dei suoi sodali, e confezionato a Genova.<sup>105</sup>

Anche in questo caso, la diffusione del *Dialogo* va contestualizzata nei canali dell'Osservanza. In particolare, per quanto riguarda i domenicani, aderirono alla riforma S. Silvestro, il convento dei SS. Giacomo e Filippo<sup>106</sup> e di Spirito Santo, oltre ai maggiori cenobi maschili di Santa Maria di Castello e San Domenico. Si costituirono anche diverse realtà femminili, che a Genova risentiv-

chi, le cui regole non differivano da quelle dei Disciplinati o Flagellanti. (*ibid.*, pp. 83-4).

101. Per un'analisi puntuale delle laudi trasmesse dal ms. BnF, it. 112 si rimanda invece a M. Colombo - M. Luti, *Letteratura edificante e devozionale nella Genova medievale: alcune osservazioni sul ms. Paris, BnF, It. 112*, in «Bollettino dell'Atlante Lessicale degli antichi volgari italiani», 8 (2015), pp. 109-32, alle pp. 120-28.

102. Bianco da Siena, *Laudi*, ed. a cura di S. Serventi, Roma, Antonianum, 2013, pp. 279-86; 869-77.

103. La lauda è censita in R. Rabboni, *Laudari e canzonieri nella Firenze del '400: scrittura privata e modelli nel Vat. Barb. lat. 3679*, Bologna, CLUEB, 1991, p. 124. Oltre al Vat. Barb. lat. 3679, il testo è trasmesso in altri due laudari di provenienza toscana: Firenze, Biblioteca Riccardiana, 2929 e Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, it. IX.77.

104. Cfr. Jacopone da Todi, *Laudi, Trattato e Detti*, ed. a cura di F. Brambilla Ageno, Firenze, Le Monnier, 1953, pp. 366-78.

105. Per una descrizione del codice cfr. Caterina da Siena, *Epistolario*. Catalogo cit., pp. 168-70. Tra i mss. genovesi, si ricorderà anche il testimone settecentesco Genova, Biblioteca Universitaria di Genova, B.VIII.13, che contiene le due lettere (T 189 e T 246) indirizzate da Caterina ai monaci benedettini dell'abbazia di San Gerolamo della Cervaia di Santa Margherita Ligure. Sulla devozione alla santa di Siena presso la Cervara, cfr. Noffke, *Catherine of Siena* cit., p. 218.

106. Sulle dinamiche di attuazione della riforma ai SS. Giacomo e Filippo e a S. Silvestro, cfr. D. Puncuh, *Il cammino della chiesa genovese dalle origini ai nostri giorni*, Genova, Sede della Società Ligure di Storia Patria, 1999, pp. 254-55.

rono non già del modello veneto quanto di quello pisano di Chiara Gambacorta, e nel complesso di S. Gerolamo del Roso fu istituita una congregazione di terziarie domenicane.<sup>107</sup> Sulla pervasività dell’Osservanza nel Nordovest della penisola basti pensare che proprio a Genova era appena stato fondato il convento di santa Brigida a Scala Coeli, il secondo centro brigidino più importante d’Italia.<sup>108</sup> Come recentemente argomentato da Nocentini, inoltre, sia la produzione di Caterina che quella di Brigida circolarono anche attraverso i canali olivetani di San Gerolamo di Quarto, di cui Francesco Malavolti (a Quarto già tra il 1390 e il 1392) e Alfonso di Jaén rappresentarono i principali mediatori.<sup>109</sup> Come Brigida, anche Caterina da Siena, in occasione del viaggio di ritorno da Avignone nell’ottobre 1376, si era fermata a Genova per circa un mese, accolta nella casa della nobile Orietta Scotti, dove aveva fatto visita ai benedettini di San Fruttuoso e scritto al priore della Certosa di Cervia:<sup>110</sup> da questo momento la figura di Caterina cominciò ad attirare numerosi seguaci, come dimostra il fatto che ancora alle soglie del XVII secolo nascevano delle confraternite laiche legate al nome della santa:

Nel 1594, in controtendenza rispetto al generale trionfo della clausura consacrata alla vita di contemplazione sotto lo stretto controllo del clero, si è testimoni della nascita, intorno a un’altra vedova, Medea Giglioni Patellani (1559-1624), [...] di una inconsueta «congregazione» delle sorelle di san Giovanni Battista e di santa Caterina da Siena: una comunità di devote dediti all’osservanza dei consigli evangelici ma inserite ancora nel mondo, dove si dedicavano generosamente, con la stessa creatività incisiva che aveva caratterizzato la santa domenicana dell’ultimo medioevo, alla cura dell’educazione della gioventù.<sup>111</sup>

107. Per un prospetto sulla distribuzione degli Ordini Mendicanti nel territorio genovese, cfr. G. Felloni - V. Polonio, *Un sondaggio per le comunità religiose a Genova in età moderna*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», 36, 2 (1996), pp. 143-66, alle pp. 162-65.

108. «Probabilmente il soggiorno in città di santa Brigida di Svezia (tanto vantato dai Genovesi) aveva lasciato un ricordo duraturo; fatto sta che intorno al 1413 prende forma il monastero di Scala Coeli, il secondo centro del genere in ambito italico, successivo solo a quello fiorentino del Paradiso» (Puncuh, *Il cammino della chiesa genovese* cit., p. 253).

109. S. Nocentini, *Gli olivetani e la tradizione brigidina. L’archivio di Alfonso di Jaén a San Gerolamo di Quarto*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 60, 2 (2024), pp. 347-73.

110. Jørgensen, *Santa Caterina da Siena* cit., pp. 323-30.

111. Puncuh, *Il cammino della chiesa genovese* cit., p. 313.

## 4.5. UNA POSTILLA SULLA DATAZIONE DEL CODICE ESTENSE

Il manoscritto della Biblioteca Universitaria Estense, siglato Mo, è stato per lungo tempo considerato uno dei codici più autorevoli della tradizione del *Dialogo* a partire dalla sua presunta antichità, di cui è inizialmente parsa conferma l'assenza della divisione del testo in 167 capitoli, presente in quasi tutti i testimoni della tradizione. In particolare, Giulio Bertoni dedicò un breve contributo all'inquadramento stemmatico del ms. di Modena partendo dal presupposto che – allo stato delle conoscenze di allora – Mo fosse l'unico, insieme ai codici Siena T.ii.9 e Casanatense 292, a non strutturare il testo in capitoli. Lo studioso interpretò l'assenza di indicazioni paratestuali come un indizio della “bontà” di Mo «immune ancora da modificazioni e cambiamenti di varia natura».<sup>112</sup> Tuttavia, avendo potuto aggiungere al censimento dei mss. il quattrocentesco codice di Bergamo che, seppure frammentario, non presenta le suddivisioni in capitoli, risulta ora accertato che l'assenza del paratesto in Mo non si possa spiegare per ragioni cronologiche. Al contrario, essa trova infatti giustificazione su basi stemmatiche, indipendentemente dalla datazione, dal momento che sia il ms. di Modena sia B discendono da un ramo della tradizione (δ) alla quale appartengono tutti i testimoni – ad eccezione di R1 – che non hanno recepito o trasmettono solo parzialmente le 167 rubriche spurie.<sup>113</sup>

Dal punto di vista paleografico, del resto, Humphreys suggeriva di mettere in relazione il breviario di lusso, ms. Roma, Bibl. Casanatense, 1182, con il manoscritto estense VII.B.17 – antica segnatura del nostro codice, presente sul cartiglio del contropiatto anteriore –<sup>114</sup>. Come riporta il colophon finale del ms. 1182, questo codice fu compilato nel 1467 per il priore del convento riformato di San Domenico di Cremona «Angelo de Scaravaçii» – identificabile con Angelo de Scaravatiis da Pizzighettone, in carica tra il 1467 al 1469 – dal domenicano Andrea da Cremona.<sup>115</sup> Il confron-

<sup>112</sup> G. Bertoni, *Il manoscritto estense* cit., p. 515. Sulle ipotesi stemmatiche di Bertoni cfr. Pigini, *Per l'edizione critica* cit., pp. 32-3.

<sup>113</sup> Per cui cfr. § 1.3.1. Vd. anche Pigini, *Per l'edizione critica* cit., pp. 42-5.

<sup>114</sup> Humphreys, *The Book Provisions* cit., p. 129, nota 32.

<sup>115</sup> Roma, Bibl. Casanatense, 1182, c. 496v: «Hoc breviarium cum omni diligentia scriptum est et completum per me fratrem andream de cremona ordinis predicatorum in conventu sancti dominici civitatis prefate pro venerabili magistero angelo de scaravaçii tunc dicti conventus priore dignissimo. Anno videlicet domini M<sup>o</sup>CCCC<sup>o</sup>LXVII die xviii mensis decembris. Ad laude omnipo-

to tra questo manoscritto e Mo conferma l'identità della mano: il testimone estense del *Dialogo* potrebbe essere stato copiato nel convento domenicano intorno alla seconda metà del XV secolo.<sup>116</sup> L'ipotesi risulta compatibile con la patina linguistica del testimone (cfr. § II.1.1, n. 18), che presenta una coesistenza di tratti caratteristici della *koinè* settentrionale quattrocentesca e di elementi tipici del dialetto emiliano, alcuni dei quali presenti anche nell'area cremonese del XV secolo<sup>117</sup> – fermo restando che, nonostante il copista fosse attivo a Cremona, le sue origini rimangono ignote –.

tentis dei. Deo *Gratias*. Amen». Il colophon è parzialmente riportato anche tra i *Colophons de manuscrits occidentaux* cit., vol. 1, p. 87, n. 666, ma, a scanso di equivoci, segnaliamo un refuso, che riporta in nota il confronto con il ms. estense VIII.B.17 (anziché VII.B.17), compilato invece da Paolo da Siena.

116. Il culto di santa Caterina da Siena è ben radicato a Cremona, se pensiamo che nel 1495 le fu intitolato un altare proprio nella chiesa del convento domenicano, decorato da una pala (oggi perduta), raffigurante un episodio della *Legenda maior*. Per ulteriori approfondimenti, cfr. A. Ferrari, *Il convento di San Domenico a Cremona: opere d'arte e inquisitori nella Lombardia spagnola*, Tesi di dottorato inedita, Università degli Studi di Milano, 2017, pp. 48-9.

117. Sfortunatamente, la scarsa documentazione disponibile per il cremonese quattrocentesco non consente rilievi puntuali. Per lo studio di questa varietà resta valido il contributo di M. A. Grignani, *Testi volgari cremonesi del XV secolo*, in «Studi di filologia italiana», 38 (1980), pp. 55-70.

5.  
LE FONTI E I «LOCI» PARALLELI

#### 5.1. CENNI SULLA PROSA VOLGARE DEL TRECENTO

Come osserva Petrocchi, è nell’ambiente dei predicatori che la letteratura religiosa trecentesca consegue i risultati più elevati, poiché

v’è negli scrittori domenicani una notevolissima capacità di rendere i fatti religiosi materia quotidiana d’esperienza e di vita, pur senza allontanarsi da quella solidità dottrinaria che li aveva distinti nell’ambito della cultura filosofica e teologica del secolo precedente.<sup>1</sup>

Tra gli autori della prima metà del secolo che diedero impulso alla prosa in volgare è necessario menzionare Giordano da Rivalto (1260-1311), Domenico Cavalca (1270-1342), Bartolomeo da San Concordio (1262-1347) e Jacopo Passavanti (1302-1357), i cui nomi sono legati a due dei più grandi poli culturali due-trecenteschi: i primi al convento di Santa Caterina a Pisa, gli altri allo *studium* di Santa Maria Novella a Firenze. Alla fine del XIV sec., con l’esaurirsi di questa prima, grande stagione della produzione letteraria domenicana, si assiste all’affermazione di un nuovo filone mistico-teologico, trainato soprattutto dalla produzione cateriniana.<sup>2</sup> Esso si innesta sulla stessa linea culturale promossa dai frati predicatori,<sup>3</sup> ma si dimostra, come vedremo, sensibile ai contenuti

1. G. Petrocchi, *Scrittori religiosi del Trecento*, Firenze, Sansoni, 1974, p. 5.

2. «Caterina da Siena rappresenta, pur nella tradizione domenicana, un’altra strada; quella di dire misticamente e spiritualmente il medesimo linguaggio della teologia» (G. Baget Bozzo, *L’esegesi mística*, in *La Bibbia nel Medioevo*, a cura di G. Cremascoli - C. Leonardi, Bologna, EDB, 1996, pp. 101-8, a p. 107).

