
PICENUM SERAPHICUM

RIVISTA DI STUDI STORICI E FRANCESCANI

ANNO XXXIX (2025)

NUOVA SERIE



PROVINCIA PICENA "S. GIACOMO DELLA MARCA" DEI FRATI MINORI



eum edizioni università di macerata

PICENUM SERAPHICUM

RIVISTA DI STUDI STORICI E FRANCESCANI

Ente proprietario

Provincia Picena "San Giacomo della Marca" dei Frati Minori
via S. Francesco, 52
60035 Jesi (AN)

in convenzione con

Dipartimento di Studi Umanistici-Lingue, Mediazione, Storia, Lettere, Filosofia
corso Cavour, 2
62100 Macerata

Comitato scientifico

Felice Accrocca, Giuseppe Avarucci, Francesca Bartolacci, Monica Bocchetta, Rosa Marisa Borraccini, Giammarco Borri, Giuseppe Buffon, David Burr, Alvaro Cacciotti, Alberto Cadili, Maela Carletti, Maria Ciotti, Mario Conetti, Jacques Dalarun, Carlo Dolcini, Christoph Flüeler, György Galamb, Gábor Györiványi, Robert E. Lerner, Jean Claude Maire-Vigueur, Alfonso Marini, Enrico Menestò, Grado G. Merlo, Jürgen Miethke, Antal Molnár, Antonio Montefusco, Lauge O. Nielsen, Roberto Paciocco, Letizia Pellegrini, Luigi Pellegrini, Gian Luca Potestà, Leonardo Sileo, Rosa Smurra, Andrea Tabarroni, Katherine Tachau, Giacomo Todeschini

Comitato editoriale

Roberto Lambertini (direttore), Francesca Bartolacci (condirettrice), Monica Bocchetta, Maela Carletti, Anna Falcioni, Pamela Galeazzi, Caterina Paparello, p. Lorenzo Turchi

Comitato di redazione

Nicoletta Biondi, p. Marco Buccolini, Laura Calvaresi, p. Ferdinando Campana, Agnese Contadini, Daniela Donninelli, Noemi Fioralisi, p. Simone Giampieri, Roberto Lamponi, p. Gabriele Lazzarini, Costanza Lucchetti, Luca Marcelli, Gioele Marozzi, Chiara Melatini, Francesco Nocco, Annamaria Raia, Filippo Sedda

Redazione

Dipartimento di Studi Umanistici-Lingue, Mediazione, Storia, Lettere, Filosofia
corso Cavour, 2
62100 Macerata
redazione.picenum@unimc.it

Direttore responsabile

p. Ferdinando Campana

Editore

eum edizioni università di macerata
Palazzo Ciccolini, via XX settembre, 5 – 62100 Macerata
tel. 0733 258 6080
<http://eum.unimc.it>
info.ceum@unimc.it



eum edizioni università di macerata

Indice

- 5 Editoriale

Studi

- 11 Francesco Carta
La morte di Tommaso da Tolentino e compagni. Una nuova interpretazione
- 33 Paolo Sorteni
Francesco d'Appignano e il *mysterium iniquitatis*
- 69 Lorenzo Turchi
Giacomo della Marca e gli ebrei
- 115 Marco Buccolini
Francesco da Monteprandone e le missioni francescane nello Sri Lanka nel Cinquecento
- 131 Diego Borghi, Lorenzo Virgini
I GIS come strumento di ricerca: applicazioni metodologiche sull'Atlante Storico di Cingoli

Note

- 149 Alessandro Giostra
La Via Lattea nel pensiero dei filosofi medievali
- 169 Maela Carletti, Costanza Lucchetti
Riflessioni a partire dal catalogo de *I manoscritti della Biblioteca provinciale dei Cappuccini di Messina*, a cura di Carmelina Puglisi e Rosaria Stracuzzi, Messina, Intervolumina, 2024

- 181 Lorenzo Arcese
 Appendice a *Isacco di Ninive e gli Spirituali francescani: un'analisi storico-teologica*
- 191 Alessandro Sarti
 L'immagine delle stimmate: incarnazione e rappresentazione della fede fra cultura figurativa e testuale. Cronaca del Convegno internazionale di studi (Falconara Marittima, 21-23 novembre 2024)
- 201 Francesco Nocco
 Laboratorio estivo "Avviamento all'edizione di sermoni basso medievali: il Quaresimale di Giacomo della Marca" (I e II edizione)
- 209 Domenico Priori
 In ricordo di padre Nazzareno Mariani (1928-2024)

Schede

- 215 *Storia di Ascoli, II: Il Medioevo*, a cura di R. Lambertini, G. Pinto e A. Rigon, Librati, Ascoli Piceno 2024, 695 pp. (R. Lamponi); A. Montefusco, *Contestazione e pietà. Dissenso, memoria e devozione negli spirituali francescani (XIII-XIV sec.)*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 2023 (Fonti e Ricerche, 34), 352 pp. (C. Melatini); *L'Etruria Franciscana 2.0. Il patrimonio documentario ritrovato dei frati Minori Conventuali della Toscana*, a cura di S. Allegrìa, presentazione di A. Bartoli Langeli, Associazione di studi storici Elio Conti, Firenze 2022 (Studi e fonti di storia toscana, 10), 270 pp. (M. Carletti); *"La loro provenienza va ricercata altrove". Prime indagini sui manoscritti della Biblioteca Franciscana di Falconara Marittima*, a cura di M. Carletti, Andrea Livi Editore, Fermo 2024 (Itinerari, 4), 80 pp. (A. Di Gregorio); *Roma - Urbino 1703. Il viaggio di Lancisi e Origo inviati speciali di papa Clemente XI Albani*, Atti delle Giornate di studio (Urbino, Palazzo Ducale, Sala convegni - Giardino d'inverno, 11 e 12 novembre 2021), a cura di M.M. Paolini e L. Vanni, Accademia Raffaello, Urbino 2024, 343 pp. (M. Bocchetta); *Generazioni: di padre in*

figlio. Luigi e Carlo Paolucci, a cura di P. Galeazzi, Andrea Livi Editore, Fermo 2022 (Itinerari, 2), 53 pp. (*L. Subissati*); E. Renan, *Francesco d'Assisi*, a cura di M. Lodone, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2025, 74 pp. (*N. Fioralisi*).

Editoriale

Nel 2025 *Picenum Seraphicum* celebra un traguardo di particolare rilievo: i 110 anni dalla pubblicazione del suo primo numero (1915). Un arco temporale di tutto riguardo, che colloca la rivista tra le esperienze editoriali di più antica tradizione nel panorama degli studi storici e francescani. Questa longevità non è tuttavia il segno di una continuità esclusivamente formale, ma il risultato di una costante capacità di rinnovamento, che ha consentito alla rivista di confrontarsi con le trasformazioni del dibattito scientifico e delle pratiche editoriali senza mai rinunciare alla propria identità.

In quest'ultimo anno *Picenum Seraphicum* ha intrapreso un ulteriore e significativo percorso di trasformazione, ponendo in essere un processo strutturato di ripensamento e valorizzazione della propria immagine e dei flussi di lavoro editoriale. Tale riorganizzazione si inserisce nel più ampio quadro delle buone pratiche adottate dalle riviste scientifiche open access pubblicate dalla casa editrice EUM dell'Università di Macerata, rispondendo nel contempo all'esigenza di adeguarsi a standard sempre più qualificati di trasparenza, tracciabilità e rigore scientifico. In tal senso, l'attuale fase di sviluppo della rivista appare pienamente coerente con il progetto originario concepito nel 1915 dal fondatore, p. Ciro Ortolani da Pesaro. Mutano i mezzi, le tecniche e le esigenze dell'accademia, ma resta immutato il principio di rigore scientifico sotto il cui segno *Picenum Seraphicum* è nata e ha operato nel corso di oltre un secolo.

Il processo editoriale della rivista, da sempre improntato a criteri di severa valutazione e a un accurato lavoro redazionale, ha recentemente ottenuto un importante riconoscimento da parte di un autorevole repertorio internazionale di riviste scientifiche open access (DOAJ). Si tratta di un risultato che conferma la solidità del percorso intrapreso e che costituisce motivo di particolare soddisfazione per la direzione e per l'intera redazione. Quest'ultima, composta prevalentemente da giovani studiose e studiosi, ha contribuito con competenza a rendere possibile questo nuovo passo, dimostrando come il rinnovamento generazionale possa essere un fattore decisivo di qualità e continuità.

Tradizione e innovazione sembrano dunque costituire la cifra distintiva della rivista, e i contributi raccolti nella presente annata ne offrono una conferma particolarmente significativa. Gli studi di Francesco Carta e di Lorenzo Turchi propongono, da prospettive differenti, nuove interpretazioni di temi centrali della storia francescana. Nel primo caso, la rilettura del martirio di Tommaso da Tolentino - figura recentemente al centro di un intenso dibattito scientifico in occasione del centenario della sua morte - consente di porre la sua condotta missionaria in relazione con le prescrizioni della Regola non bollata. Nel secondo contributo, l'analisi del rapporto tra Giacomo della Marca e le comunità ebraiche, che l'autore rilegge attraverso un esame puntuale delle fonti locali, permette di delineare un profilo più articolato del frate osservante, contribuendo a ridimensionare interpretazioni consolidate che collegavano direttamente la sua predicazione alle decisioni assunte dalle autorità cittadine.

Il saggio di Paolo Sorteni si inserisce nel rinnovato interesse critico per la figura di Francesco di Appignano, confermato anche in occasione delle giornate di studio tenutesi ad Appignano del Tronto l'8 e il 9 settembre 2023, solo il più recente dei convegni appignanesi che dal 2001 hanno rappresentato un momento rilevante nel processo di riscoperta di questo filosofo e teologo medievale, cui *Picenum Seraphicum* ha offerto un contributo non secondario. Il contributo di Sorteni, che trae origine da quel contesto scientifico, affronta il problema del primo peccato dell'angelo e della sua conseguente caduta mostrando come la riflessione di Francesco di Appignano si collochi in modo coerente all'interno della corrente cosiddetta "volontarista".

Un elemento di novità emerge anche dal contributo di Marco Buccolini, che propone un'ipotesi inedita circa la provenienza e l'appartenenza di un antico crocifisso oggi conservato a Monteprandone. Attraverso un'attenta analisi l'autore suggerisce che l'opera possa essere stata in origine legata alla figura del frate osservante Francesco da Monteprandone, unico italiano attivo come missionario nello Sri Lanka intorno alla metà del XVI secolo.

Il solo contributo dell'annata non direttamente riconducibile all'ambito degli studi francescani, ma di indubbio rilievo storico e interdisciplinare per il suo carattere fortemente innovativo e per il suo radicamento nel contesto "piceno", è il saggio di Diego Borghi e Lorenzo Virgini, dedicato all'impiego dei Geographic Information System (GIS) co-

me strumento di ricerca storica. Il lavoro prende in esame le applicazioni metodologiche sviluppate nell'ambito dell'Atlante Storico di Cingoli, progetto nel quale gli autori hanno elaborato un articolato sistema cartografico basato sull'integrazione tra fonti storiche e tecnologie digitali. Particolare attenzione è riservata agli aspetti epistemologici della costruzione cartografica, evidenziando come ogni operazione di georeferenziazione implichi scelte interpretative che incidono sulla restituzione del dato storico. In questo senso, il GIS di Cingoli viene proposto non soltanto come risultato di un progetto locale, ma come vero e proprio paradigma metodologico all'interno del più ampio progetto degli Atlanti storici delle città italiane.

Come di consueto, il nucleo degli articoli è arricchito dalle sezioni "Note" e "Schede", che ospitano spunti di ricerca, riflessioni su iniziative scientifiche, presentazioni di opere recenti, ricordi di studiosi, come nel caso di Domenico Priori, che traccia il profilo di p. Nazzareno Mariani, pioniere degli studi su Francesco d'Appignano.

In questo numero trovano spazio anche due integrazioni di saggi apparsi nel fascicolo 37 del 2023 di *Picenum seraphicum*. La prima, più estesa e per questo ospitata nella sezione Note, riguarda il contributo di Lorenzo Arcese (*Isacco di Ninive e gli Spirituali francescani: un'analisi storico-teologica*, già alle pp. 37-70) ed è necessaria per restituire completezza all'appendice documentaria prevista dall'articolo nella sua forma originaria.

La seconda, più breve, è dedicata al saggio di Andrea Mancini (*La Quadriga spirituale e la Quadriga litteralis di Niccolò da Osimo: intertestualità e riscrittura*, pp. 71-106) offerta nella forma del *corrigendum* qui di seguito, e corredata da una dichiarazione dell'autore. In conformità ai principi di trasparenza e rigore evocati all'inizio di questo editoriale, entrambe le integrazioni saranno pubblicate come allegati digitali, negli spazi dedicati, anche nel fascicolo 37 (2023).

Roberto Lambertini, Francesca Bartolacci

Le correzioni qui sotto riguardano le trascrizioni dell'*Interrogatorium* di Niccolò da Osimo dal ms. 45 della Biblioteca Comunale di Montepre-

done inserite nell'articolo a p. 97. Al di là di qualche errore meccanico e di stile, di cui mi scuso, un intervento automatico – destinato al solo testo dell'articolo e riguardante la parola 'interrogatorium' – è stato applicato inavvertitamente anche alla trascrizione, determinando la modifica non intenzionale di alcune parole correttamente trascritte e rendendo necessario il presente intervento.

Corrigenda, p. 97:

1r: [Prima pars:] Interrogatorium communibus confessionum

si legga:

1r: [Prima pars:] De interrogationibus communibus confessionum

[Incipit secunda pars] Interrogatorium particularium conditio[num] personarum.

si legga:

[Incipit secunda pars:] De interrogationibus particularium conditio[num] personarum.

20v: Explicit secunda pars huius interrogatorii quantum ad particularium conditionum personarum interrogationes.

[Tertia pars] Sequitur Interrogatorium faciendis erga personas ecclesiasticas

si legga:

20v: Explicit secunda pars huius interrogatorii quantum ad particularium conditionum personarum interrogationes.

[Tertia pars:] Sequitur de interrogationibus faciendis erga personas ecclesiasticas

In Nomine patris et filii et spiritus sancti

si legga:

In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti

Andrea Mancini

Studi

La morte di Tommaso da Tolentino e compagni. Una nuova interpretazione

Francesco Carta

Abstract

Il 19 aprile 1321 i frati Minori Tommaso da Tolentino, Demetrio da Tblisi e Giacomo da Padova vennero uccisi nella città indiana di Thane, conquistata solo tre anni prima dai musulmani. Due giorni dopo fu la volta del loro compagno Pietro da Siena. L'articolo, dopo una breve panoramica bibliografica sul tema, presenta un quadro sintetico e ordinato delle fonti che aiutano a ricostruire la vicenda dei quattro frati. In seguito, offre una ricostruzione delle tappe salienti del loro martirio per proporre, infine, un'interpretazione particolare della loro morte che sarebbe stata esemplata sulle prescrizioni del capitolo XVI della Regola non bollata (1221), "riscoperta" tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo da Angelo Clareno e dai frati "spirituali".

On April 19, 1321, the Franciscan friars Thomas of Tolentino, Demetrius of Tbilisi, and James of Padua were killed in the Indian city of Thane, which had been conquered by the Muslims only three years earlier. Two days later, their companion Peter of Siena met the same fate. After a brief bibliographical overview of the topic, the essay presents a concise and organized account of the sources that help reconstruct the story of the four friars. Then, it offers a reconstruction of the key stages of their martyrdom, ultimately proposing a particular interpretation of their death – one modeled on the prescriptions of Chapter XVI of the Earlier Rule (1221), which had been “rediscovered” between the late thirteenth and early fourteenth centuries by Angelo Clareno and the Spiritual friars.

Il 19 aprile 1321 i frati Minori Tommaso da Tolentino, Demetrio da Tblisi e Giacomo da Padova vennero uccisi nella città indiana di Thane, conquistata solo tre anni prima dai musulmani¹. Due giorni dopo fu la volta del loro compagno Pietro da Siena. La notizia del martirio suscitò clamore tra i frati Minori e i frati Predicatori della regione e si diffuse rapida in Occidente. Arrivò persino ad Avignone, al tempo sede della Curia papale, e fu presentata in concistoro, alla presenza di Giovanni XXII, il quale, secondo il frate cronista Elemosina, «lacrimas commotionis effundit»².

Negli ultimi anni in Italia il martirio dei frati di Thane è stato oggetto di un piccolo *revival* storiografico grazie soprattutto al centenario della morte di Tommaso da Tolentino, caduto nel 2021 – con l’istituzione di un comitato specifico che si è fatto promotore delle celebrazioni, di due convegni e di un’importante iniziativa editoriale³– e alla discussione del

* Ho discusso queste pagine con Raimondo Michetti e Paolo Evangelisti, che ringrazio per i loro consigli e la loro amicizia. Questo articolo non avrebbe visto la luce senza il sostegno di Roberto Lambertini, a cui porgo la mia più sentita gratitudine.

¹ Thane, attualmente vicino a Bombay, era uno dei maggiori porti indiani e si trovava nel tragitto che collegava Tabriz, porta verso l’Oriente, oggi in Iran tra il Mar Caspio e il confine con la Turchia, e il porto di Palumbo – l’odierna Kollam – avamposto per proseguire poi la rotta verso Oriente e, più tardi, sede della prima diocesi indiana. Sebbene Thane fosse caduta sotto la dominazione musulmana la maggior parte della popolazione non si era convertita all’Islam.

² La testimonianza di Elemosina è trascritta da G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell’Oriente Franceseano*, II, Quaracchi 1913, p. 113. Anche Paolino da Venezia testimonia che le vicende del martirio furono lette a Giovanni XXII in concistoro (ma non cita il particolare delle lacrime): L.A. Muratori, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, 6 voll., IV, Milano 1741, coll. 1032- 1033. Le due testimonianze sono citate in I. Heullant-Donat, *Les martyrs franciscains de Jérusalem (1391), entre mémoire et manipulation*, in *Chemins d’outre-mer*, Paris 2004, <<https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.3961>> (ult. cons. 4-11-2025), nota 21.

³ Tra le iniziative promosse dal “Comitato per le celebrazioni in memoria del beato Tommaso da Tolentino, nel 700° anniversario della morte” si ricorda il libro *Tommaso da Tolentino. Storia di un francescano*, a cura di P. Cicconofri, C. Vurachi, F. Casadidio, Jesi 2021, e i due convegni: *Tommaso da Tolentino e i Francescani nelle Marche, dai primi insediamenti alle missioni in Oriente* tenutosi a Tolentino il 23 ottobre 2021 e *Appunti di viaggio. Marco Polo e i francescani in Oriente* tenutosi sempre a Tolentino il 18 e il 19 ottobre 2024.

libro di MacEvitt, *The Martyrdom of the Franciscans* (2020), apparsa nel numero di *Reti Medievali* del 2023, a cura di Thomas Frank⁴.

È proprio questa discussione che mi ha convinto a riprendere in mano dopo vari anni quanto proposi a suo tempo in occasione di uno dei due convegni a cui si accennava: *Tommaso da Tolentino e i Francescani nelle Marche*. Scopo di questo contributo è quello di provare a fornire una nuova chiave di lettura del martirio dei quattro frati, confrontandomi a mia volta, in particolare, con l'interpretazione offerta da MacEvitt.

I. Le fonti

Le vicende del martirio sono note attraverso varie testimonianze i cui rapporti sono talmente intricati da aver stimolato diverse ipotesi da parte degli studiosi che se ne sono occupati. Non sarà superfluo tentare di fornire in questa sede uno *status questionis*, relativo, almeno, alle testimonianze più antiche, consapevoli che solo uno studio dedicato potrà dirimere i vari aspetti problematici di cui daremo conto⁵.

Una prima *relatio* del martirio fu inviata in data 29 maggio 1321 da frate Bartolomeo, custode del convento francescano di Tabriz, al vicario generale dei frati Minori in Oriente, frate Salone/Salomone. La conosciamo perché frate Elemosina la inserì nelle sue due cronache, conservate nei due manoscritti autografi Assisi, *Biblioteca Comunale (ex biblioteca del Sacro Convento)*, 341 e Paris, *Bibliothèque Nationale de France*, Latin 5006 rispettivamente ai ff. 132rv e ai ff. 181v-182r⁶. In entrambi i codici è seguita da una lettera che il frate domenicano Giordano di Séverac, compagno di Tommaso, Demetrio, Giacomo e Pietro per una parte del loro viaggio, inviò il 12 ottobre 1321 ai frati Minori e Predicatori di Tabriz, Dehiker-

⁴ T. Frank, *Martirio e consapevolezza storica nell'Ordine francescano tra due e trecento*, «Reti Medievali Rivista», 24 (2024) 1, pp. 9-16, anche online <<https://doi.org/10.6093/1593-2214/10113>> (ult. cons. 4-11-2025). C. MacEvitt, *The Martyrdom of the Franciscans. Islam, the Papacy, and an Order in Conflict*, Philadelphia 2020.

⁵ In quest'occasione correggo e perfeziono anche quanto scritto a proposito in F. Carta, *Tommaso da Tolentino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 96, Roma 2019, pp. 157-159.

⁶ La *relatio* si può leggere in Golubovich, *Biblioteca cit.*, pp. 110-112 (nel testo viene indicata erroneamente come presente al f. 134rv del codice assisano).

kan e Maragha⁷. Sono forse esemplate su questa *relatio* anche le notizie pervenuteci attraverso una lettera, non esente da errori persino nel nome dei martiri, inviata da Caffa il 15 maggio 1323 da «tam mercatores quam fratres minores iuxta Indiam peregrini» e indirizzata ai frati riuniti nel capitolo generale di Tolosa⁸.

Il codice London, *British Library*, Cotton Nero A. IX, ff. 99v-100v contiene una *relatio* che Golubovich, seguito anche da MacEvitt, ritiene scritta dal frate predicatore Francesco Cinquini da Pisa⁹. Questa *relatio* sarebbe precisamente quella che, secondo la sua diretta testimonianza, egli avrebbe scritto e inviato, insieme a due denti appartenenti ai frati martiri

⁷ La lettera è edita in C. Gadrat, *Une image de l'Orient au XIV^e siècle. Les "Mirabilia descripta" de Jordan Catala de Sévérac*, Paris 2015, p. 310 e analizzata alle pp. 113-114. La studiosa (p. 114) nega che la *relatio* sia stata inviata direttamente a frate Salone/Salomone il 29 maggio 1321, ma ritiene come «ipotesi più probabile» che Bartolomeo scrivesse la *relatio* datandola 29 maggio 1321, ricevette nel dicembre la missiva di Giordano e solo successivamente inviò entrambe a frate Salone/Salomone. La prova consisterebbe nel fatto che Bartolomeo, proprio in testa alla lettera, farebbe riferimento a una pluralità di lettere portate da un latore e non esclusivamente alla sua. Gadrat identifica queste lettere nella sua *relatio* – che in questo caso sarebbe priva di intestazione ma – faccio notare – dotata molto stranamente di una *salutatio*: «Valete in Domino» (!) – e nella lettera di Giordano. Ecco l'incipit della lettera di Bartolomeo: «Noveritis nos habuisse nova certa de India de fratribus nostris [...] quorum transcriptum vobis mittimus per latorem presentium, que oretenus ab illo habuimus, ab illo homine qui ivit cum predictis Fratribus, et ita vobis seriatim scribimus». Contro l'ipotesi di Gadrat si noti che l'espressione «per latorem presentium» potrebbe essere formulare e non indicare per forza l'esistenza reale di più lettere. Tra i vari esempi si consideri quello coevo di Angelo Clareno che chiese a Gentile da Foligno di correggere ed eventualmente diffondere parzialmente il testo della lettera ad Alvaro Pelayo, conosciuta come *Apologia pro vita sua*, con queste parole: «Mitto vobis per latorem presentium responsum quam feci litteris fratris Alvari viri reverendi et diligendi propter scientiam et sanctitatem quam Christus ei donavit» (cit. in S. Bischetti, C. Lorenzi, A. Montefusco, *Questione francescana e fonti volgari: il manoscritto Roma, BNC, Vitt. Em. 1167 e la tradizione delle Chronicæ di Angelo Clareno*, «Picenum Seraphicum», 33 (2019), pp. 7-65: 58).

⁸ M. Bihl, A.C. Moule, *De duabus epistolis fratrum minorum Tartariae Aquilonaris an. 1323*, «Archivium Franciscanum Historicum», 16 (1923), pp. 89-112 (la trascrizione della lettera è alle pp. 104-106, la citazione a p. 104). La lettera viene citata anche da MacEvitt, *The Martyrdom* cit., pp. 108-111. Sia lui che Bihl, *De duabus epistolis* cit., p. 90 la ritengono una versione più breve della *relatio* di Bartolomeo, non spiegando, tuttavia, perché non possa essere una versione più breve della *relatio* che leggiamo nel manoscritto di Londra (v. nota successiva).

⁹ La *relatio* è trascritta da Golubovich, *Biblioteca* cit., pp. 70-71 (p. 65 per la discussione della paternità) e da Gadrat, *Une image de l'Orient* cit., pp. 314-315. Cfr. MacEvitt, *The Martyrdom* cit., p. 108.

e a delle lettere di frate Giordano, a Teresa e Tizia, due clarisse sue parenti, e che sarebbe poi confluita, ma solo per *excerpta*, nella *passio* che compare in appendice all'edizione Quaracchi della *Chronica* dei XXIV generali¹⁰. Christine Gadrat ritiene, invece, che la *relatio* del manoscritto di Londra sia, con qualche variante, la stessa di Bartolomeo e non quella di Francesco Cinquini, che saremmo destinati a conoscere solo in maniera frammentaria. La prova risiederebbe nel fatto che anche nel manoscritto londinese il testo è preceduto dalla stessa lettera di Giordano di Séverac che si ritrova nei manoscritti di Elemosina: un indizio, questo, del fatto che la *relatio* di Bartolomeo viaggiò sempre accompagnata dalla missiva di Giordano condividendone i destini. Per questo, secondo la studiosa, i destinatari della lettera, contenuta nel solo codice londinese e non in Elemosina, con cui un «dilectus frater» anonimo inviò la missiva di Giordano a Bologna, – ovvero frate Aimerico di Piacenza, maestro dell'Ordine domenicano, e un certo frate Giovanni – dovrebbero essere letti come coloro che riceverebbero non solo la lettera di Giordano ma anche la *relatio* di Bartolomeo. Questo doppio invio spiegherebbe, continua il ragionamento di Gadrat, anche il fatto che nel codice londinese non compare, perché omesso volontariamente in quanto non più necessario, il destinatario stesso della *relatio* di Bartolomeo, ovvero frate Salone/Salomone¹¹.

Come che sia, sappiamo per certo che Francesco Cinquini da Pisa scrisse una *relatio* del martirio che, se è vera l'ipotesi di Gadrat, non conosceremmo per intero ma solo attraverso i frammenti confluiti, come detto, nella *passio* che compare in appendice all'edizione Quaracchi della Cronaca dei XXIV generali.

La testimonianza di Francesco Cinquini come conosciuta dalla *Chronica* e la *relatio* di Bartolomeo nelle sue due versioni si somigliano molto.

¹⁰ La lettera di Francesco è conservata in *Chronica XXIV generalium*, in *Analecta Franciscana*, 19 voll., III, Quaracchi 1897, p. 611 (l'intera *passio* è alle pp. 597-613, ma si noti che i frati editori di Quaracchi la dividono in due. La prima: *Passio sanctorum fratrum Minorum Thomae de Tolentino, Iacobi de Padua, Petri de Senis, Demetrii*, pp. 597-604 e *Passio fratris Petri de Senis*, pp. 604-613). I frammenti della cronaca furono forse rimaneggiati da Pietro da Turri, vicario della vicaria d'Oriente, che rilanciò la sua *relatio* in Occidente. A proposito della lettera di Francesco Gadrat, *Une image de l'Orient* cit., p. 119, nota 193 afferma – forse in maniera discutibile – che il plurale *litteris* riferito alle missive di Giordano non significhi necessariamente la presenza di più lettere.

¹¹ Gadrat, *Une image de l'Orient* cit., p. 114.

Ciò si potrebbe spiegare ipotizzando o che Francesco abbia ripreso la *relatio* di Bartolomeo – inclusa magari nelle lettere di Giordano che egli sostiene di aver ricevuto (notizia confermata anche da Pietro di Turri)¹² – o che entrambi – come ipotizzato da Gadrat – avessero un informatore comune: *Jacobinus* da Genova¹³.

Le testimonianze citate nella *passio* in appendice alla *Chronica* sono cinque: quelle di Bartolomeo e quella di Francesco Cinquini da Pisa (che nella *Chronica* è citata, in realtà, sotto il nome di Pietro di Turri), che conosciamo già, ed estratti di lettere – non pervenuteci per intero né trasmesse da altri codici – di frate Giordano di Séverac, di Giacomo di Camerino, custode di Tauris, a Pietro di Turri, e di Ugolino de Soldania ai frati Minori di Tauris. Vengono citati, infine, estratti della *relatio* di Odorico da Pordenone che, invece, conosciamo per intero perché inserita nella *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum* (1330). Nella sua *relatio* Odorico, oltre a introdurre veri e propri dialoghi tra i frati e le autorità musulmane, racconta anche del suo viaggio a Thane, avvenuto sicuramente dopo il 1323 (1324?), durante il quale avrebbe raccolto le ossa dei martiri per portarle a Zaiton, in Cina.

II. La vicenda

Le diverse *relationes*, al netto di qualche variante, concordano nel fornire i dati essenziali del martirio. Nel corso di un viaggio (indirizzato probabilmente in India) i frati sbarcano a Thane e alloggiano in casa di cristiani. Le relazioni presentano questa fase iniziale in maniera diversa. Nella *relatio* di Bartolomeo si afferma che i frati stavano *absconsi* «per paura dei saraceni (propter metum saracenorum)»¹⁴, mentre nella *relatio* del codice londinese si tace sulla paura provata dai quattro ma si afferma che «non si volevano manifestare per nessun motivo ai Saraceni (nondum volentes manifestari saracenis)»¹⁵. Odorico da Pordenone non parla dell'atteggiamento dei frati ma identifica coloro che li ospitano come ne-

¹² *Chronica*, p. 611 per entrambe le testimonianze.

¹³ Gadrat, *Une image de l'Orient* cit., pp. 118-121.

¹⁴ Golubovich, *Biblioteca* cit., p. 111.

¹⁵ *Ibid.*, p. 70.

storiani descrivendoli come eretici e scismatici¹⁶. Al di là delle sfumature, quel che è certo è che i frati non manifestarono in alcun modo la volontà di morire martiri¹⁷. Infatti, Tommaso, Demetrio e Giacomo (Pietro rimane in casa) compaiono di fronte al cadì di Thane, ovvero all'autorità religiosa della città, solo perché citati in giudizio come testimoni in un processo di "violenza domestica", perpetuata da colui che li ospita ai danni della moglie. Il cadì, visti i religiosi, esprime la volontà di interrogarli sulla loro fede. Così ha inizio un dialogo tra lui e Tommaso da Tolentino, portavoce dei frati, in cui è evidente l'iniziale prudenza del frate marchigiano nel non rispondere alle provocatorie domande che gli vengono poste¹⁸. L'atteggiamento di Tommaso cambia con l'incalzare delle questioni. Se prima evita il conflitto, quando è chiamato a esprimersi su Maometto, nega che egli sia il Profeta e che sia mandato da Dio, affermando, secondo il codice londinese – poi ripreso da Odorico –, che sia, piuttosto, «virum diabolicum» e che «ministerium dyaboli exercuisse»¹⁹. Il cadì, irato, a quel punto condanna i frati alla prova del fuoco. Nella piazza principale della città viene acceso un grande falò in cui viene spinto a entrare Giacomo da Padova, a rappresentanza dei frati, rimanendo illeso per ben due volte. A quel punto fa la sua comparsa il melik, ovvero l'autorità civile musulmana, che, insieme al cadì, riconosce che i frati sono protetti da Dio²⁰. I due li cacciano via dalla città e, secondo Odorico, sono imbarcati in un naviglio e portati in un villaggio sito in un'isola vi-

¹⁶ «In hac civitate [Thane] invenerunt XV domus nestorinorum scilicet christianorum qui sunt scismatici et heretici; et dum sic essent illic, sibi invenerunt hospitium, et hospitati fuerunt in domo cuiusdam illorum» [Odorico da Pordenone, *Itinerarium (Relatio)*, in *Sinica franciscana*, 11 voll., I (*Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV*), a cura di A. van den Wyngaert, Firenze 1929, pp. 413-495: 424].

¹⁷ Infatti, il loro martirio «tomisticamente è definibile *sub praecepto*», come acutamente nota Evangelisti, *Martirio volontario* cit., p. 235.

¹⁸ Il dialogo viene ricostruito nel suo sviluppo da Odorico. La *Chronica*, cit., p. 599 riporta stralci del dialogo citandoli sia dalla *relatio* di Odorico sia da una lettera di frate Giordano. Quanto viene affermato in quest'ultima lettera non è presente nella *relatio* di Odorico.

¹⁹ Golubovich, *Biblioteca* cit., p. 70.

²⁰ Nella *relatio* di Bartolomeo, in quella del codice londinese e in quella di Odorico il melik compare solo a questo punto della vicenda mentre nella *passio* riportata nella *Chronica*, cit., p. 599 interviene già in una fase iniziale dell'interrogatorio, poi interrotta dal cadì che sollecita Tommaso a esprimersi su Maometto. Questa prima fase dell'interrogatorio è ricostruita dal compilatore della *passio* citando una lettera di Giordano di Séverac.

cina. La vicenda sembra terminata con la salvezza dei frati quando rientra in scena il cadì, il quale, dopo aver convinto il melik, manda quattro sicari a ucciderli per paura che, se fossero rimasti vivi, avrebbero potuto scatenare delle conversioni tra la popolazione. I frati vengono raggiunti e uccisi²¹.

III. L'analisi di MacEvitt

Nel libro di MacEvitt il martirio di Tommaso e compagni ha un ruolo centrale. Pur non essendo il primo martirio cristiano che ebbe per protagonisti i frati Minori, è il primo, infatti, di cui ci rimane un vero e proprio racconto. Anche il martirio dei cosiddetti Protomartiri del Marocco († 1220), che scatenò le reazioni dello stesso Francesco d'Assisi e fu all'origine della vocazione minoritica di Antonio di Padova, approdò in un racconto scritto successivamente al martirio dei frati di Thane, più di un secolo dopo la loro morte²². Il perché di questo ritardo è spiegato da MacEvitt in una maniera semplice, che costituisce anche una delle tesi principali del suo libro: nel XIII secolo l'Ordine minoritico costruì la sua specifica identità intorno alla povertà individuale e collettiva, ritenuta

²¹ Le testimonianze differiscono leggermente sulle modalità. Secondo la *relatio* di Bartolomeo (Golubovich, *Biblioteca* cit., p. 112), Tommaso da Tolentino fu preso per la barba e sgozzato con una spada, Giacomo da Padova fu ucciso attraverso dei colpi inflitti in testa con una spada («unus eorum ense vibrato, super collum et caput ipsum pecutiens, martyrem Christi fecit») mentre Demetrio attraverso dei colpi al petto («percutientes gladio in pectore»). Due giorni dopo, Pietro da Siena, dopo essere stato impiccato a un albero («per gulam in arbore suspendi») rimanendo illeso, fu deposto e ucciso con la spada («sic eum gladio fecit interfici»). La *relatio* del codice londinese concorda pienamente. Secondo la testimonianza di frate Odorico da Pordenone, *Itinerarium (Relatio)* cit., pp. 432-433, i frati furono fatti spogliare, Tommaso da Tolentino fu decapitato dopo aver giunto sul petto le braccia a forma di croce («iunctis simul manibus in modum crucis»), a Giacomo da Padova spaccarono la testa in due fino agli occhi («usque ad oculos») e poi gli tagliarono la testa, mentre frate Demetrio fu colpito violentemente all'altezza della mammella («in mamilla») con una spada e poi decollato. Due giorni dopo Pietro da Siena fu ucciso nella seguente maniera: lo appesero a un albero e lo tagliarono a metà in due parti («ipsum per medium diviserunt»).

²² In realtà, Giordano da Giodano nella sua *Chronica (Chronica fratris Iordani a Iani*, Quaracchi 1885, pp. 1-49, pp. 3-4, par. 8) cita una *legenda*, andata purtroppo perduta, che Francesco avrebbe proibito di leggere.

corrispondente a quella seguita da Cristo e dagli apostoli. Questa particolare interpretazione della povertà fu negata all'inizio del XIV secolo da vari pronunciamenti di Giovanni XXII in seguito ai quali l'Ordine si trovò bisognoso di ancorare la sua identità a qualcos'altro rispetto a una povertà destituita di ogni fondamento teologico e giuridico. I frati, secondo MacEvitt, lo trovarono nel martirio, in grado, peraltro, anche di essere un riferimento identitario comune alle diverse anime – degli “spirituali” e dei conventuali – in conflitto tra loro²³.

Non è questa la sede per discutere questa tesi di fondo che, già criticata a ragione in più aspetti, ha comunque il merito, a parere di chi scrive, sia di proporre un modello interpretativo generale della storia minoritica – certo schematico ma comunque non privo di elementi di riflessione – sia di porsi il problema di quale fu il destino identitario dell'Ordine dopo Giovanni XXII, soprattutto di quella parte non interessata dai processi di riforma osservante. È pure vero che tale modello dovrebbe trovare conferma nell'analisi di una testualità molto più vasta e varia rispetto a quella analizzata dallo studioso americano²⁴. E forse non sarà superfluo ricordare che il martirio – e in generale le “missioni” – non mi sembrano acquisire un posto d'eccezione in fonti tutt'altro secondarie come i commenti alla Regola, in cui lo spazio per un eventuale approfondimento del tema era garantito dalla possibilità di interpretare il capitolo XII dedicato a “coloro che vanno tra i saraceni e gli altri infedeli”²⁵. Senza contare, inol-

²³ Per esempio: «Further controversy erupted when Pope John XXII subsequently declared that belief in the absolute poverty of Christ and the apostles was heresy; the foundation of Franciscan piety was thus entirely undermined. No longer able to distinguish themselves on the basis of poverty, martyrdom became the sign of Franciscan zeal» (MacEvitt, *The Martyrdom* cit., pp. 21-22); «Enthusiasm for the martyrs rose as the friars could no longer rely on poverty as a fundamental Franciscan virtue. In this sense, the martyr accounts were a balm to spirituals and conventuals alike, and offered a Franciscan identity both could admire» (*Ibid.*, p. 148).

²⁴ È una critica già posta da P. Evangelisti, *Per una storia del martirio come valore dell'autocoscienza minoritica (secoli XIII-XV). Osservazioni in margine a The Martyrdom of the Franciscans*, «Reti Medievali» 24 (2023) 1, pp. 43-65, anche online <<https://doi.org/10.6093/1593-2214/10118>> (ult. cons. 4/11/2025).

²⁵ Scelgo di non rinunciare all'uso del termine “missione” per il suo indubbio valore evocativo, ponendolo, tuttavia, tra virgolette per segnalare che nel XIII e XIV secolo *missio* non aveva il significato odierno, nato nel XVI e XVII secolo per designare l'incarico di evangelizzazione conferito dalla Chiesa. I. Heullant-Donat, *Les franciscains et le martyre au XIIIe siècle*, in *Dai protomartiri francescani a sant'Antonio di Padova*, a cura di L. Bertazzo e G.

tre, che, vista la loro struttura, questi testi possono essere letti anche in ottica comparativa, paragonando, cioè, il livello di approfondimento dei vari temi commentati per giudicarne l'importanza che ebbero per i frati, attraverso, per esempio, un minore o maggiore numero di *quaestiones* poste: indizio di problematicità, certo, ma, in definitiva, anche di centralità che il tema ebbe per il commentatore. Ebbene, almeno da una prima analisi, è netta, ancora per tutto il XV e l'inizio del XVI secolo, il predominio assoluto della povertà²⁶.

A prescindere da queste osservazioni, in questo contributo vale piuttosto la pena soffermarsi su quanto MacEvitt afferma a proposito dei martiri di Thane. Le parti a loro dedicate sono strutturate attraverso l'analisi delle testimonianze pervenuteci, senza entrare, tuttavia, nell'analisi delle spinose questioni di paternità delle *relationes* né giustificando il motivo di alcune scelte che, nel libro, paiono a tutti gli effetti arbitrarie²⁷. Il lettore che voglia trovare un po' di chiarezza all'interno della selva delle testimonianze rimarrà deluso. Cambierà atteggiamento, tutta-

Cassio, Padova 2011, p. 14, nota 12, dopo aver segnalato questo problema, propone di rifiutare il termine "missione" per quello di "evangelizzazione". Anche P. Evangelisti, *Dopo Francesco, oltre il mito. I frati Minori tra Terra Santa ed Europa (XIII-XV secolo)*, Roma 2020, pp. 13-14 rileva la a-storicità del termine "missione" per la realtà medievale e propone di usare piuttosto "apostolato evangelico missionario". Di diverso avviso B.Z. Kedar, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton 1984, p. 13 e soprattutto T. Tanase, «Jusqu'aux limites du monde». *La papauté et la mission Franciscaine, de l'Asie de Marco Polo à l'Amérique de Christophe Colomb*, Roma 2013, pp. 17-27, che sceglie di usare il termine sottolineando che l'evangelizzazione nel XIII secolo «mit en place les mécanismes fondamentaux qui furent repris par la suite à partir XVI^e siècle sur une échelle nouvelle» (p. 24).

²⁶ Sui commenti alla Regola F. Carta, *Interpretare Francesco. I frati, i papi e i commenti alla Regola dei frati Minori (XIII-XVI secolo)*, Roma 2022. Si vedano, per esempio, i commenti di Bartolomeo da Pisa – nessuna questione per un totale neanche di 6 righe dedicate al cap. XII contro più di 20 *questiones* e un totale di 227 righe per il capitolo VI dedicato all'*altissima paupertas* –, di Cristoforo da Varese – che addirittura, in occasione dei capitoli IV e VI, decide di cambiare il modo di commentare preferendo procedere per *questiones* (ne inserirà 67) «ut clarius appareat et intelligatur materia istius capituli [IV] et capituli VI, quia paupertas sanctissima religionis fundamentum est (!)» (Rieti, *Biblioteca comunale*, I.2.34, f. 96r), di Alessandro Ariosto (12 *questiones* per il VI capitolo e una sola per il XII), di Giovanni Pili da Fano – che nel suo *Dialogo de la salute* afferma che il capitolo XII «non indigebat expositione [sic.]: «Italia Francescana» 10 (1935), p. 33.

²⁷ Per esempio, il fatto che non vengano mai citati né il codice di Londra né, in generale, frate Francesco Cinquini da Pisa o che la *relatio* di Bartolomeo si dica conservata in un solo manoscritto (MacEvitt, *The Martyrdom* cit., pp. 107-108).

via, se il suo desiderio è quello di scoprire un'interpretazione originale relativa alle testimonianze del martirio. MacEvitt mette in relazione, fin dall'esordio del capitolo IV («*Their Blood Has Been Spilled Everywhere. Evangelization, Martyrdom, and Christian Triumphalism in the Early Fourteenth Century*»), il martirio di Thane con quello dei quattro fraticelli arsi a Marsiglia nel 1318. Constatando che il primo racconto di un martirio noto, ovvero quello di Tommaso e compagni, compare proprio nel contesto della discussione sulla povertà minoritica che ebbe per protagonista Giovanni XXII, MacEvitt sostiene che debba essere letto, insieme a tutti gli altri successivi, in chiave metaforica. Per entrambe le parti dell'Ordine che si affrontavano in quegli anni – ovvero quella dei conventuali e quella degli “spirituali” – «Islam and Muslims were not really the issue»²⁸. Attraverso quei racconti, infatti, i frati leggevano una figura del loro atteggiamento nei confronti dei pronunciamenti di Giovanni XXII e della Chiesa in generale:

Per i conventuali – che accettavano il concetto di povertà come malleabile e credevano che la gerarchia dell'Ordine dovesse determinarne il significato – il rifiuto del mondo attraverso le storie di martirio dimostrava il loro rifiuto dei beni materiali in un modo che non era in conflitto con le bolle papali che imponevano la proprietà dei beni che usavano. Per i francescani spirituali il martirio dimostrava il materialismo corrotto della Chiesa istituzionale e la loro corrispondente purezza²⁹.