3 Per l’argomento si rimanda a L. E. Boyle, *Notes on the Education of the Fratres Communis in the Dominican Order in the Thirteenth Century*, in *Xenia medii aevi historiam illustrantia Thomae Kaepeli oblata*, a cura di R. Creytens - P. Künzle, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1978, vol. 1, pp. 249-67; M. M. Mulchahey, “First the Bow is bent in Study...”. *Dominican Education*

propugnati dai nascenti fermenti osservanti, nell'ottica di un radicale rinnovamento culturale veicolato attraverso: 1) il volgare; 2) le Scritture e l'esegesi.<sup>4</sup> In continuità con gli obiettivi della produzione domenicana d'inizio Trecento, durante la seconda metà del secolo prosegue la sperimentazione di nuovi generi e forme della letteratura religiosa attraverso cui favorire l'educazione del laicato cittadino. A tal proposito, già a partire dalla fine del Duecento, con Giordano da Pisa la predicazione in piazza aveva acquisito forti connotazioni socio-politiche;<sup>5</sup> poco dopo, inoltre, Domenico Cavalca avrebbe avviato il suo monumentale progetto di volgarizzazione della letteratura cristiana.<sup>6</sup>

Dagli ambienti impegnati nell'opera di rieducazione religiosa e culturale era emersa la figura di Caterina da Siena, la cui scrittura, di eccezionale rilevanza, introduce nella produzione domenicana nuovi elementi intimistici.<sup>7</sup> L'originalità nel riuso dei temi fonda-

*before 1350*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1998; L. J. Bataillon, *Le letture dei maestri dei frati predicatori*, in *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII-XIV)*. Atti del xxxii Convegno Internazionale (Assisi, 7-9 novembre 2004), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2005, pp. 117-40.

4. In linea con quanto osservato da C. Delcorno, «al centro del sistema educativo e della “letteratura” dei Domenicani è la Sacra Scrittura e l'esegesi biblica, mentre l'eredità del pensiero e della poesia degli antichi è utilizzata in subordine, non senza sospetto per le forme più ornate e libere» (*Introduzione*, in *I domenicani e la letteratura*, a cura di P. Baioni, Pisa, Fabrizio Serra editore, 2016, pp. 11-23, a p. 11).

5. Sulla predicazione come mezzo di comunicazione di massa, cfr. C. Cipolli - M. Baruffaldi - A. Calabrese - C. Maioli, *L'omiletica nel Medioevo: teoria sociale e comunicazione di massa*, in «Verifiche», 6 (1977), pp. 298-360. Varrà la pena di ricordare la volgarizzazione compiuta da Giordano da Pisa nei cicli del *Credo* e della *Genesi*, sulla quale tenne anche un corso triennale di predicazione, forse tra il 1307 e il 1309 (cfr. C. Delcorno, *Nuovi testimoni della letteratura domenicana del Trecento (Giordano da Pisa, Cavalca, Passavanti)*, in «Lettere italiane», 36, 4, 1984, pp. 577-90, alle pp. 585-87; e Id., *La fede spiegata ai fiorentini: le prediche sul “Credo” di Giordano da Pisa*, in «Lettere italiane», 65, 2013, pp. 318-52). Per un profilo sociologico degli uditori di Giordano, cfr. Id., *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze, Olschki, 1975, pp. 66-80.

6. Cfr. Id., *Domenico Cavalca traduttore di testi religiosi. Il volgarizzamento delle «Vitae Patrum»*, in *Tradurre dal latino nel Medioevo italiano: “translatio studii” e procedure linguistiche*, a cura di L. Leonardi - S. Cerullo, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2017, pp. 3-36.

7. Bisogna ricordare che la formazione femminile era da sempre un campo di grande interesse per i Domenicani: l'educazione spirituale delle novizie così come delle terziarie laiche passava soprattutto attraverso la lettura

mentali della dottrina ortodossa, arricchiti da una nuova spiritualità ascetico-eremitica – anticipatrice dei movimenti delle Osservanze –, si unisce alla sperimentazione di una prosa che combina il modello del trattato scolastico con le forme della predicazione volgare, caratterizzata da un lessico che spazia tra toni popolari e riferimenti scritturali e patristici, con occasionali risemantizzazioni.<sup>8</sup> A ciò si aggiunge una forte componente politica, che attraversa una scrittura in cui «l'attività visionaria è la chiave per capire l'impegno sociale»<sup>9</sup> e che nell'*Epistolario* raggiunge la sua massima espressione.

Senza pretesa di esaustività, di seguito cercheremo di ricostruire i principali modelli letterari di cui il *Dialogo* è debitore, distinguendo più livelli di analisi: dal piano della costruzione del discorso, si passerà a osservare le strategie retoriche più ricorrenti (con particolare attenzione al ricorso al sermone moderno), dedicando infine spazio al problema della Bibbia riportata da Caterina e alla mediazione della dottrina tomistica.

## 5.2. I MODELLI PRINCIPALI

### 5.2.1. *La profezia nella forma del dialogo*

L'eccezionalità dell'opera di Caterina risiede in gran parte nel riuso del modello dei sermoni in volgare (cfr. *infra*) adattato alla forma espositiva del dialogo. Tradizionalmente impiegata per scopi didattici, la forma dialogica consente di mimare uno scambio di battute tra un allievo, che pone una breve domanda, e un maestro, che mette a disposizione la sua erudizione per esaurire l'argomento. Nel tardo Medioevo questa struttura discorsiva è ricorrente nelle opere d'impianto filosofico, come il *Libro del Sidrac* o le *Questioni filosofiche*, e consacrata attraverso i numerosi adattamenti in volgare dell'*Elucidarium* di Onorio d'Autun per l'educazione del basso clero e del laicato cittadino.<sup>10</sup> Alla stregua dei *Lucidari*, anche

dell'agiografia e della mistica femminile, per cui cfr. Delcorno, *Introduzione* cit., p. 15; ne è testimonianza l'esperienza “editoriale” del Caffarini ai SS. Giovanni e Paolo, su cui si vd. Nocentini, *Lo «scriptorium» di Tommaso Caffarini* cit.; e Sorelli, *La production hagiographique* cit., pp. 189-200. Sul rapporto con gli *studia laici* e per un quadro esaustivo sulla formazione culturale domenicana, cfr. Antonelli, *L'Ordine domenicano* cit., pp. 681-728.

8. Cfr. Petrocchi, *Scrittori religiosi* cit., pp. 5-10.

9. C. Leonardi - G. Pozzi, *Scrittrici mistiche italiane*, Genova, Marietti, 1988, p. 227.

10. Almeno a partire dal XV secolo; cfr. Y. Lefèvre, *L'«Elucidarium» et les*

il *Dialogo* di Caterina «n'est pas une œuvre dialectique, mais une œuvre dogmatique»,<sup>11</sup> in cui il supposto scambio di battute è ridotto ai minimi termini, per lasciare posto alla “rappresentazione deontica” dell'*auctoritas*, Dio o la sua Verità. Nell’ambito della *lectio* universitaria, inoltre, il ricorso a questo modello dialettico in campo teologico (che risale già al XII secolo con il *Sic et non* di Abelardo e le *Sententiae* di Pietro Lombardo) aveva dato origine alla pratica della *quaestio* scolastica di cui la *Summa* tomistica rappresenta la più alta espressione.<sup>12</sup> Questa tradizione, come approfondiremo più avanti (§ 1.5.2.2), deve essere arrivata a Caterina attraverso la mediazione del *sermo modernus* dei predicatori volgari e, in particolare, di Giordano da Pisa, il quale, come ricorda Delcorno, «a preferenza dei mezzi scontati di argomentazione suggeriti dalle *Artes* [sott. *praedicandi*]» predilige proprio «la *quaestio*, il meccanismo più originale e delicato messo a punto dalla Scolastica».<sup>13</sup> A un altro predicatore, Domenico Cavalca, dobbiamo invece la traduzione dei *Dialogi* di san Gregorio Magno – sviluppati anch’essi sulla base del modello dialettico aristotelico, applicato all’agiografia e all’escatologia –, che Caterina potrebbe aver conosciuto proprio nella versione volgarizzata da Cavalca (datata al 1330).

Per quanto riguarda il genere del trattato mistico-teologico, in questo filone didattico-religioso si iscrive senza dubbio l’*Horologium Sapientiae*, composto tra il 1335 e il 1338 dal tedesco Heinrich Seuse, in cui un servo (ossia l’autore che, come fa Caterina nel *Dialogo*, presenta sé stesso in terza persona) sottopone cento domande alla Sapienza Eterna. Alla fine del Trecento, come osserva Bartola,<sup>14</sup> questo testo circolava anche in Italia, all’interno di

«Lucidaires». Contribution, par l’histoire d’un texte, à l’histoire des croyances religieuses en France en moyen âge, Paris, De Boccard, 1954, pp. 45–6.

11. *Ibid.*, p. 206.

12. Per un approfondimento cfr. R. Mondin, *Storia della teologia. 2: Epoca scolastica*, Bologna, ESD, 1996–1997, pp. 86–92.

13. C. Delcorno, *Retorica e funzionalità nelle «Introduzioni» di Fra Giordano da Pisa*, in «Lettere Italiane», 26, 2 (1974), pp. 141–64, a p. 158.

14. Il testo di H. Seuse era conosciuto anche da Giovanni Colombini e da Domenico da Montichiello, volgarizzatore della *Theologia mystica* (A. Bartola, *Per la fortuna di Enrico Suso nell’Italia del Quattrocento. Prime ricerche sulla tradizione manoscritta dell’«Oriuolo della sapientia»*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», 23, 2010, pp. 19–72, a p. 20, nota 2). L’*Orologio* è inoltre citato nella *Divota preparatione con meditatione alla sacra comunione* di Caterina Vigri (*ibid.*, p. 21, nota 3). Ricordiamo che tre dei codici della tradizione in volgare italiano, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. D.I.1630

miscellanee volgari contenenti scritti dottrinali affini, come le già menzionate opere di san Gregorio e gli scritti di Domenico Cavalca.<sup>15</sup> Il modello più familiare a Caterina è tuttavia rappresentato dalle opere delle mistiche, che nelle loro visioni riferiscono gli scambi con il divino (più spesso Cristo o la Vergine) attraverso il ricorso alla forma dialogica. In questo senso le *Revelationes* di Brigida di Svezia (1303-1373), che godettero di un'eccezionale fortuna in tutta Europa,<sup>16</sup> sono state centrali nell'ambito della formazione religiosa della santa di Siena a più livelli. Su esempio di Brigida, la prosa catariniana sussume in sé i toni del profetismo gregoriano, di cui Caterina è l'unico epigono insieme alla santa di Svezia.<sup>17</sup> L'opera si configura quindi come una profezia/rivelazione che mima la forma del dialogo e in cui il linguaggio mistico rappresenta lo strumento attraverso il quale la predicatrice/profetessa avvicina il destinatario alla propria esperienza spirituale.<sup>18</sup> Come ricorda anche Giovanni Pozzi, Caterina

(SS. Annunziata), Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. D.I.1631 (SS. Annunziata) e Parma, Biblioteca Palatina, Palatino 84, provengono dal Convento di Santa Brigida al Paradiso (cfr. § 1.4.3.1). Un quarto ms., Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G.II.1441, proviene sempre dal Paradiso e contiene solo un estratto dell'*Orologio*. Cfr. Mirielo, *I manoscritti del Monastero del Paradiso* cit., scheda 36 (pp. 105-7); scheda 37 (pp. 107-10); scheda 55 (pp. 131-32); scheda 81 (pp. 180-81).