La lettura “spirituale”, in particolare, è la più interessante per il nostro discorso. MacEvitt afferma che, per come è costruito, il racconto del martirio si presterebbe a essere letto come una condanna di Giovanni XXII e delle persecuzioni dei frati e delle begghine uccisi dall'Inquisizione su suo comando³⁰. Questa interpretazione si basa su alcuni indizi che vale la pena riprendere e discutere.

²⁸ *Ibid.*, p. 95.

²⁹ «For conventual Franciscans – those who accepted the concept of poverty as malleable and believed that the hierarchy of the order should determine its significance – rejection of the world through stories of martyrdom demonstrated their rejection of material goods in a way that did not conflict with papal bulls mandating their ownership of the goods they used. For spiritual Franciscans, martyrdom demonstrated the corrupt materialism of the institutional church, and their own corresponding purity» (*Ibid.*, p. 94-95).

³⁰ «For some Franciscan readers, an account of friars dying at the instigation of tyrannous religious authorities could have been read as a veiled attack on John himself, the Ta-

Innanzitutto, si fonda sull'affiliazione di Tommaso e forse di Odorico agli "spirituali". Se per Tommaso l'appartenenza al gruppo dei dissidenti è certa, molto più dubbia, invece, e per ammissione anche dello stesso MacEvitt, è quella di Odorico³¹. Se anche Odorico fosse "spirituale", inoltre, per dare sostanza all'ipotesi che il testo del frate di Pordenone sia stato scritto prospettando una futura e possibile lettura "spirituale", si dovrebbe ipotizzare che egli ne sia il primo autore, quando, invece, lavora sicuramente su racconti già esistenti. Si dovrebbe allora sostenere che anche gli altri autori, come Bartolomeo, siano "spirituali" o, meglio, che tutto il circuito di autori, destinatari e latori di lettere fosse in qualche modo tale o almeno simpatizzante con essi. E anche se questo fosse il caso, non si spiegherebbe, comunque – temo – come sia stato possibile che qualcuno, ignaro delle conseguenze, abbia fatto arrivare una relazione come quella di Bartolomeo in Curia, ad Avignone, in concistoro e alla presenza di Giovanni XXII.

MacEvitt sembra sostenere la sua tesi, inoltre, anche rilevando che nelle *relationes* il melik è paragonato al "podestà" della città mentre il cadì al "vescovo della città". Tali paragoni favorirebbero, secondo lui, la lettura metaforica del racconto. Non si può fare a meno di rilevare tuttavia che, in effetti, questi potrebbero essere semplici tentativi di spiegare questi termini a un pubblico occidentale non familiare con essi.

L'ultimo argomento a sostegno della sua tesi riguarda due affreschi commissionati al grande pittore senese Ambrogio Lorenzetti dai frati del convento di san Francesco a Siena, che l'autore, peraltro, non ritiene un ambiente escluso da ampie simpatie "spirituali"³². In questo caso l'idea di una identificazione tra il papa e il melik derivante da una lettura parallela tra l'affresco della rinuncia dei beni di San Ludovico di Tolosa nelle mani di Bonifacio VIII e il martirio dei frati di fronte al melik, sembra molto azzardata. Innanzitutto perché non sappiamo quale fosse il rapporto spaziale tra i due affreschi all'interno della sala del capitolo e se questo favo-

na martyrs standing in for (or standing alongside) the friars and beguines killed by the Inquisition» (*Ibid.*, p. 119).

³¹ Si veda a questo proposito A. Tilatti, *Oderico da Pordenone: Vita e Miracula*, «Il Santo», 44 (2004), pp. 313–474, in particolare p. 330. Cfr. MacEvitt, *The Martyrdom* cit., p. 120: «The spiritual affiliations of Tommaso di Tolentino and perhaps even of Odorico himself encourage us to imagine a spiritual reading of the martyrdom».

³² MacEvitt, *The Martyrdom* cit., pp. 121–124; 123 per il convento di Siena.

risse o meno la comparazione tra i due (una cosa è se si trovavano di fronte, un'altra se erano uno accanto all'altro); in secondo luogo perché il melik e Bonifacio VIII – accomunati nella lettura “spirituale” – non sono rappresentati nella stessa posizione (il melik è posto al centro, occupa la scena, e tiene due spade nelle mani; il papa è rappresentato di profilo, al lato dell'affresco, e tiene fra le mani quelle di Ludovico), dato che certamente non invita a una comparazione; in terzo luogo perché probabilmente – come già ammette, in realtà, anche MacEvitt – l'affresco dei martiri non rappresenterebbe, almeno secondo la più invalidata attribuzione, l'uccisione di Tommaso e compagni ma quella di sei frati ad Almalik nel 1339.

Rimane, in sostanza, l'appartenenza agli “spirituali” di Tommaso da Tolentino che, tuttavia, non si comprende bene in che modo dovrebbe stimolare una lettura “spirituale” delle vicende. Mi sembra da escludere come inverosimile l'ipotesi secondo cui lui stesso avrebbe pensato di agire e, in definitiva, di morire martire in funzione di una futura interpretazione tesa a condannare la Chiesa corrotta di Giovanni XXII. Fu forse, allora, la sua sola presenza a spingere i suoi compagni a leggere le vicende indiane come una condanna anche contro coloro che l'avevano perseguitato, in quanto “spirituale” compagno di Angelo Clareno, prima della sua partenza per l'Oriente? Possibile, forse, ma bisognerebbe addurre prove che non abbiamo. Il che mi sembra costituire già un dato per porsi il dubbio che stiamo rischiando di sovrainterpretare le vicende e di vedere ciò che, in realtà, non c'è.

IV. Una nuova interpretazione

Nel suo intervento critico sul libro di MacEvitt Paolo Evangelisti, tra altri aspetti, sottolineava la mancanza di un lavoro di incrocio tra testi tipologicamente diversi, in particolare tra la letteratura martiriale e le fonti normative e trattatistiche, escluse a priori dall'analisi dello studioso americano³³.

³³ Evangelisti, *Per una storia del martirio* cit.

Se effettivamente proviamo a proporre questo fecondo incrocio per il nostro caso di studio, mi sembra che il martirio possa acquisire una nuova prospettiva, che, per una strana eterogenesi dei fini, in ultima analisi conferma, proprio attraverso la figura di Tommaso da Tolentino, l'idea di MacEvitt di un legame tra il martirio dei frati di Thane e gli “spirituali” francescani.

Rispetto alla riflessione di MacEvitt il centro del mio ragionamento non riguarda tanto le ipotetiche interpretazioni che subirono le vicende dei martiri dopo che furono raccontate, ma le azioni stesse dei quattro frati, il loro agire nella città, le loro scelte di fronte alle autorità musulmane. Se ne riprendiamo le vicende essenziali potremmo dire che l'originalità dei fatti di Thane sta tutto in due atteggiamenti assunti da Tommaso e compagni: nel restare inizialmente nascosti presso altri cristiani non rivelandosi pubblicamente e non cercando, di conseguenza, né la predicazione né il martirio, e nell'accettare la morte solo una volta che fu chiaro che l'interrogatorio a cui erano stati sottoposti era indirizzato a una condanna. Si tratta di due atteggiamenti quasi “unici” che non riscontriamo in nessun altro racconto martiriale coevo, tantomeno in quello, di poco successivo, dei Protomartiri del Marocco. La ricerca del martirio di questi ultimi è palese fin dall'inizio e talmente insistente e insistita che – mi sia concesso di affermarlo con ironia – il lettore moderno trova quasi più facile mettersi nei panni delle autorità musulmane – che li condannano a morte solo dopo innumerevoli tentativi di allontanarli senza ucciderli – che in quelli dei frati.

Il punto è che questi due atteggiamenti assunti da Tommaso, Demetrio, Giacomo e Pietro se anche sono, come detto, quasi “unici” rispetto ai racconti martiriali coevi, in realtà non sono originali, ma evocano, in maniera, mi sembra, chiara, due modi di comportarsi “tra i saraceni e gli altri infedeli” codificati nel capitolo XVI della Regola non bollata³⁴. Rileggiamo il testo:

³⁴ Le mie riflessioni sulla Regola non bollata devono molto soprattutto a I. Heullant-Donat, *Les franciscains et le martyre au XIII^e siècle* cit., in part. pp. 21-23; a P. Evangelisti, *Martirio volontario ed ideologia della Crociata. Formazione e irradiazione dei modelli francescani, a partire dalle matrici altomedievali di affermazione martiriale dell'identità cristiana*, «Cristianesimo nella Storia», 27 (2006), pp. 161-248, in part. pp. 203-206 e G.G. Merlo, *Frate Francesco e il superamento della Crociata*, in *I francescani e la crociata*, a cura di A. Cacciotti e M. Melli, Milano 2014, pp. 15-30, in part. pp. 24-26.

I frati poi che vanno fra gli infedeli, possono comportarsi spiritualmente in mezzo a loro in due modi. Un modo è che non facciano liti o dispute, ma siano soggetti ad ogni creatura umana per amore di Dio (1Pt 2,13) e confessino di essere cristiani. L'altro modo è che quando vedranno che piace al Signore, annunzino la parola di Dio perché essi credano in Dio onnipotente Padre e Figlio e Spirito Santo, Creatore di tutte le cose, e nel Figlio Redentore e Salvatore, e siano battezzati, e si facciano cristiani, poiché, se uno non sarà rinato per acqua e Spirito Santo non può entrare nel regno di Dio (Gv 3,5)³⁵.

Tali prescrizioni si leggono in un testo risalente al 1221, lo stesso anno in cui Francesco d'Assisi tornò dall'Egitto e un anno dopo la morte dei Protomartiri, e, come noto, non vengono riportate, insieme a tutti i riferimenti evangelici che evocavano «la possibilità del martirio come condizione permanente per i frati»³⁶, nel capitolo XII della Regola definitiva (1223). Si è ipotizzato, a questo proposito, che la codificazione del capitolo XII della Regola bollata fosse la risposta normativa contro l'esperienza martiriale dei Protomartiri, che aveva suscitato resistenze da parte dell'Assisiata³⁷. Si è dato per scontato, dunque, che quei frati avessero impostato la loro missione sul capitolo XVI della non bollata così come lo leggiamo noi, cioè nella redazione del 1221. Tuttavia, si potrebbe anche pensare, data la maniera con cui quel testo andava costruendosi nel tempo per modifiche e giustapposizioni, che la risposta al martirio dei protomartiri abbia suscitato più che la scrittura del capitolo XII della Regola bollata quello del capitolo XVI della Regola non bollata, compresa la specificazione dei due modi di andare a comportarsi tra gli infedeli, francamente non corrispondenti con la prassi martiriale dei frati in Marocco – per come, naturalmente, ci viene raccontata più di un secolo dopo i fatti. In quest'ultimo caso il capitolo XVI della non bollata condenserebbe la volontà normativa di un Francesco ormai esperto, tornato

³⁵ Regula non bullata, cap. XVI, 5-7 (Francesco d'Assisi, *Scritti*, a cura di C. Paolazzi, Grottaferrata 2009, pp. 266-267).

³⁶ Evangelisti, *Martirio volontario* cit., p. 205.

³⁷ Per varie ragioni: per il fatto che i frati «facevano le lodi di lui» e «si gloriavano del martirio di quelli», perché nei fatti «quella prima missione non approdò a nulla» come riporta Giordano da Giano (*Chronica fratris Jordani* cit., pp. 3-4; trad. in *Fonti Francescane*, Padova 2012³, 2330) e perché forse avrebbe causato una spinta missionaria incontrollata che avrebbe suscitato una reazione negativa da parte della gerarchia ecclesiastica. Si veda a proposito Heullant-Donat, *Les franciscains et le martyre au XIIIe siècle* cit., in part. p. 23 e ss.

dall'incontro col sultano e avveduto critico di esperienze "missionarie" contemporanee alla sua.

Come che sia, la questione a questo punto è la seguente: è possibile che frate Tommaso e compagni abbiano esemplato il loro comportamento proprio sulle prescrizioni della Regola non bollata? Per rispondere si devono incrociare le vicende di quel testo, della Regola definitiva e del suo commento.

Si potrebbe affermare che la Regola non bollata, per la sua invalidità giuridica, sarebbe stato un testo sicuramente condannato all'oblio se i Minori non avessero sentito continuamente l'esigenza, nel corso della loro storia, di reinterpretare continuamente la figura di Francesco attraverso i testi agiografici e la Regola attraverso i commenti e le costituzioni.

Nelle agiografie quel testo tende a scomparire e il "vergognoso" rifiuto di approvarla opposto in Curia taciuto. In generale, infatti, la maggior parte dei testi agiografici restituisce uno schema abbastanza semplice, in cui alla prima approvazione da parte di Innocenzo III del *propositum vitae* segue, a distanza di tanti anni, la scrittura miracolosa della Regola definitiva da parte di Francesco. Eppure, la presenza di una Regola precedente a quella approvata non poteva essere completamente celata e, pur citata velocemente e cursoriamente, alla fine emerge. Come nella *Legenda maior* di Bonaventura da Bagnoregio: «Seguendo le indicazioni avute in visione, [Francesco] volle, prima di farla approvare, ridurre a forma più compendiosa la Regola, che aveva steso con lunghe e abbondanti citazioni del Vangelo»³⁸. Quella prima lunga Regola è proprio la non bollata su cui, tuttavia, Bonaventura non sente alcun bisogno né di soffermarsi ulteriormente né, naturalmente, di citarne la mancata approvazione da parte di Onorio III. La narrazione dei fatti è incentrata, piuttosto, sulla dimensione visionaria e prosegue, senza sbavature, approfondendo quello che il lettore è invitato a notare: l'agire di Francesco guidato da Dio. Segue subito, infatti, il racconto della dettatura della Regola su un monte, con due compagni, «secondo quanto gli suggeriva lo Spirito divino durante la preghiera», la perdita di questa prima versione e la miracolosa nuova det-

³⁸ Bonaventura de Balneoregio, *Legenda maior sancti Francisci*, in *Analecta Franciscana*, 19 voll., X/1, Quaracchi 1941, pp. 557-652. Traduzione italiana in *Fonti Francescane*, Padova 2012³, 1083.

tatura, identica alla precedente, «come se ricevesse le parole dalla bocca di Dio»³⁹.

Dal punto di vista esegetico il primo commento a citare la Regola non bollata fu quello di Ugo di Digne, scritto intorno alla metà degli anni Cinquanta⁴⁰. Egli la utilizzò spinto dall'esigenza di trovare delle *auctoritates* utili a commentare la Regola definitiva: quel testo, scritto sempre, a parer di Ugo, da Francesco, era più lungo e approfondito rispetto al definitivo e avrebbe potuto costituire un prezioso ausilio ermeneutico per comprenderne il significato⁴¹. Dopo l'uso che ne fece Ugo, dobbiamo attendere quasi un secolo prima che la Regola non bollata riappaia: nel 1321-22 Angelo Clareno la utilizzò nel suo commento alla Regola e solo alla metà del XIV secolo fu realizzato il primo manoscritto che la tramanda completa: il codice Roma, Bibl. della Pontificia Università Antonianum, 1, ff. 69ra-79vb⁴².

³⁹ Bonaventura de Balneoregio, *Legenda maior sancti Francisci*, cap. IV, par. 11. Traduzione italiana in *Fonti Francescane*, Padova 2012³, 1084.

⁴⁰ Per una panoramica sulle interpretazioni del capitolo XII della Regola si veda soprattutto Evangelisti, *Dopo Francesco* cit., pp. 171-206 (cap. IV: Le fonti normative francescane e l'impegno conversionistico dei Minori); e F. Carta, *Inter saracenos et alios infideles. Le missioni dei frati Minori nelle Expositiones super Regulam (sec. XIII-XIV)*, «Franciscana», 19 (2017), pp. 77-156.

⁴¹ D. Ruiz, *Hugues de Digne et la Regola non Bullata*, «Franciscana», 15 (2013), pp. 101-147.

⁴² C. Paolazzi, *La Regola non Bullata secondo Angelo Clareno: tradizione testuale e rimaneggiamento*, «Aevum», 80 (maggio-agosto 2006) 2, pp. 457-477; L. Pellegrini, *La tradizione manoscritta della Regola non Bullata. La genesi di un testo e la sua vicenda nella storia dell'Ordine minoritico*, in *La Regola dei frati Minori*, Atti del XXXVII Convegno internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani, Assisi 8-10 ottobre 2009, pp. 83-116. Precedentemente anche Fidenzio da Padova nel suo *Liber recuperationis Terrae Sanctae* cita alcuni concetti e passi del Vangelo presenti nella Regola non bollata, ma non è chiaro se effettivamente ne conobbe direttamente il testo. Paolo Evangelisti mi sembra prudente a tal proposito: «Assistiamo così, entro il progetto fidentino, alla presenza di una serie di norme che richiamano, a diverso grado di letteralità, la logica più forte e più autentica del codice francescano, anche specificatamente dedicato alla regolamentazione dell'«andare tra i Saraceni» e dell'«andare per il mondo»» (P. Evangelisti, *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica. Strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XV sec.)*, Bologna 1998, p. 176). In nota alla frase compaiono oltre i capitoli III e XII della Regola anche quelli XIV e XVI della non bollata. Cfr. Id., *Martirio volontario* cit., pp. 222-224 in cui la conoscenza da parte di Fidenzio del passo di Mt 10,16 («Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum. Estote ergo prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae») sembra mediata dal commento alla Regola di John Pecham.

Clareno nel suo commento usa la Regola non bollata come *auctoritas* centrale, citandola per intero. Nel commento al capitolo XII della Regola definitiva, in particolare, riporta tutto il capitolo XVI, rilanciando quanto la non bollata prescrive a proposito dell'invio dei frati tra i saraceni e gli altri infedeli, dei due modi di comportarsi tra di loro e tutte le citazioni evangeliche che evocavano la prospettiva martiriale. Il commento di Angelo Clareno si caratterizza per una prospettiva escatologica che mutua dal commento di Pietro di Giovanni Olivi e per una chiara interpretazione del fine delle "missioni" dei frati, già presente nella Regola non bollata: la conversione degli infedeli e – aggiunge Angelo rispetto alle sue fonti – dei cristiani che perseguitavano gli "spirituali". Il martirio, come suggerisce sempre il testo della non bollata, non è fine delle "missioni" ma mezzo utile, insieme alla vita, ai costumi e alle parole per adempiere il fine conversionistico⁴³.

Il fatto che Clareno conobbe e utilizzò la Regola non bollata nel suo commento può essere, a mio parere, l'elemento chiave per affermare che un legame tra i martiri di Thane e la codificazione delle "missioni" offerta nella non bollata effettivamente ci fu. Sebbene, infatti, i frati non poterono leggere il suo commento, scritto dopo la loro morte, è molto probabile che almeno uno di loro, Tommaso da Tolentino, ebbe modo non solo di condividere le sue riflessioni sulla Regola bollata e non bollata, ma anche, in un certo senso, di contribuire a formarle, soprattutto se consideriamo il commento di Angelo non esclusivamente opera di un autore, ma anche di un ambiente specifico: quello degli "spirituali" delle Marche⁴⁴.

Tommaso, secondo la stessa testimonianza del *Chronicon* di Clareno, visse con lui fianco a fianco per tantissimo tempo. Dopo aver condiviso con lui e Pietro da Macerata l'esperienza del carcere per ben dieci anni (dal 1279-80 al 1289-90) i tre partirono, insieme ad Angelo da Tolentino e Marco da Montelupone, nel regno armeno di Cilicia (nella Turchia meridionale) rispondendo a un'esplicita richiesta del re Aitone II. Nel 1294,

⁴³ Evangelisti, *Martirio volontario* cit., pp. 210-212; Carta, *Inter saracenos et alios infideles* cit., pp. 140-149.

⁴⁴ Che Tommaso, insomma, abbia potuto condividere con Angelo riflessioni sulla Regola – la cui interpretazione era al centro della dissidenza dei frati marchigiani – mi pare fatto certo. Che poi abbia potuto leggere e discutere con lui anche il testo della non bollata rimane, dal momento che non conosciamo il momento e il luogo in cui Angelo la scoprì, un'ipotesi, anche se alquanto probabile.

inoltre, Tommaso forse entrò, insieme ad Angelo, tra i *pauperes eremitae domini Celestini*, la nuova compagine religiosa fondata da Celestino V, per poi uscirne l'anno dopo⁴⁵. Come che sia, è certo che tra la fine del 1300 e l'inizio del 1301 Tommaso da Tolentino, per volontà di Corrado da Ofida, fece parte del gruppo di mediatori che propose un compromesso con il gruppo intransigente di Angelo Clareno, Liberato e compagni che, in seguito a un conflitto con i frati dell'Acaia, erano stati scomunicati dal patriarca di Costantinopoli.

Se Angelo applicò la Regola non bollata a livello esegetico, la mia ipotesi è che i quattro frati di Thane – guidati dal loro *leader* Tommaso – attuarono la stessa operazione a livello pratico, esemplando la loro condotta missionaria proprio sulle sue prescrizioni, meditate probabilmente a lungo dal Tolentinate proprio insieme ad Angelo e agli altri “spirituali” marchigiani. Il fatto di non palesarsi inizialmente tra i musulmani, pur professandosi in un certo qual modo cristiani – perché ospiti in una famiglia cristiana della città –, e solo successivamente di accettare un martirio non voluto, consapevoli che quella potesse essere comunque una via di conversione per la popolazione, mi sembra richiamare chiaramente i due modi di comportarsi tra i saraceni e gli altri infedeli esplicitati nella Regola non bollata. Due modi che, come testimonia l'interpretazione avanzata già anni prima da Ugo di Digne, potevano essere visti non come alternativi ma come conseguenti l'uno all'altro. Si delineava così una vera e propria strategia “missionaria”: in un primo momento sarebbe stato opportuno rimanere nascosti, entrare nella comunità cristiana e sostenerla, solo in un secondo tempo – quando e se si fossero colti i giusti segnali – ci si sarebbe attivati, attraverso soprattutto la predicazione, per la conversione degli infedeli.

Conclusioni

Le vicende del martirio di Tommaso e compagni potrebbero essere lette e comprese, dunque, alla luce delle prescrizioni della Regola non

⁴⁵ Si veda per questa interpretazione A. Sancricca, *I «Fratres» di Angelo Clareno. Da Poveri eremiti di papa Celestino a Frati Minori della provincia di s. Girolamo «de Urbe» attraverso la genesi del Terz'ordine Regolare di s. Francesco in Italia*, Macerata 2015, p. 11.

bollata che, proprio in quegli anni, cominciava di nuovo a circolare proprio negli ambienti degli “spirituali” a cui Tommaso apparteneva.

Per una strana eterogenesi dei fini, menzionata in precedenza, il legame tra il martirio dei frati di Thane e gli “spirituali” ipotizzata da MacEvitt troverebbe dunque conferma. Ma non a livello delle interpretazioni successive alla formazione del racconto agiografico quanto delle vicende stesse del martirio dei frati. Non, dunque, ragionando sugli autori e sui lettori delle *relationes* del martirio ma sul concreto atteggiamento tenuto in quei fatidici giorni da Tommaso, Demetrio, Giacomo e Pietro.

Detto ciò, mi sembra che rimanga da porsi una domanda: dietro la scelta dei frati di seguire la Regola non bollata, riutilizzata a livello esegetico dagli “spirituali”, come Angelo Clareno, in aperto dissidio col pontefice, dovremmo forse intravedere una volontà contestativa, così come MacEvitt rileva a proposito di una possibile lettura dei racconti del loro martirio? Non credo. È possibile che Tommaso e i suoi compagni condividessero con Angelo l’idea di far parte di un gruppo di perfetti chiamati ad agire in un contesto escatologico, persino quella di sentirsi perseguitati dal resto dell’Ordine e di essere protagonisti di una missione rivolta non solo verso gli infedeli ma anche verso gli stessi cristiani che li perseguitavano, cioè la Chiesa istituzionale e la *communitas* dell’Ordine minoritico; ma la scelta di adottare una strategia missionaria esemplata sulla Regola non bollata e non un’altra (come quella radicalmente differente dei Protomartiri del Marocco) mi sembra leggibile fuori dall’orizzonte di un conflitto interno all’Ordine e dalle vicende avignonesi che ebbero al centro la politica di Giovanni XXII.

Fu invece la particolare situazione delle missioni in Oriente – che MacEvitt, sulla scia di una consolidata storiografia, descrive bene nel suo libro – a spiegare l’adozione di una tale strategia “missionaria”⁴⁶. Se per il mondo musulmano, al di là delle varie e rinnovate ipotesi di crociata, poteva essere ritenuto efficace il modello martiriale esemplato dai Protomartiri del Marocco, non più teso all’impossibile conversione degli infedeli ma al rafforzamento delle comunità cristiane lì presenti, nei territori

⁴⁶ Si veda per esempio Tanase, *Jusqu’aux limites du monde* cit., in particolare pp. 423-484 [cap. VII: La papauté avignonnaise, les mission franciscaines et l’ouverture des routes de l’Asie (des années 1310 aux années 1340)] e pp. 485-545 [cap. VIII: La mission au service de la croisade (XIV^e siècle)].

non musulmani o di recente dominazione musulmana, come Thane, in cui la popolazione era ancora in parte indù, il modello martiriale di Tommaso e compagni poteva ricoprire un ruolo diverso. In quei territori, infatti, le popolazioni erano ritenute molto più disposte ad accettare il cristianesimo di quanto lo fossero i musulmani. Nei loro confronti una tale strategia “missionaria”, dai tratti a tutti gli effetti “francescani”, come quella esemplata sulle prescrizioni del capitolo XVI della Regola non bollata, poteva effettivamente portare i suoi frutti.

Ed è con questo spirito che Tommaso e compagni, anche a prescindere dalle questioni sulle povertà e dal loro essere o meno “spirituali”, decisero probabilmente di abbracciarla, fino all'estremo sacrificio.

Francesco d'Appignano e il *mysterium iniquitatis*

Paolo Sorteni

Abstract

Questo contributo indaga un argomento che ha rappresentato un problema difficile per i filosofi medievali e con cui si è misurato anche Francesco d'Appignano: il primo peccato dell'angelo e la sua conseguente caduta. Il tema è affrontato dal teologo nella questione 47 del commento al Secondo Libro delle Sentenze, dove il *Doctor Succintus* si chiede se sia possibile per la volontà agire contro un giudizio razionale formulato dall'intelletto. Gli editori del testo di Francesco hanno già trattato il contenuto di questa questione, riassumendola nei suoi passaggi fondamentali; qui, partendo dal lavoro già svolto da questi specialisti, si propone un esame più approfondito del tema, per confermare l'appartenenza dell'appignanese alla scuola "volontarista" e il suo debito nei confronti del maestro Giovanni Duns Scoto. A tal fine, in relazione al pensiero di Francesco, si sono confrontate le opposte opinioni di due autori "intellettualisti", Tommaso d'Aquino e Goffredo di Fontaines.

This paper is dedicated to a topic that represented a difficult problem for medieval philosophers and with which Francis of Marchia also struggled: the first sin of the angel and his consequent fall. The issue is addressed by the theologian in question 47 of the commentary on the Second Book of Sentences, where *Doctor Succintus* asks the question whether it is possible for the will to act against a rational judgement formulated by the intellect. The editors of Francis' text have already dealt with the content of this question, summarising it in its fundamental passages; here, starting from the work already done by these specialists, we wish to propose a closer examination of the specific theme mentioned earlier, so as to confirm Francis of Marchia's belonging to the "voluntarist" school and his debt to his master John Duns Scotus. To do this, we have analysed the opinions of two "intellectualist" authors, whom we have compared with Francis on the same issue of interest to us: Thomas Aquinas and Godfrey of Fontaines.

[...] vedevo Satana cadere dal cielo come folgore.
(Lc 10,18)

Questo contributo è dedicato a una tematica che ha rappresentato un problema piuttosto spinoso per i filosofi medievali e con la quale si è misurato anche Francesco d'Appignano: il primo peccato dell'angelo e la sua conseguente caduta. Si tratta di una notevole sfida teorica e concettuale connessa, quasi collateralmente, a una serie di argomenti fondamentali all'interno della teologia e dell'etica cristiana. Rispondere alla domanda su come sia stato possibile che esseri superiori, creature formate da puro spirito e intelligenza, abbiano potuto anch'esse peccare al pari degli uomini, equivale a porsi interrogativi legati, inevitabilmente, a una qualche visione della teodicea e, in ambito antropologico, dell'origine dell'agire morale. Tutto questo è stato spesso indagato alla luce di un confronto tra Adamo e Satana; ovvero, tra le prime due creature, una umana e l'altra angelica, alle quali può essere imputata la responsabilità di aver introdotto il male in un mondo pensato, in origine, buono e perfetto dal Dio della *Genesi*. Ragionare sulla questione della caduta angelica significa, anche, scandagliare una "ipotesi euristica" della ragione: il caso di Adamo e dell'angelo, soggetti che non sono stati educati e, perciò, privi di *habitus*, diventa un "esercizio filosofico" che consente di trarre delle logiche conclusioni in merito alla natura della libertà umana, indagata a partire da una psicologia dell'agire morale. Semplificando molto, possiamo affermare che, da Agostino in avanti, quest'ultima è stata studiata a partire dalla relazione tra intelletto e volontà, le due principali facoltà dell'anima preposte alla scelta libera rispetto alle quali Francesco ha cercato di trovare una mediazione e un equilibrio, fornendo la propria risposta originale. Al centro della questione 47 del commento al Secondo Libro delle *Sentenze* il *Doctor Succintus* pone questa domanda: è possibile per la volontà agire contro un giudizio razionale formulato dall'intelletto? Gli editori del testo di Francesco, Tiziana Suarez-Nani, William Duba, Delphine Carron e Girard J. Etzkorn, si sono già occupati del contenuto di questa questione, riassumendola nei suoi passaggi fondamentali; in questa sede, prendendo le mosse dal lavoro già svolto da questi specialisti, si vuole proporre un approfondimento rispetto alla tematica specifica accennata poc'anzi, in modo tale da confermare l'appartenenza di Francesco d'Appignano alla scuola "volontarista" e il suo debito nei confronti del maestro Giovanni Duns Scoto. Al fine di far emergere la posizione di

Francesco e di rendere la sua dottrina ancora più apprezzabile, nel corso di questo scritto si prendono in analisi le opinioni di due autori “intellettualisti” a proposito del peccato angelico, ossia, Tommaso d'Aquino e Goffredo di Fontaines, considerate imprescindibili dal teologo appignanese stesso. In questo modo, all'interno dell'ultimo paragrafo, è stato possibile operare un confronto tra i vari autori studiati, seguito da una riflessione di natura, per così dire, ermeneutica che, ci auguriamo, possa risultare significativa anche per il lettore contemporaneo.

1. «[...] *quaero cur non accepit: aut quia non potuit, aut quia non voluit*»¹

Le domande di partenza che idealmente hanno mosso gli autori studiati sono trampolini di lancio per poter comprendere le loro diverse dottrine e potrebbero essere così formulate: come è possibile che un soggetto abdichi intenzionalmente a un giudizio razionalmente formulato dal suo stesso intelletto? Nel caso dell'azione incontinente (*akrasia*), che ruolo ricoprono le passioni all'interno del processo psicologico che precede la scelta? A quale facoltà decisionale va imputata la maggior responsabilità dell'azione morale, alla ragione oppure alla volontà? In altre parole, si tratta di tornare al celebre dilemma, già individuato dai filosofi greci, prima da Platone e, in un secondo momento, ripreso da Aristotele, del cosiddetto “intellettualismo etico” socratico. Secondo questa prospettiva, l'uomo che compie il male agisce per ignoranza del bene, affermazione che, potrebbe essere interessante notare, sembrerebbe essere sostenuta dal Cristo morente sulla croce quando, di fronte al peccato commesso dai suoi persecutori, esclama: «Padre perdonali perché non sanno quello che fanno»². Ogni teologo, infatti, ritiene impossibile che una creatura possa volere il male in sé poiché, come emerge anche dallo studio del

¹ La citazione integrale del titolo del paragrafo è: «si enim vis asserere deum illi ideo non dedisse quia non accepit, quaero cur non accepit: aut quia non potuit, aut quia non voluit». È utile al fine di introdurre il tema del primo peccato dell'angelo alla luce della contesa tra intellettualisti e volontaristi nel XIII secolo. Cfr. Anselmo, *Opere filosofiche*, a cura di S. Vanni Rovighi, Roma-Bari 2008, p. 184. Per approfondimenti sul *De Casu Diaboli*: M. Parodi, M. Rossini, *Libertà necessaria e libertà contingente in Anselmo d'Aosta*, «Rivista di Storia della Filosofia», 68 (2013), pp. 43-64.

² Lc 23,33-34.

pensiero di Francesco, il fine ultimo per ogni essere creato rimane naturalmente, ossia necessariamente, la contemplazione di Dio³. Tutto ciò è spesso legato al concetto di *sinderesi*, che descrive la naturale inclinazione dell'uomo al bene in quanto creatura pensata a immagine e somiglianza di Dio⁴. Tuttavia, se il peccato o l'*akrasia* (intemperanza) consistono solamente in qualche errore di valutazione, ovvero, nella scelta sbagliata di un bene particolare non adatto al conseguimento di quello universale più elevato, come è possibile ritenere un soggetto responsabile delle proprie azioni? E che dire nel caso dell'angelo caduto, laddove l'intelligenza sovrappiù di quest'ultimo impedisce qualsiasi possibile sovrapposizione tra errore di ragione e azione malvagia?

Nel corso del XIII secolo il tentativo di risoluzione ha dato avvio a una vera e propria contesa ideologica tra due prevalenti correnti di pensiero: quella "volontarista", tipica della scuola francescana di matrice prevalentemente agostiniana, che sosteneva il primato della volontà sull'intelletto; e quella "intellettualista", tipica della scuola domenicana e dei maestri delle Arti, la quale, fortemente influenzata da una riscoperta dell'*Etica Nicomachea* aristotelica (in particolar modo del VII libro sull'*akrasia*), asseriva il predominio dell'intelletto sulla volontà. Quest'ultima, sosteneva il primato assoluto dell'intelletto dal momento che, nella scelta morale, è sempre l'oggetto conosciuto dalla facoltà intellettuale a determinare l'azione, secondo il principio aristotelico per il quale "tutto ciò che si muove è mosso da altro" e secondo il principio per cui è impossibile volere qualcosa che non si conosce. I limiti di questa prospettiva, tuttavia, sono rappresentati dal fatto che la volontà, sede del li-

³ Bisognerà aspettare il pensiero di Occam perché la possibilità che la volontà possa desiderare il male *sub ratione mali* inizi ad essere contemplata. Cfr. G. Alliney, *Velle malum ex pura libertate: Duns Scoto e la banalità del male*, «Etica & Politica», 4 (2002) 2 (online: <<http://hdl.handle.net/10077/5491>>, ult. cons. 06/09/2025). Cfr. V.S.C. Braekman, *Ockham et la possibilité de vouloir le mal "sub ratione mali"*, in *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, a cura di F. De Luise e I. Zavattero, Trento 2019, pp. 569-597.

⁴ È interessante notare il fatto che il concetto di *sinderesi*, così fondamentale e presente nella filosofia e teologia del Medioevo a partire dalla metà dell'Ottocento circa, comincia ad eclissarsi proprio negli anni in cui scrive Francesco; all'interno della sua opera, infatti, per quanto ci risulta, non è presente alcun riferimento a questo concetto. In merito ad un percorso che traccia la storia della *sinderesi* dalle sue origini fino alla sua scomparsa: M. Leone, *Sinderesi. La conoscenza immediata dei principi morali tra Medioevo e Prima Età Moderna*, Roma 2020.

bero arbitrio, si troverebbe in questo modo a essere necessitata dall'intelletto stesso; per questo motivo, tale modo di intendere l'agire morale verrà etichettato con il nome di "determinismo psicologico". Il dibattito si esacerbò ulteriormente dopo diverse condanne ecclesiastiche, prima tra tutte quella promulgata nel 1277 dal vescovo di Parigi Étienne Tempier⁵.

Per dare un'idea della portata e dell'ampiezza della questione, si pensi a quanto afferma Dante nel canto XXVIII del *Paradiso*: «quinci si può veder come si fonda l'esser beato ne l'atto che vede, non in quel ch'ama, che poscia seconda»⁶. Infatti, in questo passaggio, al pari, come vedremo, sia di Tommaso sia, soprattutto, di Goffredo, il poeta sembrerebbe sostenere un primato della contemplazione razionale legata al verbo "vedere", rispetto alla volontà rappresentata, invece, dal verbo "amare". Evidentemente il dualismo intellettualismo-volontarismo non è altro che una schematizzazione approssimativa, utile solamente per inquadrare due tendenze di fondo che, tuttavia, molto spesso sfumarono una nell'altra, rendendo impossibile qualsiasi facile distinzione. È stato osservato che lo stesso Tommaso, considerato padre degli intellettualisti, nelle opere della maturità fu portato ad attenuare alcune delle proprie intuizioni verso un volontarismo di tipo "moderato"⁷.

⁵ Il 7 marzo 1277 il vescovo di Parigi proibì l'insegnamento di 219 tesi filosofiche di carattere vario, tratte non solo dalle opere aristoteliche, ma anche da testi di altri autori, fra i quali Sigieri di Brabante, Boezio di Dacia e lo stesso Tommaso d'Aquino. La maggior parte degli articoli condannati riguardavano questioni in materia di filosofia naturale e metafisica, ma vi furono anche alcune proposizioni di carattere morale. Per fare un esempio, si consideri la *propositio magistralis* di Egidio Romano, riabilitata solamente nel 1285/1286: *Non est malitia in voluntate nisi sit error vel aliqua nescientia in ratione*. Cfr. D. Piché, *La condamnation Parisienne de 1277 Nouvelle édition du texte latin: Traduction, Introduction et Commentaires*, Parigi 1999.

⁶ D. Alighieri, *Commedia. Paradiso*, a cura di E. Pasquini e A. Quaglio, Milano 2014, p. 489 (XXVIII, 109-111).

⁷ Tommaso d'Aquino è considerato, dalla maggior parte degli specialisti, il padre della corrente intellettualista del XIII secolo da un punto di vista storico; più problematica, tuttavia, è l'individuazione della sua dottrina da un punto di vista teorico: molti studiosi (cfr. Hoffmann, *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, Cambridge 2021) mettono in dubbio lo stesso concetto di "intellettualismo tomistico", date le rilevanti concessioni al volontarismo che si riscontrano all'interno del *De Malo* e della *Summa Theologiae*. Di stampo più spiccatamente razionalistico sono, invece, le dottrine di Sigieri di Brabante e Goffredo di Fontaines. Anche nel caso della corrente volontarista sarebbe un errore mettere sullo

Nel corso di questo lavoro, allora, vedremo come la questione della caduta angelica abbia posto una maggiore criticità proprio per l'approccio intellettualistico e come Francesco d'Appignano, facendosi promotore di un volontarismo che potremmo definire "radicale", risolva le problematicità intrinseche a questa verità di fede.

Al fine di inquadrare le varie questioni in modo schematico, ci è utile ricorrere a un testo di Tobias Hoffmann, *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*⁸, nel quale si individuano quattro principali grandi problemi relativi all'argomento del peccato angelico:

Infallibility problem: as purely intellectual natures, angels seem unable to experience any cognitive deficiency; so if a sinful act presupposes a cognitive deficiency, then angels cannot sin. [...] Blameless ignorance dilemma: Blameless ignorance excuses from sin, and culpable ignorance cannot cause the first sin. [...] Blameless ignorance problem: Angels cannot have any culpable ignorance before their first sin; so if a sinful act presupposes a culpable cognitive deficiency, then angels cannot sin. [...] Control problem: Angels cannot know otherwise; so if their actions follow their knowledge, they cannot act otherwise; and since sin presupposes the ability to act otherwise, angels cannot sin⁹.

Ciascuno di questi problemi, desunti da vari autori provenienti dalle diverse scuole di pensiero, rimanda al medesimo dilemma: come è possibile compiere il male anche sotto condizioni psicologiche ideali. Gli angeli possiedono un'intelligenza superiore e, essendo fatti di puro spirito, non possono far esperienza di alcun conflitto tra il desiderio razionale e il desiderio sensibile. Inoltre, come ben sottolinea Hoffmann, in quanto persone la cui scelta cruciale è avvenuta poco tempo dopo il loro venire al mondo, la loro decisione non può nemmeno essere dipesa dalla formazione di un cattivo o di un buono carattere, né da un'"educazione" (*habitus*) di qualsivoglia genere. Alcuni teologi medievali sostengono che gli angeli hanno ricevuto tutta la conoscenza da loro naturalmente rag-

stesso piano le dottrine di Enrico di Gand, Pietro di Giovanni Olivi e Giovanni Duns Scotto, per citare qualche esempio, opponendole indistintamente a quelle degli avversari di parte intellettualista. Enrico di Gand, tuttavia, nonostante la scuola volontarista sia al suo interno altamente diversificata, è considerato, per la radicalità della sua dottrina, il massimo rappresentante di questa tendenza di pensiero.

⁸ T. Hoffmann, *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, Cambridge 2021.

⁹ *Ibid.*, p.199.

giungibile insieme alla loro stessa creazione, fatta eccezione per la conoscenza dei contingenti futuri, che ottengono quando il futuro diventa presente. Perciò, non dipendendo dagli angeli l'aumento e il controllo della loro conoscenza, essi non controllano neppure se un oggetto conosciuto provochi il loro atto. Dati questi presupposti, sembrerebbe che gli angeli non possano peccare o, quand'anche potessero farlo, non sembrerebbe essere giusto imputare ad essi la causa del loro errore. All'interno dei prossimi paragrafi vedremo, allora, come gli autori presi in considerazione abbiano cercato di proporre delle possibili soluzioni a queste problematiche. In particolare, vedremo come la questione 63 della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, la cui tesi è portata all'estremo dalla questione 7 del *Quodlibet* 6 di Goffredo di Fontaines, ci fornisca un buon termine di paragone per soffermarci e approfondire la questione 47 di Francesco d'Appignano, la quale, tiene implicitamente in considerazione tanto l'approccio di Tommaso quanto quello di Goffredo.

2. Tommaso d'Aquino e l'*absentiam considerationis*

Analizzeremo ora la dottrina del peccato angelico in Tommaso d'Aquino, per poi esaminare la lettura estremizzata che della stessa tematica propone Goffredo di Fontaines. Per comprendere la ragione di questa lunga premessa all'analisi della questione di Francesco si pensi che, all'interno del commento dell'appignanese al solo Secondo Libro delle *Sentenze*, Tommaso e Goffredo sono citati in modo implicito, rispettivamente, 25 e 6 volte. Sarà utile, dunque, al fine di intuire la forza e la profondità della posizione del francescano, analizzare lo sfondo sul quale si staglia e con il quale si confronta, in modo da avere una più ampia panoramica sia del contesto sia delle sue problematiche e così da poterne, finalmente, apprezzare l'originalità.

Nel trattare le varie contraddizioni insite nella nozione di peccato angelico, Tommaso d'Aquino, anche grazie a un impiego migliore della teoria dell'azione di Aristotele, porta la discussione a un livello filosofico più elevato rispetto ai teologi che l'hanno preceduto.

All'interno della questione 63 del primo libro della *Summa Theologiae*, testo composto con finalità didattiche tra il 1265 e il 1273, in un periodo, dunque, piuttosto avanzato della produzione del teologo, il *Doctor Angeli-*

eius prende le mosse da un duplice argomento riguardo al rapporto tra gli angeli e il male: il primo riguarda la colpa e il secondo la pena. Riguardo al primo si pongono nove quesiti, tre dei quali ci interessano particolarmente: «primo, *utrum malum culpa* in angelo esse possit. Secundo, *cuiusmodi peccata in eis esse possunt*. Tertio, *quid appetendo angelus peccavit*»¹⁰.

La risposta alla prima domanda, se gli angeli possano peccare, anche solo in quanto verità rivelata («nei suoi angeli trova difetti»¹¹) è chiaramente affermativa. Nonostante dunque la nostra ragione naturale sembri suggerirci il contrario, gli angeli possono peccare e Tommaso d'Aquino riprende l'idea, già esposta nel suo commento alle *Sententiae*, che gli angeli abbiano peccato non per un giudizio sbagliato (*ignorantiam*), ma piuttosto per una mancanza di considerazione (*absentiam considerationis*). Se nelle trattazioni più giovanili la questione di che cosa gli angeli omisero di considerare era stata lasciata in sospeso, Tommaso finalmente chiarisce anche ciò che queste creature trascurarono: la regola della Volontà Divina (*regulam divinae voluntatis*) mediante la quale il loro volere avrebbe dovuto essere regolato. Gli angeli, infatti, non possono peccare secondo natura, tuttavia, come spiega il nostro autore, agire contro la propria natura è l'essenza stessa del peccato, che si manifesta in tutti gli esseri dotati di libero arbitrio. In questo caso, dunque, l'accezione di "natura", piuttosto che "necessità", sembra esprimere una sorta di "inclinazione naturale".