15. «Dal complesso della tradizione censita, risulta infatti che i codici in cui è copiato da solo sono 13. In tutti gli altri casi è presente, a volte anche in modo parziale, in miscellanee che lo tramandano insieme con opere ascetiche, morali e devozionali» (Bartola, *Per la fortuna* cit., p. 57).

16. Sono stati censiti ben 180 codici latini (di cui 80 completi), senza includere anche i testimoni dei volgarizzamenti a cui l'opera andò incontro. Si rimanda a D. Searby - B. Morris, *The Revelations of St. Birgitta of Sweden*, New York-Oxford, University Press, 2006-2015, vol. 1, pp. 6-38.

17. Il rapporto tra l'esigenza profetica gregoriana e la prosa mistica in Caterina da Siena e in Brigida di Svezia è stabilito da C. Leonardi, *La profezia di Gregorio Magno*, in Id. *Medioevo latino* cit., pp. 105-14; e Id., *Crisi della cristianità e profezia. Alcuni carismatici che prefigurano Savonarola*, in *Verso Savonarola. Misticismo, profezia, empirici riformistici fra Medioevo ed età moderna*, a cura di G. C. Garfagnini - G. Picone, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 1999, pp. 3-23. Sul rapporto tra il linguaggio profetico e quello mistico, è imprescindibile il contributo di A. Bartolomei Romagnoli, *Profetismo femminile ed escatologia*, in *Attese escatologiche dei secoli XII-XIV. Dall'età dello Spirito al "Pastor angelicus"*. Atti del Convegno (L'Aquila, 11-12 settembre 2003), a cura di E. Pásztor, L'Aquila, Edizioni Libreria Colacchi, 2004, pp. 127-62.

18. L'efficacia della parola catariniana risiede in gran parte nell'impiego di immagini mistiche e allegoriche che «non si limitano a riproporre il tecnicismo allegorico dei loro significati consueti, ma giovano di una reinterpreta-

si impadronisce del discorso profetico e parenetico, ai quali piega anche il genere letterario della lettera, che da privata lei fa pubblica [...]. Ciò è dovuto alla sua biografia, la quale a sua volta dipende da una situazione storico-sociale che ha favorito la presenza pubblica della donna.<sup>19</sup>

All'interno del *Dialogo* il profetismo raggiunge la sua massima espressione nella rivendicazione della parola e del suo potere riformatore contro il lassismo spirituale del clero, la cui lingua è posta al servizio del demonio:

Doh, figliuola mia dolce, dove è l'obbedienza de' religiosi? E quali sonno posti nella santa religione come angeli, ed eglino sonno peggio che dimoni; posti perché annunzino la parola mia in dottrina e in vita, ed essi gridano solo col suono della parola, e però non fanno frutto nel cuore de l'uditore. Le loro predicationi sonno fatte più a piacere degl'uomini e per diletta're l'orecchie loro che a onore di me; e però studiano non in buona vita, ma in favellare molto pulito (cfr. *infra* 125,5).<sup>20</sup>

Dell'unica vera parola, quella di Dio, è mediatrice l'anima di Caterina che, facendosi carico dei peccati degli uomini come fece Cristo, può sperare di guidare l'umanità alla salvezza. Nel passo seguente, si può notare l'insistenza nell'uso di forme che afferiscono campo semantico del “dire”:

Oh Padre eterno, ricordato m'è d'una parola che tu *dicesti* quando mi *narravi* alcuna cosa de' ministri della santa Chiesa, *dicendo* tu che più distintamente in un altro luogo me ne *parlaresti* de' difetti che al dì d'oggi essi commettono. Unde se piacesse a la tua bontà di *dirme* alcuna cosa, acciò ch'io avesse materia di crescere il dolore e la compassione e l'ansie-

zione privata, individuale, che le lega all'esperienza religiosa della santa» (V. Coletti, *Parole dal pulpito: chiesa e movimenti religiosi tra latino e volgare nell'Italia del Medioevo e del Rinascimento*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, p. 98).

19. G. Pozzi, *Il linguaggio della scrittura mistica: santa Caterina*, in *Dire l'ineffabile* cit., pp. 3-18, alle pp. 11-2.

20. Il tema della corruzione della parola aveva trovato posto anche nella polemica tutta domenicana tra accademici e conventionali, interessando in particolar modo Passavanti: «egli è manifesto segno che' maestri e' predicatori sieno amadori avolteri della vanagloria quando, predicando e insegnando, lasciano le cose utili e necessarie alla salute degli uditori e dicono sottiliezzze e novitadi e vane filosofie, con parole mistiche e figurate, poetando e studiando di mescolarvi rettorichi colori, che diletta're gli orecchi e non vadano al cuore. Le quali cose non solamente non sono fruttuose e utili agli uditori, ma spesse volte gli mettono in quistioni e pericolosi e falsi errori» (Jacopo Passavanti, *Lo Specchio della vera penitenza*, ed. a cura di G. Auzzas, Firenze, Accademia della Crusca, 2014, p. 418).

tato desiderio per la salute loro – ché mi ricordo che già tu *dicesti* che col sostenere e lagrime e dolori, sudori e con continua orazione de' servi tuoi ci daresti refrigerio, riformandola di santi e buoni pastori –, sì che, acciò che questo cresca in me, però te *l'adimando* (cfr. *infra* 108.9).

L'affinità tematico-contenutistica che lega la produzione di Brigida e quella di Caterina ha condizionato anche la trasmissione del *Dialogo*, che si sviluppò quasi parallelamente alle *Revelationes*.<sup>21</sup> Per entrambe le opere fu previsto un piano di revisione e diffusione mirata, in prospettiva di una rapida canonizzazione, alla luce del quale può spiegarsi anche la precoce diffusione per *excerpta* dei testi:<sup>22</sup> gli scritti delle due sante condivisero quindi gli ambienti di circolazione e ricezione dei loro scritti, destinati in breve tempo a diventare opere imprescindibili per la promozione delle riforme delle osservanze, di cui possono metaforicamente definirsi “il lievito”.<sup>23</sup> L'accostamento antico tra le *Revelationes* di Brigida e il *Dialogo* di Caterina è testimoniato in conclusione dalla tradizione manoscritta di quest'ultimo, dal momento che – oltre a R.3, che avvicina l'opera a un altro testo profetico, i *Moralia in Iob* (§ 1.4.3.2) – i codici quattrocenteschi FN3 e FN4 attribuiscono al *Dialogo* il titolo di «*Revelationi*», e Filippo di Lorenzo Benci, copista del Chigiano siglato VAT2, parla nel suo colophon (c. 269v) del «Libro delle *Revelationi* di beata Chaterina». Con il titolo di *Revelationes* fu diffusa anche la versione latina dell'opera: è il caso, ad esempio, dei codici Subiaco, Bibl. S. Scolastica, 230 (CCXXVII) e 277 (CCLXXII) trasmessi con il titolo «*Diviae Catharinae Senensis Revelationes*» e del testimone di Melk, Stiftsbibliothek, Codex Mellicensis 647 (355, G.15), che legge «*Revelationes divinae, seu Liber divinae doctrinae*».

### 5.2.2. *Le strategie della predicazione e il ricorso al sermone moderno*

Rispetto alla rigida struttura del trattato scolastico, la forma dialogo si presta all'*excursus* narrativo (soprattutto attraverso il ricorso alla metafora), oltre che, sul piano sintattico, all'introduzione di strategie allocutive, al ricorso a elementi deittici di coesione testuale e alle riprese attraverso l'uso di segnali discorsivi: tutti tratti caratteristici del parlato riportato, che Caterina desume dai modelli

21. Nocentini, *Il lievito dell'Osservanza* cit., p. 100.

22. Di cui sarebbe testimonianza anche la lettera T 154 (§ 1.2.5). Per un approfondimento vd. ancora *ibid.*, pp. 101-2.

23. *Ibid.*, pp. 102-6.

della predicazione. In particolare, la struttura dialogica, più flessibile alle esigenze espressive del nuovo pubblico laico, consente all'autrice di arricchire il *tractatus* scolastico di citazioni – per lo più bibliche e patristiche –, ma soprattutto di episodi agiografici esemplari, applicando più spesso la strategia retorica della *dilatatio*. Il ricorso frequente all'*exemplum*, d'altronde, gioca un ruolo di primaria importanza nel processo di destrutturazione del rigido schema argomentativo della *quaestio* (cfr. *supra*): esso è la nuova “pietra angolare” di un «laicato abilissimo con la parola».<sup>24</sup>

I due modelli letterari predominanti nella prosa di Caterina sono senz'altro Domenico Cavalca e Giordano da Rivalto,<sup>25</sup> le cui opere erano considerate, già presso i loro contemporanei, degli scritti didattici fondamentali tanto per l'educazione del clero quanto dei laici,<sup>26</sup> alla cui schiera apparteneva anche la terziaria Benincasa. Attraverso l'analisi di alcuni passi dell'*Epistolario*, Librandi notava, oltre alle reminiscenze scritturali e soprattutto paoline,<sup>27</sup> i numerosi rimandi lessicali che ricorrono tra le opere di fra Giordano, Cavalca e la santa di Siena. Un'indagine precedente condotta da Dupré Theseider era arrivata a risultati analoghi: sulla base di un campione di lettere – costituito dalle prime ottantotto edite nel primo volume dell'*Epistolario* – lo studioso individuava in Cavalca e in fra Giordano gli autori volgari più presenti nella prosa di Caterina.<sup>28</sup> Ma, al di là degli aspetti stilisti-

24. Delcorno, *Introduzione* cit., p. 13. Come ricorda anche Meersseman (*Ordo fraternitatis* cit., vol. II, pp. 938–42), gran parte del pubblico qualificato dei predicatori era rappresentato dalle confraternite laiche.

25. Il primo ad aver invocato la necessità di uno studio sui rapporti che intercorrono tra il pensiero di Caterina e la predicazione (specie in relazione a Giordano da Pisa) è stato C. Delcorno, *La trasmissione della predicazione* in *La Bibbia* cit., pp. 65–86, a p. 85. Sull'importanza che la predicazione e la letteratura di Domenico Cavalca hanno avuto nella formazione catariniana, cfr. anche Caterina da Siena, *Epistolario* cit., 1940, pp. LXXXIX e sgg.

26. Delcorno, *La trasmissione* cit., pp. 85–6.

27. R. Librandi, *La Bibbia riportata da Caterina da Siena*, in *The Church and the Languages of Italy Before the Council of Trent*, a cura di F. Pierno, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2015, pp. 111–27. Per un approfondimento sugli usi della Bibbia in Caterina, cfr. F. Santi, *La Bibbia di Caterina da Siena*, in *Il «Dialogo»* cit., pp. 55–84.