È importante sottolineare la funzione psicologica di questa non considerazione della regola nel peccato angelico; Tommaso traccia il parallelo tra l'ignoranza di un adultero e la non considerazione degli angeli malvagi, suggerendo che la tesi della carenza socratica si applica a entrambi i casi:

Errat quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actus quasi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem passionis aut habitus; etiam si universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat¹².

Si suggerisce che proprio come l'adultero non avrebbe peccato se avesse conosciuto meglio, così anche gli angeli non avrebbero peccato se avessero prestato attenzione alla regola divina. Tuttavia, gli angeli, a dif-

¹⁰ Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, a cura dei Frati Domenicani, Bologna 2014, p. 698.

¹¹ *Gb* 4,18.

¹² Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* cit, p. 700.

ferenza degli uomini, non possono peccare allo stesso modo poiché, in essi, non sono riscontrabili passioni “fisiche” che possano annebbiare la ragione o l'intelletto.

La seconda domanda allora, riguarda proprio quali tipi di peccati possano commettere le creature celesti. Tommaso sostiene che il bene che gli spiriti peccatori desiderarono fosse la felicità completa, che intendevano ottenere con il loro potere naturale. Secondo la regola divina, invece, la felicità completa doveva essere ottenuta come dono elargito liberamente dalla grazia divina. Dal momento che nei demoni non si possono trovare peccati che riguardino un compiacimento di tipo fisico, va da sé che una creatura spirituale non possa compiacersi di beni materiali; è necessario, perciò, cercare tra quei beni che si possono trovare negli esseri spirituali. I beni spirituali, tuttavia, così il frate domenicano prosegue la propria argomentazione, non possono essere considerati peccato in quanto desiderati, ma poiché desiderati in modo sbagliato, appunto, rispetto ad una regola data:

*Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona quae sunt propria corpori, sed ea quae in rebus spiritualibus inveniri possunt [...] In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quod in tali affectu superioris regula non servatur*¹³.

L'Aquinate, dunque, identifica l'inosservanza della regola superiore con il peccato di superbia, «et hoc est peccatum superbiae»¹⁴, alla quale seguì immediatamente l'invidia.

Per quanto concerne la terza domanda, che riguarda che cosa abbia desiderato il demonio, si formula un argomento di apertura che pone una grande difficoltà riguardo al peccato angelico: gli angeli non potevano peccare volendo il male in quanto tale, poiché il male sotto l'aspetto del male è al di fuori della portata della volontà; né potevano peccare volendo il male sotto l'aspetto del bene, perché scambiare un male per un bene è impossibile per il loro intelletto, il quale, almeno prima del loro primo cruciale peccato, non poteva errare. Di conseguenza, essi potevano peccare solo volendo un vero bene. Ma che cosa ha desiderato, dunque, il demonio? Secondo Tommaso il demonio ha desiderato essere come

¹³ *Ibid.*, p. 702.

¹⁴ *Ibid.*

Dio. La somiglianza con Dio, però, essendo il fine a cui tutte le creature tendono, può essere intesa sia come una semplice somiglianza sia come una vera uguaglianza. Il secondo caso va necessariamente respinto perché è impossibile che un essere finito abbia desiderato essere infinito, ciò implicherebbe una forma di contraddizione contraria sia al desiderio naturale che all'intelligenza angelica: in ogni cosa, infatti, è riscontrabile una tendenza naturale a preservare il proprio essere («desiderium ad conservandum suum esse»¹⁵), che non si conserverebbe qualora si venisse trasformati in un'altra natura. Detto altrimenti, non si potrebbe desiderare di diventare come un altro essere poiché, prima di ottenere ciò che si desiderava, si cesserebbe di esistere. Inoltre, Tommaso aggiunge un importantissimo assunto intellettualista che non verrà completamente negato nemmeno dai volontaristi più radicali, ovvero, che per desiderare qualcosa è necessario averne prima cognizione. Eppure, è impossibile per un essere finito avere cognizione dell'infinito (Dio):

Illud enim quod non cadit in apprehensione, non cadit in appetitu, cum bonum apprehensum moveat appetitum vel sensibilem vel rationalem, vel intellectualem (in solo enim huiusmodi appetitu contingit esse peccatum). Sed creaturam aliquam esse aequalem Deo, non cadit in apprehensione, implicat enim contradictionem, quia necesse est finitum esse infinitum, si aequatur infinito. Ergo angelus non potuit appetere essere ut Deus¹⁶.

Escluso che l'angelo abbia desiderato di essere uguale a Dio, rimane dunque la sola possibilità che egli abbia desiderato di essergli simile. Desiderare di essere simili a Dio, tuttavia, non deve essere intesa come una volizione di per sé negativa, anzi, come detto poc'anzi, si tratta proprio del fine ultimo a cui tutte le creature tendono. Concludendo il ragionamento, l'unica soluzione possibile è che il diavolo peccò non rispetto a quelle perfezioni nelle quali era chiamato ad assomigliare a Dio, ma poiché volle raggiungere la beatitudine ultima attraverso le proprie forze, senza attendere la grazia divina. Possiamo quindi supporre che, se Lucifero avesse considerato la regola, avrebbe potuto riconoscere che l'ordine impartitogli da Dio fosse migliore delle sue stesse intenzioni. Considerando la regola egli avrebbe potuto concludere, per intelletto o

¹⁵ *Ibid.*, p. 704.

¹⁶ *Ibid.*, p. 703.

per fede, che osservandola non avrebbe avuto che da guadagnarci. Infatti, sempre secondo Tommaso, se Lucifero non avesse peccato avrebbe ottenuto proprio ciò che desiderava disordinatamente. Allo stesso modo, possiamo immaginare che persino lo stesso Adamo avrebbe potuto mangiare la mela e ottenere la conoscenza dell'albero della vita, ma solamente dopo averla ricevuta per grazia e non grazie alle proprie forze. Tommaso sostiene questa idea con un'affermazione, spesso citata, desunta dal *De casu diaboli* di Anselmo di Canterbury: «desiderava ciò che avrebbe ottenuto se avesse perseverato (*stetisset*)»¹⁷. Tirando le fila del discorso possiamo dire, riprendendo la lettura del lavoro di Tobias Hoffmann, che l'idea di “non considerazione della regola” possiede una duplice funzione: da un lato, riguardo alla teoria morale, spiega perché il desiderio di qualcosa di veramente buono possa risultare cattivo; dall'altro, riguardo alla psicologia morale, propone una soluzione al problematico requisito di una qualche deficienza cognitiva sottesa a una scelta sbagliata. Secondo Tommaso, il fatto che gli angeli malvagi abbiano peccato senza considerare la regola divina non significa né che abbiano commesso un errore di ragione né che abbiano peccato inavvertitamente. Essi, infatti, non possono che essere stati pienamente consapevoli di aver commesso un “peccato mortale”. Inoltre, non ragionando in modo discorsivo, non possono che conoscere qualcosa senza subito essere al corrente di tutte le implicazioni alle quali una scelta conduce; così, quando mancano di riferire a Dio un bene desiderato, devono essere consci che questo fallimento possa comportare un allontanamento dallo stesso. Tuttavia, non avendo a disposizione i contingenti futuri, che conoscono solo nel momento in cui diventano presenti, essi non possono prevedere con certezza come si comporterà Dio dall'alto della propria imperscrutabile e misteriosa libera volontà. Ecco perché il peccato angelico è stato paragonato da alcuni studiosi a una forma di scommessa¹⁸. Un'altra metafora piuttosto convincente ci è infine fornita, ancora una volta, dallo stesso Hoffmann: il racconto di Tommaso d'Aquino sulla non considerazione nel peccato angelico può essere paragonato a persone che danneggiano un nuovo dispositivo tecnologico non avendone letto il manuale di istru-

¹⁷ *Ibid.*, p. 705.

¹⁸ Parodi, Rossini, *Libertà necessaria e libertà contingente* cit., pp. 43-64.

zioni¹⁹. Ciò accade non perché leggano il manuale e ne trascurino intenzionalmente le istruzioni, né perché non siano a conoscenza dell'esistenza del manuale, ma piuttosto perché si sentono, orgogliosamente, sicuri di poter utilizzare il dispositivo senza ulteriori istruzioni. La domanda, allora, rimane legata al cercare di capire se la non considerazione della regola sia essa stessa un peccato (di omissione negligente), se il peccato sia solo l'atto non regolato che ha seguito la mancanza di considerazione, o se siano peccato sia l'atto sia la non considerazione che lo ha reso possibile. In altre parole, il demonio ha peccato prima di omissione o prima di orgoglio? La domanda sembra, almeno per quanto concerne la *Summa Theologiae*, rimanere in sospeso.

3. *La simplex nescientia in Goffredo di Fontaines*

Goffredo di Fontaines può essere considerato un intellettualista “radicale” e il maestro secolare più importante di fine XIII secolo²⁰. Maestro a Parigi già nel 1286 e almeno fino al 1292, fu una delle personalità più eminenti ad intervenire in tutte le questioni filosofiche e teologiche più controverse degli ultimi decenni del secolo, in un contesto in cui l'aristotelismo aveva ormai messo in crisi l'agostinismo. Abbiamo numerosi suoi *Quodlibeta* e alcune *Quaestiones ordinariae*. Ancora più di Tommaso, Goffredo rimase fedele ad un impianto metafisico di matrice aristotelica; proprio per questo motivo, si scontrò con una verità rivelata che doveva essere accettata per fede: la caduta angelica. L'unica discussione di Goffredo di Fontaines sul peccato angelico che ci è pervenuta è una breve risposta a un argomento di apertura all'interno del suo *Quodlibet VI*, *Quaestio* 7. Questa domanda contiene una lunga discussione sull'impossibilità dell'auto-movimento. Contro l'idea di Goffredo secondo cui il movimento sia possibile solo dove il motore e il mosso sono in soggetti distinti, alcuni autori, citati dallo stesso teologo tomista, fanno riferimento alla cognizione angelica e al peccato angelico come controesempi: un angelo che, tramite una specie intelligibile, comprende qualco-

¹⁹ Hoffmann, *Free Will and the Rebel Angels* cit., p. 209.

²⁰ Goffredo nasce probabilmente a Fontaines-les-Hozémont (principato di Liegi) nella prima metà del sec. XIII e muore a Parigi dopo il 1303.

sa in potenza, si muove a capire la cosa in realtà; dunque, un angelo malvagio produce in sé stesso una volontà malvagia. Il problema implicito in questo argomento è il “problema del controllo” della conoscenza: se gli angeli devono essere incolpati per il loro peccato, allora non possono aver subito il male, ma deve essere spettato a loro avere una volontà malvagia o meno. Tuttavia, poiché Goffredo nega che movente e commosso possano coesistere nello stesso soggetto, egli deve rifiutare l'idea che la volontà degli angeli malvagi abbia causato la loro scelta volontaria sbagliata. All'interno del *Quodlibet VI Quaestio VII*, infatti, è più volte ripetuto che la volontà non muove se stessa, ma è mossa da un oggetto che ha conosciuto come buono secondo il modo e la forma dell'intelletto: «et sic voluntas non movet se, sed movetur a bono apprehenso secundum modum et formam apprehensionis»²¹.

La preoccupazione e lo scopo principale di Goffredo è quella di non contraddire i principi primi della metafisica aristotelica per cercare, così, di far coincidere le verità rivelate e l'etica, salvaguardando, cioè, sia la caduta angelica sia la responsabilità morale dell'uomo, ovvero, la libertà della volontà. Per quanto le verità rivelate sembrano essere in contraddizione con esse, dunque, la sfida intellettuale consiste proprio nella ricerca di una soluzione di compatibilità. Infatti, come afferma il nostro autore in un passaggio emblematico, sono i principi primi della metafisica che devono rimanere immutati ed è semmai l'etica a doversi adattare, non viceversa; è proprio in questo ribaltamento di priorità che Goffredo segna uno scarto rispetto ai suoi predecessori:

Tamen ad praedictas dubitationes dissolvendas primo supponimus quod, quia aliqua principia esse certissima oportet, alioquin nihil etiam posset per ea investigari, communia ergo illa principia metaphysicae, quae quodam modo est omnis scientia, debent in qualibet scientia speciali supponi; et ideo quia ex metaphysica hoc scire debemus quod unum et idem non potest esse in actu et potentia et quod illud quod est in potentia ad aliquid non potest se reducere ad actum secundum illud et hoc pertinet ad metaphysicam, quia est commune omni enti, ideo hoc debemus supponere circa angelos et circa animam et, hoc supposito, alia quae ad ipsam animam specialiter pertinent investigare, nec propter ignorantiam vel dubitationem circa posteriora debemus certissima et prima negare. Si ergo alicui videatur quod, supposito quod voluntas non moveat se ipsam, difficile sit servare libertatem quam sua aestimatione vult ponere in

²¹ Godefridus de Fontibus, *Les quodlibet cinq, six et sept*, éd. par M. De Wulf et J. Hoffmans, Louvain 1914, in particolare *quodlibet VI quaestio VII*, p. 163.

voluntate sicut placet ex hoc posteriori, non debet procedere ad negationem priorum et certorum, sed propter certitudinem priorum quae supponere habet debet studere quomodo illis posteriora concordet²².

Questi principi primi desunti dalla *Metafisica* e a cui Goffredo fa riferimento sono, soprattutto, proprio il fatto che una cosa non può muovere se stessa e che, di conseguenza, l'attivo e il passivo non si possono trovare nella medesima sostanza. L'unica eccezione a questo, per così dire, assioma, è quello di una sostanza eterogenea composta al suo interno da più parti; infatti, anche se in un senso molto specifico, si può dire che un animale si muove da sé. In questo, Goffredo dà avvio al proprio ragionamento muovendo una critica tanto alla filosofia del suo maestro, Enrico di Gand, quanto a quella di Anselmo d'Aosta. Infatti, proprio per le motivazioni che abbiamo presentato poc'anzi, la volontà, la quale non è una sostanza eterogenea ma è di una sola e semplice natura, non potrà mai muoversi da sola, né interamente né per una qualche affezione o disposizione esistente in se stessa. Essa, in poche parole, non è causa prima, ma nemmeno propriamente mossa dall'intelletto; eppure, per Goffredo, come già anche per Tommaso, è l'intelletto ad avere preponderanza sulla volontà poiché, senza una considerazione preliminare dell'oggetto, la volontà non potrebbe essere spinta a volere niente ma rimarrebbe, di per sé, neutrale di fronte a qualsiasi scelta.

Riassumendo brevemente la sua dottrina, per Goffredo la volontà non muove se stessa ma è mossa dall'oggetto dell'apprensione intellettuale. La volontà, dunque, necessita di essere determinata da altro ed è indifferente solo rispetto alle sue specifiche volizioni. L'oggetto valutato dal giudizio pratico muove la volontà come causa efficiente. Infatti, se la volontà muovesse se stessa, opponendosi al giudizio pratico dell'intelletto, il suo volere non tenderebbe verso alcun oggetto e l'intelletto non avrebbe necessità di svolgere la sua funzione. Al contrario, la volontà può tendere o allontanarsi solo da ciò che il giudizio pratico dell'intelletto le presenta come desiderabile o non desiderabile. Dunque, dal momento che la volontà controlla l'azione dell'intelletto, ma solo in virtù del precedente giudizio pratico dell'intelletto, l'unica potenza propriamente autonoma è,

²² *Ibid.*, p. 170.

appunto, il solo intelletto²³. A parere di Goffredo, perciò, il contenuto del giudizio pratico dipende solo indirettamente e incidentalmente dalla volontà, nella misura in cui essa causa una disposizione virtuosa o viziosa che influenza la propria deliberazione pratica²⁴.

Detto questo, rispetto a Tommaso, Goffredo insiste maggiormente sull'importanza dell'oggetto, che è la prima vera causa a mettere in atto la catena di causazioni che hanno come punto di arrivo l'atto di volizione e della scelta. Tutto ciò, tuttavia, non rappresenta un problema per il teologo, poiché, come spiega in questo passaggio, la volontà non è causata in modo assoluto dall'intelletto e il fatto che tanto l'intelletto quanto la volontà siano causate dall'oggetto non rappresenta una necessità; la volontà, in ultima istanza, può sempre volere o non volere quell'oggetto che l'ha messa in moto e, dunque, rimanere libera:

Unde quantum ad praesens est dicendum quod voluntas proprie et per se non movet intellectum nec e converso, sed obiectum quod intellectum movet ad actum intellectionis movet etiam voluntatem ad actum volitionis. Unde, pro tanto intellectus movet voluntatem in quantum voluntas non fit in actu a suo obiecto nisi natura saltem prius intellectus factus sit in actu ab eodem obiecto. Unde unum et idem obiectum secundum rem efficit duplicem actionem ordine naturae, tamen prius unam quam alteram, sed simul tempore in eodem subiecto, id est in anima ratione dictarum eius potentiarum, scilicet intellectus et voluntatis [...] Quia ergo habens voluntatem potest, per notitiam universalem quam habet circa defectum omnis boni defectivi divertere intellectum ad aliud considerandum, et quia non movetur nisi ab apprehenso, a nullo tali de necessitate movetur quamdiu ratio non totaliter corrumpitur, sicut in amentibus et furiosis et ideo non bene videntur dicere qui dicunt quod voluntatem esse passivam et ipsam esse liberam non stant simul, ac si ponentes eam moveri ab obiecto nitantur destruere libertatem arbitrii. Si enim poneretur quod respectu cuiuslibet obiecti de necessitate absoluta moveretur, libertas arbitrii tolleretur. Sed cum ponitur moveri dicto modo libere et non de necessitate, quia posset non moveri ab obiecto tali in quo posset considerare defectum, servatur libertas quae voluntati competit²⁵.

²³ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Le huitième Quodlibet*, *Le neuvième Quodlibet*, *Le dixième*, éd. par J. Hoffmann, Louvain 1924, in particolare *quodlibet VIII quaestio* 16; cfr. Godefridus de Fontibus, *Les quodlibet cinq, six et sept* cit., in particolare *quodlibet VI quaestio* 13.

²⁴ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Les quodlibet cinq, six et sept* cit., in particolare *quodlibet VI quaestio* I, pp. 92-110.

²⁵ *Ibid.*, in particolare *quodlibet VI quaestio* VII, p. 160.

Viene salvato, in questo modo, il libero arbitrio e la libertà della volontà, infatti, come ben esemplifica Goffredo in un altro passaggio significativo, due volontà possono essere messe a confronto, per differenza, a due pezzi di legno di fronte all'oggetto fiamma: lo scarto consiste nel fatto che se le prime possono sempre decidere, grazie alla valutazione dell'intelletto, se attivarsi oppure no, i secondi devono necessariamente prendere fuoco. Ecco dunque, che l'uomo non è mai necessitato a volere niente, a meno che il suo intelletto non sia stato irrimediabilmente compromesso, come nel caso degli irosi e dei pazzi, argomento che Goffredo desume dalla celebre analisi dell'*akrasia* aristotelica.

A questo punto, l'autore riporta ciò che i suoi avversari citano come controesempio a tutta la sua costruzione teorica, ovvero, la questione della caduta angelica: infatti, perché un angelo possa essere accusato di aver commesso un peccato, sembra che debba essere dipeso da lui il generare in se stesso e a causa di se stesso una cattiva volontà. Goffredo rimane fermo sia sul fatto che essi non si possono muovere da sé, sia sul fatto che, proprio per questo essi, nonostante siano "sostanze separate", non possono essere stati da sempre completamente in potenza o completamente in atto; in questo caso, essendo la verità rivelata in contraddizione rispetto ai filosofi, bisogna propendere per la prima. Tuttavia, ancora una volta, laddove la verità rivelata non spiega tutto, non per questo bisogna contraddire i principi filosofico-metafisici:

Sed cum talia quae in vita praesenti aut non possunt aut cum magna difficultate, etiam a paucis de quorum numero non sum, possunt per evidentiam rationis alicuius intelligi vel sciri; unde etiam quia casum diaboli firmissime ex fide supponimus, sed modum sui casus sive quomodo cadere potuit Scriptura perfecte non exprimit, licet illum innuat, quia etiam hoc magnam et diffusam declarationem et explanationem requirit, ideo de hoc me breviter expedio dicendo quod ex casu eius non probatur quod idem subiecto moveat seipsum, quia non peccavit nisi spontanea voluntate appetendo aliquid modo quo illud appetere non debuit. Obiectum ergum apprehensum, supposita defectibilitate voluntatis et inconsideratione et alicui negligentia rationis, causavit in eo actum volendi, quo actu peccavit ex eo quod illud obiectum appetiit modo quo non debuit non ex errore vel ignorantie, praecedente duratione, sed nescientia simplici ex defectu considerationis modi quem considerare debuisset, quam tamen nescientiam vel inconsiderationem sequebatur error vel ignorantia in hora qua illicite consensit. Et

huiusmodi error vel ignorantia, licet fuerit duratione simul cum ipso consensu, naturaliter tamen prior fuit²⁶.

Gli angeli, dunque, hanno peccato perché l'oggetto appreso dall'intelletto ha causato in loro l'atto del volere, scaturito non da errore di ragione o per una qualche ignoranza di durata precedente, ma per una "semplice inconsapevolezza insorta dalla mancanza di considerazione" del modo in cui avrebbero dovuto desiderare lo stesso oggetto. Questa non considerazione, poi, fu subito seguita dall'errore o dall'ignoranza nel momento stesso in cui l'angelo caduto diede il proprio illegittimo consenso a quell'oggetto di desiderio. Questa semplice inconsapevolezza, sebbene nella durata esistesse contemporaneamente al consenso stesso accordato dalla volontà, tuttavia ne fu *naturaliter* antecedente. In questo, Goffredo si rivela debitore a Tommaso e perciò si può dire che entrambi siano intellettualisti nell'affrontare la questione della caduta angelica: nessuno dei due ammette che si possa parlare di "errore di ragione", piuttosto, di "negligenza di ragione", sebbene a questa sia subito seguito un peccato di ignoranza. Tuttavia, Goffredo spiega in modo molto meno approfondito che cosa essi abbiano desiderato o che cosa di fatto abbiano trascurato, ma soprattutto, non spiega in che modo un soggetto possa riuscire a servirsi liberamente delle proprie conoscenze.

Avviandoci verso la conclusione, riprendendo le parole di Hoffmann, possiamo affermare che Goffredo sia un autore significativo soprattutto per ciò che non spiega: «what is significant in Godfrey's solution is above all what it does not explain: how the angels control which choice they make. His position is vulnerable to the objection that it fails to avoid intellectual determinism»²⁷.

È interessante notare come, con un atto di umiltà, sia lo stesso Goffredo a sottolineare il fatto che la sua teoria non riesce a spiegare tutto, ma che certe verità vadano accettate per fede così come sono. Tuttavia, sembra evidente che egli riponga molta fiducia nel suo sistema teorico, nella speranza che, forse, un giorno, si risolvano anche le contraddizioni rimanenti:

²⁶ *Ibid.*, p. 168.

²⁷ Hoffmann, *Free will and the rebel angels* cit., p. 214.

Et ideo esset ulterius considerandum quomodo angeli reducuntur in actum intelligendi eorum quae prius actu non intelligunt. Et quia hoc etiam videtur esse de his quae fide tenemus, quia ea quae praecipui philosophi circa hoc ductu naturalis rationis investigare potuerunt non consonant his quae a catholicis sunt tenenda, nec modus circa hoc etiam expresse habetur in Scriptura, de hoc etiam doctores contraria opinantur. Sicut de aliis credibilibus confiteor, ita et de isto, quod nescio istum modum; nondum enim vidi circa modum cognoscendi angelorum modum ponendi qui intellectum quietare possit²⁸.

4. *Il peccato di malizia: «velle malum in quantum malum»*

Si propone ora un excursus su Giovanni Duns Scoto²⁹ e sul concetto di peccato di “malizia”, scelta giustificata dal fatto che, all’interno del commento al Secondo Libro delle *Sentenze*, il teologo viene citato dall’appignanese 17 volte. Sebbene infatti gli editori del testo di Francesco non abbiano rilevato alcuna citazione implicita né esplicita all’interno della questione 47, è possibile sostenere che ciò che il teologo aveva in mente nell’analisi (così succinta) del primo peccato dell’angelo sia proprio ciò che ha potuto dedurre dallo studio del *Doctor Subtilis*. Infatti, come vedremo, se Francesco si limita a citare il peccato di malizia come soluzione agli interrogativi sul peccato originale senza fornire ulteriori spiegazioni, quasi dandone per scontato il significato, Duns Scoto propone una analisi di più ampio respiro argomentativo. In particolare, all’interno della distinzione 43 del secondo libro dell’*Opus oxoniense* possiamo leggere:

Voluntas enim quia coniuncta est appetitui sensitivo, nata est condelectari sibi, et ideo peccans occasionaliter ex inclinatione appetitus sensitivi ad suum delectabile, peccat ex passione, quod dicitur peccatum ex infirmitatem, sive ex impotentia, et est appropriate in Patrem, cui attribuitur potentia. Ipsa etiam agit per cognitionem intellectualem, et ideo ratione errante, ipsa recte non vult, et peccatum eius ex errore rationis dicitur peccatum ex ignorantia, et est contra Filium, cui attribuitur sapientia. Tertium etiam esset peccatum ipsius secundum se ex libertate sua, non condelectando appetitui

²⁸ Godefridus de Fontibus, *Les quodlibet cinq, six et sept* cit., in particolare *quodlibet VI quaestio VII*, pp. 168-169.

²⁹ Per ulteriori approfondimenti: G. Pizzo, *Malitia e odium Dei nella dottrina della volontà di Giovanni Duns Scoto*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 81 (1989), pp. 393-415.

sensitivo, neque ex errore rationis, et istud est recte ex malitia, et appropriate contra Spiritum Sanctum, cui appropriatur bonitas³⁰.

Qui il teologo affronta la questione se la volontà possa scegliere qualcosa che non le venga presentato come bene, vero o apparente che sia. Tutto ciò conduce Scoto a classificare il peccato secondo tre categorie, ciascuna riferita ad una persona della Trinità: quando la volontà pecca per debolezza, lasciandosi andare ad un appetito di tipo sensitivo (*ex passione*), pecca contro il Padre, simbolo della potenza divina; se il peccato nasce, invece, da un errore di ragione, ovvero da ignoranza (*ex ignorantia*), allora si ha un peccato contro il Figlio, simbolo della sapienza. Infine, il peccato *secundum se*, ovvero, il peccato in senso proprio, è quello rivolto contro il Bene stesso, dunque, contro lo Spirito Santo. In una prima formulazione preliminare, questo peccato viene definito da Scoto *recte ex malitia*, essendo causato dalla libertà stessa della volontà e poiché nasce direttamente dalla sua eventuale malvagità. Fin qui, tuttavia, la questione rimane irrisolta: se la volontà può peccare scegliendo il male in sé, senza essere stata distolta dai sensi o ingannata dalla ragione, qual è l'origine ultima di questa scelta che conduce ad un atto così grave e disordinato? Non si era forse detto che, dato il concetto di sinderesi e di bontà della creazione, sarebbe assolutamente impossibile volere il male in base alla propria stessa malvagità (*velle malum sub ratione mali recte ex malitia*)? Una tale possibilità, se pur considerata plausibile da Scoto, è in ultima istanza esclusa dal filosofo nei ragionamenti successivi, dove il teologo scozzese ricorre a una spiegazione di tipo differente: «se non si vuole porre che la volontà creata possa volere il male proprio per il suo essere male (*malum sub ratione mali*), si può assegnare alla volontà il peccato per la sua ferma malvagità (*ex certa malitia*, ma non *recte ex malitia*) quando essa, senza errori intellettuali e passioni sensibili, pecca per la propria libertà (*ex libertate sua*)»³¹. Detto altrimenti, è possibile volere il male *in quantum malum* ma non *sub ratione mali*, il che significa che la motivazione intrinseca che conduce alla scelta finale non è la malvagità pura o, potremmo dire, perfetta, dal momento che nel creato non si dà, ma è la libertà stessa della volontà

³⁰ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Op. oxon.* II, d. 43, q. 2, n. 2, cit. in Alliney, *Velle malum ex pura libertate* cit., nota 47.

³¹ *Ibid.*, p. 10.

che si autocompiace della propria potenzialità di scelta. La differenza consiste dunque nella motivazione che conduce all'atto: «si sceglierebbe il male a causa della sua stessa malvagità se la volontà agisse a sua volta in base ad una propria intrinseca perversità che non potrebbe trovare riposo in null'altro – possibilità esclusa da Scoto; si sceglie invece il male in quanto tale, considerato cioè come privo di ogni residuo di bene capace di giustificare surrettiziamente tale scelta, in base alla pura libertà del volere che, se è qui accompagnata dalla malvagità, la sostituisce tuttavia nella radicalità dell'atto»³². Perciò, nel peccato propriamente detto, la volontà scivola nella colpa di un immoderato uso della libertà che, libera dai vincoli della ragione, diviene mero arbitrio. In questo modo la volontà, con il suo potere di autodeterminarsi e di volgersi al male per il semplice fatto di essere in grado di compierlo, rimane intrappolata nel vuoto compiacersi della momentanea ebbrezza del sentirsi libera. Concludendo, la gravità del peccato di *malitia* consiste proprio in questo, nel sottrarsi cioè della volontà all'*ordum Dei* divenendo causa unica e ripiegata su se stessa del proprio agire che, proprio per il fatto di non possedere alcuna altra motivazione, allontana massimamente la creatura dal suo creatore. In questo Duns Scoto si rivelerà più teologo di Francesco: il peccato insorge non per la ragione di aver contravvenuto semplicemente a un giudizio determinato e attualizzata dell'intelletto, ma per aver infranto quell'*ordum Dei* molto vicino alla *regulam divinae voluntatae* che abbiamo incontrato nello studio Tommaso.

5. La risposta di Francesco d'Appignano

La questione 47 del commento di Francesco d'Appignano al Secondo Libro delle *Sentenze* pone l'interrogativo se la volontà possa agire prima, contro o indipendentemente rispetto al giudizio razionale formulato dall'intelletto: «utrum voluntas possit se movere ante determinationem sive iudicium rationis, vel contra ipsum, vel praeter ipsum»³³. Vedremo come l'argomentazione del teologo ci porterà a tornare sulla questione

³² *Ibid.*, p. 11.

³³ Franciscus de Marchia, *Reportatio IIA (Quaestiones in secundum librum Sententiarum) qq. 28-49*, a cura di T. Suarez-Nani *et alii*, Leuven 2012, p. 247.

della caduta angelica la quale, ancora una volta, fungerà da cartina tornasole, da contesto ottimale per un esperimento filosofico-teologico il quale, isolando alcune qualità dell'uomo osservate negli angeli, farà in modo che la risposta alla domanda di partenza possa emergere e risulterne corroborata. Infatti, come abbiamo già avuto modo di accennare, anche Giovanni Pizzo afferma che «l'esame del peccato in un'anima, che è separata dal corpo, e quindi estranea da motivi di passione sensibile, come da quelli di ignoranza, ma tuttavia non disomogenea rispetto a quella dell'uomo, risulta interessante ed efficace; la condizione angelica, lungi dal costituire qualcosa di astratto, al contrario fornisce situazioni concrete che danno corpo a quelle che rimarrebbero invece mere ipotesi»³⁴.

La questione 47 si apre prendendo in considerazione proprio la dottrina di Goffredo di Fontaines, il quale, in linea con il proprio approccio intellettualistico, aveva affermato che l'ipotesi secondo cui la volontà potesse scegliere in contrasto rispetto al giudizio formulato dall'intelletto non fosse assolutamente contemplabile. È interessante rilevare fin da subito il fatto che all'interno di questa questione che, potremmo dire, va a toccare proprio il cuore della disputa tra intellettualisti e volontaristi, Goffredo, anche se solo implicitamente, sia l'unica fonte contemporanea che Francesco cita nel corso della propria argomentazione, essendo probabilmente la più radicale e per questo la più esemplificativa da contrastare. Esplicitamente vengono citate, invece, diverse *auctoritates*: primo fra tutti Aristotele, seguito da Agostino, le Sacre Scritture e le proposizioni del sillabo di Parigi.

Goffredo aveva sostenuto che, quando il giudizio della ragion pratica è fondato su premesse che sono effettivamente note, la volontà deve di necessità obbedire. Essendo il sillogismo pratico basato sul modello di quello speculativo, se l'intelletto ha sia la premessa maggiore sia quella minore *in actu* e non meramente *in habitu*, allora la conclusione deve necessariamente seguire e la volontà deve volere di conseguenza. Tuttavia, se una delle due premesse è presente solo *abituamente*, allora la volontà potrà ancora volere il contrario rispetto alla conclusione non attualizza-

³⁴ G. Pizzo, *Malitia e odium Dei nella dottrina della volontà di Giovanni Duns Scotus*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 81 (1989), pp. 393-415, in particolare p. 408.

ta³⁵. Infatti, la conclusione dell'intelletto è sempre presentata alla volontà come bene, volere il contrario di questa conclusione significherebbe volere un oggetto sconosciuto in quanto male, il che è doppiamente impossibile:

Pro ista opinione arguitur primo sic: voluntas non potest velle incognitum, secundum Augustinum IV *De Trinitate*; sed oppositum eius quod determinatum est per intellectum est incognitum; ergo etc. Praeterea, voluntas non potest velle malum sub ratione mali. Sed oppositum eius quod determinatum est per intellectum intelligitur et praesentatur voluntati sub ratione mali; omne enim illud intellectus praesentat voluntati sub ratione mali non eligibilis cuius oppositum determinat et per consequens sibi praesentat sub ratione boni eligibilis³⁶.

A favore di questo argomento "intellettualistico" Francesco riporta due ulteriori tesi: innanzitutto, il fatto che quando la volontà vuole qualcosa converte l'intelletto verso quell'oggetto, perciò, se la volontà potesse volere il contrario della conclusione intellettuale, nello stesso istante l'intelletto si troverebbe ad avere presente la conclusione che propone alla volontà e il suo contrario, avendo come risultato due giudizi simultaneamente opposti, ipotesi che, ancora una volta, risulta impossibile. Inoltre, per quanto riguarda la teoria morale, se la volontà potesse volere l'opposto rispetto alla conclusione dell'intelletto ne conseguirebbe che, ad esempio, l'intelletto possa possedere la virtù della "prudenza" senza che la volontà eserciti alcuna virtù morale; affermazione, quest'ultima, che sembrerebbe essere in contrasto con il VI libro dell'*Etica* di Aristotele.

Così, Francesco riassume la posizione avversaria contenuta all'interno del primo articolo: «ergo, secundum intentionem eius videtur quod voluntas, habita utraque praemissarum in actu, non possit in oppositum eius quod intellectus dictat»³⁷.

³⁵ Già Aristotele, trattando del caso dell'*akrasia* nel VII libro dell'*Etica Nicomachea*, distingueva tra il semplice avere conoscenza e l'esercitare la conoscenza, tra il conoscere proposizioni universali e conoscere proposizioni particolari. Secondo Aristotele, a causa della passione, gli incontinenti non applicano la loro conoscenza abituale al caso in questione. Tommaso d'Aquino aveva ripreso queste due distinzioni affermando che qualcuno può avere *in habitu* la giusta valutazione riguardo ad una materia di azione, ma essere impedito a considerarla concretamente, dal momento che la passione "incatena" l'intelletto.

³⁶ Franciscus de Marchia, *Reportatio IIA* cit., p. 249.

³⁷ *Ibid.*, p. 252.

Per contrastare questa conclusione Francesco si serve sia di due articoli tratti dalla condanna del 1277³⁸, sia di tre argomenti “di ragione”. Il primo argomento riprende ciò che il teologo aveva sostenuto nella questione 44 dello stesso commento al Secondo Libro delle *Sentenze*: la volontà muove le facoltà inferiori, compreso l'intelletto. Perciò, se fosse vero che la volontà deve necessariamente volere ciò che l'intelletto le propone, allora, poiché la volontà muove l'intelletto, essa dovrebbe volere sempre e in modo necessario tutti gli oggetti che sceglie, tanto quelli che conducono a buone azioni quanto quelli che conducono a quelle peccaminose. Il secondo argomento si basa sul primo e riprende la distinzione che Francesco aveva proposto nella questione 45 tra i due atti di volere: *actus volendi* e *actus movendi*. Il primo è un atto di comando (*actus imperativus*) con il quale la volontà propriamente vuole e il secondo un atto esecutivo (*actus executivus*) tramite il quale la volontà ottiene ciò che vuole, ad esempio, dirigendo l'intelletto verso un oggetto. L'atto esecutivo non può essere più libero dell'atto di comando, ma se la volontà dovesse volere necessariamente ciò che l'intelletto stabilisce, allora, l'atto di comando non sarebbe libero e, così, tanto meno quello esecutivo:

Praeterea secundo, arguo ad principale sic: actus executivus non est magis in potestate voluntatis quam actus imperativus. Effectus enim non est magis in potestate voluntatis quam eius causa; actus autem imperativus est causa actus executivi. Sed actus volendi quo voluntas vult aliquid est actus imperativus; actus autem movendi alias potentias est actus executivus ipsius actus volendi³⁹.

La conclusione di questo secondo argomento è suffragata dall'autorità di Agostino, il quale nel primo libro del *De libero arbitrio*, al capitolo 26, aveva affermato: «nihil est tam in potestate nostra quam voluntas»⁴⁰, e nel terzo libro al capitolo 2: «si ipsa voluntas qua aliquid volo vel nolo non est in potestate nostra, quid dicam causam? Non invenio»⁴¹.

Il terzo argomento ci introduce finalmente alla questione del peccato dell'angelo. Esso prende le mosse da questa semplice considerazione:

³⁸ Citati anche da Goffredo ma interpretati in modo opposto cfr. Godefridus de Fontibus, *Le huitième Quodlibet*, *Le neuvième Quodlibet*, *Le dixième* cit., in particolare *quodlibet VIII quaestio XVI*.

³⁹ Franciscus de Marchia, *Reportatio IIA* cit., p. 254.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 255.

⁴¹ *Ibid.*, p. 256.

perché un peccato sia considerato tale è necessario che sia stato evitabile. Tuttavia, una volta che l'intelletto ha formulato il proprio giudizio, se la volontà non è libera rispetto all'atto di volontà che da essa scaturisce immediatamente (atto di comando), ma solo rispetto all'atto di convertire lo stesso intelletto (atto esecutivo), allora la libertà dovrebbe consistere nell'atto di muovere le altre potenze o di convertirle. In tale scenario, sembra che la prima virtù non consista nell'atto di amare Dio e il prossimo ma, piuttosto, nell'atto di muovere l'intelletto a considerare Dio e il prossimo e a giudicare che essi siano da amare. Da ciò ne conseguirebbe che l'atto di amare sia inferiore rispetto all'atto di muovere l'intelletto a considerare ciò che è da amare; dunque, la *caritas* non sarebbe più la virtù somma ma superiore ad essa sarebbe la virtù legata all'atto esecutivo (*movendi*) di muovere rettamente lo stesso intelletto. Tutto ciò, afferma Francesco, è contrario alle stesse Sacre Scritture. Detto altrimenti, se volessimo sostenere che solo l'atto esecutivo è libero e non quello di comando, allora l'atto esecutivo che muove l'intelletto a considerare Dio e il prossimo e a ritenersi degni d'amore sarebbe più virtuoso dell'atto stesso di volontà di comando che segue il giudizio dell'intelletto, quindi, l'amore non sarebbe la virtù suprema; in generale, conclude il teologo, in un atto di volontà che segue necessariamente il dettame dell'intelletto non esisterebbe più alcuna virtù. A questo punto, se consideriamo l'argomento dal punto di vista del peccato, piuttosto che della virtù, giungiamo finalmente al tema del peccato originale:

Praeterea, accipio primum peccatum hominis vel angeli, et quaero: vel primum peccatum angeli fuit ex passione voluntatis, vel ex ignorantia aut ex inconsideratione, vel ex mera malitia voluntatis. Non ex passione, probo, quia aut potuit vincere illam passionem, aut non: si non, non peccavit; si potuit, ergo primum peccatum non fuit ex passione, sed passionem praecessit voluntas mala qua noluit vitare passionem, cum posset. Praecessit enim voluntas non vincendi passionem; omnis enim voluntas non vincendi aliquid, ex quo sequitur peccatum, est mala. Nec venit secundo ex ignorantia propter eandem rationem, quia aut illa ignorantia fuit invincibilis – et tunc non peccavit –, aut potuit eam vincere – et tunc non peccavit primo ex ignorantia, sed ex voluntate quae potuit vincere ignorantiam et noluit. Nec tertio processit ex inconsideratione, quia aut potuit vitare, aut non: si non, non peccavit; si potuit et noluit, primum eius peccatum fuit ex voluntate quae potuit vitare inconsiderationem huiusmodi et noluit. Ergo sequitur quod peccatum fuit ex malitia⁴².

⁴²*Ibid.*, pp. 258-259.

Come si può notare Francesco pone sullo stesso identico piano il primo peccato dell'uomo e quello dell'angelo, senza tenere in alcuna considerazione la psicologia angelica differente. Il discorso intorno al primo peccato è universale e vale per qualsivoglia specie di creatura; il peccato sussiste solamente se c'è stata possibilità di evitare queste tre cose: passione, ignoranza o non considerazione (*inconsideratione*); in ogni caso, la volontà precede ciascuna di queste possibilità. Infatti, è la volontà che in ultima istanza può assecondare o vincere una passione, ed è la stessa volontà che sta dietro la scelta di assecondare l'ignoranza o meno. Abbiamo visto che i teologici intellettualisti, per evitare di parlare di ignoranza o di passione nel caso degli angeli, hanno escogitato la strategia teorica del peccato di non considerazione o di inconsapevolezza rispetto a una regola data. È interessante allora notare come, per un volontarista come Francesco, il problema non si ponga nemmeno. La volontà, che è causa prima, si annida dietro a ciascuno di questi vizi e il caso dell'angelo non pone alcun problema di diversa natura rispetto a quello dell'uomo. Francesco, così, liquida l'opzione di non considerazione e di inconsapevolezza di Tommaso e di Goffredo con semplicità disarmante: se il primo uomo o il primo angelo non hanno considerato la regola per inconsapevolezza significa che non c'è stato peccato, poiché il peccato, per poter essere considerato tale, richiede di esser stato sia evitabile sia consapevole. Se essi, invece, hanno peccato per inconsapevolezza, e questa inconsapevolezza sarebbe stata evitabile, allora hanno peccato volontariamente e, in ultima stanza, consapevolmente. In conclusione, il peccato può derivare solamente dalla "malizia" (*ex malitia*), sia nel caso di Satana sia di Adamo, essendo la malizia un peccato inerente e riconducibile alla volontà soltanto.

Proseguendo con la riflessione, Francesco aggiunge: se il primo peccato avesse potuto essere evitato, ma non fosse stato necessario evitarlo, allora non si sarebbe potuto propriamente definire tale; se invece, al contrario, il primo angelo e il primo uomo fossero stati, in teoria, tenuti ad evitare quell'atto e a compiere esattamente l'opposto, ciò significherebbe che è possibile individuare una "ragione" per la quale si sarebbe dovuto evitare. Infatti, nessuno pecca scegliendo un atto dal quale in teoria non fosse obbligato ad astenersi; in questo modo, si reintroduce il concetto di regola divina o di ragione che abbiamo già incontrato negli autori precedenti. Questa ragione contro la quale la volontà malvagia dell'angelo ha

scelto quel peccato poteva essere la determinazione intellettuale *in actu* o quella *in habitu*: «aut ergo voluntas mali angeli eligit illum actum malum contra actualement determinationem rationis, aut contra habitualement»⁴³. Nel primo caso abbiamo un'azione intenzionale e peccaminosa, e questo non fa problema. Se invece vogliamo considerare il secondo, ancora una volta, alla maniera di Goffredo, ovvero che la volontà ha agito contro un giudizio in potenza ma non in atto dell'intelletto, allora Francesco argomenta: o è da imputare alla volontà il merito e/o la colpa di determinare un giudizio abituale perché diventi attuale, oppure non lo è, e allora è sempre possibile scagionarla. Da questo segue che il primo peccato sia potuto scaturire soltanto da ciò che la volontà scelse contro la determinazione attuale dell'intelletto:

Si potuit et noluit, ergo primum peccatum non fuit ex carentia actualis determinationis, sed ex voluntate non habendi actualement determinationem, cum posset. Si non potuit, non peccavit. Sic ergo sequitur quod primum peccatum non potuit provenire nisi ex hoc quod voluntas elegit contra actualement determinationem intellectus, quod est propositum [...]»⁴⁴.