28. Per il numero di occorrenze totali delle citazioni in Caterina, desunte dallo spoglio dell'*Epistolario*, cfr. Dupré Theseider, *Sulla composizione* cit., pp. 200–1, in nota. Sull'influenza di Cavalca in Caterina, cfr. in particolare A. Grion, *Santa Caterina da Siena: dottrina e fonti*, Brescia, Morcelliana, 1953, pp. 208–9; 361–65.

co-contenutistici, che rinviano senza dubbio al circuito domenicano,<sup>29</sup> c'è un altro aspetto rilevante ancora poco studiato del *Dialogo*, che concerne le strategie di costruzione del discorso elaborate da Caterina nella sua prosa e, in particolare, il suo rapporto con il sermone moderno.<sup>30</sup>

Nelle modalità della predica tardo-duecentesca, il *sermo modernus* aveva soppiantato le omelie tradizionali<sup>31</sup> e in Giordano da Pisa l'adesione a questo modello va messo in rapporto all'attenzione estrema che nelle sue prediche è dedicata alla lingua e alla riflessione metalinguistica, tanto che la struttura del *sermo* finisce per richiedere un adattamento (o una semplificazione, come la frequente soppressione della *probatio*) più confacente alle stesse possibilità espressive del volgare.<sup>32</sup> Lo schema prediletto da Giordano prevede una divisione del *thema* per lo più in tre parti (oscillando generalmente tra le due e le cinque) e rifugge le strutture più articolate, che potevano raggiungere anche le dodici *divisiones*. Per le *subdivisiones*, il numero canonicamente previsto da Giordano è quello di quattro.<sup>33</sup> Tra le nuove tecniche di *argumentatio* interne alle *divisiones*, spicca senz'altro l'applicazione nel *sermo* della *quaestio* domenicana, spesso adoperata per introdurre il *thema*.<sup>34</sup> Per la composizione del *Dialogo*, Caterina da Siena attinge a piene mani al modello di Giordano da Rivalto e dei suoi epigoni, calandolo all'interno della forma dialogo: il confronto tra l'anima e Dio prende avvio da «quattro petizioni», eco delle *quaestiones* domenicane, alle quali il Verbo è pregato di rispondere. Come si può apprezzare dall'esempio che riportiamo di seguito, il discorso divino segue uno schema semplificato, che prevede la distinzione di *divisiones* e *subdivisiones* per il *thema* prescelto (cfr. *infra* 26.7-9):

29. Oltre alle note dedicate nell'appendice delle fonti, cfr. anche Pigini, *Note sulle fonti del «Dialogo»* cit.

30. Sulla questione rimandiamo allo studio dedicato, N. Pigini, *Le forme della predicazione tardo medievale: dal sermone moderno al sermone catariniano*, in «Accademia toscana di scienze e lettere "La Colombaria"». Atti e memorie», 88 (2023), pp. 189-200.

31. La struttura del *sermo modernus* è affrontata sistematicamente da S. Wenzel, *Medieval "Artes Praedicandi": a Synthesis of Scholastic Sermon Structure*, Toronto, University of Toronto Press, 2015, pp. 45-86 e da H. Caplan, *Classical Rhetoric and Medieval Theory of Preaching*, in «Classical Philology», 28, 2 (1933), pp. 73-96.

32. Delcorno, *Giordano da Pisa* cit., pp. 93, 96.

33. Per i dati sul numero di *divisiones* in cui si articolano le prediche di Giordano cfr. *ibid.*, pp. 92, nota 32; 95-7.

34. *Ibid.*, pp. 146-47.

- Thema:* Disse dunque che, essendo levato in alto, ogni cosa trarrebbe a sé – e così è la verità –, e questo s'intende in due modi.
- Passaggio ponte:* L'uno si è che, tratto il cuore dell'uomo per affetto d'amore, come detto t'ho, è tratto con tutte le potenze de l'anima,
- Divisio I:* L'altro modo si è perché ogni cosa è creata in servizio dell'uomo: le cose create sonno fatte perché servano e sovengano a la necessità delle creature. E non la creatura che ha in sé ragione è fatta per loro, anco per me, acciò che mi serva con tutto el cuore e con tutto l'affetto suo.
- Subdivisio (III partes):* cioè la memoria, intelletto e la volontà. Acordate queste tre potenze e congregate nel nome mio, tutte l'altre operazioni che egli fa, attuali e mentali, sonno tratte piacevoli e unite in me per affetto d'amore, perché s'è levato in alto seguitando l'amore crociato.
- Ripresa del thema:* Sì che ben disse verità la mia Verità, dicendo: "Se io sarò levato in alto ogni cosa trarrò a me", cioè che, tratto il cuore e le potenze de l'anima, saranno tratte tutte le sue operazioni.
- Divisio II:* Sì che vedi che, essendo tratto l'uomo, ogni cosa è tratta, perché ogni cosa è fatta per lui. Fu dunque di bisogno che 'l ponte fusse levato in alto e abbi le scale, acciò che si possa salire con più agevolezza.
- Chiusura circolare:* Sì che vedi che, essendo levato in alto, ogni cosa trarrebbe a sé – e così è la verità –, e questo s'intende in due modi.

Il *thema*, desunto da Io 12,32, è articolato in due *divisiones*, di cui la prima prevede a sua volta tre *subdivisiones*. Oltre all'insistita ripresa del *thema*, funzionale a mantenere viva l'attenzione dell'interlocutore sulle parole di Giovanni, notiamo che la formula finale mette in relazione il *thema* appena illustrato con una delle metafore centrali del *Dialogo* (il Cristo ponte e i tre scaloni) e ne chiarifica il significato.

Un ulteriore elemento innovativo nella costruzione discorsiva del *Dialogo* consiste nello scardinamento del rigido schema consequenziale *thema-divisiones-subdivisiones* (con sistematica soppressione del *prothema*). Alla presentazione del *thema* in prima posizione è preferita una struttura didascalico-pedagogica, che mima il gioco retorico di domanda e risposta (cfr. *infra* da 61.2 a 62.2):

- Quaestio:* Sai in che modo manifesto me ne l'anima che m'ama in verità, seguitando la dottrina di questo dolce e amoroso Verbo? [...]

<i>Passaggio ponte I</i>	Tre principali manifestazioni io fo.
<i>Divisio I</i>	La prima è che io manifesto l'affetto e la carità mia col mezzo del Verbo del mio Figliuolo [...]
<i>Passaggio ponte II</i>	Questa carità si manifesta in due modi:
<i>Subdivisio I.I</i>	L'uno è generale, comunemente a la gente comune, cioè a coloro che stanno nella carità comune [...]
<i>Subdivisio I.II</i>	L'altro modo è particolare a quegli che sonno fatti amici, aggionto alla manifestazione della comune carità che egli gustano e cognoscono, e pruovano e sentono per sentimento ne l'anime loro.
<i>Divisio II</i>	La seconda manifestazione della carità è pure in loro medesimi, manifestandomi per affetto d'amore [...]
<i>Subdivisio II.I</i>	Alcuna volta mi manifesto, e questa è pure la seconda, dandolo' spirito di profezia, mostrandolo' le cose future;
<i>Dilatatio</i>	e questo è in molti e in diversi modi, secondo el bisogno che io vego ne l'anima propria e ne l'altre creature.
<i>Divisio III</i>	Alcuna volta, e questa è la terza, formarò nella mente loro la presenza della mia Verità, unigenito mio Figliuolo, in molti modi, secondo che l'anima appetisce e vuole.
<i>Subdivisio III.I</i>	Alcuna volta mi cerca ne l'orazione volendo cogno-scere la potenza mia, e io le satisfò facendole gustare e sentire la mia virtù.
<i>Subdivisio III.II</i>	Alcuna volta mi cerca nella sapienza del mio Figliuolo, e io le satisfò ponendolo per obietto a l'occhio de l'intelletto suo.
<i>Subdivisio III.III</i>	Alcuna volta mi cerca nella clemenza dello Spirito Santo [...]
<i>Thema / Probatio</i>	[62] Adunque vedi che la Verità mia disse verità dicendo "Chi m'amarà sarà una cosa con meco", però che seguítando la dottrina sua per affetto d'amo-re sète uniti in lui.

Il passo è strutturato in tre *divisiones*, con un'oscillazione del numero delle *subdivisiones* da due a tre. Al contempo, la prima suddivisione del secondo argomento risulta costruita sulla figura retorica della *praeteritio*, mentre le *subdivisiones* III.I, II, III sono legate tra di loro da una ripresa anaforica. La dislocazione del *thema* (Io 14,21) in ultima posizione appare funzionale all'impianto del trattato mistico, in cui la finalità del *sermo* viene sovvertita. Con ciò si intende sottolineare che nel *Dialogo* Caterina sembra affrancarsi

dallo schema della predica volgare, ricavandone un nuovo modello che si adatta alle esigenze del suo linguaggio mistico-profetico. In questa originale costruzione discorsiva, Caterina non propone un'esegesi del *thema*, ma è piuttosto la rivelazione che il Verbo fa di sé (per bocca della santa) a chiarificare la Scrittura – o persino a ridarle senso –,<sup>35</sup> la quale nell'articolazione discorsiva passa quindi dalla posizione di *thema* a quella di *probatio*. In altre parole, ci troviamo di fronte a un cambio di procedimento logico-formale, che si realizza attraverso la sostituzione del ragionamento scolastico deduttivo con un nuovo discorso induttivo, come si riassume nello schema seguente:<sup>36</sup>

Discorso scolastico deduttivo	Discorso induttivo cateriniano
Passo scritturale	Esperienza mistica
Esegesi (modello medievale in tre o quattro sensi)	Rivelazione e comprensione di Dio
Comprensione di Dio	Comprensione delle Scritture

Gli esempi osservati non esauriscono le peculiarità del *sermo* cateriniano, ma danno conto sia della rivoluzione condensata in questo cambio di paradigma (solo sperimentando Dio si possono comprendere le Scritture e non viceversa) sia dell'affermazione di un nuovo linguaggio, successivamente adottato dalle Osservanze, per parlare di teologia agli indotti.<sup>37</sup> Il discorso di Caterina, al quale è sconosciuta ogni deriva autoreferenziale, manifesta una tensione costante verso il destinatario del suo messaggio dottrinale, che si concretizza su almeno due livelli: sul piano argomentativo, dove si osservano le strategie retoriche appena discusse, sviluppate sul modello della predicazione; sul piano della lingua, nell'uso del volgare. Questa scelta rappresenta una svolta significativa nella letteratura religiosa, poiché per la prima volta il volgare italo-romanzo scalza il latino nel genere del trattato mistico-teologico. L'importanza di questo cambio di paradigma si desume dalle fonti antiche, che insistono sull'eccezionalità del fatto che Dio si sia rivelato

35. «La crisi della Chiesa è allora il segno di un'incrinitura tra la verità e la storia; questa è la vera difficoltà esegetica: è la difficoltà a continuare a specchiarsi e a leggersi nella Bibbia» (Santi, *La Bibbia di Caterina* cit., p. 83).

36. Lo schema è ricavato da Pigini, *Le forme della predicazione* cit., p. 199.

37. Cfr. Nocentini, *Il lievito dell'Osservanza* cit., pp. 99-130.

alla santa parlando in volgare e che, sempre in volgare, senza la mediazione del latino, sia stato composto il *Dialogo*. Così, ad esempio, parla Raimondo da Capua nella *Legenda maior*:

Preconizata igitur pace ad proprios reddiit lares et circa compositionem cuiusdam libri, *quem superno Spiritu afflata dictavit in suo vulgari, diligentius intendebat*. Rogaverat siquidem scriptores suos, [...] quod starent attenti et observarent quando, prout supra diximus, iuxta consuetudinem suam rapiebatur a corporeis sensibus et tunc quod dictabat scriberent diligenter. Quod illi sollerter fecerunt, librumque compilaverunt plenum magnis et utilibus nimis sententias sibi a Domino revelatis, et vocaliter *ab ipsa dictatis in vulgari sermone*.<sup>38</sup>

E, ancora, nella rubrica della traduzione latina di Maconi si legge:

Incipit liber divine doctrine date per personam eterni patris intellectui loquentis alme et admirabilis virginis Katherine de Senis Iesu Christi sponse fidelissime sibi sub habitu beati Dominici famulantis conscriptus ipsa dictante licet vulgari sermone dum esset in extasi sive raptu actualiter audiens quod in ea loqueretur ipse dominus Deus coram pluribus referendo.<sup>39</sup>

Infine, Cristoforo di Gano Guidini scrive nelle sue *Memorie* che:

Dio Padre parlava in liei, ed ella rispondeva e dimandava, ed ella medesima recitava le parole di Dio Padre dette a liei, e anco le sue medesime, che ella diceva e dimandava a lui; e tutte queste parole erano per volgare: questa è cosa mirabile, che da Moisè in qua non si trova che Dio Padre parlasse con persona, ma sì el Figliuolo.<sup>40</sup>

Quest'accelerazione nell'adozione del volgare nell'ambito della letteratura religiosa tardo-trecentesca era stata senza dubbio favorita dall'esperienza dei predicatori.<sup>41</sup> In particolare, se in Italia essi avevano optato per una soluzione bilingue, è solo in Toscana che il volgare si era affermato come l'unica lingua della predicazione in piazza, raggiungendo la massima espressione nella “parola dal pulpito”.

38. Raimundus de Capua, *Legenda maior* cit., III.1, p. 362; corsivo nostro.

39. Riportiamo l'incipit di uno dei mss. della versione latina redatta da Stefano Maconi, Innsbruck, Universitäts und Landesbibliothek Tirol, 198 (c. 138r).

40. Milanesi, *Memorie di Ser Cristofano* cit., p. 37.

41. Sui rapporti tra autori e pubblico della nuova letteratura “comunale” in Toscana tra Due e Trecento, cfr. J. Bartuschat, *La parole dans la cité: Rhétorique, littérature et politique dans la Toscane du XIII<sup>e</sup> siècle*, in «Philosophical Readings», 12 (2020), pp. 52-60.

to” di fra Giordano da Pisa, «allenato a tradurre nelle forme della lingua parlata una dottrina solitamente espressa in latino».<sup>42</sup> In definitiva, questo tentativo di mediazione tra la cultura scolastica e quella laico-borghese, accanto alla promozione di una trattistica “popolareggiante”, sostenuta da Domenico Cavalca,<sup>43</sup> avevano spianato la strada all’affermazione di un nuovo linguaggio della mistica, nel quale trovarono presto espressione le nascenti realtà osservanti.

### 5.2.3. *Le fonti bibliche e tomistiche nel Dialogo*<sup>44</sup>

#### 5.2.3.1. La Bibbia

È complicato definire il rapporto del *Dialogo* con la Bibbia: da una parte la presenza della Bibbia nell’opera è pervasiva e costante, soprattutto intorno a immagini e stilemi cari a Caterina, dall’altra il ruolo della Scrittura sembrerebbe ancillare e secondario rispetto all’esperienza mistica della Santa, che, dialogando con la Bibbia, si pone, con le sue rivelazioni, sullo stesso piano della parola rivelata di Dio. Questo gioco di specchi tra la Scrittura e l’esperienza al di fuori della Bibbia è una delle caratteristiche più dirompenti della mistica, soprattutto a partire dal XIII secolo grazie a Francesco d’Assisi.<sup>45</sup> È proprio nel Duecento, infatti, che il ruolo della Bibbia come riferimento autoritativo viene riformulato, anche nella teologia, che si poteva praticare solo leggendo la Bibbia, vista come un enorme serbatoio da cui attingere spunti, motivi e immagini per elaborare la *scientia Dei* (basti pensare a Bonaventura di Bagnoregio e Tommaso d’Aquino).<sup>46</sup> Tuttavia, accanto alla teologia e

42. Delcorno, *Giordano da Pisa* cit., p. 39. Secondo lo studioso, inoltre, la diffusione della cultura laica nei nuovi contesti comunali fu di certo una delle spinte promotori della rapida maturazione della letteratura laica in volgare, prima, e di quella religiosa, poi. Nondimeno, per l’affermazione di quest’ultima fu fondamentale l’approntamento di un nuovo programma culturale, favorito dagli Ordini Mendicanti, con lo scopo di arginare la diffusione dei movimenti eretici, che da sempre puntavano alla diffusione delle loro idee attraverso la predicazione in volgare locale (*ibid.*, pp. 37 e sgg.).

43. C. Delcorno, *Predicazione volgare e volgarizzamenti*, in «Mélanges de l’École Française de Rome. Moyen-Age», 89 (1977), pp. 679-89, a p. 683.

44. Il § 5.2.3 è a cura di Federico De Dominicis.

45. F. Santi, *L’eredità di Francesco d’Assisi nella mistica fra XIII e XIV secolo*, in *La letteratura francescana. Vol. V. La mistica. Angela da Foligno e Raimondo Lullo*, a cura di F. Santi, Milano, Mondadori 2016, pp. xvii-xxxv e soprattutto le pp. xxiii-xxv.

46. Anche l’attività filologica intorno alla Bibbia si intensifica nel XIII secolo, momento che vede la diffusione di nuove Bibbie. Guy Lobrichon ne

all'uso della Bibbia che ne traeva, le esperienze visionarie, che spesso ripercorrono e fanno rivivere episodi delle Scritture, «non costituiscono un antagonismo con la Bibbia», ma sono invece «la premessa per capirla»:<sup>47</sup> la Bibbia – per il visionario – non è dunque il testo normativo della Scolastica e degli ambienti universitari, ma è un'esperienza del Dio vicino, che consente di realizzare un discorso ortodosso e condivisibile, senza entrare in conflitto con l'istituzione ecclesiastica e tanto meno con la Bibbia stessa,<sup>48</sup> che, in fondo, legittima scritture e resoconti di esperienze mistiche, con il medesimo scopo di permettere all'uomo di diventare essere nuovo e divino.<sup>49</sup>

Francesco Santi ha risposto alla domanda sul significato che la Bibbia riveste per Caterina da Siena e su come la presenza massiccia della Scrittura nelle sue opere non costituisca un ingombro per la sua mistica così razionale e lucida, ma sia in linea con l'insegnamento esegetico dell'Ordine domenicano nel secolo XIV. Esso si basa sul principio di Tommaso d'Aquino secondo cui ogni verità fondamentale della fede parta dalla Bibbia e che, dunque, soltanto gli enunciati biblici comprensibili alla lettera potevano essere utilizzati nell'argomentazione teologica.<sup>50</sup> È dunque naturale che

individua tre fasi: nella prima, che va dal 1200 al 1220 ci sono le prime esigenze di venire incontro alla prassi universitaria; dal 1230 al 1250, oltre alle Bibbie per la lettura quotidiana, si realizzano ‘campagne’ che mirano a correggere sempre di più il testo, grazie agli *scriptoria* domenicani; infine, nella terza, si impone il modello formale della Bibbia parigina, che crea l'illusione di una uniformità diffusa. Si veda G. Lobrichon, *Les éditions de la Bible latine dans les universités du XIII<sup>e</sup> siècle*, in *La Bibbia del XIII secolo. Storia del testo, storia dell'esegesi*, a cura di G. Cremascoli – F. Santi, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2004, pp. 15–34.

47. F. Santi, *L'eredità di Francesco d'Assisi* cit., p. xxv.

48. Il fatto che il confronto con la Bibbia fosse necessario, naturale e sempre presente non esclude che in alcuni casi non ci sia stato il desiderio di sfuggire alla Bibbia. È una questione che si pone Gustavo Vinay nel suo intervento che conclude la settimana di Spoleto su *La Bibbia nell'Alto Medioevo*, Spoleto, Fondazione CISAM, 1963, pp. 753–58.

49. Cfr. C. Leonardi, *L'esegesi biblica medievale come problema storico*, Premessa all'edizione italiana di B. Smalley, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. vii–xxvi (leggiamo alle pp. vii–viii «[...] la Bibbia [...] è fondamentalmente qualcosa di diverso e singolare: il libro dove Dio si rivela all'uomo, fino ad assumerne la natura, affinché uomo e storia umana diventino divini, uomo nuovo, nuovi cieli e nuova terra: è questo l'intento chiaramente espresso dagli scrittori biblici, il messaggio che essi intendono affidare alle loro parole»).

50. F. Santi, *La Bibbia di Caterina da Siena*, in *La Bibbia nell'interpretazione delle donne*, a cura di C. Leonardi – F. Santi – A. Valerio, Firenze, Edizioni

nella sua ispirazione, Caterina sperimenti nel *Dialogo* una continua riscrittura della Bibbia, sulla scorta dell'insegnamento del suo amato Paolo, teologo della mistica e della Chiesa come corpo mistico, citatissimo lungo tutta l'opera, che le ha insegnato come entrare nel senso delle Scritture e come rileggere brani e passi dell'Antico Testamento alla luce del Nuovo.<sup>51</sup>

In relazione alla lunghezza del testo, non sono moltissimi i casi, però, in cui Caterina cita esplicitamente la Bibbia, in genere richiamandosi a Paolo («Pavolo»), o introducendo il dettato esegetico con formulazioni del tipo «disse la mia Verità nel sancto Evangelio»,<sup>52</sup> o in cui è evocato Cristo col nome di Verità, di cui viene riproposto un enunciato evangelico, spesso rielaborato, più o meno consapevolmente, da Caterina stessa o dal filtro della sua memoria biblica, non sempre infallibile.<sup>53</sup>

Per quanto riguarda la frequenza relativa delle citazioni o dei richiami dai vari libri biblici, dominano sensibilmente il *corpus* pao- lino e i Vangeli (Matteo *in primis*, poi Luca, Giovanni e Marco). All'interno dell'Antico Testamento Caterina fa riferimento talvolta al Pentateuco (soprattutto Genesi) e ai libri storici, il cui vasto materiale narrativo si presta a ricche rielaborazioni esegetiche; seguono i Profeti (soprattutto Isaia e Geremia) e, infine, occupano un ruolo preminente, com'è anche naturale, i Salmi, richiamati di frequente lungo tutta l'opera.

Molto più numerosi, invece, e potenzialmente infiniti (perciò difficili da scovare), sono i luoghi dell'opera in cui il dettato biblico è più nascosto e alluso o è l'occasione per Caterina di sviluppare immagini nuove: nella Bibbia ri-raccontata dal Padre a Caterina, «la Bibbia dice le cose che conosciamo, ma in una luce diversa».<sup>54</sup> È quello che accade al cap. 4,4, in cui uno stilema cateriniano, «nuvila dell'amor proprio», tradisce o comunque potrebbe rivelare un'origine biblica, anche se non totalmente evidente, ed essere l'esempio di un dialogo nascosto (consapevole o meno) tra Caterina e la Bibbia. In quel capitolo del *Dialogo* la Santa parla dei disobbedienti, che con la loro condotta si allontanano da Dio e sperimenta-

del Galluzzo, 2002, pp. 77-83, soprattutto le pp. 80-1. Il riferimento tomistico è in *Summa Theologiae*, I, q. I a. 9 e I, q. 102 e in *Quodlibet VII*, q. 6 ad 1 e ad 2.

51. Cfr. F. Santi, *La Bibbia di Caterina da Siena*, in *Il «Dialogo»* cit., pp. 55-84, soprattutto le pp. 62 e seguenti.

52. Per esempio a 142,3.

53. A tal proposito, si veda *infra* il § 1.5.2.4.

54. F. Santi, *La Bibbia di Caterina* cit., p. 65.

tano dunque l'infelicità della loro condizione miserabile mossa dalla superbia. Sembra un richiamo, sottile ma puntuale, all'*onager adsuetus* di Ier 2,24, l'asina selvatica, che nella solitudine del deserto è mossa dall'ardore della sua passione (il *ventus amoris sui*), e cede alla follia: immagine di Israele disobbediente, che si allontana da Dio per superbia, confidando solo in sé stesso. E si potrebbe continuare con decine di esempi come questo, in cui la possibilità di riprese bibliche sembra piuttosto concreta.

Con questa nuova edizione del *Dialogo* si tenta anche di andare oltre alle circa seicento citazioni bibliche già opportunamente individuate da Giuliana Cavallini e da Elena Clara Malaspina nella loro precedente edizione, fornendone altre, nel tentativo di approfondire l'intertestualità biblica.<sup>55</sup> Si trattava di un mosaico già vastissimo e ricco, a cui, però, riteniamo che si possa aggiungere ancora qualche tessera per testimoniare come la Bibbia, luogo delle profezie di Cristo, sia diventata anche il mezzo per la mistica profetica di Caterina da Siena.