È interessante notare come il concetto di regola divina, che abbiamo incontrato in Tommaso d'Aquino, in questo caso sembrerebbe essere sovrapponibile a quello di determinazione intellettuale. Quasi come se Francesco desse per scontato il fatto che l'intelletto possieda innati (*sinderesi*) quei principi morali che andrebbero seguiti e rispetto ai quali la volontà liberalmente può distogliersi. In altre parole, perché ci sia peccato è necessario che siano presenti queste due condizioni: da un lato, l'azione peccaminosa deve essere stata evitabile, dall'altro, deve essere stata esplicitamente vietata da una qualche regola o ragione. Questa regola era per Tommaso d'Aquino la *regulam divinae voluntatae*, per Francesco è semplicemente un giudizio *in actu* razionalmente formulato dall'intelletto.

Per concludere con l'analisi della questione, vediamo ora come Francesco risponda anche all'obiezione di Goffredo secondo la quale la volontà non può volere ciò che non è conosciuto. Il teologo comincia argomentando che esistono due atti dell'intelletto: di *apprensione* e di *giudizio*, dai quali possiamo dedurre che l'essere conosciuto non implichi l'essere

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 260.

giudicato. Eppure, come Francesco sostiene sulla base VI libro dell'Etica Nicomachea, all'atto di apprensione corrisponde il solo semplice atto di volontà (*simplex actus*), mentre all'atto di giudizio corrisponde l'atto di elezione, che può essere di fuga o di scelta. Perciò, la scelta morale presuppone sempre che prima ci sia stato un giudizio finale formulato dall'intelletto, la sola *apprensione* non basta. La soluzione di Francesco è allora quella di individuare due giudizi dell'intelletto: uno prevalente (*superans et praevalens*) e uno non prevalente (*non praevalens*); grazie al primo, l'intelletto individua quello che è buono in sé, ciò che è virtuoso; tramite il secondo, invece, l'intelletto ritiene uno dei due beni contrapposti come buono in un certo senso, ad esempio, rispetto ai sensi:

Et ideo dico aliter quod duplex est iudicium intellectus: quoddam superans et praevalens, et aliud non praevalens; et utrumque istorum potest sequi voluntas. Exemplum: intellectus apprehendit duo opposita, puta bonum sensibile et delectabile, quod est bonum secundum quid puta in ordine ad sensum, et bonum virtutis, quod est bonum simpliciter; utrumque istorum, licet diversimode, iudicat et determinat eligendum⁴⁵.

In questo modo, il teologo sostiene che l'intelletto coglie al livello dell'*apprensione* due oggetti opposti che corrispondono a due giudizi razionali ben distinti. Da un lato, infatti, l'intelletto giudica buono in un certo senso il bene piacevole legato ai sensi corporei, dall'altro ritiene buono in senso assoluto, con un giudizio definito *superans et praevalens*, il bene che conduce alla virtù. Qualunque scelta la Volontà compia è perciò sempre rivolta ad un oggetto che al contempo è stato sia conosciuto sia giudicato come buono e infine eletto o rifiutato. Perciò, mai agire contro un giudizio determinato dall'intelletto significa volere un oggetto malvagio o ignoto, sebbene la volontà dell'uomo vizioso sia portata a seguire ciò che è giudicato in modo imperfetto, e la volontà dell'uomo virtuoso ad assecondare ciò che è giudicato semplicemente e perfettamente (*bonum simpliciter*).

A questo punto Francesco fornisce un'ultima strategia argomentativa alternativa che, tuttavia, non viene ulteriormente approfondita: si potrebbe anche affermare, infatti, che la volontà fugge ciò che l'intelletto ha giudicato come buono con un semplice non volere, astenendosi dallo sceglierlo (*non velle*), e non necessariamente con il rifiutarlo (*nolle*) o con il

⁴⁵ *Ibid.*, p. 264.

volere il suo contrario. Anche in questo caso la volontà non sceglierebbe l'ignoto, ma semplicemente peccherebbe sospendendo l'atto di elezione rispetto ad un oggetto conosciuto e giudicato come buono dall'intelletto.

Infine, all'obiezione secondo la quale la conversione del giudizio dell'intelletto da parte della volontà, una volta che ha operato la sua scelta, produrrebbe due giudizi contrari simultanei nell'intelletto, Francesco argomenta che la volontà non cambia l'intelletto nel medesimo istante ma impercettibilmente nel tempo successivo:

Quando autem invenit eum sub opposito iudicio, tunc non convertit eum in eodem instanti in quo vult propter impossibilitatem actuum, sed convertit eum in tempore sequenti, tamen imperceptibili. Et quando dicis quod non convertit nisi quando habet actum volendi, concedo. Potest autem voluntas habere actum volendi non tantum in instanti, sed potest ipsum continuare per tempus; et sic continuando actum volendi per tempus aliquod, potest – non in primo instanti, sed in tempore sequenti – avertere intellectum a prima consideratione et a primo iudicio. Et ita non sequitur quod intellectus habeat in eodem instanti iudicia opposita, ut dicebas⁴⁶.

Con l'introduzione nella teoria di questo elemento temporale, anch'esso purtroppo non ulteriormente vagliato, viene eliminata la contraddizione apparente di due giudizi razionali opposti e simultaneamente presenti nell'intelletto, infatti, l'atto del volere non dura un istante, ma si protrae nel tempo, con la possibilità di convertire un giudizio razionale precedente formulato in una valutazione successiva differente.

6. «Come sei caduto dal cielo, astro del mattino, figlio dell'aurora!»⁴⁷

Giunti al termine di questo percorso relativo alle concezioni del peccato angelico in Tommaso d'Aquino, Goffredo di Fontaines e Francesco d'Appignano, possiamo ora trarre alcune considerazioni conclusive in merito alle problematiche sollevate. È evidente infatti, in ultima istanza, come l'analisi di Goffredo e quella di Tommaso non convincono fino in fondo; entrambe ci appaiono poco persuasive, almeno per quanto riguarda qualche punto delle loro teorie: tutte e due devono fare qualche

⁴⁶ Franciscus de Marchia, *Reportatio II A* cit., p. 266.

⁴⁷ Is 14,12.

“concessione volontarista” alla dottrina di base o, quantomeno, lasciarne in sospeso qualche passaggio. Insieme a Hoffman, abbiamo visto che Goffredo si rivela interessante proprio in questo senso, appunto, soprattutto per ciò che non spiega. Egli, infatti, sembra liquidare la questione relativa al controllo della conoscenza degli angeli in modo fin troppo sbrigativo, affermando che esistono certe verità che semplicemente devono essere accettate per fede.

Ipotizzare una semplice inconsapevolezza, dunque, soprattutto nel caso di creature superiori come gli angeli, non sembra una soluzione del tutto esaustiva. Sempre sulla scorta del testo di Hoffman⁴⁸, scopriamo che anche la dottrina elaborata da Tommaso nella *Summa* non è scevra da lacune esplicative proprio in relazione al cosiddetto “problema del controllo”, sul quale sarà costretto a tornare nel *De Malo*. Infatti, gli angeli sembrano poter controllare la propria scelta ma non l’aumento della propria conoscenza, di cui, tuttavia, governano l’uso, potendo decidere quando la conoscenza “abituale” diventa giudizio “attuale” a cui fa seguito la scelta corrispondente. Che gli angeli controllino la propria scelta è implicito nel fatto che la decisione malvagia è condannabile in quanto peccato. Che gli angeli non controllino la propria conoscenza *in habitu*, invece, deriva dal fatto che, poiché riceveranno tutte le specie intelligibili accessibili alla loro intelligenza naturale fin dal primo momento di esistenza, il loro sapere può aumentare solo grazie a una rivelazione divina. Tommaso si rivela, dunque, un intellettualista a livello generale nell’affermare che negli angeli non possono esistere convinzioni erranee o errori di giudizio ma, allo stesso tempo, apre la strada negli scritti successivi a una interpretazione volontarista, riconducendo l’uso della conoscenza alla volontà e non oltre:

Huiusmodi autem quod est non uti regula praedicta, non oportet aliquam causam quaerere; quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non agere; et hoc ipsum quod est non attendere actu ad talem regulam in se consideratam, non est malum nec culpa nec poena; quia anima non tenetur nec potest attendere ad huiusmodi regulam semper in actu; sed ex hoc accipit primo rationem culpaе, quod sine actuali consideratione regulae procedit ad huiusmodi electionem [...]⁴⁹.

⁴⁸ Hoffman, *Free will and the rebel angels* cit.

⁴⁹ Thomas de Aquino, *De malo*, in particolare *quaestio 1 articulus 3*: <<https://catholiclibrary.org/library/view?docId=Medieval->

La situazione degli angeli si rivela, così, essere molto simile a quella di Dio. Poiché, come afferma Hoffman, egli non può sapere diversamente, ma può comunque volere diversamente: «so when the angels make their free choice, there is a transition from necessity (of knowing) to contingency (of willing)»⁵⁰. Se in precedenza il teologo domenicano aveva sostenuto che gli angeli buoni e quelli cattivi differiscono nel considerare tutte le condizioni rilevanti per una buona scelta (come nel caso di un medico che può fallire giudicando correttamente cosa sia vantaggioso per un malato rispetto a una determinata patologia, senza però tener conto delle conseguenze dannose per un altro disturbo del paziente), negli scritti maturi afferma, invece, che essi differiscono solo nel considerare la “regola” che governa la loro decisione. Quindi, a seconda di come gli angeli usino la propria conoscenza riguardo a questa legge divina, giudicano ciò che vale la pena scegliere e agiscono di conseguenza:

Knowing something habitually (*scire*) means possessing its intelligible species without actually considering it. But thinking about something (*intelligere, cogitare*) consists in using an intelligible species, and this use depends on the will. How the will uses an intelligible species – whether or not it uses a certain species, and what precisely it considers by means of this species – is not predetermined by that intelligible species or by any other intelligible species⁵¹.

Il *Doctor Angelicus* ci aiuta, così, a chiarire che ciò che una persona vuole non deriva esclusivamente da ciò che essa conosce; infatti, anche se, per ipotesi, apprendessimo tutto quello che qualcun altro sa, non potremmo comunque ancora prevedere che cosa sceglierà a partire dalla propria conoscenza. Non c'è spiegazione del perché un angelo agisca per un motivo piuttosto che per un altro. Né c'è una spiegazione, per esempio, del perché Lucifero abbia peccato ma non Michele. O meglio, è sempre possibile affermare a posteriori che una scelta è stata fatta per qualche motivo (ad esempio per orgoglio), ma non è possibile individuare una causa che abbia, a priori, una relazione di necessità con la scelta finale, pre-determinando la facoltà della volontà. Ciò che ci interessa, ad

OR/ThomasAquinasSDeMalo.00000372.la.html;chunk.id=00000013> (ult. cons. 06/09/2025).

⁵⁰ Hoffmann, *Free will and the rebel angels* cit., p. 212.

⁵¹ *Ibid.*

ogni modo, è che Tommaso d'Aquino non riconducendo l'esercizio dell'atto di volontà esclusivamente alla cognizione, si rivela incredibilmente vicino, anche se in modo latente, allo stesso Francesco d'Appignano e a tutti gli altri autori volontaristi. Essi, pur con diverse variazioni all'interno della propria dottrina, hanno comunque tutti considerato la volontà come causa prima dell'agire morale, non ulteriormente indagabile. Francesco, in particolare, mostra di aver ben assimilato la lezione di Scoto: perché ci sia peccato è necessario che ci sia stata piena consapevolezza e se c'è stata consapevolezza allora il soggetto può essere ritenuto pienamente responsabile delle proprie azioni. Il peccato di malizia, dietro al quale non si nasconde nient'altro che la libera volontà dell'uomo, sembrerebbe costituire l'unica spiegazione possibile. Come aveva già affermato Anselmo riguardo all'angelo ribelle: «volle perché volle. Questa volizione, infatti, non ebbe nessun'altra causa che la forzasse o l'attraesse invincibilmente, ma fu a se stessa causa efficiente, se si può dire così, ed effetto»⁵².

Ecco, dunque, che la volontà si rivela preponderante rispetto alla ragione poiché, da un lato, può sempre non volere ciò che l'intelletto le suggerisce; dall'altro, sebbene essa non possa desiderare un oggetto senza averne prima cognizione, sembra che in ultima istanza sia imputabile sempre a lei la responsabilità di una tale direzione di approfondimento. La conoscenza intellettuale diventa, dunque, di mera natura "strumentale", ma non necessaria. Se si può dire, infatti, che l'intelletto non si muove a conoscere nulla a meno che non abbia avuto un accordo da parte della volontà, quest'ultima non sembra affatto aver bisogno dell'intelletto per potersi attivare. Qualora, invece, volessimo accordare un primato all'intelletto, si ricadrebbe sempre nell'idea "platonico-socratica" per cui chi sbaglia lo fa per ignoranza, visione secondo la quale il soggetto parrebbe moralmente scusabile, per di più, all'interno di una forma di determinismo psicologico. La preponderanza della volontà è innegabile, a meno che non si voglia ipotizzare una "psicologia" dell'agire morale fondata su una sorta di circolo ermeneutico alla maniera di Aristotele: in questo senso, intelletto e desiderio (sarebbe un anacronismo parlare di una facoltà della volontà prima di Agostino) sono così inscindibili da configurarsi sempre, nella *proairesis*, come "intelletto che desidera o desi-

⁵² Anselmo d'Aosta, *De casu diaboli*, a cura di S.V. Rovighi, Bari 1969, p. 261.

derio che ragiona”⁵³. Tuttavia, grazie allo studio degli angeli, possiamo renderci conto di come essi sbagliano nonostante sappiano più dell'uomo, appunto, proprio perché non è nella conoscenza che risiede la causa prima dell'azione. Ma se si pecca a causa di una volontaria abdicazione a una consapevolezza di ciò che dovrebbe essere fatto, va specificato meglio in che cosa consista questa consapevolezza. Sapere che un'azione non deve essere compiuta e tuttavia agire con noncuranza differenzia la *culpa* cristiana dall'*error* degli antichi, il quale può essere spiegato come un errato calcolo razionale spesso dovuto ad una qualche passione “insinuata” dagli dei. La novità apportata dall'etica cristiana consiste proprio nell'introduzione di una verità rivelata: la *regulam* di Tommaso e l'*ordum Dei* di Scoto, ovvero, una legge divina. Abbiamo visto, in Tommaso, l'esempio dell'adultero, nel quale il teologo sottolinea il fatto che il peccatore è definibile tale proprio rispetto a una legge divina che vieta quel comportamento.

Non si può, dunque, se si vogliono comprendere a fondo queste argomentazioni, prescindere dalla constatazione dell'esistenza di una verità rivelata, conosciuta per fede e che dai medievali è data come scontato punto di partenza. Se volessimo universalizzare la questione, dovremmo ammettere che non tutti conoscono il contenuto delle verità rivelate, perciò, i pensatori medievali sono stati costretti a prendere in considerazione il concetto di *sinderesi*, secondo il quale, ciascuno possiede una naturale inclinazione verso il bene, che si esprime tramite principi morali innati sotto forma di una legge universale di ragione. Per questo motivo, il soggetto è sempre moralmente responsabile⁵⁴. Secondo Marialucrezia Leone⁵⁵, tuttavia, che si è occupata di studiare la storia di questa nozione, la “sinderesi” comincia ad eclissarsi di pari passo con l'emergere della cosiddetta *libertas indifferentiae*. In particolar modo, sono il maestro domenicano Eckhart di Hochheim e il francescano Guglielmo di Ockham a con-

⁵³ Nel Medioevo cristiano, questo circolo ermeneutico sembra tornare nella celebre formula di Anselmo d'Aosta del *credo ut intelligam et intelligo ut credam*. In effetti, volontà e conoscenza sono legati, già in Agostino, in modo tale per cui non è possibile credere senza capire e non è possibile capire senza credere.

⁵⁴ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Les quodlibet cinq, six et sept* cit., in particolare *quodlibet VI quaestio VII*, p. 160.

⁵⁵ M. Leone, *Sinderesi. La conoscenza immediata dei principi morali tra Medioevo e Prima Età Moderna*, Roma 2020.

tribuire al processo dell'oblio di questa innata capacità morale. A quanto ci risulta, nemmeno in Francesco d'Appignano è riscontrabile tale concetto. In ogni caso, è chiaro come la tendenza dei teologi, a partire dal XIV secolo in avanti, sia stata quella di estremizzare il tentativo di concepire la volontà umana come il più libera possibile, "assoluta" nel senso etimologico del termine, ossia, svincolata non solo dall'influenza delle altre facoltà dell'anima e dell'oggetto esterno, ma addirittura dei principi universali.

Ma come si è giunti a una tale valorizzazione della volontà creata? Quale riflessione ha spinto, per esempio, Dante a definire la volontà dell'uomo «lo maggior dono che Dio per sua larghezza fesse creando»⁵⁶? In questo contributo si è cercato di dimostrare il fatto che, per giungere a una tale conclusione, sia stato necessario riflettere, da un lato, su questioni "angelologiche", dall'altro, sul mistero del male. Gli angeli, oggi così trascurati, sono infatti la strada maestra che ci può guidare verso un autentico auto-riconoscimento. Essi ci conducono a ragionare sul tema della loro caduta, dal momento che *mysterium salutis* e *mysterium iniquitatis* si comprendono vicendevolmente. Infatti, l'esistenza stessa e la preponderanza della facoltà del volere si rivelano solamente ragionando intorno al tema della caduta dei demoni e del peccato originale. Si può addirittura arrivare a sostenere che il concetto di volontà sia stato "scoperto" dai pensatori cristiani, dapprima da San Paolo e poi da Agostino, ragionando precisamente intorno a queste tematiche; soprattutto, è stato il tentativo di risoluzione del problema dell'*akrasia* che ha fatto emergere quella "formazione discorsiva" che ha permesso di distinguere l'*error* dei greci dal peccato cristiano. All'idea di *culpa*, unicamente resa possibile dall'esistenza di una volontà che ne sia fondamento, si associa la responsabilità dell'uomo nei confronti di una data regola divina. La responsabilità in questione non esclude nemmeno una reciproca capacità di influenza: il peccato di Adamo, infatti, è stato quello di contravvenire a una regola data dalla Volontà Divina, la cui conseguenza è stata una scissione interna alla volontà stessa che, da un solo individuo, si è ripercossa su tutto il genere umano. A proposito di questa scissione interna alla facoltà della volontà, è opportuno proporre un'ultima riflessione degna di nota circa il "volontarismo" sostenuto dal nostro teologo marchigiano, propo-

⁵⁶ D. Alighieri, *Commedia. Paradiso* cit., p. 59 (V, 19-20).

sta dallo studioso Andrea Robiglio. Quest'ultimo, infatti, a partire dalla constatazione che esiste una certa tendenza nel pensiero occidentale del XIV secolo a rappresentare la mente umana sempre più "disincarnata", si è soffermato sul fatto cruciale della moltiplicazione, all'interno delle diverse dottrine, di atti che appartengono a ciascuna facoltà, con il risultato di un contrasto tra questi stessi atti nel momento della scelta finale. Già nel XIII secolo, esemplificativa in questo senso era stata l'accesa discussione intorno al combattimento interiore tra le due volontà di Cristo: la volontà di morire per la salvezza del mondo e quella, più umana, di volersi sottrarre a questa sofferenza. Proprio in quel contesto era emerso il concetto di *velleitas*, chiamata anche *voluntas impossibilium*, ossia, l'esistenza di una volizione di un oggetto che, tuttavia, è impossibile da ottenere. Dal momento che, sulla base di questo conflitto, non si sarebbe potuta attribuire a Cristo alcuna "debolezza" della volontà, si deduce che anche l'uomo può possedere l'abilità di scegliere qualcosa che non può essere ottenuto; da ciò ne deriva un rifiuto dell'ortodossia aristotelica e una nuova articolazione del sé:

Francis of Marchia does not use the expresion *velleitas*, nor does he deal with unattainable goals; yet his modalised and discrete approach to the will in relation to the other faculties indicates strongly the background presence of this new aspect of medieval thought [...]⁵⁷.

Il concetto di debolezza della volontà che emerge dallo studio di Francesco è radicalmente differente rispetto a quello di *akrasia* che troviamo nel libro VII dell'*Etica Nicomachea*: in Aristotele l'incontinenza nasce da un conflitto tra la parte razionale dell'uomo e il disordine dato dalle sensazioni derivanti dal corpo le quali appartengono all'anima appetitiva, di natura inferiore; mai, però, nel pensiero antico, si sarebbe potuta ipotizzare una lotta tra le varie parti superiori dell'anima, dal momento che ogni facoltà è capace di un solo singolo atto. Nel pensiero medievale riscontriamo la tendenza a tradurre l'*akrasia* aristotelica nella cosiddetta *incontinentia*; quest'ultima, tuttavia, non è l'unico possibile ostacolo alla "forza di volontà": «there can arise a conflict in the soul between different acts of the same faculty or level of the soul. This is because the con-

⁵⁷ A. Robiglio, *How Is Strength of the Will Possible? Concerning Francis of Marchia and the Act of the Will*, «Vivarium», 44 (2006), pp. 151-183, in particolare p. 182.

flict here is not a mind-body problem, but instead could be characterized, at least at first blush (and somewhat anachronistically), as a mind-self problem»⁵⁸. La riflessione sugli angeli ci ha condotto a questa stessa conclusione; infatti, come abbiamo visto, se in queste creature non può essere presente alcuna fonte di “distrazione” di tipo fisico derivata dai sensi e, nonostante questo, esse sperimentano la realtà del peccato e del conflitto interiore, è chiaro che il problema da risolvere non si configura più, per dirla con Robiglio, come di natura mente- corpo, piuttosto, come di un antagonismo della “mente” con se stessa. Ora, se pensiamo, ad esempio, alla distinzione di Francesco tra due atti parimenti razionali, entrambi a disposizione della volontà, si pensi alle due tipologie di giudizio, *superans* e *non praevalens*, possiamo finalmente apprezzare maggiormente la strategia argomentativa del nostro teologo, il quale è stato in grado di spiegare l'interazione tra più volizioni razionali a prescindere da qualsiasi passione di tipo fisico. In conclusione, Francesco sembrerebbe sostenere con argomentazioni convincenti e tutt'altro che retoriche che la cosiddetta “forza di volontà” non sia minacciata solo esteriormente da ciò che proviene “dal basso”, e dunque da ciò che proviene dai sensi, ma anche interiormente, ovvero, da una scissione dell'animo nella sua parte superiore.

A proposito di questo è utile ricordare quel celebre passo delle *Confessioni* in cui Agostino, sul punto di convertirsi, si trova tormentato tra ciò che il suo intelletto sa essere giusto e ciò che, invece, la sua volontà, scissa, ancora non è pronta a scegliere:

[...] e la volontà nuova, appena nata, per cui desideravo offrirti un culto disinteressato, e godere di te, Dio, sola allegria sicura, non era ancora in grado di battere l'antica, rafforzata dagli anni. Così le mie due volontà, una antica e l'altra nuova, una della carne e l'altra dello spirito lottavano, e nella loro discordia mi dissipavano l'anima [...] Invano l'uomo interiore si rallegrava della tua legge, quando un'altra legge, nel corpo, si opponeva a quella data dalla mente, e mi trascinava prigioniero sotto la legge del peccato, iscritta nel mio corpo⁵⁹.

Concludendo, il problema degli angeli ci ha condotto a mettere in luce un paradosso di fondo che ingaggia continuamente la teologia cristiana stessa e che la dialettica intelletto-volontà contribuisce a rendere partico-

⁵⁸ *Ibid.*, p. 183.

⁵⁹ Agostino, *Confessioni*, a cura di R. De Monticelli, Milano 2012, pp. 235-236.

larmente evidente. Dietro al problema del peccato originale, infatti, si annida quella che, per usare una terminologia introdotta da Romano Guardini⁶⁰, può essere definita un'opposizione polare: necessità e libertà. Tali "opposizioni polari" si differenziano rispetto alle mere "contraddizioni", nella misura in cui, le prime, sono opportunità che spingono e provocano l'intelletto a trovare sempre nuove modalità di risolvere i paradossi di partenza; le seconde, invece, implicando la scelta alternativa tra due elementi che si escludono vicendevolmente, non permettono alcuna possibilità di riconciliazione. Francesco, in questo senso, fu un acutissimo teologo mediatore tra opposti, abile nella capacità di concepire nuove distinzioni concettuali che introducono negli apparenti paradossi di fondo delle specificazioni (si pensi alla distinzione tra atto di comando e atto esecutivo, tra giudizio *superans* e *non praevalens*, tra *de possibili* e *de inesse*) che, pur essendo temporanee e incapaci di cancellare le polarità di partenza, ci permettono di colmare in modo transitorio le distanze presenti nelle maglie del sapere. In questo senso, ogni sforzo teorico compiuto, per quanto provvisorio, presenta pur sempre un valore nella misura in cui ci spinge un po' più in là nella comprensione dell'irriducibile mistero che ci avvolge.

⁶⁰ Cfr. R. Guardini, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Brescia 2022.

Giacomo della Marca e gli ebrei

Lorenzo Turchi

Abstract

L'articolo esamina il rapporto tra Giacomo della Marca e la *quaestio hebraica*, analizzando sia la sua attività giuridico-pastorale, sia i suoi scritti editi e inediti. Il frate osservante operò in numerose città italiane riformando statuti e normative riguardanti gli ebrei, soprattutto su temi economici e pratiche rituali. Pur muovendosi entro i consueti schemi antiggiudaici del Quattrocento, Giacomo mostra un approccio spesso moderato, evitando l'accusa di deicidio e attenuando i passaggi più duri delle sue fonti, fra cui Isidoro di Siviglia. Nei suoi sermoni gli ebrei sono presentati attraverso le categorie teologiche della *cecitas* e dell'*obstinatio* verso il Messia, che dimostrano come la *synagoga iudeorum* e i suoi riti, "ombre" delle realtà future, non hanno più valore con l'avvento del *lumen veritatis* di Cristo. Il confronto con i testi inediti rivela una rielaborazione autonoma delle fonti e un costante sforzo di integrare la polemica antiggiudaica in un quadro pastorale volto a difendere l'identità cristiana e a promuovere un ordine sociale armonico, con frequenti tentativi di evitare toni violentemente polemici.

The article examines the relationship between Giacomo della Marca and the *quaestio hebraica*, analyzing both his juridical-pastoral activity and his published and unpublished writings. The Observant friar worked in numerous Italian cities, reforming statutes and regulations concerning the Jews, especially on economic matters and ritual practices. Although he operated within the usual fifteenth-century anti-Jewish frameworks, Giacomo often displays a moderate approach, avoiding the accusation of deicide and softening the harshest passages of his sources, including Isidore of Seville. In his sermons, Jews are portrayed through the theological categories of *caecitas* and *obstinatio* toward the Messiah, which illustrate how the *synagoga iudeorum* and its rites, "shadows" of future realities, no longer have value with the coming of Christ's *lumen veritatis*. Comparison with the unpublished texts reveals an independent reworking of his sources and a consistent effort to integrate anti-Jewish polemic into a pastoral framework aimed at defending Christian identity and promoting a harmonious social order, often seeking to avoid violently polemical tones.

I frati Minori, desiderosi di vivere pienamente la povertà evangelica, divennero paradossalmente profondi conoscitori del denaro e delle sue diverse funzioni, compreso il suo fine ultimo: il bene comune. Con l'Osservanza questo principio divenne il fulcro dell'istituzione dei Monti di Pietà. Tale sviluppo, però, rese necessaria una più ampia chiarificazione all'interno della comunità, sia nei confronti dei suoi membri, sia verso coloro che non avevano le prerogative per farne parte, come gli ebrei.

1. *La quaestio hebraica in Giacomo della Marca*

Come è stato messo in evidenza, il confronto di Giacomo della Marca con il giudaismo sembra muoversi entro termini tradizionali e collaudati¹. I brevi accenni disseminati nei *Sermones Dominicales* – fino ad oggi, grazie al benemerito impegno di padre Renato Lioi, il solo campo di indagine edito per tematiche di questa natura – evidenziano, in particolare, nella *duritia*, nella *malitia*, e nell'*obstinatio* gli errori di cui si resero colpevoli gli appartenenti al “popolo eletto”.

Un episodio agiografico riferito da Venanzio da Fabriano, intimo *socius* del frate piceno e suo segretario, a sua volta udito da frate Battista di Jesi, anch'egli compagno di Giacomo, narra di un miracolo accaduto a Brescia, durante un ciclo di predicazione. Un bambino cristiano a cui Giacomo aveva insegnato l'*Ave Maria*, la recitò a sua volta con un compagno di giochi ebreo; il padre accortosi di ciò e furibondo per l'accaduto, lo

* Sigle e abbreviazioni usate: per i codici più frequentemente citati si ricorrerà alla sola segnatura sintetica per i due testimoni vaticani: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vaticano latino* (= BAV, Vat. Lat.) 7642; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vaticano latino* (= BAV, Vat. Lat.) 7780; e alla lettera M seguita dal numero d'ordine – così come suggerito da Dionisio Pacetti, cfr. *infra* – per i manoscritti del frate piceno custoditi oggi nella sua città natale: Montepandone, Museo Civico, *mss.* 41, 42, 44, 46, 46 bis, 60 = M 41, M 42, M 44, M 46, M 46 bis, M 60. L'indicazione delle carte, dove non precisato, è da intendersi secondo la numerazione moderna. Desidero ringraziare per ogni aiuto e suggerimento Francesca Bartolacci, Maria Grazia Bistoni Grilli Cicilioni, Marco Buccolini, Roberto Domenichini, Fortunato Iozzelli, Pamela Galeazzi e Francesco Nocco. Le traduzioni italiane, dove presenti, sono mie.

¹ Cfr. A. Bartolomei Romagnoli, *Infedeli, ebrei ed eretici: tipologia degli esclusi nella predicazione di san Giacomo della Marca*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata e predicazione nel Mediterraneo Orientale (sec. XIII-XV)*, Atti del Convegno Internazionale di studi (Montepandone, 24-25 novembre 2006), a cura di F. Serpico, Firenze-Montepandone 2007, pp. 157-178: 174-175.

uccise e ne nascose il corpo. Prodigiosamente, grazie all'intervento del predicatore, il piccolo venne ritrovato *vivo et sano*, e l'ebreo, insieme alla sua famiglia si convertì².

Questo racconto, in cui è presente la tematica dell'omicidio rituale e della pericolosità dei rapporti tra ebrei e cristiani³, apre uno spaccato significativo sull'azione sociale di Giacomo riguardo alla presenza ebraica nel contesto urbano e comunale italiano. Il suo impegno nel garantire il rispetto della normativa canonica durante la formulazione e la revisione delle leggi cittadine riguarda, infatti, anche il delicato rapporto con gli ebrei, e costituisce un ulteriore bacino di dati preziosi per comprendere la visione e la prassi dei predicatori dell'Osservanza nel Quattrocento.

Allo stato attuale degli studi – in quello che risulta essere un elenco provvisorio e suscettibile di ampliamento grazie a future ricerche d'archivio e allo spoglio di documentazione ancora inedita – è possibile individuare diversi interventi di Giacomo in alcune città italiane. Durante i suoi cicli di predicazione, nei quali insisteva su alcuni temi «per sensibilizzare i singoli e indurre le comunità a prendere provvedimenti»⁴, il frate piceno si prodigava per la riformulazione dei capitoli statutari, proponendo, revisionando o facendo applicare alcune norme concernenti il delicato rapporto con gli ebrei⁵.

² Venanzio da Fabriano, *Miraculi facti per li meriti et orationi del beato Iacobo de la Marchia*, cod. Vat. Lat. 10501, cap. 21, citato come *Vita III* in U. Picciafuoco, *La vita di S. Giacomo della Marca (1393-1476) secondo gli antichi codici di fr. Venanzio da Fabriano (1434-1506)*, Montepandone 1977, pp. 70-74. Per la questione delle redazioni venanziane, cfr. E. Paoli, *Venanzio da Fabriano e la costruzione della memoria agiografica di Giacomo della Marca: una questione preliminare*, in *Biografia e agiografia di san Giacomo della Marca*, Atti del convegno internazionale di studi (Montepandone, 29 novembre 2008), a cura di F. Serpico, Firenze-Montepandone 2008, pp. 125-152: 125-135; 147-148. L'unica presenza attestata di Giacomo a Brescia è quella per la predicazione quaresimale del 1462, ma per il Lasić risulta improbabile la veridicità del racconto: cfr. D. Lasić, *De vita et operibus S. Iacobi de Marchia. Studium et recensio quorundam textuum*, Falconara Marittima 1974, pp. 144-146.

³ Cfr. Bartolomei Romagnoli, *Infedeli* cit., pp. 176-177. Per il tema degli infanticidi ad opera degli ebrei si veda: A. Toaff, *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Bologna 2007, in particolare il caso di Rizzardo, un ebreo originario di Ratisbona, trasferito a Brescia nel 1464, a cui sarebbe pervenuto il sangue di un supposto sacrificio rituale: pp. 86-88.

⁴ M. G. Muzzarelli, *Pescatori di uomini. Predicatori e piazze alla fine del Medioevo*, Bologna 2005, pp. 85-86.

⁵ Sugli ebrei e le Marche si veda come quadro generale: S. Bernardi, *Gli ebrei e le Marche nei secoli XIV e XVI: bilancio di studi, prospettive di ricerca*, in *Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale: secoli XIV e XV*, Roma 1983, pp. 227-272; Ead., *Gli ebrei e la giustizia pontificia. Al-*

Da un primo sondaggio sulle fonti, per quanto riguarda le tematiche che qui ci interessano più da vicino, l'attività di Giacomo si dispiega in un lungo arco cronologico che lo vede presente: nel 1426 a Macerata⁶, nel 1427 ad Ancona⁷ e Recanati⁸; nel 1444 a Terni⁹; nel 1445 a Sansepolcro¹⁰; nel 1454 a San Severino Marche¹¹; nel 1459 a Fermo¹²; nel 1466 a

cuni esempi in città della Marca di Ancona, «La rassegna mensile di Israel», 67 (2001), pp. 275-290. Per una panoramica complessiva sulla vita di Giacomo della Marca si rinvia a: R. Lioi, P. Cannata, *Giacomo della Marca*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Roma 1965, pp. 388-401; D. Lasić, *Definizione degli scritti e problemi biografici di S. Giacomo della Marca*, «Picenum Seraphicum», 6 (1969), pp. 34-40; C. Casagrande, *Giacomo della Marca, santo (Iacobus de Marchia)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 54, Roma 2000, pp. 214-220. Si segnala pure il recente studio: M. Buccolini, *San Giacomo della Marca. La vita, la riforma religiosa e l'opera sociale*, Jesi 2020. Si veda anche S. Bracci, *L'avventurosa vita di un predicatore taumaturgo del Quattrocento*, Gorle 2022. Utili notizie in: L. Turchi, *Beyond John of Capistrano: The Letters of James of the Marches*, in *The grand tour of John of Capistrano in Central and Eastern Europe (1451-1456). Transfer of ideas and strategies of communication in the late Middle Ages*, ed. by J. Mixson and P. Kras, Lublin 2018, pp. 347-366.

⁶ In merito al passaggio e alle attività di Giacomo nelle singole città, la bibliografia di riferimento viene indicata caso per caso: il primo miracolo compiuto nel "Nome di Gesù" si verificò a Macerata nel 1426: cfr. M. Sensi, *Fratemite di Disciplinati a Macerata nei secoli XIV-XV*, «Quaderni del Centro di documentazione sul movimento dei Disciplinati», 13 (1971), pp. 4-51; 10 (anche in «Bollettino per l'Umbria», 68, 2 [1971], pp. 209-256); Lasić, *De vita* cit., p. 321; L. Paci, *Ricordi maceratesi di S. Giacomo della Marca*, «Picenum Seraphicum», 13 (1976), pp. 201-211; 207; Buccolini, *San Giacomo* cit., pp. 58-60.

⁷ Giacomo stesso attesta la sua presenza in città nel 1427, annotandone la data nel racconto di uno dei suoi *miracula de Nomine Iesu*, avvenuto a favore di un bambino che assisteva alla sua predica: G. Caselli, *Studi su S. Giacomo della Marca pubblicati in occasione del III centenario della sua canonizzazione*, I, Offida 1926, pp. 253-254; cfr. Lasić, *De vita* cit., p. 339; cfr. Buccolini, *San Giacomo* cit., pp. 67-68.

⁸ Cfr. B. Ghetti, *Gli Ebrei e il Monte di Pietà in Recanati nei secoli XV e XVI*, «Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria delle Marche», 4 (1907), pp. 11-39; 9 (1913), pp. 377-434; F. Picciotti, *San Giacomo della Marca a Recanati e a Loreto*, «Picenum Seraphicum», 13 (1976), pp. 212-232; Caselli, *Studi* cit., pp. 254-255; Buccolini, *San Giacomo* cit., pp. 68-71. Si veda anche: S. Bernardi, *Gli ebrei nella società recanatese fra XIV e XV secolo*, in *Atti del XXIX Convegno di studi maceratesi (Porto Recanati, 13-14 novembre 1993)*, Macerata 1995 (Studi Maceratesi 29), pp. 57-82.

⁹ Cfr. A. Ghinato, *Apostolato religioso e sociale di S. Giacomo della Marca in Terni*, «Archivum franciscanum historicum», 49 (1956), pp. 106-142; 352-390: 116-132, 141 (Pubblicato con piccole varianti come: A. Ghinato, *Vita religiosa nel Quattrocento italiano. Apostolato religioso e sociale di S. Giacomo della Marca in Terni*, Roma 1956); Buccolini, *San Giacomo* cit., pp. 164-165.

¹⁰ Cfr. A. Czortek, *Eremo, convento, città. Un frammento di storia francescana: Sansepolcro, secoli XIII-XV*, Assisi 2007, pp. 246-247; G.P. Scharf, *Fra economia urbana e circuiti monetari intercittadini: il ruolo degli Ebrei a Borgo San Sepolcro a metà del Quattrocento*, «Archivio Storico Italiano», 156 (1998), pp. 448-477; 458-459; R. Paciaroni, *Vessazioni agli ebrei di Sanseverino nei secoli XV e XVI*, in *Atti del LVII Convegno del Centro studi storici maceratesi [Abbadia di Fiastra (Tolentino), 19-20 novembre 2022]*,

L'Aquila¹³ e, infine, nel 1468 ad Assisi¹⁴. Queste azioni si collocano sullo sfondo generale del rapporto tra cristiani ed ebrei in Italia¹⁵ in cui i temi

Macerata 2023 (Studi Maceratesi, 57), pp. 103-154; 114-116; Buccolini, *San Giacomo* cit., pp. 171-172.

¹¹ Cfr. V.E. Aleandri, *San Giacomo della Marca in Sanseverino*, «Arte e Storia», 19 (1900) 13-14, pp. 78-94; Id., *Una famiglia di medici ebrei a San Severino Marche, nel secolo XV*, «Picenum», 17 (1920), pp. 244-246. Buccolini, *San Giacomo* cit., pp. 210-211.

¹² Cfr. E. Tassi, *La predicazione antiusura di S. Giacomo della Marca e dei frati dell'Osservanza a Fermo*, in *Atti del Convegno di studi in onore di San Giacomo della Marca (Monteprandone, 23 novembre 1991)*, pp. 45-60; C. Tomassini, *La città di Fermo e San Giacomo della Marca*, «Picenum Seraphicum», 13 (1976), pp. 171-200, per la trascrizione dei documenti: 185-193. Si veda anche: Id., *Le riforme statutarie a Fermo e san Giacomo della Marca*, in *Atti del Convegno di studi in onore di San Giacomo della Marca (Monteprandone, 23 novembre 1991)*, pp. 61-82; 66-67; R.M. Dessì, *Predicare e governare nelle città dello Stato della Chiesa alla fine del medioevo. Giacomo della Marca a Fermo*, in *Studi sul Medioevo per Girolamo Arnaldi*, a cura di G. Barone, L. Capo e S. Gasparri, Roma 2001, pp. 125-159; 141-148; Buccolini, *San Giacomo* cit., pp. 235-236. Anche: S. Bernardi, *Momenti e figure nei rapporti fra Roma e la comunità ebraica di Fermo*, in *Stranieri e forestieri nella Marca dei sec. XIV-XVI*, Atti del XXX Convegno di studi maceratesi (Macerata, 19-20 novembre 1994), Macerata 1996 (Studi Maceratesi, 30), pp. 461-480.

¹³ Cfr. G. Pansa, *Gli ebrei in Aquila nel secolo XV. L'opera dei frati Minori e il Monte di Pietà istituito da San Giacomo della Marca*, «Bollettino della Società di Storia Patria negli Abruzzi», 16 (1904), pp. 201-229; 207-213; Caselli, *Studi* cit., p. 401; A. Chiappini, *S. Giacomo della Marca e L'Aquila*, «Bullettino della Deputazione Abruzzese di Storia Patria», 44-46 (1964-1966), pp. 105-118; Buccolini, *San Giacomo* cit., pp. 265-267.

¹⁴ Per quanto concerne l'attività di Giacomo ad Assisi si rende necessaria la ricostruzione di alcuni passaggi. Il 26 maggio 1468, nel corso del Consiglio segreto della città di Assisi si delibera l'erezione del «monte della pietà et della vergine Maria madre de Misericordia», con finalità assistenziali verso la popolazione assisana (C. Cenci, *Documentazione di vita assisana. 1300-1530*, II, Grottaferrata 1975, pp. 698-699). Il 20 giugno dello stesso anno, in seguito alla predicazione del frate osservante Fortunato Coppoli si diede seguito al completamento di quanto restava da attuare per il Monte. In tale contesto, per quanto concerne la comunità ebraica, il 22 giugno 1468, il Consiglio deliberò la revoca e l'annullamento dei privilegi di cui essa godeva, stabilendo che «ex nunc capitula Ebreorum, alias concessa eis de prestando mutuo, revocata sint et annullata, in quantum esset peccatum aut excommunicatio et potissime de usuris»; tali restrizioni furono tuttavia successivamente abrogate dai Priori il 27 settembre. Il 3 luglio venne inoltre stabilito l'obbligo per gli ebrei di portare un segno distintivo, una O, all'interno della città di Assisi (*Ibid.*, pp. 700-701). Secondo l'interpretazione di Ariel Toaff, durante la sua presenza ad Assisi nel 1468, Giacomo avrebbe fatto ripristinare le misure precedentemente adottate, che prevedevano l'annullamento di ogni contratto stipulato con gli ebrei; un provvedimento ritenuto l'unico mezzo per tutelare il Monte di Pietà da poco fondato (cfr. A. Toaff, *The Jews in Medieval Assisi 1305-1487. A social and economic history of a small Jewish community in Italy*, Firenze 1979, pp. 62-63). Tuttavia, un esame puntuale delle carte delle *Riformanze* richiamate da Toaff (*Ibid.*, p. 62, nota 210; p. 63 e nota 211) mostra che i testi citati non menzionano in modo esplicito un intervento diretto

affrontati sono per lo più connessi alla questione dell'usura e alla fondazione dei Monti di Pietà¹⁶. Tuttavia, Giacomo non manca di intervenire

di Giacomo in sede consiliare su tali provvedimenti, ma rimandano piuttosto a capitoli normativi *super regimine civitatis*, redatti in precedenza dal frate piceno e recepiti dal Consiglio il 3 novembre 1468 (si veda *infra*; cfr. Cenci, *Documentazione* cit., p. 703). La documentazione consente di ricostruire una presenza continuativa di Giacomo della Marca ad Assisi nel corso degli anni Sessanta del Quattrocento. Già il 23 settembre 1463 fu richiesto a Giacomo di intervenire in alcuni aspetti degli statuti suntuari della città, *de salute, pace et unione* dei cittadini; il 13 aprile 1465, nel palazzo dei Priori, si eleggono 10 consiglieri per esaminare i capitoli redatti dal frate piceno, ai fini della loro esecuzione *pro pace et quiete* della comunità; mentre il 2 marzo 1466 i Priori di Assisi furono chiamati a «videre et intelligere capitula et ordinamenta facta per rev. fr. Iacobum de Marchia, atque executioni mandare que utiliora videbuntur pro pace et quiete comunitatis»: cfr. M. Sensi, *Rapporti tra S. Giacomo della Marca e le confinanti città umbre (Assisi, Foligno, Spoleto)*, «Picenum Seraphicum», 13 (1976), pp. 308-325: 317 e nota 27; Cenci, *Documentazione* cit., pp. 675, 682, 685. Come già ricordato, il 3 novembre 1468, nel corso del Consiglio segreto cittadino, furono letti i «capitula olim facta super regimine civitatis per ven. fr. Iacobum de Marchia, que omnia iuraverunt attendere et observare iuxta posse» (*Ibid.*, p. 703). La presenza di Giacomo ad Assisi nel giugno del 1468 è attestata anche da una nota di spesa comunale, relativa alla retribuzione di un muratore incaricato della costruzione di una celletta a lui destinata nel convento di S. Damiano (*Ibid.*, p. 702). Secondo Luciano Canonici, che nel suo studio ricostruisce la documentazione relativa al Monte di Pietà di Assisi, il 30 giugno 1468 il frate piceno sarebbe stato impegnato, su richiesta dei Priori, nell'esame degli Statuti, dei cosiddetti «patti di pace» e anche del Monte di Pietà. Tuttavia, la richiesta risalirebbe in realtà al 1463, senza contenere alcun riferimento esplicito al Monte: cfr. L. Canonici, *Il Monte di Pietà in Assisi*, «Studi Francescani», 74 (1977), pp. 345-374: 350; 351-352. Particolarmente significativo è infine un verbale del Consiglio comunale di Assisi che attesta in modo esplicito la ricezione delle *constitutiones* di Giacomo all'interno della normativa cittadina e la loro possibile rielaborazione in funzione dell'istituzione del Monte di Pietà. Infatti, l'11 aprile 1473, il predicatore fra Agostino da Perugia si rivolse al Consiglio generale sollecitando che «super mulierum nimio ornatu serventur constitutiones facte olim per ven. p. fr. Iacobum de Marchia et inserantur volumini statutorum», prevedendo al contempo la possibilità di correggere e modificare tali costituzioni in relazione al Monte di Pietà (Cenci, *Documentazione* cit., p. 734). Alla luce dell'analisi delle fonti, si può pertanto sostenere che l'intervento di Giacomo nelle riforme statutarie della città di Assisi sia da collocare a partire dal 1463 e si estenda fino alla ricezione dei suoi dettami suntuari nello statuto del 1469 (cfr. P. Monacchia, M.G. Nico, *Gli Osservanti e la legislazione comunale in Umbria nel secolo XV*, in *I Frati Osservanti e la società in Italia nel Sec. XV*, *Atti del XL Convegno internazionale in occasione del DL anniversario della fondazione del Monte di Pietà di Perugia, 1462* (Assisi-Perugia, 11-13 ottobre 2012), Spoleto 2013, pp. 279-304: 304; vedi anche Buccolini, *San Giacomo* cit., pp. 275-276, 419).