### 5.2.3.2. Tommaso d'Aquino

L'altro filone che ci siamo preposti di sondare, sempre sulla scorta della via già ben tracciata da Cavallini e Malaspina, è relativo alla presenza di Tommaso d'Aquino nel *Dialogo* di Caterina da Siena. Si tratta di una questione annosa, che ha coinvolto diversi studiosi, divisi tra tensioni opposte e, per certi aspetti, estreme: c'è chi ha affermato che tutto il *Dialogo* si può considerare una prospettiva del pensiero di Tommaso e chi, al contrario, ha ridimensionato, per non dire negato, la sua presenza nell'opera.<sup>56</sup> Sembra più prudente una via di mezzo, non fosse altro che Tommaso è ben presente nel testo di Caterina, come ha dimostrato in modo convincente e definitivo Cavallini.<sup>57</sup> E dopotutto il *doctor angelicus*

55. Cfr. E. Berti, *Riferimenti biblici nel «Dialogo» di Caterina da Siena. Indice*, Appendice a *La Bibbia di Caterina da Siena* cit., pp. 68-83.

56. Chi ha negato la presenza di Tommaso è il Canet che ha affermato: «Il n'y a pas chez sainte Catherine un mot, je dis un seul mot, qui décèle une influence spécifiquement thomiste» (R. Fawtier - L. Canet, *La double expérience de Catherine Benincasa*, Paris 1948, p. 248); all'opposto c'è invece Hurttaud: «[Thomase] est à la racine de toutes ses œuvres et inspire toute sa conduite à l'égard de sa créature raisonnable» (*Le «Dialogue»* cit., p. xv).

57. Oltre che all'edizione, si rimanda a due contributi di Giuliana Cavallini: *La dottrina dell'amore in s. Caterina da Siena: concordanze col pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, «Divus Thomas», 75 (1972), pp. 369-88 e *Consonanze tomistiche nel linguaggio cateriniano. «Le vere e reali virtù»*, «Rassegna di Ascetica

è nominato esplicitamente ben quattro volte, due nella triade dei Dottori insieme ad Agostino e Girolamo (capp. LXXXV e CXIX) e due per dire che si acquistò la sua scienza grazie all'orazione e non con lo studio (capp. CLVIII e XCVI).

Un *caveat* si rende però necessario: mentre in alcuni casi sembra piuttosto certa un'interferenza tomistica (come per il sintagma «mia bontà [...] increata» del cap. LI, che riprende *bonitas increata* del *De potentia*, q. 3 a. 18 co.), nella maggior parte degli altri casi in cui si è ipotizzata la presenza di Tommaso, siamo di fronte a consonanze o tangenze, più che a vere e proprie fonti, arrivate a Caterina attraverso canali difficili da ripercorrere nei loro snodi (certo la predicazione volgare ha giocato un ruolo fondamentale) e poi fatte proprie e rielaborate (in genere in una direzione di semplificazione).

I riferimenti alle opere di Tommaso, che provengono per la maggior parte dalla *Summa Theologiae*, vanno dunque considerati con cautela, anche perché è da escludere che Caterina abbia letto le opere dell'Aquinate, ma è invece molto più probabile che il suo pensiero le sia giunto, compendiato e semplificato, grazie al contesto culturale, soprattutto domenicano, in cui è avvenuta la sua formazione.<sup>58</sup>

Ricercare gli echi e le tangenze tomistiche è quindi un'operazione faticosa e delicata, ma che permette di constatare che in alcune circostanze e per lo sviluppo di determinate immagini (si pensi all'elenco delle proprietà del sole al cap. cx), pur con le dovute differenze, il pensiero di Tommaso e di Caterina è sostanzialmente il medesimo e che è possibile scorgere un ponte, seppur sottile, tra i due Dottori.

#### 5.2.4. *La Bibbia a memoria: alcuni luoghi mediati da Cavalca*

Quanto appena osservato circa il riuso del sermone moderno è coerente con il quadro descritto da Delcorno, secondo cui «è proprio il linguaggio della mistica femminile che mette in crisi il ruolo di mediatori e di interpreti della Scrittura, sul quale si fonda l'autorità dei predicatori».<sup>59</sup> L'estrazione culturale di questi nuovi interpreti della Bibbia, spesso laici e (più raramente) donne, com-

e Mistica», 25 (1974), pp. 73-82. Vd. inoltre A. Oddasso Cartotti, *La dottrina di S. Tommaso d'Aquino insegnata e vissuta da S. Caterina da Siena*, in «Rassegna di Ascetica e Mistica», 25, 3 (1974), pp. 321-32.

58. G. D'Urso, *Il genio di santa Caterina*, Roma 1971, p. 177 *et passim*.

59. Delcorno, *La trasmissione* cit., p. 86.

porta un aumento dei contenuti spirituali e pastorali rispetto a quelli teologici ed esegetici, mediati attraverso la predicazione, come consente di verificare il sondaggio sul riuso della Bibbia in Caterina che presentiamo di seguito. Osserviamo dunque in primo luogo una serie di passi paolini che permettono di verificare una diretta dipendenza del *Dialogo* dalle opere di Domenico Cavalca:

Questo dimostrò Pavolo quando disse: “Se io avesse lingua angelica, sapesse le cose future, desse il mio a’ poveri e dessi el corpo mio ad ardere, e non avesse carità, nulla mi varrebbe” (cfr. *infra* 3.4).

La santa non cita il brano di 1 Cor 13 direttamente dalla Bibbia, ma da una fonte che compendia il luogo in esame. Come si può apprezzare dal confronto con il testo della *Vulgata*, le puntuali riprese lessicali confermano che il passo citato da Caterina è mediato dallo *Specchio di croce*:

[1] Si linguis hominum loquar et angelorum, caritatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans aut cymbalum tintiens. [2] Et si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia et omnem scientiam et habuero omnem fidem ita ut montes transferam caritatem autem non habuero nihil sum. [3] Et si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas et si tradidero corpus meum ut ardeam caritatem autem non habuero nihil mihi prodest.<sup>60</sup>

E s. Paolo, poiché ebbe annoverati molti altri doni, sì disse, che la carità era la più eccellente via. Onde disse, che se egli avesse lingua angelica e ogni fede, e desse ogni cosa alli poveri, senza la carità non varrebbe niente.<sup>61</sup>

Veniamo ora a una seconda citazione in cui l’erronea attribuzione di una massima a san Paolo è dovuta al riaffiorare nella memoria di Caterina di un passo trádito da Cavalca:

E fuore della debita orazione sua ciò che egli fa è uno orare nella carità del prossimo suo o in sé, per essercizio che egli facesse attualmente di qualunque cosa si fusse, sì come disse il glorioso mio banditore di Pavolo, cioè che non cessa d’orare chi non cessa di bene adoperare (cfr. *infra* 66.23).

60. *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*; adiuvantibus B. Fischer, I. Grimois, H. F. D. Sparks *et al.*; recensuit et brevi apparatu critico instruxit Robert Weber. Editionem quintam emendatam retractatam; praeparavit Roger Gryson, 5 voll., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007, 1 Cor 13.

61. Domenico Cavalca, *Specchio di croce*, ed. a cura di B. Sorio, Venezia, co’ tipi del Gondoliere, 1840, p. 47.

Il brano riportato dalla santa è infatti la libera traduzione cavalchiana della formulazione agostiniana «perseveret bonum opus, perseveret et oratio»:<sup>62</sup>

Altri, che si chiamano Eutichiani dicono, che l'uomo non si può salvare, se continuamente non ora, dicendo, che così comandò Cristo, quando disse: “Bisogna sempre orare, e mai non mancare”.<sup>63</sup> Ma questo è errore pessimo, perciocché sempre vacare a pur orare è impossibile. Onde la detta parola esponendo s. Agostino dice, che *non cessa di orare, chi non cessa di ben fare*. Il continuo buon desiderio è appo Dio continua orazione. Onde s. Paolo medesimo, lo quale anco ci ammonisce a continuamente orare, dicendo: “Senza intermissione orate; lavorava, e predicava, e faceva delle altre cose”.<sup>64</sup>

Che la conoscenza della citazione di Agostino da parte di Caterina possa derivare direttamente dall'*Esposizione del simbolo* sembra confermato dal fatto che nel luogo di Cavalca san Paolo è menzionato subito dopo. La ricorrenza di questa stessa fenomenologia si può riscontrare anche nel seguente brano, che la santa afferma di desumere ancora una volta dall'apostolo:

Questi non sentano malagevolezza de la morte, perché n'hanno desiderio, e con odio perfetto hanno fatta guerra col corpo loro, unde hanno perduta la tenerezza che naturalmente è fra l'anima e 'l corpo. Dato el botto a l'amore naturale con odio de la vita del corpo suo e amore di me, desidera la morte, e però dice: “Chi mi dissolvarebbe dal corpo mio? Io desidero d'essere sciolto dal corpo ed essere con Cristo”. E questi cotali col medesimo Pavolo dicano: “La morte m'è in desiderio e la vita in pazienza” (cfr. *infra* 84.2).

Sebbene la prima citazione sia effettivamente attribuibile a Paolo, traduzione letterale di Phil 1,23 («Coartor autem e duobus, desiderium habens dissolvi et cum Christo esse multo magis melius»), il secondo luogo gli è indebitamente ricondotto. Le ragioni di questo errore di memoria sono da ricercare, anche in questo caso, in un passo di Cavalca, che cita la massima in questione attribuendola a san Leone papa e mettendola in parallelo a Phil 1,23:

62. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos 1-L*, ed. a cura di E. Dekkers - J. Fraipont, Turnhout, Brepols (*Corpus Christianorum*, vol. xxxviii), 1956, 36 1, 8, p. 342.

63. Lc 18,1-8.

64. Domenico Cavalca, *La esposizione del Simbolo degli Apostoli*, ed. a cura di F. Federici, Milano, Silvestri, 1842, vol. II, p. 101.

La carità cresce e diventa perfetta, e quando è perfetta grida con s. Paolo, e dice: “Io desidero d’essere discolto dal corpo ed essere con Cristo”. [...] E s. Leo papa, parlando dell’ascensione di Cristo, dice: [...] “Di questi che hanno il cuore alto, sì si vuole dire, che hanno la morte in desiderio e la vita in pazienza”.<sup>65</sup>

Si presenta infine un estratto in cui Caterina cita consequenzialmente tre passi della lettera ai Galati, ricalcando l’ipotesto cavalchiano:

Questi si gloria negli obrobrii de l’unigenito mio Figliuolo, sì come diceva el glorioso di Pavolo mio banditore: “Io mi glorio nelle tribulazioni e negli obrobrii di Cristo crocifisso”. E in un altro luogo: “Io non riputo di dovere gloriarmi altro che in Cristo crocifisso”. Unde in un altro luogo dice: “Io porto le stimate di Cristo crocifisso nel corpo mio” (cfr. *infra* 78.3).

Ed era s. Paolo tanto inebriato della Croce, ch’era tutto trasformato in essa; onde diceva: “Io sono confitto con Cristo nella croce”.<sup>66</sup> E ancora diceva: “Io porto le stimate di Cristo nel mio corpo”.<sup>67</sup> E in un altro luogo dice: “Io non mi reputo di sapere altro se non Gesù Cristo crocifisso, e fuggo di gloriarmi se non della croce del nostro signore Gesù Cristo, per cui il mondo m’ è crocifisso, e io a lui”.<sup>68</sup>

Oltre a notare l’inversione della seconda e della terza citazione rispetto al luogo dello *Specchio*, si può osservare che il primo brano da Gal 2,19 è stato riformulato sulla falsa riga di un altro passo tratto dallo stesso capitolo dell’opera di Cavalca:

L’anima, ch’è sposa di Cristo, volentieri si congiunge con lo sposo nel letto della Croce, e niuna cosa reputa più gloriosa, che portare li obbrobrii di Cristo, secondo che san Paolo ci conforta.<sup>69</sup>

Come accade di norma negli ambienti devoti, dunque, Caterina, laica e priva di formazione religiosa di tipo scolastico, cita la Bibbia a memoria, discostandosi spesso dalla lettera.<sup>70</sup> Tuttavia, seppure la casistica non si esaurisca nei brani portati all’attenzione,

65. Domenico Cavalca, *Specchio di croce* cit., p. 39.

66. Gal 2,19.

67. Gal 6,17.

68. Gal 6,14. Il brano è tratto da Domenico Cavalca, *Specchio di croce* cit., p. 36.

69. *Ibid.*, p. 36.