¹⁵ Della vasta bibliografia sull'argomento, in questo contributo si citeranno solo gli studi che interessano direttamente la figura e l'azione del frate piceno.

¹⁶ Ad esempio, contro l'usura praticata dagli ebrei Giacomo interviene a Foligno nel 1445, a San Severino Marche nel 1454 e a Fermo nel 1459: cfr. Caselli, *Studi* cit., pp. 322-323; 347; Ghinatto, *Apostolato religioso* cit., p. 130; Sensi, *Rapporti* cit., pp. 310-313. Nel 1466 detta gli statuti del

in altri settori particolari riguardanti sia le prescrizioni rituali ebraiche, come la proibizione di vendere ai cristiani carne macellata secondo l'uso ebraico¹⁷ e le norme sul vino¹⁸, sia i provvedimenti di carattere eminentemente sociale, come il divieto per i medici ebrei di curare i cristiani¹⁹ e l'uso del segno distintivo da parte degli ebrei²⁰. Invece, per quanto ri-

Monte di Pietà dell'Aquila; per quello di Assisi, si veda quanto riportato nella nota 14. Cfr. Pansa, *Gli ebrei in Aquila* cit., pp. 207-213; Canonici, *Il Monte di Pietà in Assisi* cit., pp. 349-350. Per una panoramica, si veda V. Meneghin, *I Monti di Pietà in Italia. Dal 1462 al 1562*, Vicenza 1986, pp. 57, 59, 65.

¹⁷ Le rigorose norme alimentari ebraiche sulla macellazione delle carni procuravano una grande quantità di scarti che, non potendo essere consumati dagli ebrei, venivano venduti ai cristiani. Ciò suscitava il malcontento sia dei predicatori osservanti sia delle corporazioni dei macellai cristiani, che accusavano ricadute economiche; ma il disappunto era condiviso dagli stessi ebrei, preoccupati per la lievitazione del prezzo della carne *kasher*. Cfr. A. Toaff, *Il vino e la carne. Una comunità ebraica nel Medioevo*, Bologna 1989, pp. 81-92; A. Esposito, *Macellai e macellazione ebraica a Roma tra fine Quattrocento e inizi Cinquecento: accordi e conflitti*, «Zakhor. Rivista di Storia degli Ebrei d'Italia», 9 (2006), pp. 45-77: 52; Ghinato, *Apostolato religioso* cit., p. 371.

¹⁸ Analogamente a quanto avveniva per la macellazione delle carni, anche per il vino erano previste procedure rigorose, in particolare per la pigiatura dell'uva nelle cantine. Anche in questo caso si poneva il problema della vendita degli scarti ai cristiani, accompagnato dal timore che questi compissero gesti d'irriverenza sull'uva destinata al loro consumo: cfr. Toaff, *Il vino* cit., pp. 95-96. A Terni, nel 1444, accanto alle disposizioni riguardanti le carni, si trova infatti anche un richiamo specifico alla questione del vino: cfr. Ghinato, *Apostolato religioso* cit., p. 371.

¹⁹ L'unico intervento noto in materia sembra essere quello promosso a San Severino Marche il 6 aprile del 1454, quando Giacomo richiamò l'osservanza del divieto per gli ebrei di esercitare tale mestiere all'interno della città, sotto pena di una multa di venticinque fiorini, come attestato nel *Libro delle Riformanze*: cfr. Aleandri, *San Giacomo* cit., p. 92. In questo documento Giacomo è indicato come *Iacobus de Asculo*, come avviene anche a Todi (*de Esculo*), e a Terni *de Massa*, seguito poi dal più corretto *de Marchia*, evidente errore di lettura poi corretto. A Macerata invece, compare come *de Montebrandono*: cfr. Ghinato, *Apostolato religioso* cit., p. 138; Sensi, *Rapporti* cit., p. 313. Si veda inoltre Caselli, *Studi* cit., p. 347.

²⁰ A Recanati il segno di riconoscimento per gli ebrei era già stato imposto dal 1369 tramite una normativa locale; Giacomo vi predicò nel 1427, cercò di ripristinare l'antica consuetudine. Il Consiglio comunale risultò diviso tra i sostenitori del ripristino del segno e quanti temevano la reazione della comunità ebraica che, minacciando di lasciare la città, avrebbe potuto arrecare seri danni economico. Dopo una prima bocciatura della proposta, nonostante fosse stato accertato che il privilegio invocato dagli ebrei non prevedeva realmente l'esenzione dal segno, ma solo l'osservanza della consuetudine vigente, Giacomo manifestò apertamente il proprio disappunto: rifiutò di proseguire la predicazione e decise di abbandonare la città. Solo in seguito, dopo una visita dei Priori a Giacomo, il Consiglio deliberò nuovamente l'approvazione della norma, stabilendo una multa di venticinque lire di denari per chi l'avesse disattesa e, al tempo stesso, una sanzione di venti soldi per i cristiani che avessero denigrato gli ebrei: cfr. Ghetti, *Gli Ebrei* cit., pp. 17-21. Sulla base dei documenti riportati nei *Libri delle Riformanze*, Ghetti osserva che furono gli

guarda l'individuazione di un luogo specifico e riservato in cui gli ebrei potessero vivere separati dalla comunità cristiana – come si è ritenuto che avvenisse a seguito della predicazione quaresimale di Giacomo ad Ancona nel 1427 –, dallo spoglio dei documenti d'archivio non risulta alcuna testimonianza in proposito²¹. In realtà, il *Libro dei Consigli* di Ancona accenna solo alla scelta di due buoni cittadini che accompagnassero Giacomo, «per terzerium»²², cioè nei quartieri cittadini, al fine di riconciliare gli animi, «ad pacificandum discordantes et hodosos», come leggiamo nella data del 25 marzo:

stessi ebrei a produrre il privilegio – «[...] privilegio quod prodixerint Judei de signo non portando» – per ottenere l'esenzione dall'obbligo di portare il segno distintivo: Ibid., p. 19 nota 2. Cfr. inoltre B. Ghatti, *Ricerche Storiche, Leggi suntuarie recanatesi dei secoli XV e XVI*, Fano 1906, pp. 50-55, 70-74 (per la trascrizione dei documenti); Picciotti, *San Giacomo della Marca* cit., pp. 219-222; C. Fini, *Recanati. Memorie*, Recanati 1978, p. 398.

²¹ Si è comunemente ritenuto che, a seguito della predicazione quaresimale di Giacomo ad Ancona nel 1427, gli ebrei venissero confinati tra il rione S. Nicola e S. Agostino. Di questo avviso cfr. A. Leoni, *Ancona illustrata*, Ancona 1832, p. 205: «Fu ordinato [...] che tutti gli ebrei abitassero nella via del Bagno, cioè da s. Niccola a s. Agostino: e non più dispersi per la città». Così anche C. Ciavarini, *Memorie storiche degli israeliti in Ancona raccolte da C. Ciavarini*, Ancona 1898, pp. 4-6, in part. p. 5, nota 1. Ciavarini cita il *Libro dei Consigli*, indicando le date del 25 marzo e del 7 aprile, tuttavia, l'esame complessivo delle carte indicate, così come di quelle ad esse contigue nel manoscritto del *Libro dei Consigli*, non restituisce alcuna menzione relativa al presunto «confinamento» ebraico. La notizia di Ciavarini è ripresa anche da Natalucci, che indica la c. 22 del *Libro dei Consigli*: cfr. M. Natalucci, *Ancona attraverso i secoli. Dalle origini alla fine del Quattrocento*, 3 voll., I, Città di Castello 1961, p. 509: «Nel 1427, per mediazione di S. Giacomo della Marca, essi ottengono dalla Comunità di poter abitare il rione fra S. Nicola e S. Agostino, che diverrà poi il quartiere ebraico o ghetto, a condizione che portassero come distintivo un segno giallo (siman) e nel 1428 si concesse loro di poter seppellire i loro morti fuori Porta S. Pietro». Di nessun aiuto è *Notitie Historiche della città d'Ancona*, Roma 1675, p. 34, dove si riporta solo la descrizione toponomastica del luogo dove risiedevano gli ebrei, senza alcun riferimento al frate piceno. Mentre Talamonti riporta solo l'evento della predicazione e così fa anche Caselli: cfr. A. Talamonti, *Cronistoria dei frati Minori della Provincia Lauretana delle Marche*, 7 voll., II, Sassoferrato 1939, pp. 48-49; Caselli, *Studi* cit., p. 347.

²² Ancona, Archivio di Stato, *Archivio Comunale di Ancona, Libro dei Consigli*, 12, c. 22v (25 marzo): «Pro duobus civibus per terzerium dandis fratri Iacobo predicatori». L'indicazione nel margine esterno menziona due cittadini designati per *terzerium* in aiuto al frate piceno. A proposito dell'applicazione di quanto indicato da Giacomo, proseguendo nella consultazione del *Libro dei Consigli* emerge, in data 12 aprile 1427, il provvedimento degli *Antiani e Regulatores* che incarica a seguito di sorteggio – «Exstractio pacificatorum», nel margine – tre cittadini anconetani (*Iohannes Antonii Nicoli, Palliarsinus Iohannis et Iohannes Bevenuti*) a partire dal primo maggio del medesimo anno, «qui debent esse pacificatores discordantium et provisoires miserabilium carceratorum pro tribus mensis»: Ibid., c. 25v (12 aprile).

Item, ad requisitionem viri venerabilis et religiosi fratris Iacobi ordinis Minorum predicatoris, ad presens predicantis in dicta civitate Ancone, fuit ad dictum et Consilium datum et redditum per venerabilem, spectabilem et egregium Symonem de Alferiis, unum ex consiliariis dicti Consilii, in ipso consilio decretum et reformatum quod, autoritate dicti Consilii, domini Antiani et Regulatores dicte civitatis possint dare dicto fratri Iacobo duos bonos viros de quolibet terzerio dicte civitatis Ancone, qui actendant diligenter ad pacificandum discordantes et hodosos ad invicem in civitate et comitatu, cum beneficio dicti fratris Iacobi. Et sic placuit lxxiii consiliariis dicti Consilii, dantibus eorum fabas [fave] albas del sic [si], et fuit obtemptum et reformatum, non obstantibus xviii consiliariis dicti Consilii, qui eorum fabas nigras del non posuerunt in contrarium premissorum²³.

Inoltre, Giacomo interviene nelle misure contro il gioco d'azzardo²⁴ e il lusso delle donne²⁵ prese «ad monitionem» venerabilis et religiosi viri fratris Iacobi ordinis Minorum predicatoris, ad presens in civitate Ancone²⁶. Vi si legge infatti:

²³ La trascrizione inedita è parzialmente leggibile con alcuni errori in Talamonti, *Cronistoria* cit., p. 49, nota 1.

²⁴ «[...] nell'omiletica osservante incontriamo sovente il *ludus taxillorum*, ovvero quello in cui si utilizzavano i soli dadi (*taxilli*), identificato anche con il gioco della zara; e il *ludus tabularum*, in cui il punteggio dei dadi serviva per far muovere delle pedine, cioè le *tabulae*, su un tavoliere»: L. Turchi, «Perdo et venco»: la predicaçione osservante sul gioco nel '400, «Antonianum», 93 (2018), pp. 655-670: 669.

²⁵ Nel sermone domenicale *De vanitate mulierum*, criticando superstizioni e pratiche estetiche, Giacomo afferma che il vero ornamento non deve consistere in alcun artificio menzognero, ma nei *mores boni*. A questo punto, riferendosi alle donne ebreë, osserva come esse portino orecchini da un solo lato per essere riconosciute: «execranda autem superstitio ligatarum, in quibus etiam in aures virorum in sumis ex una parte auriculis suspense depuntantur, quas portant ebreë mulieres in loco circuncisionis, ut cognoscerentur ab aliis mulieribus»: Iacobus de Marchia, *Sermones Dominicales*, ed. R. Lioi, 4 voll. (= SD), I, Sermo 4, *De vanitate mulierum*, Falconara M. (Ancona) 1978-1982, p. 113.

²⁶ Cfr. Ancona, Archivio di Stato, *Archivio Comunale di Ancona, Libro dei Consigli*, 12, c. 24r (7 apr. 1427). I riferimenti al quartiere destinato agli ebrei, presenti nelle *Constitutiones sive statuta magnificae civitatis Anconae*, sono tardivi: infatti il testo edito nel 1513 (e poi nel 1566) è un'impressione a stampa dello statuto manoscritto del 1493 (in copia del 1510), che non può dipendere dalla predicazione di Giacomo. Evidentemente gli autori hanno collegato la predicazione del 1427 alla rubrica molto tarda dello Statuto del 1513. Cfr. *Constitutiones sive statuta magnificae civitatis Anconae*, Ancona 1566, rubrica 59, p. 135: «[...] et quod iudei non possint aliquo modo habitare in aliqua parte dicte Civitatis prope aliquam christianorum domum: nisi solummodo in loco, et via iudeorum: aut via nuncupata del bagno, Civitatis praedictae». Anche nello Statuto di Ancona in pergamena, attribuito al 1458 (con note successive), non c'è alcun riferimento a Giacomo, ma vi sono solo due rubriche sugli ebrei, che riguardano le limitazioni imposte per il ve-

Mccccxxvii [1427], indictione V, pontificatus sanctissimi in Christo patris et domini domini Martini divina providentia pape quinti, die VII mensis aprilis. Ad monitione[m] venerabilis et religiosi viri fratris Iacobi ordinis Minorum predicatoris, ad presens in civitate Ancone, ex deliberatione dominorum Antianorum et Regulatorum dicte civitatis, fuit publice bannitum et preconizatu[m] per Christofarum, publicum preconem[m] Communis dicte civitatis, per loca publica et consueta dicte civitatis, pro parte domini . . . , potestatis civitatis prefate, quod nulla persona audeat vel presumat ludere ad aliquem ludum taxillorum, neque cartarum, nec ad aliquem alium ludum prohibitum ex forma statutorum et ordinis civitatis predicte, ad penam in dictis statutis et ordinamentis contentam. Item quod nulla domina vel femina audeat vel presumat portare in dorso vestem straxinando [con strascico], nec aliam vestem, neque ornamenta contra statutum ad penam in ordinibus dicte civitatis contentam²⁷.

nerdi Santo e le modalità del loro giuramento. Per gli Statuti comunali: cfr. *L'archivio del Comune di Ancona. Antico regime: inventario*, a cura di C. Giacomini, Ancona 2021, pp. 6-7; C. Giacomini, *Le magistrature giudiziarie di Ancona nei documenti comunali di antico regime (1308-1797)*, Ancona 2009, pp. 15-21. Ringrazio vivamente Roberto Domenichini, Carlo Giacomini e Pamela Galeazzi per la gentilezza e le indicazioni fornitemi nella consultazione dei documenti dell'Archivio di Stato di Ancona.

²⁷ Ancona, Archivio di Stato, *Archivio Comunale di Ancona, Libro dei Consigli*, 12, 1427, c. 24r (7 aprile). Dall'analisi del *Libro dei Consigli* – qui trascritti per la prima volta – emerge che le norme imposte dal frate piceno si collocano all'interno di una consuetudine consolidata nella prassi dei predicatori riguardo agli ebrei. Inoltre, come attestato dagli *Antiani et Regulares* di Ancona, in data 25 marzo 1427, Giacomo svolse un'attività di pacificatore all'interno della città. Alla luce di tali evidenze, appare da verificare l'affermazione che presenta il frate piceno come un «fervente predicatore anti giudaico», la cui presenza avrebbe compromesso il già precario equilibrio tra cristiani ed ebrei in Ancona come sostenuto in: G. Capriotti, C. Ferrara, *Immagini e anti giudaismo. Sette "città antiebraiche" nelle Marche*, «Marca/ Marche», 3 (2014), pp. 81-116: p. 94. Nel medesimo articolo ritroviamo il fraintendimento sul confinamento ebraico: «agli ebrei di Ancona venne imposto di fissare la loro abitazione nella via dei Giudei». Dopo lo spoglio di queste carte del *Libro dei Consigli* di Ancona, incontriamo la presenza di fra Giacomo, chiamato *de Esculo*, a Recanati. I priori di alcune confraternite di Ancona desiderano andare a Recanati per fargli visita, con il permesso del Consiglio comunale, considerati «virtuosis et bonis operationibus et fructu factis» del frate nella città di Ancona: ogni confraternita andrà processionalmente e potrà partire solo al ritorno della precedente, come si legge in Ancona, Archivio di Stato, *Archivio Comunale di Ancona, Libro dei Consigli*, 12, 1427, cc. 28v-29r (8 maggio): «Item, ad supplicationem . . . , priorum fraternitatum Sante Marie Nunciate, Sante Marie Misericordie et Santi Tome de Conturbia de ditta civitate Ancone, petentium licentiam eundi Racanetum [Recanati], cum eorum confratribus processionaliter et devote ad visitandum venerabilem virum fratrem Iacobum de Esculo ordinis Minorum, predicantem ad presens in civitate Racaneti. Fuit ad dictum et Consilium datum et redditum per virum spectabilem et egregium Antonium Simonis Brincii, unum ex consiliariis dicti Consilii, in eodem consilio decretum et reformatum. Quod auctoritate dicti Consilii consideratis virtuosis et bonis operationibus et fructu factis in hac civitate per dictum fratrem Iacobum; eiisdem fraternitatibus detur et ex nunc concessa sit licentia et libera facultas ut unatim vadant ad

Dall'analisi dei casi rinvenuti, si possono delineare *in nuce* alcuni tratti iniziali, seppure approssimativi e necessariamente non esaustivi, che il frate piceno sembra manifestare durante la sua azione, in questo frangente, di giurista²⁸. Appare piuttosto evidente il principale intento di salvaguardare l'osservanza della normativa canonica e della consuetudine giuridica vigente se riconosciute valide: da un lato Giacomo possiede un piglio fermo e deciso nell'applicazione delle leggi, come nel caso di Recanati, dove con risolutezza si scontra con l'incerta condotta del Consiglio comunale, dall'altro lato egli si mostra liberale e tollerante nell'accettare i privilegi riconosciuti come validi, come a Sansepolcro sulla questione del segno distintivo per gli ebrei, dove egli consente tranquillamente che vengano esentati coloro che godono di capitoli o privilegi da parte del Comune o del Monte di Firenze, situazione che non era stata riscontrata per Recanati²⁹.

Allo stesso tempo, in Giacomo emerge la preoccupazione per l'attività usuraria ebraica, come si evince dai capitoli aquilani, da lui stilati, in cui si propone di erigere il Monte di Pietà «per refrenare la insatiabile voragine della usura de Judey la quale devora et consuma li beni temporali dell'omini et persone [...]»³⁰. Inoltre, sembra sussistere un certo timore per le possibili azioni profanatrici a discapito dei cristiani, come quelle che riguardano il vino, stando a quanto si apprende dalle *Riformanze* della città di Terni, in una delle sei proposte presentate al consiglio generale da Giacomo, laddove si legge, dopo il divieto degli scarti della carne: «Sexto cum sit valde abhominabile quod Iudaei sciattent carnes et postea de illis

dictum fratrem Iacobum et, reversa prima, vadat secunda et sic successive. Set quod prefati domini moniant dictos priores ut revertantur celeriter. Et sic placuit lxvii consiliariis dicti Consilii, dantibus eorum fabas albas del sic. Et fuit obtemptum et reformatum, non obstantibus xxv consiliariis dicti Consilii, qui eorum fabas nigras del non posuerunt in contrarium premissorum». Si deve quindi rettificare quanto riportato da Caselli, *Studi* cit., pp. 254, dove si legge che Giacomo «ottenne dal Senato di essere accompagnato processionalmente con due Confraternite a Recanati».

²⁸ Per i cenni biografici di Giacomo come giurista, si rimanda a L. Turchi, In Ordine intravi in ista sancta ecclesia: *Giacomo della Marca dalla Porziuncola a Monteripido*, in *Giacomo della Marca tra Monteprandone e Perugia: lo Studium del convento del Monte e la cultura dell'Osservanza francescana*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Monteripido, 5 novembre 2011), a cura di F. Serpico e L. Giacometti, Firenze 2012, pp. 61-62.

²⁹ Cfr. A. Czortek, *Eremo* cit., pp. 246-247; Scharf, *Fra economia urbana* cit., pp. 458-459.

³⁰ Per il testo dei capitoli del Monte di Pietà dell'Aquila, si veda Pansa, *Gli ebrei* cit., pp. 221-229 (il passo citato a p. 221).

propriis venduntur Christianis; et etiam emant vinum in vaschiis, sine uvas, quod vinum ipsi maculant et postea relinquunt de eodem Christianis, et dicant vinum et carnes nostras esse pollutas: placeat similiter providere»³¹.

Gli altri suggerimenti del predicatore sembrano tesi a evitare il rischio della commistione e frequentazione tra ebrei e cristiani che doveva apparire come pericolosa³² e, nello specifico, a bloccare la vendita degli scarti alimentari ai cristiani che veniva considerata come un'ingiustizia³³: infatti l'accettazione degli usi ebraici appariva ai predicatori osservanti come una preoccupante perdita di identità cristiana con la conseguente assunzione di usanze eterodosse³⁴.

³¹ Ghinato, *Apostolato religioso* cit., p. 371; si vedano anche pp. 123, 130, 379.

³² Dalle ricerche nel fondo *Archivio Priorale* dell'Archivio di Stato di Macerata, risulta che il 15 marzo 1426 a seguito della predicazione quaresimale di Giacomo, sono stati approvati «certos ordines seu capitula» riguardo leggi suntuarie sulle vesti femminili e il riammettere in città certi esiliati: Macerata, Archivio di Stato, *Archivio Priorale, Libro delle Riformanze* 13, c. 210v. Mentre è il 29 giugno del 1427, attraverso *quedam littere*, il vescovo di Macerata Marino di Tocco e Giacomo – denominato *de MontebRANDONO* in relazione alla sua città natale – esortano il popolo maceratese ad istituire *ordines et capitula* da applicare nei confronti dei Giudei circa un *signum* da portare, affinché si distinguessero dai cristiani: Ibid., 14, c. 81rv. Si veda anche D. Tortolini Cristalli, *La confraternita dei flagellanti (o del Bon Gesù) a Macerata. Testi inediti*, Dissertazione per il conseguimento della laurea in lettere all'Università di Roma, giugno 1964, Appendice, II, IV; cfr. Paci, *Ricordi maceratesi* cit., pp. 202, 206-207. Inoltre dai capitoli emanati, la materia trattata risulta essere: *capitulum de signo ferendo per Iudeos*, in cui si specifica la forma del *signum* (è visibile un cerchio), il colore (*crocei coloris*, cioè giallo), il punto dove portarlo (*in loco evidenti in eorum vestibus*); *capitulum de usuris*; *capitulum de pignionibus vendendis*; *capitulum quod Iudei non prestent super possessionibus et domibus*; *capitulum de vino vendendo Iudeis*, in cui si parla della proibizione di acquistare vino o uva da qualsiasi cristiano; *capitulum quod Iudei non dent ad allactandum filios mulieri christiane*, che messo ai voti, ebbe una *pallucta* – pallina – in contrario: Macerata, Archivio di Stato, *Archivio Priorale, Libro delle Riformanze* 14, 81v-82v. Si ringrazia il personale dell'Archivio di Stato di Macerata per la disponibilità e accoglienza; l'auspicio è di pubblicare i materiali inediti qui menzionati in un prossimo contributo. Nei suoi sermoni Roberto Caracciolo da Lecce dirà con veemenza: «li iudei portino el signo sì che siano cognosciuti tanto mascoli quanto donne, acciò che per errore non se imbrattino li christiani con le iudee, nè le christiane con li iudei»: Roberto da Lecce, *Specchio della christiana fede*, Venezia 1536, Sermo 19, p. 137. Riferimenti utili anche nel testo d'obbligo di A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1992, pp. 560-561.

³³ Cfr. Toaff, *Il vino* cit., pp. 85-86.

³⁴ Si può applicare, in questo senso, anche a Giacomo quello che è stato detto a proposito di Giovanni da Capestrano, per il quale il mondo ebraico appariva «come una realtà consapevolmente e pericolosamente antagonista alla fede nel Cristo e alla sua Chiesa»: A. Bartolomei Romagnoli, «De Adventu Messie eiusque divinitate». *Il dossier antigidaico di Giovanni da Capestrano*, in

Sta di fatto che, nella pratica, né gli ebrei, né i cristiani dovettero farsi troppi scrupoli riguardo agli interventi della predicazione degli Osservanti (come nel caso di comprare o vendere all'una o l'altra parte) se, come risulta dai documenti, numerose furono le multe in cui incorsero entrambi³⁵. Il difficile confronto con il giudaismo era segnato anche dalla strategia ambigua delle autorità, nel senso che le norme erano spesso disattese quanto alla concreta applicazione e le oscillazioni tra appoggio e ritorsione dipendevano spesso da considerazioni economiche³⁶.

Infine, appare significativa la notizia relativa a una trascrizione – oggi perduta – redatta da Pier Paolo Vergerio della disputa tra Giacomo e il rabbino di Buda. Un documento di questo tipo consentirebbe di ampliare la comprensione su questo genere di controversie teologiche³⁷, che il frate piceno avrebbe potuto intraprendere come espressione della sua predicazione antiebraica – sebbene la descrizione non sia giunta fino a

Cultura, società e vita religiosa ai tempi di S. Giovanni da Capestrano, Atti del V Convegno storico internazionale (Capestrano, 21-22 ottobre 2002), a cura di E. Pasztor, Capestrano 2003, pp. 47-70: 54.

³⁵ Si vedano alcuni riferimenti in Esposito, *Macellai* cit., 51-52; Toaff, *Il vino* cit., pp. 18-19, 215-219.

³⁶ Cfr. Bartolomei Romagnoli, «De Adventu Messie eiusque divinitate» cit., p. 55. Per esempio, ancora a Sansepolcro, nel 1445, Giacomo aveva proposto la macellazione delle carni ebraiche non in luogo pubblico, ma privatamente, con l'esclusivo utilizzo e consumo per i soli ebrei; ma il provvedimento venne successivamente disatteso, perché fu stabilito che gli ebrei potessero utilizzare anche la bottega del beccaio (il *becarius* è colui che sta nella *beccaria*, la macelleria: *Beccharia*, in C. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort 1883, t. 1, col. 614c.) con la possibilità di accordarsi per la macellazione della carne in vista della loro vendita anche ai cristiani. A Fermo, invece, nel 1459, il divieto per gli ebrei di utilizzare il macello pubblico fu applicato senza alcuna eccezione. Si veda: Czortek, *Eremo* cit., p. 246; Scharf, *Fra economia urbana* cit., pp. 458-459, e nota 27; cfr. Tomassini, *La città di Fermo* cit., p. 192; Id., *Le riforme statutarie a Fermo* cit., pp. 66-67. Riguardo alle “strategie ambigue” delle autorità in relazione alla fondazione dei Monti di Pietà: cfr. A. Toaff, *Jews, Franciscans, and the first Monti di Pietà in Italy (1462-1500)*, in *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, ed. by S. J. McMichael and S. E. Myers, Leiden 2004, pp. 239-253, in part. pp. 244-245.

³⁷ Nell'attività di Giacomo non mancano episodi di controversia teologica, come nel caso della duplice disputa con l'agostiniano Andrea Vanni da Cascia, tenutasi nel 1425 a Cascia e l'anno successivo a Camerino, in occasione della predicazione sul nome di Gesù. Celebre è inoltre la disputa sul sangue di Cristo, svoltasi a Roma nel 1463: cfr. Buccolini, *San Giacomo della Marca* cit., pp. 49-50, 63-64, 87, 252, 365-367. Per la disputa *de sanguine Christi* si veda anche: L. Turchi, *La teologia del Preziosissimo Sangue di Cristo nel dibattito teologico del tempo: tra Francesco della Rovere e Giacomo della Marca*, in *Francesco della Rovere (Sisto IV). Formazione e attività tra Savona e Padova*, Convegno di studio (Savona, 15-16 settembre 2024; Padova, 21-22 novembre 2024), a cura di L. Bertazzo, Centro Studi Antoniani, in corso di stampa.

noi³⁸ –, come scrive nel *De magnificentia gloriosi nomine Yhesu* riferendosi a san Paolo, il quale «confundebat iudeos et omnes paganos in disputatione» (Act. 9, 22)³⁹.

2. Gli Ebrei negli scritti di Giacomo della Marca

Esaminare gli scritti di Giacomo della Marca con l'intento di ricostruire, all'interno del *corpus* letterario del frate piceno, il suo pensiero sul giudaismo, significa confrontarsi con un bilancio necessariamente provvisorio, in quanto gran parte della sua produzione scritta rimane tuttora inedita. Come è noto, disponiamo del testo di due trattati, il *Dialogus contra Fraticellos* e il *De sanguine Christi*⁴⁰, e di uno dei due cicli di predicazione, i *Sermones Dominicales*⁴¹. Essi testimoniano un'attività letteraria ben più vasta, della quale, a partire dal XX secolo, si sta progressivamente ampliando la conoscenza grazie alla pubblicazione di singole prediche⁴².

³⁸ Pier Paolo Vergerio il Vecchio avrebbe redatto un sommario della disputa avvenuta nel 1433 tra Giacomo della Marca e Joseph, rabbino di Buda; tuttavia il testo risulta oggi assente dal codice Clm 3590 della Biblioteca Statale Bavarese, che un tempo lo conteneva. Come ha potuto verificare György Galamb, il manoscritto reca infatti al foglio 82b la nota «forte hic excisa», ossia «forse qui [è stata] tagliata» la descrizione in questione. Ringrazio l'amico György Galamb per avermi segnalato la notizia: cfr. G. Galamb, *Umanisti ed Osservanti francescani in Ungheria*, in *Osservanza francescana tra Quattrocento e primo Cinquecento: Italia e Ungheria a confronto*, a cura di F. Bartolacci e R. Lambertini, Roma 2014, p. 24; e in particolare in G. Galamb, *Egy budai hitvit és Pier Paolo Vergerio* [Una controversia di fede a Buda e Pier Paolo Vergerio], in *Acta Universitatis Scientiarum Szegediensis*, «Acta Historica», 134 (2017), Köszöntő kötet Dr. Zimonyi István 60. születésnapja alkalmából [Volume in onore del dott. István Zimonyi in occasione del suo 60° compleanno], pp. 131-136.

³⁹ SD II, Sermo 48, *De magnificentia gloriosi nomine Yhesu*, p. 253.

⁴⁰ Iacobus de Marchia, *Dialogus contra Fraticellos*, ed. D. Lasić, Falconara M. (Ancona) 1975; Id., *De sanguine Christi*, ed. D. Lasić, Falconara M. (Ancona) 1976.

⁴¹ Cfr. *supra* nota 25.

⁴² Oltre ai lavori di Lasić, che tra i tanti meriti ha anche quello di aver delineato lo *status quaestionis* delle opere edite di Giacomo (cfr. Lasić, *De vita cit.*, p. 193 e note 55-64) e di Lioi, occorre menzionare le edizioni di due sermoni giacomiani pubblicati nel 1997: A. Gattucci, *San Francesco e l'Ordine Francescano nei sermoni di San Giacomo della Marca* e M. G. Bistoni Grilli Cicilioni, *L'inedito sermone «De religione ad religiosos» del settantenne Giacomo della Marca* entrambi contenuti in *San Giacomo della Marca nell'Europa del '400*, Atti del Convegno internazionale di studi (Monteprandone, 7-10 settembre 1994), a cura di S. Bracci, Padova 1997, rispettivamente alle pp. 245-354 e 313-354.

Rimanendo ancora inediti i sermoni del Quaresimale⁴³ e i materiali predicabili di Giacomo, tra i quali spiccano i cosiddetti “autografi”⁴⁴, l’indagine sugli ebrei negli scritti del frate piceno non può che prendere avvio dalle poche opere edite, per poi inoltrarsi «in quella complicatissi-

⁴³ Per il Quaresimale di Giacomo le ricerche hanno individuato un testimone con 80 sermoni nel *ms. 187* della Biblioteca Angelica di Roma, esemplare che da una attenta verifica si è poi rivelato non privo di rimaneggiamenti da parte di un anonimo agostiniano: cfr. D. Pacetti, *I sermoni quaresimali di S. Giacomo della Marca contenuti nel cod. 187 della Bibl. Angelica*, «Archivum Franciscanum Historicum», 46 (1953), pp. 302-340. Nel 1961 Renato Lioi dava notizia del rinvenimento di un nuovo testimone, segnato *C.A.IX.1.11*, presso la Biblioteca Comunale di Foligno e proveniente dal convento degli Osservanti della medesima città; l’esemplare, più completo rispetto a quello dell’Angelica – con 103 sermoni – appariva più conforme allo stile del dettato giacomiano: cfr. R. Lioi, *I «Sermones Quadragesimales» di s. Giacomo della Marca in un codice della Biblioteca Comunale di Foligno*, «Annali del Pontificio Istituto Superiore di Scienze e Lettere «S. Chiara» di Napoli», 10 (1961), pp. 37-127. Tuttavia spetterà a Dionisio Lasić la scoperta di un ulteriore testimone – il *Vat. lat. 7642*, con 123 prediche –, ovvero del codice che ad oggi, in un ipotetico *stemma codicum* del Quaresimale, sembrerebbe il testimone da privilegiare, a motivo della completezza e della qualità del testo: cfr. D. Lasić, *Sermones s. Iacobi de Marchia in cod. Vat. lat. 7780 et 7642 asservati*, «Archivum Franciscanum Historicum», 63 (1970), pp. 476-565, in part. pp. 516-565. Infine, si veda: F. Nocco, F. Sedda, *Il Quaresimale di Giacomo della Marca. A sinossi con Giovanni da Capestrano per un progetto dell’edizione*, in *I sermoni quaresimali. Diguno del corpo, banchetto dell’anima*, a cura di P. Delcomo, E. Lombardo e L. Tromboni, «Memorie domenicane», n.s. 48 (2017) pp. 209-242.

⁴⁴ Per “autografi” si intendono cinque manoscritti cartacei (*M 42*, *M 46*, *M 46 bis*, *M 60* – conservati a Monteprandone, presso il Museo Civico – e *M 3*, oggi *Vat. lat. 7780*) che, in qualità di ‘libri da bisaccia’, furono per molti anni fedeli compagni di Giacomo della Marca; essi raccolgono principalmente i testi delle prediche e sono la testimonianza di materiali estremamente diversi e in continuo aggiornamento, dato l’alto numero di interventi presenti quasi in ciascuna carta (espunzioni, aggiunte, annotazioni marginali e postille) che danno bene l’idea di un lavoro costante da parte del Monteprandonese: cfr. A. Crivellucci, *I codici della Libreria raccolta da S. Giacomo della Marca nel convento di S. Maria delle Grazie di Monteprandone*, Livorno 1889, pp. 77, 83, 99; Caselli, *Studi cit.*, pp. 4-45; D. Pacetti, *Le prediche autografe di S. Giacomo della Marca (1393-1476) con un saggio delle medesime*, «Archivum Franciscanum Historicum», 35 (1942), pp. 296-327: 298. Sino a che la lettera M che precede il numero d’ordine dei codici fu suggerita dal Pacetti: cfr. D. Pacetti, *I «Sermones Dominicales» di S. Giacomo della Marca (1393-1476) in un codice autografo del convento francescano di Falconara*, «Collectanea Franciscana», 11 (1941), pp. 7-34, 185-222: 8-9; Id., *Le prediche cit.*, p. 298 e nota 2; dopo di lui l’indicazione è stata seguita da tutti gli altri studiosi di Giacomo della Marca. Sul problema dei cinque esemplari indicati impropriamente come “autografi” – definizione che trova una migliore contestualizzazione nell’oscillazione tra autografia e idiografia – è fondamentale il contributo di A. Gattucci, *I «Sermones Dominicales» di s. Giacomo della Marca*, «Piscenum Seraphicum», 15 (1979-1980), pp. 123-184, in part. pp. 130-132.

ma tela di ragno»⁴⁵ – secondo la ormai comprovata definizione di Maria Grazia Bistoni Grilli Cicilioni – costituita dai testi e soprattutto dai numerosissimi interventi dei “libri di lavoro”.

Data l'ampiezza del campo di ricerca, si è reso necessario circoscrivere l'analisi a quattro nuclei tematici tradizionalmente connessi alla polemica anti giudaica degli Osservanti nel corso del XV secolo. Farò inizialmente riferimento alle prediche edite *de Missia* presenti nei sermoni domenicali, in cui è possibile riscontrare alcuni tratti teologici della riflessione di Giacomo sugli ebrei. In seguito, analizzerò alcuni brani delle prediche sull'eucaristia; dei venerdì di Quaresima – con una particolare attenzione ai testi per il Venerdì Santo – e dei sermoni *de usura*, ovvero a quella *imago Iudaei*, nelle sue varie accezioni, che emerge nella produzione giacomiana legata a questi temi.

Materiali inediti sono stati rintracciati negli “autografi”, già menzionati, e in due codici della Biblioteca Apostolica Vaticana⁴⁶, nonché in due manoscritti particolarmente significativi⁴⁷.

Gli unici due testi che, almeno sino ad oggi, restituiscono nel titolo la parola *Iudaei*, il *Sermo quomodo Iudei, non cognoscentes eum, congregati sunt adversus eum* e il *De reprobatione sacrificiorum Iudeorum*, saranno analizzati nel paragrafo terzo del presente contributo.

a. I sermoni domenicali *de Missia*

Le prediche domenicali di Giacomo consentono di individuare alcuni riferimenti terminologici da lui utilizzati nei confronti degli ebrei e offrono la formulazione di diverse considerazioni di carattere teologico. È in-

⁴⁵ M. G. Bistoni Grilli Cicilioni, *Un libro da bisaccia: il codice 44 dell'Archivio Comunale di Montepandone*, Roma 1996, p. 19.

⁴⁶ Si tratta del Vat. lat. 7642, che contiene il Quaresimale giacomiano (cfr. nota 43) e del Vat. lat. 7780 (già M 3, un tempo conservato a Montepandone), sul quale si veda Lasić, *Sermones* cit., pp. 476-515.

⁴⁷ Si tratta di due codici conservati presso il Museo Civico di Montepandone. Il primo è il ms. M 41, importante per la presenza di un sermone *De Iudeis* postillato da Giacomo: per l'esemplare cfr. Crivellucci, *I codici* cit., pp. 74-77, n. 41; S. Loggi, *I Codici della Libreria di S. Giacomo della Marca nel Museo Civico di Montepandone. Catalogo*, Acquaviva Picena 2010², pp. 83-85. Il secondo è il ms. M 44, contenente materiali predicabili di Giacomo, per il quale si veda la monografia: Bistoni Grilli Cicilioni, *Un libro da bisaccia* cit.

fatti nel *De vero Missia*⁴⁸ che Giacomo, riflettendo sul mistero della venuta del Messia, inserisce osservazioni di natura teologica sul popolo ebraico, in particolare a proposito della negazione di Cristo da parte degli ebrei. In questi sermoni emerge con maggiore chiarezza la teologia di Giacomo, rispetto alla sua azione riformatrice degli Statuti comunali.

Il sermone presenta una struttura fortemente schematica, nella quale il frate piceno si avvale di fitte catene scritturistiche per argomentare i punti principali già enunciati in apertura; solo in alcuni passaggi emergono glosse o commenti personali del predicatore al testo biblico. Ci soffermeremo unicamente sui nuclei tematici principali del sermone.

Richiamandosi al passo della Lettera ai Galati secondo cui «sono più numerosi i figli della donna sterile che quelli di colei che ha marito» (Gal 4,27), ripreso dal libro di Isaia, Giacomo inizia il sermone contrapponendo la vera e nuova sposa, cioè la santa fede cristiana, – resa feconda da «martiri, apostoli, vergini e profeti», e destinata alle nozze⁴⁹ con il vero Messia – alla sinagoga degli ebrei, presentata come sterile e destinata all'abbandono. A partire da tale contrapposizione, l'autore introduce cinque punti sui quali intende articolare la propria esposizione relativa a questo spotalizio simbolico⁵⁰.

La *synagoga iudeorum* è dunque descritta come adultera e sterile, destinata ad essere abbandonata, mentre l'*ecclesia gentium* rappresenta la vera sposa feconda, le cui nozze riempiono di gioia il cielo e la terra. Nel *modus operandi* di Giacomo, la giustificazione di tali affermazioni si fonda su una lunga catena scritturistica – tipica di molti suoi sermoni – che in questo caso comprende almeno diciotto citazioni dirette, entro le quali il predicatore inserisce le proprie deduzioni e considerazioni.

Secondo Giacomo, è a causa dell'infedeltà e dell'ostinazione degli ebrei che il regno è stato loro tolto e affidato a un popolo in grado di produrne i frutti (Mt 21,43). Il popolo incredulo verso il quale Dio ha steso invano le sue mani (Is 65,1-2) è, per il frate piceno, senza dubbio quello ebraico, come egli stesso precisa con la glossa «ille est iudeo-

⁴⁸ Cfr. SD, II, Sermo 33, *De vero Missia*, pp. 47-56.

⁴⁹ È interessante notare come nella variante del codice B, la Chiesa è già «sponsatam» con il Messia: cfr. SD, II, Sermo 33, *De vero Missia*, p. 47.