70. Cfr. S. Nocentini, *Il problema testuale* cit., p. 266.

essi si rivelano preziosi perché consentono di acquisire ulteriori informazioni sull'educazione religiosa di Caterina e sulle sue modalità di riuso della Scrittura. In conclusione, i luoghi oggetto d'analisi permettono finalmente di verificare una diretta dipendenza del *Dialogo* dalle opere di Cavalca, dal momento che la santa ricorre alla mediazione del predicatore piuttosto che alla conoscenza diretta (sempre orale) delle Scritture, e, in particolare, allo *Specchio di croce*, attraverso cui è stata forgiata la pietà cristocentrica di Caterina.

### 5.3. LA RICEZIONE DEL TESTO

#### 5.3.1. *Il Dialogo tra XV e XVI secolo*

Tra i primi ambienti che recepirono l'opera di Caterina vanno senza dubbio annoverate le realtà laiche in attività a Siena tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo. Uno dei gruppi più influenti, composto da diversi intellettuali impegnati in una campagna di volgarizzamento di trattati mistico-teologici, è rappresentato dai gesuati di Giovanni Colombini,<sup>71</sup> che come i caterinati erano collegati «agli ambienti ecclesiastici maggiormente sensibili alla *reformatio*: i domenicani di Campo Regio [...]; gli agostiniani di Lecce e, in parte, di sant'Agostino; i francescani rigoristi ritiratisi nel romitorio di Seggiano, sul Monte Amiata».<sup>72</sup> La circolazione di idee e di uomini all'interno dei medesimi *milieux* favorì una precoce fruizione dei testi della santa tra i gesuati,<sup>73</sup> come confermato anche dalla provenienza dalla Biblioteca dei padri dell'Ordine di san Girolamo del ms. Riccardiano, 1678, testimone dell'*Epistolario*,<sup>74</sup> e del Riccardiano 1495, contenente la lettera T 335 alle cc. 145r-150v, oltre allo pseudo-cateriniano *Trattato della Consumata Perfezione* o *Dialogo breve* alle cc. 163v-169v (cfr. § 1.1.2). Tra

71. Uno dei volgarizzamenti più noti è senza dubbio quello della *Mystica Theologia* di Ugo di Balma, tradotto da Domenico da Monticchiello. Per uno studio recente sulla tradizione dell'opera, ci permettiamo di rimandare a N. Pigini, *Prime ricerche sulla tradizione manoscritta del volgarizzamento gesuato della «Theologia Mystica» di Ugo di Balma (con un'inedita redazione senese pubblicata in appendice)*, in «Cultura Neolatina», 85, 1-2 (2025), pp. 137-68.

72. I. Gagliardi, *Li trofei della croce: l'esperienza gesuata e la società lucchese tra medioevo ed età moderna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, p. 9.

73. Sulla presenza tra i gesuati di testi mistici e devoti, comprese le *Lettere* e il *Dialogo* di Caterina da Siena, cfr. I. Gagliardi, *I "Pauperes Yesuati" tra esperienze religiose e conflitti istituzionali*, Roma, Herder, 2004, p. 165.

74. Cfr. Caterina da Siena, *Epistolario*. Catalogo cit., pp. 137-9.

i più celebri epigoni gesuati si annoverano il Bianco da Siena, contemporaneo di Caterina (1350 circa - 1399), e Feo Belcari (1410-1484), autore di una serie di laudi ispirate al pensiero mistico della santa senese. A questo proposito, ricordiamo che alcuni componimenti loro attribuibili circolano con il *Dialogo* anche nei testimoni manoscritti: è questo il caso del ms. Ashburnham 1600 (siglato F2), che nelle ultime carte riporta la canzone di Feo Belcari in lode di Caterina *Venha ciascun divoto*, la canzone di Cristofano di Miniato *Gloriosa Chaterina* e la lauda LXXII del Bianco da Siena *Or ti guarda Caterina* – un’epistola in versi sul peccato della vanagloria, composta in vita della santa –. La lauda di Feo Belcari è inoltre trasmessa nel codice Chigiano VAT2, mentre il ms. ligure P è aperto da un gruppo di laudi, di cui le prime attribuibili al Bianco (cfr. § 1.4.4). Vale inoltre la pena di sottolineare che l’esistenza di una serie di laudi di provenienza gesuata dedicate a Caterina è un chiaro segno dell’importanza che la fraternità attribuiva alla santa, dato che gli adepti erano soliti dedicare questi componimenti esclusivamente a Cristo o alla Vergine.<sup>75</sup> Nello specifico, per quanto concerne la poetica del Bianco, si possono citare una serie di laudi affini alla spiritualità cateriniana, quali la lauda dell’amore mistico, le preghiere all’Amore e, soprattutto, i componimenti in voce di un’anima che si rivolge allo Sposo.<sup>76</sup> Caterina e il poeta gesuato sembrano quindi influenzarsi a vicenda, come rilevava già Dupré Theseider per alcuni luoghi dell’*Epistolario*, segnalando notevoli corrispondenze tra la lettera XLI e la lauda penitenziale n. LXXXI<sup>77</sup> o, ancora, nel riuso del tema dell’ebbrezza mistica.<sup>78</sup> Tra le immagini ricorrenti in Caterina e richiamate nelle laudi del Bianco, si ricordano la metafora del cuore come lampada,<sup>79</sup> il bagno di sangue<sup>80</sup> o l’abbraccio delle piaghe di Cristo.<sup>81</sup>

Per quanto riguarda invece la Confraternita dei Disciplinati di Santa Maria, bisogna sottolineare che proprio l’insistenza del pen-

75. Si rimanda a questo proposito a Gagliardi, *I “Pauperes Yesuati”* cit., p. 137, nota 90.

76. Tutte queste laudi sono comprese per affinità contenutistiche nell’antologia a cura di N. Sapegno, *Poeti minori del Trecento*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1952, pp. 1116-34.

77. Cfr. Caterina da Siena, *Epistolario* cit., 1940, p. 20, nota 13. Nell’ed. Dupré Theseider, l’epistola XLI corrisponde a T 3, indirizzata a Tommaso della Fonte.

78. Cfr. Bianco da Siena, *Laudi* cit., XXXIII, vv. 129-134; e XXXVI, vv. 1149-1156.

79. Cfr. *ibid.*, XVI, vv. 369-376 e le epistole cateriniane T 23, T 79, T 112.

80. Cfr. *ibid.*, XVII, vv. 93-120.

81. Cfr. *ibid.*, XCIX.

siero cateriniano su temi cristologici avrebbe avvicinato numerosi disciplinati a Caterina da Siena e che diversi tra loro si sarebbero prodigati per l'apertura del suo processo di canonizzazione.<sup>82</sup> Tra i fedeli di Caterina più vicini alla sua cerchia vi erano Cristoforo di Gano Guidini, oblato allo Spedale di Santa Maria della Scala dal 1391, e il segretario Neri Pagliaresi.<sup>83</sup> La lettura delle opere attribuite a questi autori rivela i numerosi rimandi al *Dialogo* e alle *Lettere*.<sup>84</sup> Sebbene molti dei testi prodotti da questi letterati minori siano ancora per la gran parte inediti o poco studiati, è chiaro che il genere delle laudi ha subito per primo l'influenza di Caterina: ricordiamo in particolare la produzione di fra Felice Tancredi da Massa, che conobbe la santa di persona;<sup>85</sup> Niccolò di Mino Cicerchia, appartenuto alla Compagnia dei Disciplinati della Madonna<sup>86</sup> e autore di una serie di poemetti religiosi d'impianto cristologico, tra cui la *Passione*;<sup>87</sup> e Iacopo del Pecora da Montepulciano, che compose una lauda sull'Eucarestia.<sup>88</sup>

Allargando il quadro oltre la Toscana, risultano interessanti le numerose riprese stilistiche e contenutistiche evidenziate da Torregiani in alcune laudi composte da anonimi frati minori e trasmesse nel ms. 10077 della Biblioteca Nacional de España (sec. XV), che è riconducibile agli osservanti francescani di San Francesco di Orvieto.<sup>89</sup> Tra i promotori dell'Osservanza in area umbra

82. Gagliardi, *I "Pauperes Yesuati"* cit., p. 63.

83. Cfr. *ibid.*, p. 71.

84. Come dimostra il caso della raccolta di laudi di Cristoforo di Gano Guidini conservata presso la Biblioteca comunale di Rieti con segnatura G.III.38 e composta intorno al 1404.

85. L'autore è citato da Bartolomeo Dominici al Processo (Laurent, *Il Processo Castellano* cit., p. 335). Sugli influssi cateriniani nelle opere di Pagliaresi e Tancredi da Massa, cfr. G. Varanini, *Cantari religiosi senesi del Trecento: Neri Pagliaresi, Fra Felice Tancredi da Massa, Niccolò Cicerchia*, Bari, Laterza, 1965, pp. 453-469; 483-494. Sugli echi lessicali di Caterina in fra Tancredi, cfr. N. Pigini, *Fonti e rimandi nel Dialogo di Caterina da Siena: il contributo del Corpus OVI. Prime riflessioni sul lessico cateriniano*, in AA. VV., *Corpus/Corpora zwischen Materialität und Abstraktion. Atti del x Dies Romanicus Turicensis* (Universität Zürich, 13-14 Juni 2019), Roma, Aracne, 2021, pp. 219-28, a p. 227.

86. Menzionato anche nella deposizione di Malavolti: cfr. Laurent, *Il Processo Castellano* cit., p. 386; vd. anche Fawtier, *Sainte Catherine de Sienne* cit., vol. 1, p. 40. Niccolò di Cicerchia è ricordato tra gli epigoni di Caterina anche da S. Nocentini, «*Pro solatio illitteratorum*: The Earliest Italian Translations of the «*Legenda maior*», in *Catherine of Siena. The Creation of a Cult*, a cura di J. F. Hamburger - G. Signori, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 169-84, a p. 170.

87. Cfr. Varanini, *Cantari religiosi* cit., pp. 537-51.

88. Cfr. Sapegno, *Poeti minori* cit., pp. 1094-95.

89. Cfr. V. Torregiani, *Gli unica inediti del ms. 10077, BN, Madrid*, Tesi di

bisogna infatti ricordare i domenicani del convento di San Domenico di Fiesole, fondato dal caterinato Giovanni Dominici: nel luglio del 1409 i fiesolani si erano trasferiti a Foligno, dove Dominici ausplicava una diffusione della riforma.<sup>90</sup>

Tra le opere di devozione riformata che proseguono sulla strada tracciata da Caterina si trova anche il *Libro d'amore e di carità* di Giovanni Dominici,<sup>91</sup> che con la prosa di Caterina condivide l'impianto stilistico, caratterizzato dal ricorso alle metafore della specificazione<sup>92</sup> e alle allegorie. Il maggiore contributo del domenicano alla diffusione dell'opera di Caterina consiste nell'aver mediato il suo pensiero nelle realtà osservanti femminili, da cui provengono gli scritti di Caterina de' Vigri (1413-1463), in particolare *I Sermoni* e *I dodici giardini*; il *Libro della vita* di santa Caterina da Genova (Caterina Fieschi Adorno, 1447-1510) e le lettere autobiografiche di Camilla Battista Varano (1458-1524). La straordinaria fortuna che il modello cateriniano avrà tra le cosiddette "sante vive" si era inoltre arricchito di una nuova componente profetica apportata da Girolamo Savonarola, sul tema della riforma della Chiesa. In questo contesto si inseriscono le biografie di Caterina da Racconigi (1486-1547) e di Caterina de' Ricci (1522-1590), le quali, oltre a seguire lo stile della prosa cateriniana, si basano sull'agiografia della santa, in particolare sulla *Legenda*:<sup>93</sup> Raimondo, raccontando la vita di Caterina da Siena, non proponeva solo un modello letterario, ma anche un esempio spirituale e un prototipo di femminilità religiosa osservante.<sup>94</sup> La produzione epistolare di Osanna da Mantova

dottorato inedita, Università degli Studi di Trento, 2018, pp. 17-20. Per i rapporti tra i gesuati e l'Osservanza di Orvieto, vd. *ibid.*, pp. 59-62.