⁵⁰ Cfr. *ibid.* Essi riguardano la missione dello sposo; l'attesa delle genti; la durata del regno eterno; il rifiuto dei giudei; la loro dispersione fra le genti a causa dell'effusione del sangue di Cristo.

rum»⁵¹. Seguendo Isaia, Giacomo afferma che Dio ha mostrato chiaramente la promessa fatta alle genti e la *ruina iudeorum*, perché essi, popolo incredulo, hanno respinto la protezione divina. L'abbandono del Signore e l'aver dimenticato il suo santo monte, sono le ragioni per cui gli ebrei «sono caduti nella strage e nella spada»⁵². La loro ostinazione, nonostante i molteplici passi della Scrittura che avrebbero potuto guidarli nell'ascolto della volontà di Dio, li conduce a «turarsi» ancor più decisamente le orecchie per non ascoltare i predicatori di Cristo e gli apostoli. Per questo, in quanto reprobri, essi sono stati respinti dal Signore, che al loro posto ha scelto il «popolo delle genti», come già preannunciato per mezzo del profeta Osea. In questo punto Giacomo cita il brano biblico del profeta, sottolineando la condizione degli ebrei, non più considerati popolo di Dio; ed è significativo che, nelle citazioni conclusive di questo brano, inserisca anche il versetto rivolto al «non-mio-popolo»: «*populus meus es tu*»!⁵³ Una scelta che sembra introdurre, almeno in parte, un accento di speranza all'interno della sua stessa argomentazione. Tuttavia, a proposito dell'attesa del Messia, Giacomo conclude questa parte del discorso con una nota inquietante: egli interpreta il «*desideratus cunctis gentibus*» (Aggeo 2,7) non come il Cristo ma come l'Anticristo atteso dagli ebrei, dato che essi lo accoglieranno credendolo il Messia⁵⁴, evidente segno della loro cecità.

Quanto ai motivi della negazione di Cristo da parte degli ebrei (quarto articolo principale del sermone), Giacomo, citando una fitta serie di passi biblici, sembra interpretare la loro incredulità come un «rifiuto volontario e colpevole», nonostante essi avessero visto le opere da lui compiute. Per tale rifiuto essi vivrebbero in una condizione di «cecità spirituale», avendo perduto il *lumen veritatis*. Inoltre, sarebbero vittime anche di una falsa sapienza, poiché interpretano erroneamente la Scrittura: credono di co-

⁵¹ *Ibid.*, p. 49.

⁵² *Ibid.*, p. 49: «Ubi evidenter ostendit promissionem gentium que quesierunt me, que ante non interrogabant me et ruinam iudeorum tamquam populum incredulum ad quem tota die extendebat manus suas in protectione; sed ipsi reliquerunt Dominum et obliti sunt montem sanctum Domini et in cede et gladio corruerunt».

⁵³ *Ibid.*, p. 49.

⁵⁴ «Quintum punctum Agey, 2, 7-8: «ego conmovebo celum et terram [...] et veniet desideratus cunctis gentibus», videlicet perfidum antichristum quem iudei expectant omnes abhorrent»: *ibid.*, p. 52.

noscere l'origine e l'identità del Cristo e ne rifiutano la messianicità. Per Giacomo, difatti, è proprio l'*ignorantia* e la *cecitas* degli ebrei a spingere il Salvatore a versare lacrime amare sulla croce, manifestando un dolore tanto grande unicamente per questo peccato⁵⁵.

La riflessione del frate piceno si fa decisamente più dura quando egli affronta il tema della morte del Salvatore: è a causa del sangue di Cristo, che gli ebrei «inpie effuderunt», che essi sarebbero stati dispersi tra tutte le genti⁵⁶. I richiami ai brani di Ezechiele sul sangue versato – sangue che gli ebrei stessi reclamano su di sé con il «super nos» – diventano per Giacomo un'accusa diretta della loro responsabilità nella morte di Cristo, anche se egli ritiene che, nell'economia del piano divino, essi fossero “conformi” alla volontà di Dio⁵⁷.

È significativo osservare come Giacomo consideri più grave il peccato del bestemmiatore, che con le sue parole colme di disprezzo tenta in qualche modo di “uccidere” Dio, calpestando la sua divinità, rispetto a quello degli ebrei, i quali non vollero mettere a morte Cristo in quanto Dio, ma soltanto in quanto uomo⁵⁸. In questo senso, nella riflessione del frate piceno non si può parlare propriamente di un'accusa di “deicidio”.

⁵⁵ «Videns enim iudeorum cecitatem et eorum dampnationem a lacrimis continere, sicut pius, non valuit. Et pro nullo alio peccato tantum dolorem ostendit sicut pro peccato ignorantie ipsorum in cruce: “Domine, parce illis, quia nesciunt quid faciunt” [Lc 23,24]»: SD, II, Sermo 69, *De signis exterminii*, p. 487. Per Giacomo un segno della grande cecità del popolo ebraico è stato quello della scelta di lasciare libero l'omicida Barabba al posto del Cristo: cfr. SD, III, Sermo 99, *De signis adventus Antechristi*, p. 389. Inoltre, è il rifiuto del vero Messia il motivo per cui scribi e farisei, ricorrendo a menzogne e finzioni, cercavano di metterlo in difficoltà pubblicamente: SD, II, Sermo 33, *De vero Missia*, p. 53.

⁵⁶ «Primum, quod propter sanguinem Christi, quem inpie effuderunt debebantur ventillari per omnes gentes [...]»: *ibid.*, p. 55.

⁵⁷ «Sed potest quis conformare Deo in volito tantum et non in fine et in modo; sicut iudei conformes erant Deo in morte Christi»: SD, II, Sermo 65, *De voluntate Dei*, p. 443. In un passo particolarmente significativo sul tema dell'adesione alla volontà di Dio, Giacomo richiama lo schema delle quattro cause filosofiche: materiale, efficiente, formale e finale. Egli osserva, infatti, che può accadere che una persona si conformi a Dio solo nella cosa voluta, ma non nel fine, né nel modo. A titolo di esempio, Giacomo menziona gli ebrei, i quali risultavano conformi alla volontà di Dio unicamente nella morte di Cristo, ma non nel suo significato né nell'intenzione divina che la guidava.

⁵⁸ «[...] quia iudei nolebant occidere Deum Christum, sed solum hominem»: SD, I, Sermo 19, *De blasfemia*, p. 337.

Riflettendo sulla passione di Cristo, Giacomo si domanda se essa sia stata un'opera di Dio compiuta insieme ai Giudei. Richiamandosi al pensiero di Pietro Lombardo, secondo cui Cristo «aveva il potere di patire e di non patire»⁵⁹, egli afferma l'assoluta libertà con cui il Signore affronta la passione. Per questo Giacomo ritiene che, nel quadro del piano salvifico, si possa affermare che la passione subita per mano dei Giudei «fuit bonum opus»⁶⁰, poiché da essa deriva la nostra redenzione. Tuttavia – aggiunge –, a causa della loro cattiva volontà, tutto il male va attribuito ai Giudei.

In un passaggio sorprendente per chiarezza teologica e intensità spirituale, Giacomo orchestra una *sermocinatio*, ovvero un dialogo fittizio nel quale dà voce a “volontà “parallele” che rivestono un ruolo chiave nella *passio* di Cristo. Leggiamone il testo:

E perciò interroghiamo il principio delle volontà e il fine delle loro intenzioni.

In primo luogo, Padre cosa vuoi? Risponde: “Voglio la morte di mio Figlio”.

Perché? “Per compiere la giustizia e liberare l'uomo”.

O tu, Figlio, che cosa vuoi? “Voglio la mia morte”.

Perché? “Per potervi liberare dalla morte”.

E tu, Spirito Santo, che cosa vuoi? “Voglio la morte di questo innocente”.

Perché? “Per poter abitare in voi e santificarvi”.

O Giuda, che cosa vuoi? “Voglio la morte di Cristo”.

Perché? “Per avere i trenta denari”.

O Giudei, che cosa volete? “La morte di Cristo”.

Perché? “Perché ci riesce insopportabile vederlo”.

Tutti dunque gridavano la morte del Giusto, che per noi è il sommo bene. Tuttavia, questo bene così grande, per loro divenne un così grande male, perchè agirono con cattiva volontà. Da ciò Gregorio: il Figlio e il Padre nella carità, ma Giuda nel tradimento; Cristo pensò al prezzo della nostra liberazione, i Giudei, al contrario, concepirono un piano carico di iniquità, e il diavolo, invece, la perdizione dell'anima. Così la diversità del fine fu la diversità dei beni e dei mali⁶¹.

⁵⁹ SD, I, Sermo 26, *De passione*, p. 413.

⁶⁰ «Et sic passio Christi fuit bonum opus quod operati sunt a se iudei, quia ex actibus eorum bonum opus provenit, idest passio Christi et nostra redemptio et tamen omne malum operati sunt iudei propter eorum malam voluntatem»: *ibid.*, p. 413.

⁶¹ «Et ideo interrogemus de principio voluntatum et fine eorum. Primo, Pater, quid vis? Respondet: volo mortem filii mei. Quare? Pro iustitia adimplenda et homine liberando. O tu, fili, que vis? Volo mortem meam. Quare? Ut vos a morte liberare valeam. Tu, Spiritus Sancte, quid vis? Volo mortem istius innocentis. Quare? Ut in vobis habeam habitaculum et vos sanctificare valeam. O Iuda, quid vis? Volo mortem Christi. Quare? Ut triginta argenteos habeam. O iudei,

In ultima analisi, l'*obstinatio* verso la verità, che non riescono a contemplare – come esprime simbolicamente il «*gravis est nobis ad videndum*» – li conduce fino a preferire la morte o la stessa dannazione: il futuro, pertanto, non potrà che riservare loro giorni oscuri di abominazione e fetore presso le genti⁶². La conclusione assume il tono di un ammonimento rivolto ai cristiani: Giacomo implora che il Signore li preservi «*qua ignorantia et obstinatione advertat Dominus Iesus*»⁶³!

Nel secondo sermone sulla venuta del messia, il *Sermo de adventu Missie*, Giacomo mostra come la fine dell'antica economia religiosa ebraica coincida con la sua piena sostituzione da parte del Nuovo Testamento e della Chiesa. Particolarmente significativo è l'*incipit* della predica, in cui il frate piceno, rivolgendosi direttamente ai fedeli presenti, richiama quanto esposto nel sermone precedente (*De vero Missia*) e afferma:

Carissimi e fedeli cristiani, con quanta verità, matura e santa dimostrazione, riguardo al vero Messia – secondo il senso delle sacre Scritture – abbiamo dimostrato nel sermone precedente l'avvento, i modi e il percorso dello stesso santissimo Figlio di Dio. La vostra buona carità ha ascoltato con piena evidenza come la durezza degli Ebrei ostinati li porti, là dove [la scrittura] legge chiaramente che Cristo è venuto, a negarlo con dolorosa sicurezza; essi vedono la conversione delle genti, ma spengono in se stessi la luce della verità. Riconoscono che l'osservanza del sabato è stata abolita, ma non vogliono confessarlo per malizia; venerano la circoncisione della carne, coloro che hanno rigettato la purità del cuore. Conoscono che le cerimonie, gli azzimi, i sacrifici e tutte le cose figurative (*umbratica*) sono state svuotate con l'avvento del vero lume che è Cristo; ma la loro malizia ostinata persevera, come testimonia l'Apostolo agli Ebrei 10,11 [...]»⁶⁴.

quid vultis? Mortem Christi. Quare? Quia gravis est nobis ad videndum. Omnes ergo clamabant mortem iusti, quod est nobis summum bonum. Et tamen istud tantum bonum factum est illis tantum malum, quia mala voluntate fecerunt. Unde Gregorius: Filius et Pater in caritate, sed Iudas in prodicione; Christus cogitavit pretium pro nostra liberatione, iudei vero cogitaverunt odiosam iniquitatem, diabolus vero anime perditionem; ergo diversitas finis fuit diversitas bonorum et malorum»: SD, I, Sermo 26, *De passione*, p. 414.

⁶² «secundum, quod ita obstinati essent quod potius vellent mori et dampnari quam converti ad veritatem; tertium, quod ipsi iudei erant futuri in abominationem et fetorem gentium»: SD, II, Sermo 33, *De vero Missia*, p. 55. Il motivo della dispersione del popolo ebraico per Giacomo è dovuto alla crudeltà che hanno riversato verso Cristo: «Quare iudeos per mundum despersionem? Propter crudelitatem operatam in Christo»: SD, II, Sermo 60, *De gloriosa iustitia*, p. 387.

⁶³ SD, II, Sermo 33, *De vero Missia*, p. 56.

⁶⁴ «Dilectissimi ac fideles christiani, cum quanta veritate, matura et sancta probatione de vero Missia secundum tenorem sacrarum Scripturarum adventum et modos et processum eiusdem

Mentre Israele perde la propria primogenitura spirituale, la Chiesa diventa il vero “popolo eletto”: i riti ebraici, “ombre” delle realtà future (*umbratica*), non hanno più valore con l'avvento del *verum lumen* che è Cristo. Tuttavia, la *duritia* degli ebrei li porta a negare l'evidenza stessa delle Scritture, perdendo così il *lumen veritatis*, come abbiamo già visto. Anche questo sermone si avvale di lunghe catene di citazioni bibliche, in cui Giacomo dimostra di riprendere in modo accurato passi sia vetero che neotestamentari, a cui aggiunge brevi considerazioni personali.

Da un primo spoglio dei sermoni domenicali, il popolo ebraico viene descritto attraverso una serie di categorie teologiche che rivelano la funzione pastorale delle affermazioni di Giacomo, destinate a orientare il pubblico cristiano nell'interpretazione delle Scritture e nella comprensione della storia della salvezza.

b. I sermoni sull'eucaristia

Il tema degli ebrei nelle prediche *De corpore Christi*⁶⁵ si articola lungo un doppio canale di riflessione. Il testo seguente mette in luce, in modo

sanctissimi Filii Dei in superiori sermone conprobavimus. Vestra bona caritas evidentissime audivit ubi iudeorum obstinatorum duritia Christum venisse perlegit securitate dolorosa anegant, gentium conversionem conspiciunt, sed ipsi lumen veritatis extinguunt. Sabbati observationem reprobam esse conspiciunt, sed confiteri malitiose nolunt, circumcisionem carnis venerantur, qui cordis munditiam proiecerunt. Cerimonias, azimos, sacrificia et umbratica, veniente Christo vero lumine exinanita esse cognoscunt; sed adhuc eorum obstinata malitia perseverat ut testatur Apostolus ad Hebr. 10,11 [...]: SD, II, Sermo 34, *De adventu Missie*, p. 57.

⁶⁵ Nella produzione di Giacomo sono attestati sia sermoni che hanno per titolo *De corpore Christi* sia testi che, più in generale, si rifanno allo stesso argomento. Per quanto riguarda i primi, il Quaresimale conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana riporta tre prediche (Vat. lat. 7642, 196vb-199rb; 199rb-201ra; 201ra-203rb, cfr. Lasić, *Sermones* cit., pp. 557-558, nn. 104-106), che trovano corrispondenza con quelle nella redazione parallela del Quaresimale di Foligno (cfr. Lioi, *I «Sermones Quadragesimales»* cit., pp. 100-102, nn. 84-86) e con l'altro testimone della Biblioteca Angelica (cfr. Pacetti, *I sermoni* cit., p. 330, nn. 78-80). Tralasciando il Domenicale che non contiene alcun sermone dal titolo *De corpore Christi*, tra i materiali di lavoro si osserva una situazione più variegata: solo uno di questi testi è un abbozzo che confluirà nel ciclo per la Quaresima (M 46, 61r-63v, cfr. Pacetti, *Le prediche* cit., p. 311, n. 16), corrispondente al terzo omonimo sermone del Quaresimale (cfr. Lasić, *Sermones* cit., p. 557, n. 105; Lioi, *I «Sermones Quadragesimales»* cit., p. 101, n. 86 e p. 102 nota 237; Pacetti, *I sermoni* cit., p. 330, n. 80 e nota 5), mentre altre bozze non costituiscono lo schema della predica per il medesimo ciclo (è il caso del *De corpore Christi* del Vat. lat. 7780, 102v-104v, redazione parallela presente anche in M 44 e, limitatamente all'*incipit*, nel ms. 1851 della Biblioteca Universitaria di Padova, cfr. Bistoni Grilli Cicilio-

esplicito, la polemica relativa al mancato riconoscimento dell'eucaristia da parte del popolo giudaico:

“Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna” [Gv 6, 54] [...]. E poiché i Giudei erano fortemente legati alla carne e ai sensi, per questo motivo non comprendevano, se non carnalmente, le parole di vita del Signore nostro Gesù Cristo. E perciò allo stesso modo dicevano: “Come può costui darci la sua carne da mangiare?” [Gv 6, 52] [...]. E quei carnali Giudei banchettavano come i loro padri nel deserto, poiché quanti più grandi doni e benefici elargiva loro Dio, tanto più erano duri di cervice e meno credevano⁶⁶.

ni, *Un libro* cit., pp. 75; 112 e nota 390; 207, n. 47; 229; 257. Stessa circostanza si riscontra per un altro *De corpore Christi* del Vat. lat. 7780 – registrato *De eodem*, 105r-109r –, per il quale cfr. Lasić, *Sermones* cit., p. 492, n. 26). Passando invece a sermoni che sono strettamente collegati alla tematica *de corpore Christi*, si hanno tre prediche nel Quaresimale della Vaticana, con titolo *De officio Misae*, *De sacra communione*, *De sacra communione Christi* (Vat. lat. 7642, 164va-166va; 216vb-219va; 219va-221va; cfr. Lasić, *Sermones* cit., p. 551, n. 86; p. 560, nn. 111-112), che corrispondono rispettivamente al *De officio Misae super epistulam*, *De fructibus corporis Christi* e *De aliquibus excellentiis corporis Christi* del Quaresimale folignate (cfr. Lioi, I «*Sermones Quadragesimales*» cit., p. 89, n. 66; p. 104, nn. 91-92), mentre non compaiono redazioni parallele nel ms. 187 della Biblioteca Angelica. Per il *De officio Misae (idest de corpore Christi)*, ovvero *De Sacramento*, aggiungono due mani superiori in M 44) si dispone di una prima redazione in M 42 (148r-151v), M 46 bis (129v-134r, cfr. Pacetti, *Le prediche* cit., p. 319, n. 76), M 44 (cfr. Bistoni Grilli Cicilioni, *Un libro* cit., pp. 84-86; 170, n. 5), nel Vat. lat. 7780 (212r-215r; cfr. Lasić, *Sermones* cit., pp. 500-501, n. 50) e, per l'esordio, nel testimone padovano (cfr. Bistoni Grilli Cicilioni, *Un libro* cit., pp. 84, nota 283; 229; 256), tutte aventi per titolo *De Missa* (ad eccezione del Vat. lat. 7780, con *De Missa et eius significatio*); la predica è passata nel Domenicale (SD, II, Sermo 35, *De missa*, pp. 68-81), così come è presente in un manoscritto conservato a Napoli (R. Lioi, *Un gruppo di “Sermones Dominicales” di S. Giacomo della Marca contenuti nel Codice V H 270 della Biblioteca Nazionale di Napoli*, «Studi Francescani», 58 (1961), pp. 3-61: 26, n. 22). Il *De sacra communione* del Quaresimale ha, con lo stesso titolo, i propri materiali preparatori in M 46 bis (75v-79v, cfr. Pacetti, *Le prediche* cit., p. 318, n. 69, e nota 4), mentre per il *De sacra communione Christi* non si conoscono redazioni parallele. Ultimo riferimento nel corpus giacomiano per le prediche *de corpore Christi* è da scorgere in due testi del Domenicale: il *De celebratione et honore diei dominice* (SD, III, Sermo 82, pp. 155-166) – con gli schemi di lavoro in M 42 (317r-320r) e in M 46 bis (123r-126v) dal titolo *De dominica*, mentre *De dominica* si legge in M 46 (17r-18r) – e il *De honorificentia et virtute sacre communionis* (SD, III, Sermo 88, pp. 232-247), che trova nel *De communione* di M 42 (4v-8r) il suo primo abbozzo.

⁶⁶ “Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam eternam”, Io. 6 c. [Io 6, 54] [...]. Et quia Iudei erant valde carnales et sensuales, ideo verba vite Domini nostri Iesu Christi non intelligebant nisi carnaliter. Et ideo dicebat idem: “Quomodo potest hic nobis dare carnem suam ad manducandum?” [Io 6, 52] [...]. Et quia carnales Iudei pranzabant sicut patres eorum in deserto, quia quanta maiora dona eis Deus largiebatur et beneficia, tanto magis erant dueros cervicis et minus credebant: M 44, *De corpore Christi*, 104rb (numerazione antica); cfr. anche il testo, con minime varianti, nella redazione parallela di Vat. lat. 7780, 102v; della prima par-

A questa invettiva, nel complesso dai toni ancora pacati, e nella quale emergono soprattutto motivazioni di natura teologica, si affiancano considerazioni più mitigate; una caratteristica che ricorrerà anche in altre occorrenze. Così gli ebrei possono diventare i «figli di Israele», i quali sono «corde mundo»⁶⁷, oppure essere tratteggiati come coloro che restano fedeli alla legge, pur “arando” una terra puramente terrena⁶⁸. Dalla constatazione positiva che tutto proviene dagli ebrei – la profezia, la dignità sacerdotale e regale, la predicazione, nonché gli stessi sacramenti⁶⁹ e «omnis nobilitas»⁷⁰ –, emerge uno dei nodi dottrinali più rilevanti nella controversia tra ebrei e cristiani: la questione di Gesù Cristo vero Figlio di Dio.

Come è stato messo in evidenza, in Giacomo il fulcro della tematica non risiede tanto nella classica accusa di deicidio rivolta agli ebrei, quanto piuttosto in un *crimen* a monte, ovvero nel non aver riconosciuto nel Nazareno il *Filius Dei*⁷¹. La problematica – che meriterebbe una trattazione a

te dell'esordio è stata pubblicata la trascrizione, per la quale cfr. Bistoni Grilli Cicilioni, *Un libro cit.*, p. 207 n. 47.

⁶⁷ «Et ideo filii Israelis claritatem vultus Moysi<s> sustinere non poterant propter radiorum corruscacionem comutaque facies eius videbatur, quem [quam *m.*] Moyses velamen posuit super eam, ne filii Israelis deficerent; sic dilectus et bonus Yesus ac radiosus in hoc sacramento splendorem sue faciei sub velamine sacramenti abscondit, ne filii Israelis, id est corde mundo, Deum videntes in aspectu sue fulgorantis claritatis in via ne deficerent»: Vat. Lat. 7642, *De corpore Christi*, 199ra; al *velamen*, menzionato in due citazioni paoline, si fa riferimento anche nel *De reprobatione*, 240r e 241v.

⁶⁸ «Populum Hebraicum terra<m> legis arantem»: Vat. lat. 7780, *De missa et eius significatu*, 212v.

⁶⁹ Il *De missa*, nelle sue varie redazioni, propone il medesimo concetto con espressioni diverse: «Discendit ergo a iudeis lex et prophetia et omnis doctrina et sacrificia et dignitas sacerdotalis et regalis»: SD II, Sermo 35, *De missa*, p. 76; «Et ideo discedit predicatio, dignitas prophetie, sacramenta, lex et cetera bona de populo Iudaico»: M 42, 149r (identiche parole in M 44, 12va: numerazione antica); «Et sic doctrina missa de celo et lex et prophetia et sacrificia et dignitas sacerdotalis et regalis et salus populi discederunt ab eis»: M 46 bis, 130v.

⁷⁰ Vat. lat. 7642, *De officio misse*, 165ra.

⁷¹ Bartolomei Romagnoli, *Infedeli cit.*, 175. Solo per dare un esempio di come il mancato riconoscimento del Messia riecheggi anche nel Quaresimale, al di là delle prediche *de corpore Christi*, si trascrive parte dell'esordio del sermone n. 88: «O Iudei qui Messiam ex lege expectatis, ecce vobiscum est et non cognoscitis eum: loquitur vobiscum et non auditis, resuscitat mortuos, illuminat cecos, dat auditum surdis, solvit vinculum linguarum, mundat leprosos, ambulat super mare et non cognoscitis eum»: Vat. lat. 7642, *De signis exterminii*, 168va. Il testo, presente con leggerissimi spostamenti di parole anche nel testimone folignate (cfr. Lioi, I *Sermones Quadragesima-*

parte – all'interno nel ciclo dei sermoni *de corpore Christi* si arricchisce di ulteriori aspetti. Se alla base vi è il dilemma della *dignitas*, tanto da far affermare a Giacomo che «ipsi indigni fuerunt, nolentes eum recipere»⁷², occorre riconoscere che egli lascia in sospeso nell'orizzonte escatologico una possibilità ultima: la conversione finale del popolo d'Israele.

Il dettato del *De missa* del ciclo domenicale⁷³, così come delle altre redazioni⁷⁴, che sotto questo aspetto sembra avvicinare il predicatore alle correnti gioachimite⁷⁵, consente di collocare tale affermazione entro un quadro più ampio, quello dell'attesa della fine dei tempi, un ambito che ha già suscitato interesse negli studi giacomiani⁷⁶. Basterà qui ricordare che nelle prediche *De corpore Christi* il problema viene sollevato nei seguenti termini: ciò che sperimenta il popolo d'Israele – il quale sarà riscattato nella *conversio* finale⁷⁷ – è specularmente rovesciato rispetto alla condizione del popolo cristiano. Per questo motivo *illi* (gli ebrei) rimasero «nel timore», *nos autem* (i cristiani) siamo nella grazia; *illi* sono nudi e poveri, *nos vero* nel possesso di tutte le cose «in habundantia gratiarum»⁷⁸.

les» cit., p. 90, n. 68), non compare nelle altre redazioni della medesima predica: cfr. SD II, Sermo 69, *De signis exterminii*, pp. 487-495; M 42, *De tribus laqueis peccatorum*, 197v-200r).

⁷² Vat. lat. 7642, *De officio misse*, 164vb; un passo simile anche in SD II, Sermo 35, *De missa*, p. 76.

⁷³ «Iudei revertentur in fine ad Christum, quia in diebus illis salvabitur Iuda»: *ibid.*

⁷⁴ «In fine mundi revertentur Iudei ad Christum»: M 46 bis, 130v; «Et circa finem [...] revertitur, quia ad Iudeos doctrina Christi replicatur, iuxta illud Ysa. X: "Reliquie [sic] Israelis salve fient" [cfr. Rom 11, 26]: Vat. lat. 7780, 213v.

⁷⁵ Per la matrice paolina di questo tema e gli influssi in altri autori, tra i quali Gioacchino da Fiore, cfr. A. Morisi Guerra, *La conversione finale degli Ebrei nel profetismo del primo '500*, in *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, a cura di G. L. Potestà, Genova 1991, pp. 117-128.

⁷⁶ Cfr. L. Gatto, *L'attesa della fine dei tempi e la nuova età nei sermoni di San Giacomo*, in *San Giacomo della Marca nell'Europa del '400* cit., pp. 33-66 (in part. pp. 59-66); Gattucci, *San Francesco* cit., pp. 264-268 (a p. 261 egli richiama l'attenzione su «ventate di tensione apocalittica [che] attraversano le pagine di Giacomo»). Il passaggio menzionato, in relazione all'influsso del gioachimismo in relazione all'escatologia degli Osservanti, va tuttavia attenuato: Bartolomei Romagnoli, *Infedeli* cit., p. 164 nota 33.

⁷⁷ Una previa forma di riscatto viene adombrata in una delle prediche *De corpore Christi* – ma solo *en passant* – nell'evidente dato storico che i primi ad aver abbracciato il cristianesimo provenivano dall'ebraismo: «Primi post Ebreos Greci conversi sunt»: Vat. lat. 7780, *De corpore Christi*, 106v, frase non presente nelle redazioni parallele.

⁷⁸ «Illi remanserunt nudati in timore, nos autem gratificati»: M 42, *De missa*, 149r (le stesse parole in M 44, 12va: numerazione antica); «Et remanserunt nudi et pauperes, nos vero divites et in salute»: SD II, Sermo 35, *De missa*, p. 76; «Nos vero omnia in habundantia gratiarum possidemus»: Vat. lat. 7642, *De officio misse*, 165ra.

Un'ambivalente lettura del mondo giudaico permane nella riflessione positiva sulla lingua ebraica – «sancta lingua hebraica»⁷⁹, grazie alla quale, mediante l'autorità scritturistica, Cristo regna⁸⁰ –, riflessione che viene subito ridimensionata dall'incisivo richiamo con cui Giacomo ammonisce i suoi ascoltatori (e lettori) a non lasciarsi “giudaizzare”⁸¹. Un avvertimento che, con ogni evidenza, è da inserire nella difesa dell'identità cristiana, ossia in quel contesto più propriamente religioso e pastorale in cui una eccessiva vicinanza tra ebrei e cristiani veniva percepita come un pericolo per la fede di questi ultimi⁸².

L'eucaristia resta al centro della inconciliabilità tra il nucleo del credo cristiano e l'impossibile riconoscimento da parte ebraica⁸³, circostanza che si esemplifica con l'interrogativo retorico “come è possibile?” – già menzionato in M 44, ma ribadito anche altrove⁸⁴ – e che si trasforma inevitabilmente in accusa di “carnalità” e “sensualità”⁸⁵. Termini che Giacomo rivolge in ogni caso non solo agli ebrei ma anche ai fedeli dell'Islam⁸⁶, poiché tutti costoro appartengono alla categoria, tipica del tempo, degli esclusi. La logica del “diverso” trova nell'eucaristia la chiave di volta: ciò che accomuna i cristiani nella loro peculiarità religiosa diventa per “gli altri” motivo di allontanamento. Nessuno, prosegue Giacomo,

⁷⁹ Vat. lat. 7780, *De corpore Christi*, 106v.

⁸⁰ «[...] lingua hebraica, in qua dominatur Christus per monarchiam prophetarum et sanctorum Scripturarum»: Vat. lat. 7780, *De missa et eius significatione*, 212v; «In idiomate latino Deus regnabat per potentiam [...]; in hebraico per legem divinam et sacras prophetas»: SD II, Sermo 35, *De missa*, p. 72.

⁸¹ «Ne videamur iudaizare» ripete Giacomo due volte in M 42, *De dominica*, 317v (l'espressione è assente nella stessa predica degli altri libri di lavoro M 46, *De dominica*, 17r-18r; M 46 bis, *De dominica*, 123r-126v), passo poi confluito alla lettera nel *De celebratione et honore diei dominice* dei *Sermones Dominicales*: SD III, Sermo 82, *De celebratione et honore diei dominice*, p. 158.

⁸² Cfr. Bartolomei Romagnoli, *Infedeli* cit., pp. 175-176.

⁸³ Il sacrificio eucaristico nella sua pratica incruenta in rapporto al sacrificio della religione ebraica è uno dei punti di polemica presenti nel *De reprobatione*, 240v; 243r.

⁸⁴ Cfr. nota 66; «[...] est mirabilis, quia dedit corpus suum in alimentum et cibum, quam Iudei, existimantes impossibilitatem ad invicem, litigabant dicentes: ‘Quomodo potest hic nobis carnem suam dare ad manducandum?’ [Io 6, 52]»: Vat. lat. 7642, *De corpore Christi*, 198va.

⁸⁵ *Carnales* e *sensuales* si legge in M 44 – poi ampliato con l'avverbio *carnaliter* ripetuto in *carnales Iudei* –, ma l'espressione si trova anche in contesti diversi e con sviluppi affini, come, per fare solo un esempio, nella frase «sed Iudei qui semper corporaliter ambulabant et carnaliter loquebantur», Vat. lat. 7642, *De nomine triumphantis Yesu*, 145ra.

⁸⁶ Sulla questione, cfr. Bartolomei Romagnoli, *Infedeli* cit., 173-174.

presuma di accedere «cum mente deturpata [...] ad istud sanctissimum sacramentum»⁸⁷, sia esso un cristiano indegno o, a maggior ragione, un non cristiano.

Gli scenari delle pene comminate appaiono terribili nella loro descrizione: non a caso il capro espiatorio diventa la figura di Giuda, sul quale Giacomo riversa ogni negatività, tanto nella dimensione storica dell'Iscariota – colto nell'atto del tradimento – quanto in quella allegorica, che lo trasforma nel paradigma del “diverso”. Il passaggio da Giuda peccatore a Giuda figura simbolica di una alterità da esorcizzare si compirà più propriamente nelle prediche *de Passione*; i sermoni *de corpore Christi* pur offrendo talvolta tinte più cupe – come l'abominazione diabolica e l'odore di dannazione attribuiti all'Iscariota⁸⁸ –, ampliano soprattutto il raggio argomentativo e riflessivo in campo teologico. Essi interrogano gli ascoltatori sull'attimo preciso in cui inizia il tradimento dell'apostolo⁸⁹, illustrano la relazione tra l'Iscariota e l'eucaristia⁹⁰ e pongono le premesse per un confronto tra Giuda e Pietro⁹¹.

In tutto questo non va dimenticato il duplice polo interpretativo presente in Giacomo, richiamato in apertura: anche nei confronti del tradi-

⁸⁷ Vat. lat. 7642, *De corpore Christi*, 197va.

⁸⁸ Cfr. Vat. lat. 7642, *De sacra communione Christi*, 220rb.

⁸⁹ Con acribia e fondandosi sull'autorità dei testi evangelici (Mt 26, 13; Mc 14, 20; Lc 22, 21; Gv 13, 26) Giacomo della Marca individua nel pezzo di pane intinto nel piatto, ovvero in quel boccone che viene offerto da Gesù, il momento cruciale in cui Giuda dà inizio al tradimento. Pur tenendo presenti i sinottici, qui il frate piceno segue maggiormente l'evangelista Giovanni, che meglio si poteva prestare, con il versetto successivo («Et post buccellam tunc introvit in illum Satanas». Io 13, 27), all'argomentazione da sostenere: «Post buccellam [*sic*] panis intravit dyabolus»: M 46 bis, *De sacra communione*, 78v; per i passi paralleli, cfr. M 42, *De communione*, 7v; SD III, Sermo 88, *De honorificentia et virtute sacre comunions*, p. 242. La citazione giovannea si legge *ad litteram* nel sermone del Venerdì Santo: Vat. lat. 7642, *De Passione Domini*, 209vb, per il quale cfr. *infra*.

⁹⁰ Il rapporto è di natura antitetica; Giacomo sottolinea come solo in apparenza Giuda si cibi realmente e pienamente del corpo e del sangue di Cristo: «Alii sumunt sacramentaliter sed non spiritualiter, sicut qui sumunt cum peccato mortali ut Iudas»: Vat. lat. 7780, *De corpore Christi*, 104r; identiche parole in M 44, 105vb (numerazione antica). Il concetto è ripetuto anche in altre redazioni delle prediche *de corpore Christi*: cfr. M 46 bis, 76v; M 42, 5r; Vat. lat. 7642, 221ra.

⁹¹ «Corpus Christi aliter dat mortem, aliter vitam. Et hoc propter indisposicionem sumentis. Manducat enim Iudas et manducat Petrus: Iude dedit mortem, quia mala voluntate recepit et Petro dedit vitam, quia voluntate bona recepit»: Vat. lat. 7642, *De corpore Christi*, 201vb; il riferimento, molto più breve, si ha anche in uno dei libri di lavoro, con una postilla aggiunta nel margine esterno dalla mano di Giacomo della Marca: M 46, *De corpore Christi*, 62r.

tore per antonomasia, osserva il predicatore, è possibile adottare uno sguardo più mitigato. Infatti, egli invita a considerare, seguendo la trattatistica medievale, e *in primis* Riccardo di Mediavilla, come lo stesso Gesù Cristo, pur essendo pienamente consapevole, permise anche a Giuda di andare a predicare e a battezzare⁹².

c. Il ciclo *de Passione*

Se in relazione all'eucaristia, la polemica antiggiudaica assume in Giacomo toni particolarmente accesi, per il timore che il ruolo centrale del *corpus Christi* venga messo in dubbio, disconosciuto, o addirittura offeso, un altro dei "contesti tradizionali" della predicazione medievale si presta a diventare un punto nevralgico per i riferimenti agli ebrei: i sermoni *de Passione*. Si tratta di quella parte della predicazione più direttamente legata agli ultimi eventi della vita di Gesù Cristo, in cui prende forma l'*imago Iudaei* connessa alla passione e alla morte in croce del Nazareno. Non stupisce, dunque, l'ampio spazio che in questo ciclo viene riservato sia a Giuda, sia all'intero popolo ebraico; rispetto a entrambi, tuttavia, in Giacomo si riscontra l'uso di *clichés* consolidati, mutuati da tradizioni precedenti, pur senza escludere alcuni apporti personali.

Il *corpus* dei materiali a cui fare riferimento comprende i sermoni recitati nei cinque venerdì di Quaresima⁹³, ai quali va aggiunta la grande pre-

⁹² «[...] et ipse Dominus misit Iudam ad predicandum et baptizandum»: Vat. lat. 7642, *De corpore Christi*, 199va.

⁹³ Il computo sale a sei prediche, se si tiene conto del sermone del venerdì dopo le Ceneri, che nel Quaresimale della Biblioteca Vaticana ha per titolo *De Passione Christi* (cfr. Lasić, *Sermones* cit., pp. 530-531, n. 27), mentre nella redazione parallela del codice di Foligno si legge *De effusione sanguinis Christi et de angelis* (cfr. Lioi, *I «Sermones Quadragesimales»* cit., p. 52, n. 7), così come, in forma più breve, nell'altro testimone della Biblioteca Angelica (*De effusione sanguinis Christi*; cfr. Pacetti, *I sermoni* cit., p. 307, n. 6). Per quanto riguarda le prediche *de Passione* delle cinque settimane quaresimali, si osservano nel codice vaticano titoli più o meno omogenei (nell'ordine: *De Passione Christi*, *De Passione Christi Yesu*, *De S.S. Passione Christi*, *De Passione Christi*, *De S.S. Passione*: Vat. lat. 7642, 83rb-85ra, 108rb-110rb, 132rb-134va, 156vb-159ra, 182vb-184va; cfr. Lasić, *Sermones* cit., pp. 535, n. 40; 539-540, n. 54; 544, n. 68; 549-550, n. 82; 554, n. 96), che non trovano mai corrispondenza *ad litteram* con i titoli del Quaresimale folignate (rispettivamente: *De Passione Domini*, *De Passione Christi*, *De Passione Domini*, *De Passione*, *De Passione*, cfr. Lioi, *I «Sermones Quadragesimales»* cit., pp. 60, n. 20; 68, n. 34; 76-77, n. 48; 86-87, n. 62; 95, n. 76), così come differenti sono i titoli del testimone della Biblioteca Angelica (*De Passione*, *De cruce*, *De Passione D. N. I. Chri-*

dica del Venerdì Santo⁹⁴. Oltre alla redazione conservata nel Quaresimale giacomiano – adattata al ciclo domenicale in forma notevolmente ridotta, con un solo testo superstite⁹⁵ –, saranno presi in considerazione anche i libri di lavoro del frate piceno.

Il ricorso agli “autografi” si rivela, in questo caso, ancora più necessario rispetto ai sermoni *de corpore Christi*, in ragione delle evidenze emerse nelle prediche *de Passione*. Da una prima ricognizione, infatti, si è potuto constatare che Giacomo ha voluto riservare a questo ciclo una parte significativa dei propri materiali di lavoro, affidando ad una delle *manus adiutrices* più attive nei suoi codici⁹⁶ la stesura in sequenza di sei sermoni privi di titolo – ma registrati nella *tabula* iniziale come *De Passione*⁹⁷ –, oggi conservati nel manoscritto M 42⁹⁸.

Comprendere come Giacomo abbia gestito questo “materiale testuale” – nella sua intrinseca fluidità e complessità – significa acquisire coor-

sti, De Paxione, De Passione; cfr. Pacetti, *I sermoni* cit., pp. 311, n. 19; 315, n. 32; 319-320, n. 45; 323, n. 58; 328, n. 72).

⁹⁴ Per la *Feria VI in Parasceve* il Vat. lat. 7642, 208vb-216rb riporta il titolo *De Passione Domini* (cfr. Lasić, *Sermones* cit., p. 559, n. 110), mentre priva di titolo risulta la redazione parallela del codice foliagate anche se la *tabula* iniziale ha *De Passione Domini nostri Yesu Christi* (cfr. Lioi, *I «Sermones Quadragesimales»* cit., pp. 103-104, n. 90 e nota 244); il testimone della Biblioteca Angelica non ha un testo corrispondente, interrompendosi il manoscritto con le prediche del Giovedì Santo.

⁹⁵ Cfr. SD, I, Sermo 26, *De passione*, pp. 407-418. L'unica predica passata nel ciclo domenicale corrisponde nei *Sermones Quadragesimales* a quella del venerdì della quinta settimana di Quaresima.

⁹⁶ Si tratta della mano B – così indicata da Maria Grazia Bistoni Grilli Cicilioni – attiva anche in M 44, manoscritto oggetto di indagine da parte della studiosa. Il copista appare fornito di una discreta calligraficità e utilizza una corsiva del tipo della semigotica delle carte; i suoi interventi sono ben riconoscibili non solo in M 44, ma anche negli altri libri di lavoro di Giacomo, come ad esempio in M 46 bis, nel Vat. lat. 7780 e in M 42: cfr. Bistoni Grilli Cicilioni, *Un libro* cit., 36-41. La medesima mano era già stata individuata da Adriano Gattucci, il quale – segnalando che in M 42 oltre alla presenza di Giacomo sono ravvisabili all'incirca altre quattordici *manus adiutrices* – le assegna la lettera *m*, non escludendo che si possa parlare di identità con un'altra *manus* denominata mano *a*: cfr. Gattucci, *I «Sermones Dominicales»* cit., p. 131 e nota 37.

⁹⁷ Nella seconda carta iniziale di M 42 compare una *Tabula per alphabetum in sermonibus infra-scriptis* – compilata dall'estensore delle prediche *de Passione*, ma nella quale non mancano integrazioni e aggiunte di Giacomo – che lascia scoprire ben otto sermoni sul medesimo argomento, due in più rispetto a quelli effettivamente presenti nel manoscritto. La circostanza è interessante, soprattutto se si considera la postilla autografa del frate piceno, che, in corrispondenza di una delle prediche mancanti, scrive «in primo quaterno», volendo alludere ad un rimando non più verificabile, almeno per come si presenta oggi il manoscritto: cfr. M 42, 2r-v (la citazione è a 2v). Di «mutilazione del codice» parla anche Pacetti, *I sermoni* cit., p. 323, nota 3.

⁹⁸ Cfr. M 42, 152r-156r, 156r-159v, 159v-162r, 162v-165v, 165v-168r, 168v-171r.

dinate più precise sulla redazione dei *Sermones Quadragesimales* e sull'organizzazione del suo tavolo di lavoro. Le sei prediche, difatti, sono confluite nel Quaresimale solo dopo un'attenta opera di riscrittura, con integrazioni ed espunzioni, assumendo una propria fisionomia e un percorso evolutivo specifico anche in merito alla *quaestio hebraica*.

Un esempio eloquente riguarda il ruolo sempre più rilevante attribuito alla Vergine Maria, inserita in una drammatizzazione che si arricchisce progressivamente di ampi monologhi. Nei *sermones de Passione*, la Madre di Gesù occupa uno posto non marginale⁹⁹, soprattutto in relazione al rapporto Cristo-ebrei: la sua partecipazione interiore e mentale alle sofferenze fisiche del Figlio è un elemento portante del testo. Non stupisce, dunque, che nel passaggio dalle bozze di M 42 alle prediche dei venerdì di Quaresima, il dolore di Maria si amplifichi¹⁰⁰, come mostra questo struggente brano in volgare:

O figlio, cultello me passa lo core, pèrdoti, luche de li oghi mei, la pena grande mi fa morire, lo fiato me manca e più non posso vivere. Videndo te morire, Patre e Signore mio, le dolorose angustie tue tormenta lo core. Perduta ayo la speranza e te, mia bellezza. Or me lassi tucta obscurata: recordate de me, o figlol mio, parla a la tua matri che tanto t'ama [...] ¹⁰¹.

Le parole della figlia di Sion menzionano gli ebrei senza alcun tono polemico: essi sono semplicemente coloro che, nella *Passio Christi*, compiono azioni che andranno lette alla luce della storia della salvezza. Il dialogo tra la Vergine e Giuda, tratteggiato con rapide pennellate, in cui Maria affida all'Iscriota il Figlio nei giorni precedenti alla Passione: «A te

⁹⁹ Basti pensare alla predica del venerdì della prima settimana di Quaresima, che vede un lungo intervento – scritto in prima persona singolare – della Vergine, così come ai dialoghi con il Figlio riportati nel venerdì della quarta settimana o al lungo testo presente nel sermone del Venerdì Santo: cfr. Vat. lat. 7642, *De Passione Christi*, 55ra-55rb; *De Passione Christi*, 157vb; *De Passione Domini*, 209ra.

¹⁰⁰ Seguono solo alcuni esempi: «[...] Mater ait: “O fili mi, per illum amorem quem circa te habeo, dicas mihi: que est causa tua angustia? Quare in tanta amaritudine est anima tua? Ne abscondas hec a matre tua, cum aliter scias eam esse doloris gladio perforatam”. Cui filius: “Dulcis mater, opportunum me obedire voluntatem patris mei, necesse est me ire in Ierusalem ut perficiam voluntatem eius, qui me misit” [...]. Respondit: “Filius, non est honestum mulierem cum hominibus nocte incedere: si tu morieris ante me, quis compacietur mihi? Quis me videbitur? Quis me audietur? Non te deseram, sed cor tuum ligatum est mecum et quod ego habeo habes tu”»: Vat. lat. 7642, *De Passione Christi*, 157vb.

¹⁰¹ Vat. lat. 7642, *De Passione Christi*, 55ra-55rb.

raccomando mio figlio», si chiude con il lapidario commento di Giacomo: «O Maria pura ed innocente! Affidi l'agnello al lupo, l'innocente al traditore»¹⁰².

La *novitas Mariae* funge così da contrappunto ai luoghi comuni più radicati: Giacomo non rinuncia ai tradizionali riferimenti alla *malitia* e all'invidia del popolo, né agli impropri rivolti in maniera diretta a Giuda. Tuttavia, anche in questo caso, si nota prudenza: pur attingendo alle opere di Bernardo e Anselmo, che in merito a Giuda utilizzano gli epiteti di *peccator*, *infelix*, *mercator crudelis*¹⁰³, egli evita di indulgere in requisitorie più aspre.

Particolarmente significative sono almeno due assenze: la celebre frase «Ha salvato gli altri, salvi se stesso», non è attribuita agli ebrei come nel passo evangelico, ma sorprendentemente «a suis [*scilicet* Christi] amicis»¹⁰⁴; analogamente, il grido *crucifige* non è posto sulla bocca degli ebrei: giacché Giacomo preferisce ricorrere a un plurale impersonale «dicebant: "Dimitte nobis Barraban"»¹⁰⁵.

A tali omissioni si contrappone un caso di rielaborazione in direzione opposta: tra le derisioni inflitte al Cristo, quella degli sputi – attribuita nel

¹⁰² «Et sic in mane, omnes apostoli congregati insimul et illa familia angustiat, venerunt usque ad portam castris. Considera quando mater amplexata est filium, non sine lacrimarum effusione, non sine cordis incendio, non sine maximo dolore. Et ultimo dixit Iude: "Tibi commendo filium meum", cum iam apparebat carissimus filio suo. O Maria pura et innocens, agnum lupo recommitis, innocentem traditori tradis! Expecta modicum et annunciabitur tibi novum gladium doloris, secundum prophetiam sancti Simeonis»: Vat. lat. 7642, *De Passione Christi*, 157vb.

¹⁰³ «O peccator vilis, quomodo infinitum precium presumis vendere? Quare non erubescis tradere innocentem? Quare amico tuo mortem cogitas? Unde Bernardus: "O infelix, quod tam magnum forum parum tibi constat [...]. O peccator nequissime [...], o traditor"; «Mel portas in ore et venenum in corde»; «Iudas mercator crudelis»: Vat. lat. 7642, *De Passione Christi*, 157ra; *De Passione Domini*, 210vb; 214rb.

¹⁰⁴ «In istis sensibus dolorem Christus suscepit; ex auditu causatur dolor ex .5.: primo, quando iniuriatur ab amicis. Et sic Christus habuit hunc dolorem quando a suis amicis iniuriabatur, cum dicebant: 'Alios salvos fecit, seipsum non potest salvum facere'. Alii dicebant: "Vah, qui destruis templum Dei!". Alii dicebant: "Descende nunc de cruce et credimus tibi". Et deridebant eum»: Vat. lat. 7642, *De S.S. Passione Christi*, 134ra-134rb.

¹⁰⁵ «O humana et obcecata iniusticia, que condempnas innocentes in carceribus [in carceris mss.], iustum <ponis> et liberas peccatorem, quia dicebant: "Dimitte nobis Barraban, Yesum autem crucifige!": Vat. lat. 7642, *De Passione Christi*, 158ra.

racconto evangelico ai soldati romani – viene assegnata agli ebrei¹⁰⁶. Nel primo abbozzo di M 42 si nota inoltre una possibile confusione tra *spinis Iudeorum* e *sputis Iudeorum*, forse dovuta a un *lapsus calami*, ma comunque rivelatrice di un processo redazionale complesso e ancora non del tutto interpretabile¹⁰⁷.

Particolarmente istruttiva è la collazione della predica *de Passione* del quarto venerdì di Quaresima, conservata nei tre testimoni del *Quaresimale* e in M 42, che permette di analizzare alcune varianti rispetto all'*imago Iudaei*. Il testimone dell'Angelica, in una considerazione «sul dolore intenso della sua [di Cristo] dolcissima Madre e la pertinacia di Giuda», l'ostinazione «degli ingrati peccatori»¹⁰⁸ diventa quella «degli ingrati giudei»; introducendo una variante che non trova conferme negli altri manoscritti e sembra essere estranea al pensiero di Giacomo in quel passaggio. Situazione opposta nell'*explicit* del sermone: mentre M 42 e gli altri due testimoni si limitano a mostrare il Figlio morto tra le braccia della Madre, il codice Vaticano aggiunge il dettaglio delle lacrime con cui Maria bagna il volto di Cristo, asciugandone gli «sputa impiorum Iudeorum»¹⁰⁹. Se dallo studio dell'evoluzione testuale di una sola predica emergono dati così rilevanti in relazione agli ebrei, a maggior ragione un'analisi completa dei *Sermones Quadragesimales* permetterà di accedere ad un quadro molto più articolato.

¹⁰⁶ «[...] Videbis Yesum abhominabilibus sputis Iudeorum in facie consputum, unde dicit devotus doctor Ubertinus de Casali <quod> considerandum est quomodo conspuebant intus in ore eius. O facies plena omni gratia, o facies sole pulcrior et nobilior, o aspectus graciosus, omni laude et gloria dignus, quomodo deturpatus es! Quomodo est abscondita pulcritudo faciei tue, que est gaudium omnium beatorum»: Vat. lat. 7642, *De Passione Christi*, 158rb. Sulla presenza di Ubertino da Casale in questa citazione – prima testimonianza esplicita del nome del francescano nei sermoni giacomiani, alla quale si aggiunge anche una menzione nella predica *De usurariis* del *Quaresimale* (cfr. Vat. lat. 7642, 143rb) – rinvio a: L. Turchi, *L'immagine di san Francesco nei Sermones di Giacomo della Marca: primo saggio di lettura sulla costruzione della memoria*, in Gemma Lucens. *Giacomo della Marca tra devozione e santità*, Atti dei convegni (Napoli, 20 novembre 2009, Montepandone, 27 novembre 2010) a cura di F. Serpico, p. 193-223: 217, nota 116. Come lì ricordato, la redazione parallela del testimone della Biblioteca Angelica si è preoccupata di nascondere le tracce di ogni possibile riferimento al francescano, omettendo nel passo il nome di Ubertino, indicato genericamente come *devotus quidam*.

¹⁰⁷ «O amene visus, o facies pulcra [...], quomodo deturpaveris spinis Iudeorum?»: M 42, 170r.

¹⁰⁸ Cfr. Vat. lat. 7642, *De Passione Christi*, 157va.

¹⁰⁹ «Accipe Yesum in brachiis matris mortuum, amplexans eum et lacrimis [lacrimantis *ms.*] rigans faciem Yesu; et tergebatur sputa impiorum Iudeorum»: Vat. lat. 7642, 159ra.

Infine, la predica per eccellenza, quella del Venerdì Santo, conferma i medesimi tratti: Giacomo insiste sul *cliché* dell'invidia dei Giudei, «quia per invidiam tradidissent eum»¹¹⁰, individuandone l'origine nei miracoli compiuti da Gesù – «miraculorum signa que faciebat Yesus» – e in particolare, nell'evento scatenante della resurrezione di Lazzaro: infatti, «ab illo ergo die, scilicet a suscitatione Lazari, cogitaverunt eum interficere»¹¹¹.

Non emergono dunque, elementi di particolare novità, così come non sorprende la presenza di un ampio monologo della Vergine Maria, costruito su una rilettura meditata dell'*Ave Maria* in forma di domande retoriche rivolte a interlocutori impliciti. Giacomo si chiede per mezzo della Vergine come ella possa essere chiamata «piena di grazia» se, nei momenti angosciosi della morte di Cristo, appare privata del Figlio e immersa nei dolori; o come possa essere invocata «benedetta tra le donne» se, nella passione, emerge soprattutto come Madre dei dolori?

Il coinvolgimento degli ascoltatori e dei lettori rimane intenso: con un ritmo incalzante, l'intera preghiera mariana viene ripercorsa e riletta attraverso interrogativi che ne richiamano le singole enunciazioni contenute nell'orazione¹¹². Dal monologo si passa, quindi, alla narrazione degli eventi della *Passio*: Giacomo vi inserisce considerazioni spirituali, riproponendo in forma di dialogo indiretto scene già presenti nella predica del quarto venerdì di Quaresima; ricompare così il colloquio – ora non più in prima persona – tra Maria e Giuda, insieme ad altri quadretti già delineati in precedenza¹¹³.

Affermando l'*impia caecitas Iudaeorum*, con un'espressione di Agostino, e richiamando le immagini del tradimento degli ebrei e dell'*impia sinagoga*, tratte questa volta da Bernardo¹¹⁴, Giacomo mostra muoversi nel solco delle grandi indiscusse *auctoritates*, pur conservando un certo margine di autonomia riflessiva.

¹¹⁰ Vat. lat. 7642, *De Passione Domini*, 209ra.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Cfr. *Ibid.*

¹¹³ Cfr. *Ibid.*, 209rb-209vb.

¹¹⁴ «[...] ubi Augustinus: "O impia cecitas Iudeorum! Et in pretorio intrare timebant [...]»;
«Unde Bernardus: "Ve tibi, impia sinagoga, que fera pessima crudelior vitam devorasti boni Yesu»»; *Ibid.*, 212ra, 216ra. Per i riferimenti alla sinagoga in un'altra predica – il *Sermo quomodo Iudei, non cognoscentes eum, congregati sunt adversus eum* – cfr. *infra*.

d. Le prediche *de usura*

Lo studioso che intendesse rintracciare impropri, violente requisitorie o maledizioni *adversus Iudaeos* nei sermoni giacomiani dedicati al tema dell'usura, si troverebbe, in realtà, di fronte a un'aspra condanna delle pratiche connesse all'uso improprio del denaro. Allo stesso tempo, rimarrebbe deluso, non incontrando alcun collegamento esplicito tra l'usura e gli ebrei. Una lettura attenta delle prediche su questo argomento mostra infatti come la denuncia del peccato e del peccatore sia ben articolata, ma mai riferita a un'appartenenza etnica o religiosa.

Il frate piceno dimostra di conoscere almeno alcune delle attività economiche e finanziarie esercitate da esponenti di origine ebraica, ma non demonizza tali realtà; anzi, sembra accennarvi come a un dato di fatto, uno *status quo* cui fare solo sporadico riferimento. Nelle prediche *de usura* l'attenzione è focalizzata sul "peggiore dei peccati" – così lo definisce Giacomo –, con continui rimandi al diritto canonico e civile, ricordando le pene in cui incorre chi si macchia di questa colpa, sia laico sia ecclesiastico.

Dopo la morte, infatti, l'usuraio sarà circuito da Satana e dai suoi diavoli, straziato da sofferenze indicibili, tormentato da "speronate" che lo spingeranno sempre più in basso¹¹⁵, «a casa calda»!¹¹⁶. Si tratta di uno dei passaggi più vividi e inquietanti in cui Giacomo, con tono satirico, mette in scena una drammatizzazione dialogica legata alla morte di un usuraio: alla preghiera dei sacerdoti venali – lieti del guadagno che riceveranno, ossia dei proventi derivanti dal suono della campana per il rito da compiere –, fa eco un coro demoniaco che intona la propria contro-liturgia blasfema:

Clerici dicunt: habemus tamen de campana; et omnes sacerdotes letantur de pecuniis habendis stantes circa chorum. Et demones fatiunt chorum suum. Dicunt sacerdotes: requiem eternam etc.; et diaboli dicunt: *may l'avete errata, ché li diavoli all'inferno l'à portata*; item dicunt: requiem; et demones: requiem *non haverà may: anche averà pena et gran mali*; et sacerdotes: lux eterna; et demones: *luce non haverà may, ché li ochi chavati li seranno*¹¹⁷.

¹¹⁵ Per la questione, cfr. ad esempio: SD, IV, pp. 51-53.

¹¹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 66.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 51. La drammatizzazione in forma di dialogo riprende l'espedito della liturgia diabolica dell'azzardo, una pantomima cristiana utilizzata da Bernardino da Siena nei suoi ser-

Chi sia questo usuraio nell'immaginario di Giacomo non è possibile stabilirlo. È evidente il disprezzo del frate per tale vizio¹¹⁸, ma in nessun caso, nei sermoni dedicati all'argomento, egli lascia intendere una polemica in cui l'usuraio venga identificato con un ebreo.

In questo senso risulta interessante una curiosa testimonianza registrata in M 42: nel corso di una discussione sulla liceità di alcuni contratti e sulla pignoleria nell'assolvere i pagamenti, quando un anonimo interlocutore si rivolge a Giacomo chiedendogli: «Tu sei giudeo, fra Giacomo?», egli risponde: «Io sono del Tronto», mostrando con poche parole come la precisione e la correttezza nel dare a ciascuno il suo siano qualità di chi sa ben gestire il denaro, indipendentemente da qualsiasi appartenenza¹¹⁹.

La casualità di notizie *en passant* ricorrenti nelle prediche si ritrova anche in un'altra delicata problematica, evocata solo di sfuggita. Nel sermone *De mercantiis* contenuto in M 44¹²⁰ il frate piceno si sofferma sulle irregolarità commesse da molti operatori del commercio. Una di queste consiste nel mescolare a una parte buona di un prodotto una parte meno nobile o corrotta, così da variarne peso, qualità o prezzo a vantaggio di un guadagno superiore e illecito.

L'avvertimento a non mescolare «inter bona [...] re corrupta» viene così esteso agli osti, accusati di annacquare il vino; ai macellai, sospettati di spacciare un tipo di carne per un altro; e ai venditori di stoffe, inclini a combinare un filato più pregiato con uno di qualità inferiore.

Questo contesto, apparentemente estraneo a qualsiasi polemica anti-giudaica, assume però un carattere diverso nella redazione parallela del *De mercantiis* contenuta nei *Sermones Dominicales*. Il testo, più conciso rispetto a quello di M 44, si conclude con una breve frase, ma tale da richiedere un'attenzione specifica. Si riportano qui di seguito i due brani a confronto:

moni e alla quale Giacomo evidentemente si ispira: cfr. Turchi, *"Perdo et venco"* cit., pp. 663-666. Con il corsivo ho evidenziato le parti in volgare.

¹¹⁸ Per Bernardino gli usurai sono peggiori anche dei "saccomanni", ovvero dei soldati mercenari o compagnie di ventura che vivono di saccheggio (perciò "sacco", cioè bottino): «Elli ce ne so' assai che non sono vestiti come saccomanni, ma come buoni cittadini, e sempre rodano il povero». Bernardino da Siena, *Predica XXXIII*, in *Prediche volgari sul Campo di Siena, 1427*, II, a cura di C. Delcorno, Milano 1989, p. 956.

¹¹⁹ Cfr. M 42, 11 bis.

¹²⁰ M 44, *De mercantiis*, 33ra-36va; cfr. Bistoni Grilli Cicilioni, *Un libro* cit., p. 103, n. 4.

<p>Tertio, misculare, quando inter bona misceratur re corrupta.</p> <p>O tabernarie, recordaris quando aquam in vino vel corruptum vinum vendere pro bono ignotis. Et tu aliter monetam falsam pro bona expendis, unde Isa. primo: "Argentum tuum versum est in scoriam et vinum mixtum cum aqua". Tu aliter alter misces ceram et species facis de villibus. Et tu alter carnes vacce pro vitulo, vel in simul vendis vel pecudis vel capre pro castrono, ordeum cum grano, vel antiquum et corruptum granum pro bono. Tu alter garzaturam cum lana et statim erit sine pilis.</p> <p>(M 44, 35rb)</p>	<p>Tertio, mescolare.</p> <p>Quando corrupta mescolantur cum bonis, aqua cum vino, plumbum cum argento.</p> <p>Is. 1: "Argentum tuum mistum est scoria et vinum tuum mistum est aqua".</p> <p>Vel miscere aliquid cum cera vel speciebus, vel cum medicinis, vel granum, vel orgium corruptum cum bono, vel carpitura cum lana bona, vel carnes suis cum porco et pecudis cum carne castina et vacce cum bovina et huiusmodi. Et nota de Iudeis mactantibus et pistantes uvas, mingentes et postea pro sacrificio.</p> <p>(SD 2, pp. 332-333)</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Le poche parole, che Giacomo non commenta, rimandano con evidenza alla tematica della macellazione delle carni e ai processi di vinificazione, e comprendono anche il significato del participio *mingentes* riferito agli ebrei, che richiama un quadro di convinzioni e provocazioni diffuse all'epoca. L'idea che potessero "inquinare" le pratiche della vita liturgica cristiana con la propria urina, o con altri gesti dissacranti – una convinzione che, tra le varie conseguenze, generava anche il divieto per gli ebrei di pigiare l'uva – appare come un tentativo dei predicatori di marcare una rigida separazione tra i due gruppi nella pratica quotidiana¹²¹. A ciò si aggiungeva la persuasione che non fosse lecito per gli ebrei commerciare e vendere ai consumatori cristiani il vino o il mosto residuo, ulteriore elemento volto a rafforzare una distinzione netta e ritualizzata tra le due comunità. Si tratta di un *topos* polemico largamente diffuso, recepito anche nelle *Riformanze* di Terni, come abbiamo visto, dove si fa riferimento a vino e carni ritenuti "contaminate" da ebrei¹²². L'unico elemento che qui si può rilevare è l'assenza di un approccio eccessivamente descrittivo: in questo caso, Giacomo non si sofferma nei particolari di questa tradi-

¹²¹ Cfr. Toaff, *Il vino* cit., pp. 94-96:

¹²² Cfr. *supra*, nota 18.

zione polemica, che dimostra comunque di conoscere, ma che non intende enfatizzare.

3. *Due sermoni inediti*

Il percorso fin qui delineato attraverso la *quaestio hebraica* in Giacomo e la presenza della polemica antiggiudaica in tre cicli della sua predicazione, conduce ora alla parte conclusiva di questo contributo, dedicata alle prime note introduttive di due sermoni inediti del frate piceno. All'interno della vasta produzione giacomiana, infatti, si è rilevato un numero considerevole di rimandi agli ebrei e all'*imago Iudaeorum* che ne scaturisce; tuttavia, solo in due occorrenze si sono rintracciate prediche che contengono esplicitamente nel titolo il termine *Iudaei*.

Il riferimento è a due testi conservati rispettivamente nel Quaresimale¹²³ e nel Vat. Lat. 7780¹²⁴. Nella ricognizione delle opere giacomiane, questi due sermoni risultano – allo stato attuale delle ricerche – testimonianze uniche, poiché non trovano né bozze preparatorie né redazioni parallele nei libri di lavoro del frate piceno.

Per quanto riguarda il primo, il *Sermo quomodo Iudei, non cognoscentes eum, congregati sunt adversus eum*¹²⁵, esso appartiene ai *Sermones Quadragesimales* – traditi, come noto, da tre esemplari. Solo il codice della Biblioteca Apostolica Vaticana ne conserva il testo, collocandolo tra i primi venti sermoni restituiti unicamente da questo testimone: nell'ordine è infatti il terzo, e non figura né nel Quaresimale della Biblioteca di Foligno, né in quello della Biblioteca Angelica, né nelle redazioni dei materiali prodotti da Giacomo nei cosiddetti “autografi”.

Analogamente è la situazione della seconda predica. Il *De reprobatione sacrificiorum Iudeorum*¹²⁶ è trasmesso soltanto in uno dei cinque libri di lavoro di Giacomo, ossia nel codice M 3 – oggi Vat. Lat. 7780 – dove compare

¹²³ Cfr. Vat. lat. 7642, *Sermo quomodo Iudei, non cognoscentes eum, congregati sunt adversus eum* (= *Sermo quomodo Iudaei*), 5ra-7ra. La traduzione della predica è attualmente in fase di elaborazione da parte di Filippo Sedda.

¹²⁴ Cfr. Vat. lat. 7780, *De reprobatione sacrificiorum Iudeorum* (= *De reprobatione*), 240r-244r.

¹²⁵ Cfr. Lasić, *Sermones* cit., p. 521, n. 3.

¹²⁶ Cfr. *ibid.*, p. 503, n. 58.

come cinquantottesimo sermone, affidato ad una delle *manus adiutrices* che sembrerebbe intervenire raramente sugli altri schemi del frate pice-no¹²⁷. Tuttavia, Giacomo ha partecipato direttamente alla redazione del testo, intervenendo ai margini con integrazioni, postille ed espunzioni che pur rendendo la lettura più complessa, conferma il *modus operandi* attestato nei suoi materiali di lavoro.

Il primo sermone si apre con il tema: «Disse il padrone della vigna al suo fattore: Chiama gli operai». Come si vedrà, non presenta le consuete *distinctiones*, ma consiste in una fedelissima riproposizione di passi scritturistici, collegati tra loro da brevi frasi di raccordo dello stesso Giacomo¹²⁸. Solo l'esordio presenta un particolare interesse, poiché imposta il discorso sulla priorità degli ultimi rispetto ai primi: nella medesima prospettiva – continua il predicatore – va collocata la Chiesa, che pur istituita per ultima, possiede maggiori meriti rispetto alla sinagoga:

“Dice il padrone della vigna al suo fattore: Chiama gli operai” [Mt 20,8], etc. “incominciando dagli ultimi fino ai primi”, il che [significa che] iniziò il fattore a dare il compenso all'ultimo ladrone e all'ultimo profeta, Giovanni Battista, e al “novissimo” Stefano, che vide i cieli aperti [At 7,56], e ai “novissimi” apostoli e agli altri fedeli, al fine di far comprendere che maggiori sono i meriti della Santa Chiesa e, per contro, primi [i meriti] rispetto alla sinagoga. E perciò chi più merita più deve essere onorato, poiché colui che rifiuta di onorare il Signore è cosa giusta che non solo [non] meriti l'onore, ma anche conviene che lo perda¹²⁹.

L'assenza delle *distinctiones*, indicate più genericamente come “articoli”, e la presenza di citazioni bibliche il cui testo risulta distante dalla *Vulgata* si spiegano con il ricorso, da parte di Giacomo, a una fonte dalla quale attinge ampiamente tanto per i contenuti quanto per le citazioni scritturistiche, talvolta riportate con errori di attribuzione o varianti significative.

¹²⁷ Per le considerazioni di natura paleografica cfr. *supra*, nota 44.

¹²⁸ Questo fenomeno – già notato da Gattucci, *I «Sermones Dominicales»* cit., p. 141 – si riscontra anche in altre prediche di Giacomo della Marca.

¹²⁹ «“<D>icit dominus vinee procuratori suo: Voca operarios” et reliqua, ubi “Mercedem incipiens a novissimis usque ad primum” [Mt 20,8], quod incipit procurator solvere novissimum latronem et novissimum prophetam Iohannem Baptistam et novissimum Stephanum, qui vidit celos apertos, et novissimis apostolis et aliis fidelibus, ad intelligendum quod maiora sunt merita et per contrans priora Sancte Ecclesie quam synagoge. Et ideo qui magis meretur magis honorari debetur, quia qui Dominum honorare renuit, condignum est ipsum non solum mereri, sed etiam honorem perdere concedet»: Vat. lat. 7642, 5ra.

Citazioni di seconda mano e argomentazioni ricorrenti permettono di riconoscere in Isidoro da Siviglia la fonte principale di Giacomo, nello specifico una delle opere più note della polemica anti giudaica altomedievale: il *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Iudaeos*¹³⁰. Nei *Sermones Dominicales* non ricorre alcun riferimento esplicito a questo trattato, né sinora sono emerse menzioni nel Quaresimale. Tuttavia il testo, pur non figurando nella *Tabula Librorum*¹³¹, ebbe con ogni evidenza un ruolo rilevante sia nella redazione del sermone sopra esaminato, sia nella stesura del *De reprobatione sacrificiorum Iudeorum*. Ciò permette di confermare, ancora una volta, la fluidità dei materiali predicabili nel passaggio dai libri di lavoro al Quaresimale.

Nel *Sermo quomodo Iudei* il ricorso al testo isidoriano è frequente – benché mai direttamente esplicitato –, e si accompagna a un progressivo distacco dai passaggi più duri presenti nel trattato. Questa considerazione chiarisce la scelta dei venti articoli che compongono la predica, pensata come un “vessillo” «ubi comprobata est sacra veritas christiana»¹³².

Tra essi si distinguono: il primo, che annuncia la riunione di scribi, farisei e principi dei sacerdoti «contra Christum Iesum»¹³³; il dodicesimo, che raffigura Giudei e soldati mentre indossano metaforicamente la veste rossa della derisione¹³⁴; il quattordicesimo, che ricorda come «Iudei negabant»¹³⁵ la verità della crocifissione. Gli altri articoli del sermone seguono fedelmente i racconti evangelici della *Passio Christi*: il tradimento per trenta denari¹³⁶, la cattura nel Getsèmani¹³⁷, le accuse dei falsi testimoni¹³⁸. Non mancano i riferimenti agli eventi post-pasquali, come il mandato missionario agli apostoli¹³⁹ – articolo diciannovesimo –, né

¹³⁰ Isidorus, *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Iudaeos* (PL 83).

¹³¹ Cfr. D. Lasić, *Le Tabulae librorum della libreria di S. Giacomo della Marca*, «Picenum Serraphicum», 8 (1971), pp. 13-41; C. Sansolini, *San Giacomo raccogliitore di codici e le vicende della sua libreria*, in *Atti del III Convegno di studi in onore di S. Giacomo della Marca* (Monteprandone, 13 novembre 1993), Monteprandone 1994, pp. 25-54.

¹³² Vat. lat. 7642, 5ra.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ Cfr. *Ibid.*, 6ra.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ Cfr. *Ibid.*, 5rb.

¹³⁷ Cfr. *Ibid.*

¹³⁸ Cfr. *Ibid.*, 5va.

¹³⁹ Cfr. *Ibid.*, 6vb.

quelli riguardanti le realtà ultraterrene: «primo, quod ascendit ad Patrem cum suis liberatis et receptus est cum magno onore; secundo, quod sedet ad dexteram Patris»¹⁴⁰ – articolo ventesimo –.

La corrispondenza tra questi articoli e i capitoli del *De fide* – dal capitolo 19 al 57 – con accorpamenti e omissioni, mostra una dipendenza sostanziale da Isidoro, sebbene non priva di operazioni di riscrittura che ricollocano veri e propri “tasselli” isidoriani in nuovi contesti¹⁴¹.

In generale, nella redazione del suo sermone, il frate piceno considera Isidoro come unica *auctoritas*, oltre ai brani scritturistici e quelli di Ilario di Poitiers¹⁴², anch’esso filtrato da Isidoro. Tuttavia, nei passaggi dell’opera isidoriana che, con ogni evidenza, appaiono particolarmente duri, Giacomo interviene riducendo o omettendo tali sezioni, con l’esito di attenuare le affermazioni di più immediata e aspra polemica antiggiudaica. Per maggiore chiarezza, si mostra di seguito il confronto tra due passi di Isidoro e il testo corrispondente rielaborato da Giacomo. Nel primo esempio:

Isidorus, <i>De fide</i>	Iacobus de Marchia, <i>Sermo quomodo Iudei</i>
Del resto il nome di “cani” è a loro [cioè agli ebrei] assegnato anche tramite un altro profeta. In Isaia infatti è scritto: “Sono tutti cani ciechi, incapaci di abbaiare” [cfr. Is 56,10]. Infatti è abitudine dei cani, come dice il nostro Ilario, “giocare con il pastore, riconoscere il gregge, inseguire le fiere che stanno in agguato”. Ma questi cani ciechi non vedendo il loro pastore, non comprendendo il [loro] ufficio, rivolsero i loro latrati dalle fiere verso il gregge e dai ladri verso il Signore ¹⁴³ .	Il cane, secondo Ilario, fa festa al padrone e conosce le pecore e mette in fuga i lupi; ma costoro non hanno riconosciuto le pecore di Dio, né lo stesso Signore ¹⁴⁴ .

¹⁴⁰ *Ibid.*, 7ra.

¹⁴¹ È in questi capitoli che anche il vescovo spagnolo si era soffermato sugli scribi e i farisei riuniti insieme, sulla veste rossa indossata, sulla crocifissione, nonché sugli altri episodi pre-pasquali e post-pasquali. Cfr. Isidorus, *De fide*, lib. I, cap. 19, nn. 1-2 (PL 83, 477-478); cap. 32, n. 1 (PL 83, 482-483); cap. 36, nn. 1-4 (PL 83, 485-486).

¹⁴² Il nome di Ilario compare in *Ibid.*, lib. 1, cap. 19, n. 2 (PL 83, 478).

¹⁴³ «Canum autem nomen in eos est etiam per prophetam alterum constitutum. In Isaia enim scriptum est: “Omnes canes caeci, nescientes latrare”. Canum enim mos est, ut ait noster

Nel secondo esempio:

Isidorus, <i>De fide</i>	Iacobus de Marchia, <i>Sermo quomodo Iudei</i>
In riferimento a questo Giuda traditore Geremia così aveva predetto: “Il peccato di Giuda è scritto con uno stilo di ferro, con una punta di diamante” [Ger 17, 1], cosa che o a Giuda o ai Giudei non a torto si addice, poiché essi così peccarono nei confronti di Cristo che la loro colpa non è tracciata con inchiostro, quasi che possa essere cancellata, ma è scritta con stilo di ferro dalla punta di diamante, cioè in modo che per la durezza del loro cuore non può essere cancellata, se non credono ¹⁴⁵ .	E questo è quel grande peccato che mai Dio dovrà perdonare ai Giudei ¹⁴⁶ .

Come si può osservare, Giacomo evita di riportare *ad litteram* i passi di Isidoro, mitigando la *vis* polemica della fonte.

Passando al secondo sermone *De reprobatione sacrificiorum Iudeorum*, il titolo oscilla tra l'originario *De fide* e l'integrazione voluta da Giacomo, che aggiunge di sua mano *De reprobatione sacrificiorum Iudeorum*¹⁴⁷ per sottolineare la contrapposizione tra i sacrifici ebraici e quello cristiano. L'esordio si presenta particolarmente vibrante: Giacomo ricorre ai *tòpoi* più diffusi, in particolare al binomio luce/tenebre, al fine di accentuare la radicale diversità tra i due mondi:

Hilarius, “pastori alludere, gregem nosse, insidiantes feras persequi”. At vero isti caeci canes, pastorem suum non videntes, officium non intelligentes, latratus suos a feris ad gregem, a furibus ad Dominum retorserunt: Isidorus, *De fide*, lib. 1, cap. 19, n. 2 (PL 83, 478).

¹⁴⁴ «Canis, secundum Ylanium, applaudet domino et cognoscit oves et fugit lupos, sed ipsi non cognoverunt oves Dei, nec ipsum Dominum», Vat. lat. 7642, 5ra.

¹⁴⁵ «De ipso autem Iuda proditore Ieremias praescius ita ante praedixit: « Peccatum Iuda scriptum est stylo ferreo in ungue adamantino », quod sive ad Iudam, sive ad Iudaeos non incongrue convenit, qui sic peccaverunt in Christum, ut non sit peccatum eorum atramento conscriptum, quod deleri forsitan potest, sed stylo ferreo in ungue adamantino exaratum, id est, quod deleri non possit prae duritia cordis eorum, nisi crediderint»: *Ibid.*, lib. 1, cap. 26, n. 2 (PL 83, 479).

¹⁴⁶ «Et istud est illud magnum peccatum quod numquam Deus debeat parcere Iudeis»: Vat. Lat. 7642, 5rb.

¹⁴⁷ Cfr. Vat. Lat. 7780, 240r.

Ora se un uomo riceve la circoncisione di sabato perché non sia trasgredita la Legge di Mosè, voi vi sdegnate contro di me perché ho guarito interamente un uomo di sabato?» [Gv 7,23]. Ecco, in maniera evidentissima la durezza di quegli ostinati scruta a fondo se Cristo sia venuto, ma essi negano con inganno la verità. Osservano la conversione dei pagani, poiché con la loro opera estinguono il lume della verità. Controllano se l'osservanza del sabato venga disattesa, ma poi maliziosamente non vogliono riconoscerlo. Idolatrano la circoncisione della carne, loro, che hanno gettato via la purezza del cuore. Conoscono le cerimonie, gli anniversari e i sacrifici, tutte cose 'umbratiche', che vengono spente dalla luce di Cristo che viene: ma essi perseverano nella loro ostinata malizia. [...]. Quanto più la mente è risolta nella malizia, tanto più capisce e comprende falsamente tutte le cose contro la propria salvezza; ed essi dalla verità tirano fuori la menzogna, dalla luce la tenebra, da ciò che è profumo il fetore, con una così consueta malizia e cecità ebraica, sempre con oscurità comprendevano il sacro eloquio di Cristo benedetto e dei suoi apostoli. E come con ostinato intelletto in maniera perversa intendono la divina Scrittura – con somma loro stoltezza, credendo nella remissione dei peccati, nell'aspersione del sangue del vitello –, poiché è impossibile eliminare detti peccati con il sangue dei capri e dei vitelli¹⁴⁸.

Il testo si configura nuovamente come una densa sequenza di citazioni bibliche collegate da brevi note di raccordo, con il secondo libro del *De fide*¹⁴⁹ come nucleo principale¹⁵⁰, tradendo in una sola, e quasi fugace al-

¹⁴⁸ «<S>i enim circumcissionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi<s>, et mihi indignamini, quod totum hominem salvum feci in sabbato?», Io. 7 [Io 7, 23]. Ecce evidentiissime obstinatorum duritia Christum venisse perlegit, sed veritatem dolose negant; gentium conversionem conspiciunt, quoniam operi veritatis lumen extinguunt. Sabbati observationem reprobam esse conspiciunt, sed confiteri malitiose nolunt; circumcissionem carnis venerant, qui cordis munditiam proiecerunt; cerimonias, anniversarios sacrificiaque umbratica veniente Christo lumine exinanita esse cognoscunt, sed aduc eorum obstinata malitia perseverant. "Si circumcissionem" etc. Quanto magis mens est obstinata in malitia, tanto magis perverse intelligit et comprehendit *omnia contra suam salutem*; et de veritate capiunt mendacium, de luce tenebram, de odori [sic] fetorem, cum sicut usitata malitia et ebraica cecitas semper cum tenebra intelligebant sacrum eloquium Christi benedicti et eius apostolorum. Et sicut cum obstinato intellectu perverse intendunt divinam Scripturam, *cum summa eorum stultitia, credendo la remissione dei peccati, in asperzione sanguinis vituli*, quia impossibile est per sanguinem ircorum et vitulorum ditti [sic] peccata»: Vat. lat. 7780, 240r. Le parole in corsivo sono quelle inserite nel margine esterno da Giacomo, precedute da segno di richiamo di un tratto obliquo coronato da due puntini.

¹⁴⁹ Cfr. Isidorus, *De fide*, lib. 2, capp. 1-28 (PL 83, 499-538).

¹⁵⁰ L'articolazione in quattro punti principali da svolgere, che diventano tre nel corso della predica, si sovrappone anche in questo caso con il *De fide catholica*: «Dicit ergo 'Si enim in sabbato', ubi ad confusionem pertinacie Iudeorum et ad illuminationem gentium 4^{or} nobilissimos articulos et omni veritate plenissimos hoc mane vestris caritatibus faciemus: primus articulus, quantum ad introductionem gentium et Iudeorum deiectionem [deiectionem *corretto su* reprobatio-

lusione¹⁵¹ il nome del vescovo spagnolo, che altrimenti resterebbe nell'ombra. Ne risulta così un dittico ideale con il *Sermo quomodo Iudaei*, dipendente dal primo libro del trattato isidoriano.

Sebbene Isidoro avesse concepito la propria opera come un testo teologico a forte impianto apologetico, volto a dimostrare la superiorità della fede cristiana, Giacomo ne mutua struttura e contenuti adattandoli al genere omiletico, modificandone così funzione e contesto d'uso a cui il trattato era in origine destinato.

Ne risulta un quadro certamente ricco, ma privo dell'originalità che un uso meno pedissequo a Isidoro avrebbe consentito. Unica eccezione è l'*incipit*, in cui Giacomo gioca su richiami e parallellismi, come *malitia/malitiose*, *lux/tenebra*, termini particolarmente frequenti, accompagnati da una serie di lessemi semanticamente collegati, come *dolose* e *perverse*). Allo stesso modo, i poli *lux* e *tenebra*, assolvono alla funzione di specchi riflettenti la polemica antiggiudaica: Cristo, che è la luce, diviene quel *lumen veritatis* che si vorrebbe spegnere; mentre sarà proprio quel *lumen*, quasi alla stregua del cero nella notte della veglia pasquale, a portare la vera luce. Da quella luce, tuttavia, gli avversari sono in grado di tirar fuori maliziosamente la *tenebra*; essi che vivono nelle cose "umbratiche".

4. A guisa di conclusione

L'analisi dei testi editi e inediti di Giacomo della Marca mostra come la sua posizione in merito alla *quaestio hebraica* non introduca elementi di rottura con le coordinate omiliteico-giuridiche della tradizione. Pur muovendosi entro schemi consolidati della polemica antiggiudaica, Giacomo tende tuttavia a mitigare i toni, selezionando accuratamente le proprie fonti e riformulando i materiali più duri attraverso un processo di revisione "ponderata". Ne deriva un'argomentazione lontana da invettive estreme, nella quale, egli scagiona gli ebrei dall'accusa di "deicidio", pur non escludendone il coinvolgimento nella morte del Cristo all'interno di

nem]; secundus articulus, quantum ad Iudeorum incredibilem obcecationem; tertius articulus, quantum ad Iudeorum sacrificiorum reprobationem»: Vat. lat. 7780, 240v.

¹⁵¹ Cfr. *Ibid.*

una rilettura teologica complessiva dell'evento, e condanna al contempo persecuzioni e conversioni forzate¹⁵².

La vena intransigente dell'offensiva osservante nei confronti dell'ebraismo, comprensibile nel quadro del progetto politico-economico dei predicatori, volto a sanare la dissociazione tra la società civile e la *visio* di una *christianitas* percepita come lacerata ed esangue –, si traduce, di fatto, nella fermezza dell'applicazione della normativa canonica mirata alla tutela della comunità cristiana e alla definizione identitaria della stessa *christianitas*¹⁵³.

L'immagine complessiva che emerge è quella di un predicatore che, pur erede di *tòpoi* anti giudaici del tardo Medioevo, li rielabora entro un orizzonte biblico – di cui dimostra di avere un'ampia conoscenza – traducendo tale lettura teologica in una prassi pastorale e giuridica volta a promuovere la moralizzazione e l'ordinato controllo della *societas*.

Infine, come si è potuto constatare, lo studio degli inediti “libri di lavoro” ha consentito di ampliare in modo significativo l'orizzonte delle testimonianze relative alla *quaestio hebraica* nel pensiero del frate piceno. Particolarmente rilevante, a questo proposito, è un *exemplum* riferito dallo stesso Giacomo:

Vediamo infatti persone deboli e anziane che, perseverando, compiono lunghi pellegrinaggi, come accadde a me in gioventù, mentre andavo lungo la strada verso Firenze con uno zoppo. Benché io passassi avanti, tuttavia mi fermavo troppo, e intanto egli perseverava, e insieme entrammo a Firenze¹⁵⁴.

¹⁵² Cfr. Bartolomei Romagnoli, *Infedeli* cit., 175.

¹⁵³ Difatti, il divieto di prestito agli ebrei e la minaccia di espulsione, come osserva Giacomo Todeschini, non è il «frutto di una generica antipatia, ma un preciso risultato di un disegno economico e politico che nell'usura legge il segno di una cultura diversa e finanziariamente incompatibile», un disegno legato alla nuova promozione economica e religiosa della civiltà che l'Osservanza stava perseguendo: G. Todeschini, *Teorie economiche francescane e presenza ebraica in Italia (1380-1462)*, in *Il rimovimento del francescanesimo: l'Osservanza*, Atti dell'XI convegno internazionale (Assisi, 20-21-22 ottobre 1983), Assisi 1985, p. 216.

¹⁵⁴ «Videmus enim debiles et senes, perseverando, longas peregrinationes perficere, sicut competit mihi in iuventute per viam eundi Florentiam cum uno claudò. Quamvis quod ante transibam, sed pausabam nimis et interim ille perseverabat et insimul ingressi sumus Florentiam»: SD I, Sermo 21, *De perseverantia*, p. 360.

Allo stesso modo, lo studio del *corpus* delle opere giacomiane, che procede parallelamente sul piano storiografico e su quello, più lento e complesso, dell'edizione degli inediti, appare quindi essenziale per comprendere l'apporto del frate piceno alla definizione dell'identità teologica, pastorale e culturale dell'Osservanza francescana del Quattrocento.

Francesco da Monteprandone e le missioni francescane nello Sri Lanka nel Cinquecento

Marco Buccolini

Abstract

L'articolo descrive l'opera missionaria svolta nella metà del Cinquecento da P. Francesco da Monteprandone, frate Minore Osservante. Il francescano marchigiano fu tra i pionieri dell'evangelizzazione dello Sri Lanka, ed era curiosamente l'unico italiano tra i missionari, il resto dei quali erano tutti portoghesi. È ricordato nelle cronache per aver battezzato il Re di uno dei regni in cui era divisa l'isola. La seconda parte dell'articolo si sofferma sulla possibilità che un antico crocifisso, conservato nel museo del convento francescano di Monteprandone, possa essere appartenuto a Francesco da Monteprandone.

The article describes the missionary work carried out in the mid-16th century by Father Francesco da Monteprandone, a Friar Minor Observant. The Franciscan friar from the Marche was one of the pioneers of the evangelization of Sri Lanka and, curiously, was the only Italian among the missionaries, the rest of whom were all Portuguese. He is remembered in the chronicles for having baptized the king of one of the kingdoms into which the island was divided. The second part of the article focuses on the possibility that an ancient crucifix, preserved in the museum of the Franciscan convent of Monteprandone, may have belonged to Francesco da Monteprandone.

Introduzione

Nel bel libro di Alfredo Berta sui missionari appartenuti nei secoli ai frati Minori delle Marche, vi è un breve profilo di fra Francesco da Monteprandone, missionario nel Cinquecento nell'isola di Ceylon, oggi de-

nominata Sri Lanka¹. Le notizie raccolte da Berta si basano su due lettere pubblicate da Marcellino da Civezza nel periodico *La Palestina e le rimanenti missioni francescane* e su una recensione del p. Hotmer che nella rivista *Studi Francescani* illustra un libro di fonti e documenti sulle missioni nel Cinquecento di francescani e gesuiti nello Sri Lanka².

Dalle due lettere trascritte dal Civezza il p. Berta ricava le poche notizie pubblicate. Francesco da Monteprandone partì per le missioni in India sotto il generalato di Giovanni da Calvi (1541-1547), dopo essersi recato in precedenza in Portogallo per acquisire la lingua e unirsi agli altri missionari, tutti portoghesi. Chiese ed ottenne di ritornare in patria nel 1562, dopo 20 anni di lavoro missionario sia tra i cristiani portoghesi che tra gli indigeni. Subì molte prove dolorose e fu più volte imprigionato e bastonato³. A queste notizie, Berta aggiunge anche che Francesco da Monteprandone avrebbe battezzato nel 1546 il Re di «Handy» (sic!), correttamente Kandy. Una notizia solo accennata dall'autore, perché tratta dalla citata recensione su *Studi Francescani*, ma non approfondita dalla lettura del libro recensito che Berta non ha potuto vedere⁴.