90. Sulla ricostruzione dei rapporti tra Fiesole e Foligno cfr. E. Laureti, *Un Poema, il suo autore*, in *S. Domenico di Fiesole* cit., pp. 35-68, alle pp. 62-5, che ritorna sulla questione della presenza o meno nel convento riformato di Giovanni da Firenze, meglio noto come beato Angelico. Tra gli esuli, uno dei più noti fu senz'altro Antonino Pierozzi, per cui vd. S. Orlandi, *S. Antonino: studi biografici*, Firenze, Il Rosario, 1959-1960, vol. II, pp. 13-8.

91. Sulle consonanze tra la prosa di Dominici e quella di Caterina, cfr. Coletti, *Parole dal pulpito* cit., pp. 101-6; e I. Gagliardi, *Il «Libro d'amor di carità» di Giovanni Dominici: alcune tracce per una lettura*, in *Verso Savonarola* cit., pp. 47-82.

92. Per una definizione cfr. R. Librandi, *Una storia di genere nelle scritture delle mistiche: connessioni e giunture metaforiche*, in *Storia della lingua e storia*. Atti del II Congresso ASLI (Catania 26-28 ottobre 1999), a cura di G. Alfieri, Firenze, F. Cesati, 2003, pp. 319-35.

93. Cfr. G. Festa, *Il Modello Cateriniano nell'Aggiografia Femminile Domenicana Tra Quattro e Cinquecento*, in «*Virgo digna coelo*» cit., pp. 449-88.

94. Cfr. Nocentini, *Il lievito dell'Osservanza* cit., pp. 101-2.

(1449-1505) e di Stefana Quinzani (1457-1530) si allinea a questa tradizione mistico-profetica.<sup>95</sup> Entrambe, insieme alla già menzionata Caterina da Racconigi, appartengono al gruppo delle mistiche della Chiesa riformata che, in continuità con l'eredità spirituale di Caterina da Siena, avrebbero ricevuto le stimmate in forma invisibile.<sup>96</sup> Come ricorda Gardner infatti «several of them professed to be in constant spiritual intercourse with Catherine herself, and all, to a greater or less extent, imitated her mode of life, had identical visions, strove to renew her work».<sup>97</sup>

Per ultima, ma non in ordine d'importanza, va collocata la produzione di Domenica Narducci da Paradiso (1473-1553). Come abbiamo già osservato (§ 1.4.3.1), Narducci fu legata agli ambienti di San Marco e fu seguace di Savonarola. Attraverso l'esempio di Caterina, Domenica persegue il suo impegno profetico, volto alla denuncia della crisi ecclesiastica, e lo fa in volgare, attraverso il recupero del senso metaforico della Scrittura:<sup>98</sup>

con lei [scil. Caterina] “sua amorevole et diligente maestra”, Domenica intesse durante tutta la vita un costante e intenso dialogo che l'aiuta a maturare la necessità di esternare le parole nate da esperienza interna, ma che non possono rimanere incomunicate: *comtemplata aliis tradere*.<sup>99</sup>

Anche dal punto di vista lessicale, Narducci procede attraverso “sostituzioni o giunture metaforiche”, secondo il principio delle “metafore della specificazione”:<sup>100</sup> in sintesi, Domenica rappresen-

95. Per un quadro di riferimento sulle scrittrici, cfr. i profili dedicati in Leonardi-Pozzi, *Scrittrici* cit.: Caterina de' Vigri (pp. 261-86), Osanna Andreasi (pp. 295-300), Domenica del Paradiso (pp. 338-45), Caterina Fieschi (pp. 346-62), Caterina Ricci (pp. 387-91). Come ricorda G. Zarri: «Esplicito è il richiamo del biografo di Colomba da Rieti alla leggenda catariniana [...]. Nelle leggende delle altre beate si allude frequentemente ad apparizioni di S. Caterina o alla lettura della leggenda catariniana: Colomba ascolta la lettura della vita di Caterina [...] e Osanna ne legge la vita e i dialoghi» (*Le sante vive: profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990, p. 146, nota 123).

96. Per una discussione sul modello di santità catariniano e sulle epistole di Osanna Andreasi e di Stefana Quinzani, cfr. *ibid.*, pp. 57-71.

97. Gardner, *Saint Catherine of Siena* cit., p. 364.

98. Alla domanda del priore di San Marco, che chiese a Domenica con quale autorità portasse l'abito di terziaria, ella rispose di averlo ricevuto direttamente da Caterina da Siena (Librandi-Valerio, *I sermoni di Domenica* cit., p. xxI, nota 14; LXI).

99. *Ibid.*, p. xxxvi. Per ulteriori considerazioni sul rapporto tra la produzione di Domenica Narducci e quella catariniana, cfr. *ibid.*, pp. LXXXIX-XCIII.

100. *Ibid.*, pp. CXXVI-CXXXIV.

ta il punto di arrivo di una lunga tradizione mistica femminile, in continuo equilibrio tra visione (profetica) e predicazione.

### 5.3.2. *La diffusione a stampa tra XVI e XVIII secolo*

La stagione della ricezione della prosa di Caterina da Siena nel Quattrocento e nel primo Cinquecento è seguita da una proficua diffusione delle sue opere a stampa, per cui si contano circa venti edizioni del *Dialogo* tra la fine del XV e l'inizio del XVII secolo.<sup>101</sup> Scendendo nel dettaglio, la *princeps* fu pubblicata tra il 1472 e il 1475 dal tipografo Baldassarre Azzoguidi di Bologna e rappresenta la prima stampa in assoluto dedicata a un'opera cateriniana,<sup>102</sup> ad oggi se ne conoscono trentanove esemplari.<sup>103</sup> A questa è seguita la meno fortunata edizione di Napoli del 28 aprile 1478, di cui restano solo quattordici copie, perlopiù difettose, diffuse con il nome di tre stampatori differenti.<sup>104</sup> Infine, il 17 maggio 1494 fu pubblicata a Venezia la stampa curata da Matteo Capcasa di Codecà per l'editore Lucantonio Giunti, di cui si sono conservati sessantatré esemplari (in più versioni, con microvarianti nel colophon).<sup>105</sup> L'importanza di quest'ultima edizione consiste nel fatto che essa contribuirà a una diffusione rapida e capillare del testo in area veneta in anni di importanti trasformazioni religiose:<sup>106</sup> agli inizi del Cinquecento, infatti, Caterina, «con la sua irruenza profetica e l'ansia di rinnovamento della chiesa, si inseri-

101. Cfr. l'esaustivo repertorio delle stampe ceteriniane in G. Zarri, *Repertorio*, in Ead., *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo: studi e testi a stampa*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996, pp. 407-707, alle pp. 482-85.

102. *IGI*, n. 2588. La datazione della stampa resta incerta, dal momento che gli esemplari non riportano alcuna nota tipografica. La questione è ripercorsa da A. Sorbelli, *I primordi della stampa in Bologna: Baldassarre Azzoguidi*, Bologna, Zanichelli, 1908, pp. 195-99.

103. Cfr. il *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* (= *GW*), a cura della Staatsbibliothek zu Berlin-Preussischer Kulturbesitz, 1925-, consultabile in rete all'indirizzo <https://gesamtkatalogderwiegendrucke.de/>, n. 06223.

104. Bernardus de Dacia, *IGI*, n. 2589; Conradus Bonebach, *IGI*, n. 2590; Francesco di Dino, *IGI*, n. 2591. Per l'elenco degli esemplari cfr. *GW*, n. 06224.

105. *IGI*, nn. 2592-2594 e *GW*, n. 06225.

106. Per il *Dialogo* latino si ricorda l'incunabolo del 15 aprile 1496, stampato a Brescia da Marco Civile (*IGI*, n. 2595). Di questa versione, che trasmette l'opera nella traduzione di Stefano Maconi (sebbene il colophon riporti erroneamente il nome di Raimondo da Capua), si conoscono 110 esemplari (*GW* 06226).

sce in un più generale movimento di riforma di cui si fa interprete, fra gli altri, Aldo Manuzio», che di lì a poco avrebbe curato la celebre cinquecentina dell'*Epistolario*.<sup>107</sup> È esclusivamente a Venezia, dove si catalizzeranno gli ultimi fermenti riformati – destinati a spegnersi con l'avvento del Concilio di Trento –, che il *Dialogo* sarà stampato durante il XVI secolo. A ciò si aggiunge anche il fatto che le edizioni successive a quella di Matteo Capcasa si limiteranno a ripubblicare il testo approntato per l'editore Giunti: tra queste si possono annoverare la stampa del 10 febbraio 1504 per Lazzaro de' Soardi, che diffuse anche gli scritti di Gioacchino da Fiore (in più pubblicazioni tra il 1516 e il 1519) e le prediche di Savonarola (1514); l'edizione del 4 novembre del 1517 di Cesare Arrivabene, oltre alle pubblicazioni di Melchiorre Sessa del 29 aprile 1540 e di Pietro de Nicolini da Sabio per Sessa del 1547. Ancora, vale la pena di ricordare la stampa del 1579 per Domenico Farri, che per primo recupera la partizione del *Dialogo* negli unici quattro trattati menzionati nelle rubriche spurie, e del 1589 per Giacomo Cornetti. Oltre alle edizioni veneziane, si segnalano le antologie di brani dal *Dialogo* che vanno sotto il nome di *Fioretti*, pubblicate nel 1511 a Ferrara da Lorenzo Rossi<sup>108</sup> e nel 1530 a Milano.<sup>109</sup> Una raccolta di estratti è anche la stampa di Firenze del 1601 presso il tipografo Michelangelo Sermartelli, mentre altre due versioni integrali dell'opera sono pubblicate ancora a Venezia da Giacomo Cornetti e da Giacomo Sarzina, entrambe nel 1611. Infine, per vedere il *Dialogo* uscire dai torchi della città di Siena dovremo attendere l'*opera omnia* a cura di Girolamo Gigli, compilata tra il 1707 e il 1724 (§ 1.1.2), quando i tempi saranno ormai maturi per elevare il modello della santa a pregevole esempio di prosa letteraria senese.

107. Zarri, *Le sante vive* cit., p. 104. L'aldina è stata pubblicata il 15 settembre 1500 (IGI 2587) e se ne conservano ben 179 esemplari (GW 06222).

108. La cinquecentina è censita nel portale a cura dell'Istituto Centrale per il Catalogo Unico delle Biblioteche Italiane (= ICCU), *Edizioni italiane del XVI secolo* (= *Edit16*), con il titolo: «Fioretti utilissimi extracti dal diuoto Dyalogo vulgare de la seraphica sposa di Christo sancta Catharina da Siena del tertio ordine di sancto Domenico: et primo prologo di epsi fioretti».

109. Menzionata da A. Jacobson Schutte, *Printed Italian Vernacular Religious Books (1465-1550). A Finding List*, Geneve, Droz, 1983, p. 123.