Ripartendo dal semplice ma prezioso lavoro fatto dal p. Berta, ho cercato di dare maggior luce a questo interessante personaggio. Francesco da Monteprandone può essere considerato, infatti, uno dei primi missionari francescani dell'epoca moderna e il primo della Provincia Osservante marchigiana, se si eccettuano i frati che partivano per servire la Custodia di Terra Santa⁵. Dopo il periodo Medioevale, ricco di missionari, nel

¹ Cfr. A. Berta, *I Frati minori delle Marche Missionari nel mondo*, aggiornamenti e note a cura di G. Mandolini, Potenza Picena 2002, pp. 49-50.

² Cfr. *La Palestina e le rimanenti Missioni Francescane in tutta la terra. Cronaca compilata dai padri Marcellino Da Civezza e Teofilo Domenichelli in varie lingue*, Roma 1890, pp. 311-312. La recensione indicata da Berta è: C. Hotmer, [recensione a] G. Schurhammer, E.A. Voretzsch, *Ceylon zur Zeit des Königs Bhuvaneka Babu und Franz Xaver (1399-1552). Quellen zur Geschichte der Portugiesen sowie der Fransiskaner und jesuitenmission auf Ceylon, im Urtext herausgegeben und erklärt*, Leipzig 1928, «Studi Francescani», 26 (1929) 4, pp. 537-539.

³ Berta, *I Frati minori delle Marche* cit., pp. 49-50.

⁴ *Ibid.*, p. 50.

⁵ Gli altri Osservanti delle Marche che nel Cinquecento partirono per le missioni si recarono tutti in Terra Santa. Essi furono: Angelo da Laudatio, Battista da Macerata, Simone da Mombaroccio, Giambattista da Massaccio, Egidio da Maciano, Paolo da Matelica, Giacomo da Falciano, Francesco da Fano, Giambattista da Montegiano e Clemente da Mom-

Quattrocento e nel primo Cinquecento, la Chiesa in genere e anche l'Ordine francescano furono impegnati soprattutto nella riforma interna. In questo periodo tra i francescani delle Marche si annoverano molte figure di santi, predicatori, operatori sociali, ma pochi missionari. Dopo le grandi scoperte geografiche dell'America e di grandi zone dell'Africa e dell'Asia, iniziò per la Chiesa un lungo periodo di evangelizzazione nelle nuove terre. Questa grande spinta missionaria, iniziata nel Cinquecento, divenne ancora più intensa nel Seicento. In questa nuova era di evangelizzazione della Chiesa, i francescani furono spesso protagonisti e fra Francesco da Monteprandone fu il primo della Provincia Osservante marchigiana a dare il suo contributo⁶. Non sono molte le fonti che forniscono notizie sul frate monteprandonese ma sono sufficienti per avere uno sguardo generale sulla sua opera missionaria svolta nello Sri Lanka e, in particolare, sull'interessante notizia del Battesimo del Re di Kandy⁷.

Lo Sri Lanka nel XVI secolo

Alla fine del XV secolo l'isola dello Sri Lanka era divisa in tre piccoli regni. Quello principale era il regno di Kotte che aveva il controllo del sud e della parte occidentale dell'isola. A nord esisteva il regno di Jaffna e nella parte centro orientale il regno di Kandy. Nel 1521 ci fu un evento tragico che ridisegnò i confini politici dell'isola. I tre figli di Vijayabahu VII, re di Kotte, uccisero il padre dividendosi tra loro il territorio e dan-

baroccio. Dubbia l'appartenenza alla Provincia marchigiana di Maurizio Saraceno missionario in Lituania e Giovanni da Condovilla in Africa. *Ibid.*, pp. 49-52.

⁶ Sulla storia delle missioni francescane si veda il monumentale Marcellino da Civezza, *Storia universale delle missioni francescane*, 11 voll., Roma-Prato-Firenze 1857-1895; e la buona sintesi di B. Fedele, *Missionari Francescani. Sintesi storica e bio-bibliografica con Sommario Geografico-Cronologico*, L'Aquila 1966. Vedere anche G. Buffon, *Tra spazio e territorio: la Missione francescana in epoca moderna*, Assisi 2006.

⁷ Non si trovano informazioni su fra Francesco nell'Archivio della Parrocchia di Monteprandone. Il primo volume del libro dei battesimi inizia a registrare i nomi solamente a partire dal 1560. Il primo volume del libro dei defunti, che iniziava a registrare i nomi a partire dalla stessa data e in cui forse si poteva trovare qualche notizia, è andato smarrito. G. Caselli, *Memorie storiche di Monteprandone (Provincia di Ascoli Piceno)*, 8 voll., IV: *Lotte civili e il Cinquecento*, Montalto Marche 1938, p. 45.

do vita così ad altri tre regni minori: Kotte, Sitawaka e Raigama. Il regno di Kotte fu indebolito da questa divisione e il ruolo di prima potenza dell'isola gli veniva contesa dal regno di Sitawaka guidato dall'ambizioso Re Maiadune, il quale nel 1538 unì al suo regno il territorio di Raigama e negli anni successivi cercò di invadere il regno di Kandy.

L'avvenimento che cambiò gli equilibri dello Sri Lanka nel Cinquecento fu però l'arrivo dei portoghesi, che giunsero per la prima volta nell'isola nel 1505. L'anno successivo riuscirono già a stringere un accordo di scambio militare e commerciale con il Re di Kotte, Paramakrabahu VIII. Costruirono un primo insediamento nella città di Colombo, dove eressero anche la prima cappella cristiana dell'isola dedicata a S. Lorenzo. Nel 1518 venne costruita una fortezza più grande in cui risiedevano stabilmente 200 soldati. L'isola divenne per i portoghesi un importante fulcro commerciale da cui partivano navi cariche di pepe, cannella e avorio, che facevano scalo al porto di Cochin in India e da qui partivano per l'Europa⁸.

La divisione e la debolezza dei piccoli regni dello Sri Lanka era favorevole ai Portoghesi a cui i vari re in lotta tra loro si rivolgevano per chiedere appoggio militare, concedendo in cambio favori commerciali. Tra le varie concessioni fatte ai portoghesi, c'era la possibilità di accogliere nei territori dell'isola missionari che potessero annunciare il Vangelo.

Gli inizi della missione francescana nello Sri Lanka: il regno di Kotte

Le missioni francescane nello Sri Lanka erano un tutt'uno con quelle dell'India. I primi frati francescani arrivarono in India con la spedizione di Cabral del 1500. Nel primo ventennio del secolo una ventina di frati vi lavoravano in maniera più o meno spontanea, mentre nel 1518 si cercò di delineare una prima struttura e organizzazione ai missionari delle Indie nominando un Commissario, dipendente dalla Provincia Osservante di Portogallo, che coordinava l'azione dei missionari francescani. Nel 1542 il Commissariato venne sostituito dall'istituzione di una Custodia eretta

⁸ Per una visione generale dello Sri Lanka nel XVI secolo: V. Perniola, *The Catholic church in Sri Lanka. The Portuguese period, I: 1505 to 1565*, Dehiwala 1989; P.E. Pieris, *Ceylon and the Portuguese 1505–1658*, Telliipalai 1920.

sotto il titolo di S. Tommaso. Il Custode, rispetto al Commissario, aveva maggiore autonomia e libertà di azione nelle decisioni pur rimanendo sempre sotto la Provincia Osservante Portoghese⁹.

Alla stessa custodia di S. Tommaso delle Indie facevano riferimento anche i missionari francescani che iniziarono a lavorare nello Sri Lanka. Alcuni sacerdoti secolari erano presenti nell'isola fin dai primi anni in cui i portoghesi vi arrivarono e sporadicamente anche qualche francescano. Tuttavia la loro azione pastorale si limitava in pratica a fornire il servizio religioso ai militari portoghesi¹⁰.

L'attività missionaria nell'isola ebbe un importante impulso nel 1543. In questo anno il Re di Kotte, Buvenekabahu VII, aveva mandato in Portogallo il suo ambasciatore, Sri Ramaraksa Pandita, chiedendo appoggio militare al Re Giovanni III e fornendo in cambio varie concessioni commerciali. Tra gli accordi, il Re di Kotte diede anche il permesso di far entrare missionari cattolici nel suo regno e addirittura si manifestò aperto a ricevere lui stesso il battesimo. In seguito a queste concessioni, il Re del Portogallo, Giovanni III, fece preparare una spedizione per lo Sri Lanka capitanata da Diego da Silveira. Nella nave, oltre ai soldati e all'Ambasciatore del re di Kotte, erano presenti anche sei frati francescani destinati ad evangelizzare l'isola. Come Guardiano e superiore dei missionari fu nominato Joao da Villa do Conde. Degli altri cinque frati che facevano parte della spedizione conosciamo i nomi dei portoghesi fra Simão de Coimbra e fra Gonçalo e dell'italiano fra Francesco de Montepandone¹¹.

⁹ I francescani missionari in India provenivano principalmente dalle due Province Osservanti di Portogallo e anche dalla Provincia della Piedade, degli Osservanti Riformati portoghesi. I frati della Provincia della Piedade tentarono nel 1547 di costituire una Custodia autonoma nelle Indie ma non riuscirono ad ottenerla. Perciò la Custodia di S. Tommaso delle Indie coordinava insieme tutti i missionari portoghesi, sia Osservanti che Riformati. Cfr. A. Montes Moreira, *A ordem dos Frades menores no Portugal moderno: uma visão global*, «Lusitania Sacra», 44 (2021), pp. 15-57: 27-28, 41.

¹⁰ Perniola, *The Catholic Church in Sri Lanka* cit., pp. 10-11.

¹¹ Cfr. Schurhammer, Voretzsch, *Ceylon zur Zeit* cit., I, p. 125. Paulo da Trindade, *Conquista Espiritual do Oriente. Em que se dá relacao de algumas cousas mais notaveis que fizeram os Frades Menores da Santa Provincia de S. Tomè da India Oriental em a pregação da fé e conversão dos infieis, em mais de trinta reinos, do Cabo de Boa Esperança até as remotíssimas Ilhas do Japão*, a cura di F. Felix Lopes, III, Lisboa 1967, pp. 25-26, nota 4.

La nave partì da Lisbona il 25 marzo 1543 e i missionari ebbero il privilegio di ricevere la benedizione da parte del Generale dei francescani Osservanti, fra Giovanni da Calvi, che in quel periodo, insieme al suo segretario fra Andrea da Insua, dimorava in Portogallo come inviato del Papa presso il Re portoghese¹². Dopo quasi cinque mesi di viaggio, il 3 settembre la nave arrivò a Goa. In questa città risiedeva il Governatore portoghese delle Indie al quale Joao da Villa do Conde consegnò i dispacci del Re portoghese Giovanni III. La spedizione proseguì poi per l'isola dello Sri Lanka e arrivò alla città portuale di Colombo dove l'equipaggio sbarcò. I francescani furono inizialmente accolti nella fortezza portoghese¹³.

Da questo momento Joao da Villa do Conde e gli altri missionari, tra cui Francesco da Monteprandone, iniziarono la loro opera di evangelizzazione nell'isola, nella parte di territorio governata dal Re di Kotte. Le difficoltà non furono poche. La disponibilità del Re di Kotte a ricevere il battesimo cadde nel vuoto. Buvenekabahu VII temeva che, se avesse ricevuto il battesimo, sarebbe stato disapprovato dalla popolazione buddista del suo regno, rischiando di essere rovesciato dal trono. Nel 1545 emanò perfino una legge con cui venivano confiscate le terre a coloro che si facevano battezzare. Solo dopo la mediazione di un funzionario simpatizzante del cristianesimo, Buvenekabahu VII ritirò le leggi contro i cristiani convertiti. Anche se fu abbandonata la speranza di convertire il Re, i francescani poterono continuare comunque a predicare ed evangelizzare la popolazione locale¹⁴.

¹² *Ibid.*, p. 26, nota 4. Paolo III nel 1542 aveva inviato Giovanni da Calvi in Portogallo dove rimase fino a gran parte del 1543. Il Pontefice gli chiese di mediare presso il Re Giovanni III affinché facesse entrare in Portogallo il nuovo Nunzio Luigi Lippomano a cui impediva l'ingresso per alcuni contrasti con Roma. G. Bertini, *Frey André da Insua intermediario fra i Farnese e le corti iberiche ed il ruolo di Parma nella diffusione in Italia della "Crónicas" di Marcos de Lisboa* in *Frey Marco de Lisboa: Cronista Franciscano e Bispo do Porto*, Porto 2002, pp. 78-79. Giovanni da Calvi fu Ministro Generale dei Frati Minori per due mandati dal 1541 al 1544 e dal 1544 al 1547. Suo successore fu proprio Andrea da Insua che governò dal 1547 al 1553.

¹³ Paulo da Trindade, *Conquista Espiritual do Oriente* cit., pp. 25-26. Il Governatore portoghese delle Indie era Martim Afonso de Sousa, che resse la carica dal 8 maggio del 1542 a metà dell'anno 1545.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 33-34, nota 2. M. Debergh, *I primi pilastri dell'evangelizzazione dell'india, del Giappone e della Cina*, in *Storia del Cristianesimo. Religione-Politica-Cultura*, VIII: *Il tempo delle con-*

Il primo decennio di lavoro dei missionari fu il più difficile. I francescani condussero alla fede principalmente persone provenienti dagli schiavi o dalle caste inferiori ma la maggior parte dei nobili e capi locali si mostrarono indifferenti o addirittura contrari all'annuncio del Vangelo. Comunque, tra periodi favorevoli e periodi di persecuzioni, il lavoro di evangelizzazione riuscì a creare un primo gruppo stabile di cristiani locali. Questi primi sforzi gettarono le basi per una seconda fase di evangelizzazione che ottenne una maggiore penetrazione del Vangelo nelle popolazioni locali¹⁵.

Francesco da Monteprendone e il battesimo del Re di Kandy

Nel 1545 si aprì per i missionari francescani l'opportunità di andare oltre i territori della costa occidentale, appartenenti al regno di Kotte, e di raggiungere le popolazioni del centro e della parte orientale dell'isola, governate dal Re di Kandy. Nel dicembre di questo anno infatti il re di Kandy Jayavira si era rivolto al governatore portoghese Joao de Castro chiedendo aiuto militare per difendersi da Maiadune, il confinante Re di Sitavaka, che minacciava i suoi territori¹⁶. In cambio dell'aiuto militare Jayavira promise ai portoghesi di poter aprire un insediamento nella città portuale di Trincomalee, dove avrebbero potuto costruire una base militare e utilizzare il porto come luogo di partenza per il commercio di spe-

fessioni (1530-1620/30), a cura di M. Venard (edizione italiana a cura di L. Mezzadri), Roma 2001, p. 747, nota 35.

¹⁵ *Ibid.*, p. 748. I missionari iniziarono a raccogliere maggiori frutti soprattutto dopo il 1560, quando i portoghesi conquistarono Jaffna, e alcuni Re locali si convertirono seguiti da una buona parte della popolazione. Un mezzo di evangelizzazione efficace fu la realizzazione di un catechismo e una raccolta di preghiere in lingua Tamil stampato nel 1554 sotto la direzione di Joao da Villa do Conde. J. Filliozat, *Un Catéchisme Tamoul du XVI siècle en lettres latines*, Pondichéry 1967.

¹⁶ Il Re di Sitavaka, Maiadune, era apertamente contrario alla presenza dei portoghesi nell'isola e si ergeva a difesa delle tradizioni locali, tra cui la conservazione della religione buddista contro quella cristiana. Voleva occupare il regno di Kandy e i suoi territori nel centro dello Sri Lanka per aumentare il suo potere e avere maggior capacità difensiva nei confronti dei portoghesi che controllavano le zone costiere. Paulo da Trindade, *Conquista Espiritual do Oriente* cit., p. 64, nota 2. Joao da Castro era il nuovo Governatore portoghese delle Indie, entrato in carica a settembre del 1545.

zie. L'accordo fu ottenuto grazie alla mediazione di Nuno Alvarez Pereira un soldato portoghese giunto a Kandy nel 1542 e divenuto consigliere del Re Jajavira. Tra le concessioni, Jajavira si era dimostrato disponibile anche all'invio di missionari che potessero annunciare il Vangelo nel suo regno e promise la sua personale conversione al cristianesimo¹⁷.

A seguito di questi accordi, nel mese di aprile del 1546, Joao de Castro inviò una spedizione di 40 soldati capitanata da André de Sousa. Partendo dalla città portuale di Trincomalee, la carovana doveva dirigersi verso la capitale del regno di Kandy. Della spedizione facevano parte anche due francescani: fra Antonio Padram e fra Simão de Coimbra, che avrebbero dovuto catechizzare e battezzare il Re Jajavira¹⁸.

Fu al termine di questa spedizione che iniziò tra i portoghesi a girare la voce che il Re di Kandy era stato battezzato. Il primo a darne notizia fu André de Sousa, il capitano della spedizione. In una lettera del 27 maggio 1546, in cui riferiva al governatore Joao de Castro sull'andamento della spedizione, scrive che arrivarono nella città di Kandy il 25 di aprile, e furono accolti con molto onore. In questa occasione vennero a conoscenza con sorpresa che il re era già stato battezzato di notte, in maniera segreta, il giorno 9 marzo. André de Sousa non rende noto però il nome del sacerdote che aveva battezzato il Re¹⁹.

Un'altra lettera in cui si fa cenno al battesimo del Re Jajavira è quella del missionario portoghese fra Antonio Padram, anche lui facente parte della spedizione. Fra Antonio, scrivendo similmente a Joao de Castro sugli stessi avvenimenti, conferma che il Re era stato già battezzato segretamente di notte. Egli aggiunge che a celebrare il rito del Battesimo era stato inviato fra Francesco, un buon frate di nazionalità italiana: «Mamdaram por huu frade a Qota, frey Francisco, ytaliano, bon padre, que o bautizou»²⁰.

Il resoconto più dettagliato degli avvenimenti, in cui si conferma che il "frate Francesco italiano" battezzò il Re di Kandy, è quello di Nuno Al-

¹⁷ Perniola, *The Catholic Church in Sri Lanka* cit., pp. 62, 71-72.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 162, 177.

¹⁹ Schurhammer, Voretzsch, *Ceylon zur Zeit* cit., I, p. 355.

²⁰ *Ibid.*, p. 374. È presente qualche incongruenza tra André de Souza e fra Antonio Padram sulla data d'arrivo della spedizione. Fra Antonio dice di essere arrivato nel villaggio di Kandy il giovedì santo, che nel 1456 cadde nel giorno 22 aprile, André de Souza dice invece di essere arrivato il giorno 25 aprile, che era la Domenica di Pasqua.

varez Pereira, in una lettera del 29 maggio 1546, indirizzata ancora a Joao de Castro:

A tantos de Fevereiro mandey daquy hu moso meu que fose em busca do Padre Guardiam com cartas e olla de serteza do que tanto dezejavamos. E como na mynha lhe pedia, que todauya vyese acompanhado dos mais que podese e na terra hos nam avia, acordaram hos Padres, que vyese ho Padre Frey Framcisco ytalyano e outro seu companheiro com ho dito meu moso polo camynho da Jala, homde foram tomados da jemte de Madune e pasaram da maneira, que o dito Padre Frey Framcisco a Vosa Senhoria escreve. Chegou a esta cidade ho prymeito de Março. A nove do dito mes duas horas antemenham fizemos el-Rey cristão. Chama-se Dom Manoell²¹.

Grazie a queste tre testimonianze possiamo ricostruire con una certa precisione le vicende del battesimo di Jajavira ad opera di fra Francesco da Montepandone. Nuno Alvarez Pereira, consigliere di Jajavira, ignorando l'arrivo della spedizione di André de Sousa, di cui facevano parte anche i due frati Antonio Padram e Simão de Coimbra, aveva nel frattempo inviato un suo messaggero a Joao da Villa do Conde, il superiore dei missionari Francescani che dimorava sulla costa, nella città di Colombo. Di fronte alla richiesta insistente di mandare un missionario per battezzare il Re Jajavira, Joao da Villa do Conde inviò Francesco da Montepandone, accompagnato da un altro frate. Francesco intraprese il viaggio partendo da Yala, cioè dalla costa sud dell'isola, per cercare di aggirare almeno in parte i pericolosi territori controllati da Maiadune, Re di Sitawaka. Arrivò nella città di Kandy il 1 marzo e dopo poco più di una settimana, il 9 marzo, il giorno prima del Mercoledì delle ceneri, celebrò il battesimo di Jajavira anticipando così i due confratelli portoghesi che arrivarono solamente a fine aprile.

Il ruolo decisivo nel battesimo del Re di Kandy fu quello di Nuno Alvarez Pereira. Fu lui infatti a convincere Jajavira a ricevere il Battesimo. Fu ancora lui a chiedere al guardiano della missione francescana, Joao da Villa do Conde, di inviare un missionario per il Battesimo. Tuttavia, l'opera di convincimento fatta da Nuno Alvarez affinché Jajavira accettasse il Battesimo non fu accolta con entusiasmo da tutti i missionari. Fra Antonio Padram la considerava inutile e inopportuna e affermava senza mezzi termini che il Re si era fatto battezzare solo per opportunità, solo

²¹ *Ibid.*, p. 363.

perché Nuno Alvarez Pereira lo aveva convinto che, se voleva l'aiuto militare dei portoghesi contro Maiadune, non aveva altra scelta che farsi battezzare. Fra Antonio aveva avuto l'impressione che al Re di Kandy non interessasse minimamente conoscere la fede cristiana, non era in grado nemmeno di fare bene il segno della croce e continuava apertamente ad appoggiare il culto popolare buddista²².

Ad ogni modo, anche se la conversione di Jajavira fu più una scelta opportunistica che il frutto di una profonda convinzione, il battesimo del Re di Kandy fu un tassello importante nell'evangelizzazione dello Sri Lanka. Nei primi anni di attività missionaria i francescani avevano operato solo sulla costa occidentale del Regno di Kotte, il Battesimo di Jajavira fu il primo passo per evangelizzare nuovi territori situati più all'interno e nella parte orientale dell'isola. Un seme che non riuscì subito ad attecchire ma che avrebbe portato frutti più stabili negli anni successivi²³.

In tutto ciò il ruolo di Francesco da Monteprandone fu principalmente quello di celebrare il rito del Battesimo, compiuto il giorno 9 marzo 1546. Durante la liturgia a Jayavira venne dato il nome cristiano di don Manuel. Fra Francesco non sembra aver svolto un ruolo, se non minimo, nella catechesi ed evangelizzazione del Re. Egli rimase, infatti, pochi giorni a contatto con Jajavira. Arrivato a Kandy il 1 marzo, si fermò nella città all'incirca una decina di giorni e ritornò alla sua base missionaria pochi giorni dopo aver celebrato il rito del Battesimo²⁴.

Altre notizie sull'opera missionaria di Francesco da Monteprandone

Non abbiamo molte altre notizie sull'attività missionaria di Francesco da Monteprandone. Sappiamo però che il viaggio di andata per andare a Kandy non fu affatto semplice. Il gruppo in cui viaggiava, composto da

²² *Ibid.*, pp. 371-376. Vedere anche Paulo da Trindade, *Conquista Espiritual do Oriente* cit., pp. 64-65, nota 2.

²³ Nel 1565 Karalliyadde, il Re di Kandy successore di Jajavira, si fece battezzare e perseverò nella fede favorendo la predicazione dei missionari. *Ibid.*, pp. 63, nota 1; 64-68.

²⁴ I documenti accennano alla presenza di un Padrino di Battesimo del Re. Potrebbe essere stato colui che si occupò della catechesi preparatoria al Battesimo di Jajavira. Schurhammer, Voretzsch, *Ceylon zur Zeit* cit., I, p. 370.

un altro confratello e da alcuni accompagnatori, fu bloccato dagli uomini di Maiadune. Francesco riuscì in qualche modo ad essere liberato e a proseguire il viaggio mentre il frate che lo accompagnava, di cui non conosciamo il nome, venne trattenuto in prigione. Dopo una quindicina di giorni, il 14 marzo, Joao da Villa do Conde si recò nel villaggio di Seitavaka per liberare il frate che aveva accompagnato Francesco da Montepandone e che era ancora prigioniero:

A 14 do dito mes fôram dada sas cartas na Cota ao Padre Frey Amtonio, polo Guardiam ser em Seitauaca, a tirar ho companheiro de Frey Framcisco, que ho tinham lá preso²⁵.

Tra i missionari dello Sri Lanka fra Francesco era l'unico italiano mentre tutti gli altri provenivano dal Portogallo²⁶. Il frate monteprandonese aveva imparato la lingua portoghese, anche se Nuno Alvarez Pereira si lamentò per scritto con Joao de Castro che non la parlava benissimo²⁷. Comunque Francesco riusciva a comunicare con i portoghesi sia a voce che per scritto. Ci sono notizie infatti di alcune sue lettere, di cui purtroppo non abbiamo il testo, indirizzate a personaggi portoghesi. Di una lettera di Francesco da Montepandone fa menzione Nuno Alvarez Pereira che in una missiva del maggio del 1546, diretta a Joao de Castro, afferma che Francesco aveva scritto in precedenza allo stesso Joao de Castro sul fatto del suo compagno catturato dagli uomini di Maiadune. Joao de Villa de Conde, scrivendo nel dicembre 1546 al Re del Portogallo, accenna pure ad alcune lettere che Francesco da Montepandone aveva inviato riguardo al Battesimo del Re di Candy²⁸.

²⁵ *Ibid.* p. 363. Vedi anche: Paulo da Trindade, *Conquista Espiritual do Oriente* cit., p. 35, nota 2.

²⁶ Joao da Vila do Conde e il primo gruppetto di frati, che insieme a Francesco da Montepandone nel 1543 partirono dal Portogallo per lo Sri Lanka, appartenevano alla Provincia Osservante Riformata della Piedade, detta popolarmente dei "Capuchos". Costituita nel 1518 fu la Prima Provincia Riformata tra i frati minori Osservanti dell'Ordine. Facevano parte della stessa Provincia anche Joao de Albuquerque, primo vescovo di Goa, e Vincente de Lagos, altro grande missionario delle Indie. Montes Moreira, *A ordem dos Frades menores* cit., pp. 31; 40.

²⁷ Schurhammer, Voretzsch, *Ceylon zur Zeit* cit., I, p. 367.

²⁸ *Ibid.*, I, p. 363; II, p. 404. Le lettere andrebbero cercate negli Archivi delle antiche Provincie francescane portoghesi, quella Osservante o quella Riformata della Piedade, o

Il ritorno di Francesco a Monteprandone

Nel 1562 Francesco chiese ai superiori di lasciare le missioni e poter ritornare nelle Marche. L'età e le non perfette condizioni di salute non gli permettevano più di poter affrontare i disagi della vita missionaria. Ci sono pervenute le due lettere d'obbedienza con cui i superiori gli concedono il permesso di lasciare le Missioni e tornare nelle Marche. La prima lettera, del 1° febbraio 1562, è scritta dal convento di Sant'Antonio di Cochín dove dimorava fra Antonio Correa, Commissario delle Indie²⁹. Correa autorizza Francesco a tornare in patria e raccomanda a qualsiasi prelato o religioso di accoglierlo con carità nei conventi in cui si sarebbe presentato durante il viaggio di ritorno verso le Marche. Ricorda che Francesco ha trascorso venti anni in missione e a causa dell'annuncio del Vangelo per due volte dovette subire la prigionia. Correa notifica che in una di queste prigionie a Francesco da Monteprandone vennero rubate le lettere di obbedienza con cui il Generale Giovanni da Calvi lo aveva inviato in missione. Non potendo mostrarle, lo stesso Correa si fa garante per lui.

Otto mesi dopo Francesco era in Portogallo nel convento S. Francesco di Lisbona. Da qui, il 15 settembre 1562, Pietro da Carnota, Provinciale dei Frati Minori Osservanti del Portogallo, da cui dipendeva la Custodia di S. Tommaso delle Indie, scrive la seconda lettera d'obbedienza per il ritorno di Francesco nelle Marche³⁰. Pietro da Carnota ricorda che Francesco da Monteprandone, con l'obbedienza del Generale Giovanni da Calvi e anche di fra Andrea da Insua, era venuto in un primo momento nella Provincia francescana portoghese da dove partì per le missioni dell'India³¹. Afferma che il suo lavoro missionario fu molto fruttuoso e

più probabilmente negli Archivi Statali. Nel Cinquecento infatti la Missione dello Sri Lanka era sotto il regime di Patronato e quindi dipendente direttamente dal Re di Portogallo.

²⁹ La lettera è stata pubblicata per la prima volta in Marcellino da Civezza, *La Palestina e le rimanenti Missioni Francescane* cit., p. 311, e ripubblicata in Schurhammer, Voretzsch, *Ceylon zur Zeit* cit., II, pp. 665-666. Antonio Correa era Commissario in aiuto a Pietro da Bethlehem, Custode dei Francescani delle Indie.

³⁰ Pubblicata in Marcellino da Civezza, *La Palestina e le rimanenti Missioni Francescane* cit., p. 312 e in seguito da Schurhammer, Voretzsch, *Ceylon zur Zeit* cit., II, pp. 667-668.

³¹ G. Schurhammer ricorda che nel 1543 Andrea de Insua era Provinciale della Provincia Osservante di Algarve in Portogallo e dal 1547 al 1553 Ministro Generale. *Ibid.*, Schurhammer, Voretzsch, *Ceylon zur Zeit* cit., II p. 667, nota 1.

attraverso la sua opera molti indigeni furono avvicinati a Dio. Tutto questo fu vissuto in mezzo a molti pericoli anche per la propria vita. Francesco venne colpito più volte da malattie, fu imprigionato, bastonato, spogliato di tutte le vesti e derubato perfino delle lettere d'obbedienza del Generale.

Il crocifisso di Francesco da Montepandone

Se a metà settembre del 1562 era a Lisbona Francesco arrivò nelle Marche sicuramente prima della fine dell'anno. A quel tempo il Provinciale degli Osservanti marchigiani era fra Geronimo da Montemaggio, eletto Provinciale ad Urbino nel 1561 e confermato nel 1562 al Capitolo di S. Elpidio³². A fra Francesco il Provinciale concesse il privilegio di poter far ritorno al convento del suo paese natale, Montepandone. Lo sappiamo da un autore seicentesco, Domenico Corazza, che scrivendo su alcuni famosi personaggi montepandonesi traccia un breve profilo anche del nostro missionario. Corazza dimostra prima di tutto di conoscere il contenuto delle due lettere con cui fra Francesco otteneva il permesso di lasciare la Missione e tornare a casa. Ma di particolare interesse è un episodio riportato nel suo libro e da nessun altro narrato. Si tratta del racconto di un esorcismo compiuto con un crocifisso che Francesco aveva riportato dai luoghi in cui aveva svolto il suo apostolato missionario e che aveva lasciato in dono al convento della Madonna delle Grazie a Montepandone. Il crocifisso era ancora conservato nei tempi in cui Corazza scriveva, cioè nel 1656:

...restò solamente segnalato con gli affronti di nudità, battiture, e ferite in quei regni, di donde riportò un Crocifisso che nel detto Convento anche si conserva di non conosciuta mistura. Circa di che la tradizione ne rapporta; che in bevendo detto Padre dell'Evangelio una Signora nobilissima di quelle parti, veniva poi quella alienata nella di lui assenza da un incognito demonio, che distruggeva co i sofismi, quanto il buon Padre gli dettava; persuase questi la titubante Donna a dire a quel nuovo mastro d'errori, che gli mostrasse in chi finalmente creder dovesse, la tartarea furia violentata

³² S. Rinaldi, *Serie Chronologica Capitolorum, tum Vicariorum et ministrorum Provincialium Marchiae Anconitanae Regularis Observantiae ab anno 1485 ad annum 1610*, «Miscellanea Francescana», 32 (1932) p. 80.

dall'Altissimo divenuta scultrice della verità gittogli il sopra nominato Crocifisso con lasciar vestigie di se stesso nell'orrore, e fetore³³.

Il crocifisso a cui accenna il Corazza potrebbe essere il piccolo crocifisso in bronzo (cm 13,5×11,8) conservato nel museo del convento san Giacomo della Marca a Monteprandone. Sappiamo molto poco di questo oggetto. L'unico autore che ne ha tentato una descrizione è Luigi Dania che nel 1991 lo ha attribuito ad un artista marchigiano del XV secolo, legato a moduli di ascendenza gotica³⁴.

Nel museo del convento, tra gli oggetti appartenuti a san Giacomo della Marca, sono conservati due piccoli e antichi crocifissi, uno dipinto su carta e l'altro appunto in bronzo. Il Gonzaga, descrivendo l'elenco delle reliquie di san Giacomo conservate nel convento nel 1587, fa cenno ad un solo crocifisso appartenuto al santo, senza dare particolari più precisi sulla sua forma³⁵. Sappiamo però con una certa sicurezza che il crocifisso appartenuto al santo monteprandonese è quello dipinto su carta³⁶. Questo secondo crocifisso in bronzo, che nulla ha a che fare con gli oggetti appartenuti a san Giacomo della Marca, non potrebbe essere quello portato in convento da Francesco da Monteprandone al suo ritorno dalle zone dell'India?

³³ D.A. Corazza, *Il Prandone Trionfante nella traslazione del corpo di S. Cirino Martire dove anche si manifestano nel principio alcuni divoti soggetti di detto luogo, e loro imprese*, Macerata 1656, pp. 61-62.

³⁴ La croce e il piedistallo di legno sono stati aggiunti posteriormente. L. Dania, *Iconografia di S. Giacomo a Monteprandone*, in *San Giacomo della Marca a Monteprandone*, a cura di S. Bracci, Monteprandone 1991, p. 23.

³⁵ S. Bracci, *Il culto e l'immagine*, in *Il Culto e l'immagine. San Giacomo della Marca (1393-1476) nell'Iconografia Marchigiana*, a cura di Id., Milano 1988, p. 13.

³⁶ Bracci dice che non è facile stabilire a quale dei due crocifissi conservati tra le reliquie di san Giacomo della Marca si riferisce il Gonzaga. *Ibid.*, p. 25 nota 18. In realtà non sembrano esserci dubbi che il crocifisso appartenuto a san Giacomo sia quello dipinto su carta. Sia per la premura con cui è stato conservato nei secoli, è stato racchiuso in una teca portarelíquia in legno, sia dall'antica scritta cinquecentesca presente dietro il crocifisso stesso che lo dice espressamente appartenuto al santo. Anche Corazza, elencando le reliquie appartenute a san Giacomo conservate in convento, cita solamente un crocifisso e precisa che è scavato nel legno: «...l'Habito col cappuccio, e mantello, che in vita portando, durano ancora incorrotti, intatti e profumati. Un semplice crocifisso discavato legno (ch'è pietà il credere fusse di sua mano rozzamente lavorato...)». Corazza, *Il Prandone Trionfante* cit., p. 55.



Figura 1. La suddivisione politica dello Sri Lanka nel XVI secolo.

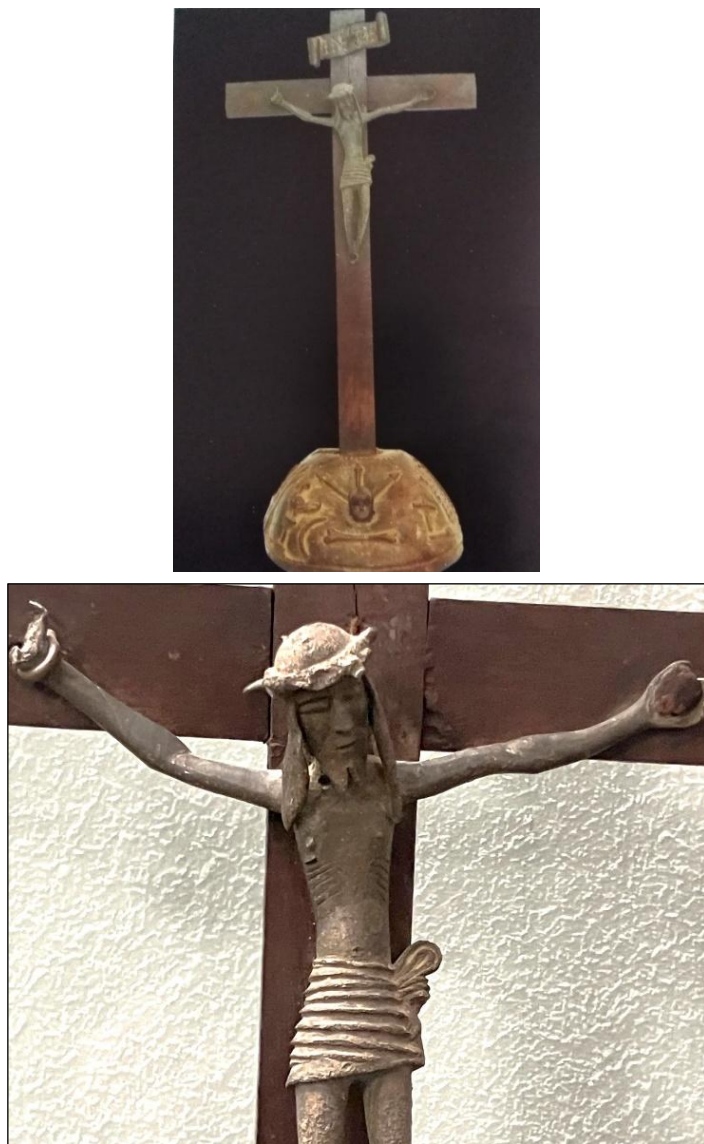


Figura 2. Montepandone, Museo del convento S. Giacomo della Marca. Crocifisso appartenuto a Francesco da Montepandone?

I GIS come strumento di ricerca: applicazioni metodologiche sull'Atlante Storico di Cingoli

Diego Borghi, Lorenzo Virgini

Abstract

Il contributo esamina l'applicazione metodologica dei *Geographic Information System* (GIS) e degli *Historical GIS* (HGIS) nell'elaborazione dell'*Atlante Storico di Cingoli*, sviluppato entro il quadro teorico e operativo definito dalla *Commission Internationale pour l'Histoire des Villes* (CIHV). L'impiego di tecnologie open source – in particolare QGIS – ha permesso di dimostrare come la cartografia digitale possa costituire al contempo uno strumento di analisi interdisciplinare e un mezzo di rappresentazione diacronica dei processi di trasformazione urbana. L'integrazione di fonti storiche, catastali e geografiche ha condotto alla costruzione di un geodatabase relazionale capace di restituire la complessità morfologica e storica del tessuto urbano di Cingoli. Il saggio approfondisce, inoltre, gli aspetti tecnici ed epistemologici della georeferenziazione, proponendo l'HGIS di Cingoli quale paradigma metodologico replicabile nell'ambito del progetto nazionale degli *Atlanti storici delle città italiane*.

This study examines the methodological use of Geographic Information Systems (GIS) and Historical GIS (HGIS) in the development of the Historical Atlas of Cingoli, undertaken within the methodological framework defined by the International Commission for the History of Towns (CIHV). Using open-source technologies, particularly QGIS, the research demonstrates how digital cartography functions both as an interdisciplinary analytical tool and a diachronic means for interpreting urban development. The integration of historical, cadastral, and geographic datasets has enabled the construction of a relational geodatabase designed to capture the morphological and historical complexity of Cingoli's urban fabric. The article further explores the technical procedures and epistemological implications of georeferencing, presenting the HGIS of Cingoli as a methodological paradigm that can be replicated within the broader program of Italian Urban Historical Atlases.

Introduzione

Gli Atlanti Storici di Città, promossi sin dal 1955 dalla *Commission Internationale pour l'Histoire des Villes* (CIHV), rappresentano un consolidato programma internazionale di indagine volto a restituire l'evoluzione urbana in chiave comparativa e interdisciplinare. La nascita e la progressiva istituzionalizzazione del progetto, da un lato, e la sua progressiva definizione metodologica, dall'altro, hanno trovato compimento nell'adozione della pianta principale alla scala 1:2.500, che ha consentito di rendere confrontabili le centinaia di fascicoli editi nelle diverse collezioni nazionali, assicurando uniformità metodologica e solidità scientifica. In questa prospettiva, la cartografia si presenta come strumento di conoscenza, attraverso il quale le continuità e le trasformazioni morfologiche del territorio diventano leggibili e vengono poste a sistema le complessità dei processi insediativi, agevolando confronti diacronici fondati su criteri riproducibili. Negli studi più recenti, la geografia ha saputo rimarcare il ruolo nevralgico della cartografia storica quale valore interpretativo che va oltre la semplice rappresentazione descrittiva dello spazio. Essa si configura come costruzione culturale e simbolica, esito di scelte interpretative che riflettono visioni del mondo, assetti di potere e sistemi di valori¹. La rappresentazione cartografica diviene così un testo complesso attraverso cui si leggono le stratificazioni urbane e i processi socio-politici che le hanno generate, e l'analisi cartografica si trasforma in un metodo analitico volto a esplorare l'interazione tra forma dello spazio e identità collettive, tra la materialità del paesaggio e le sue proiezioni culturali². Contestualmente, nel quadro di tale evoluzione metodologica, il confronto tra geografia e *Digital Humanities* ha aperto nuove prospettive di indagine sul modo in cui le informazioni territoriali vengono acquisite, strutturate e analizzate³. La digitalizzazione dei patrimoni cartografici e geografici non si riduce a un avanzamento tecnico, ma costituisce un processo di formalizzazione e mediazione del sapere geografico, che ridefinisce

¹ M. Castaldi, *Cartografia storica e strumenti digitali per l'analisi del paesaggio urbano prima di Roma Capitale*, «Bollettino della Società Geografica Italiana», 14 (2024) 7/2, pp. 21-40.

² *Ibid.*

³ R. Morri, M. De Filpo, *Digital Humanities e patrimoni geografici: dalla generazione delle informazioni all'organizzazione della conoscenza*, «Bollettino della Società Geografica Italiana», 14 (2024) 7/2, pp. 137-146.

i rapporti fra dato e significato: attraverso l'uso di modelli relazionali e di architetture semantiche di tipo ontologico diventa possibile connettere fonti diverse e generare nuove chiavi di lettura interpretativa. In questo quadro, la dimensione digitale non costituisce soltanto un supporto tecnologico, ma un ambito epistemico in cui la conoscenza geografica si riorganizza secondo principi di connessione, interoperabilità e trasparenza. Con l'istituzione dell'*Atlas Working Group*, già nel 1993, si è aperto il progetto alla dimensione digitale e alle pratiche di *webmapping*, accrescendo le possibilità di analisi e di diffusione dei risultati. In questo orizzonte diacronico ampio, l'Atlante Storico della città di Cingoli, facendo propri gli standard fissati dalla CIHV, integra i propri livelli tematici in ambiente GIS e trasforma la rappresentazione cartografica in un dispositivo insieme analitico, comparativo e comunicativo⁴. L'approccio che ha contraddistinto il lavoro di elaborazione della cartografia, mediante l'utilizzo dei *Geographic Information System* (GIS), all'interno dell'Atlante storico delle città italiane. Cingoli⁵, ha considerato la Geografia nella sua intrinseca natura interdisciplinare, assumendo la città di Cingoli come laboratorio d'analisi per coniugare la complessità delle relazioni storiche e sociali in relazione al territorio. Infatti, già nel 2007, in alcuni studi era emerso che l'utilizzo dei GIS nella ricerca storica rappresenti un passaggio sostanziale nella ricostruzione e nella rappresentazione delle "geografie del passato"⁶. Questo processo di maturazione teorica trova un punto di svolta nella pubblicazione *Past Time, Past Place: GIS for Historians*, nel quale si compie una disamina attenta degli utilizzi, in chiave storica, dei GIS, aprendo concretamente a quella definizione di *Historical Geographic Information System* (HGIS)⁷. Parlare di *Historical GIS* equivale ad aprire a un forte dialogo tra la disciplina storica e quella geografica per la comprensione degli accadimenti storici in relazione con le dinamiche spaziali. In questo ambito, il GIS si configura come un dispositivo capace di potenziare la divulgazione della ricerca scientifica e, nello stesso tempo, attra-

⁴ F. Bocchi, R. Smurra, *La Commission Internationale pour l'Histoire des Villes et la mise en œuvre des Atlas historiques des villes (1955-2020)*, in *Mettre la ville en atlas*, Bordeaux 2021, pp. 123-134.

⁵ *Atlante storico delle città italiane. Cingoli*, a cura di F. Bartolacci, Macerata 2024.

⁶ I.N. Gregory, P. Ell, *Historical GIS: Technologies, Methodologies, and Scholarship*, Cambridge 2007.

⁷ A.K. Knowles, *Past Time, Past Place: GIS for Historians*, Redlands (CA) 2002.

verso la raccolta e la rappresentazione di dati, di sostenere i processi di governance da parte di enti locali e nazionali, per orientare consapevolmente scelte di prevenzione e di conservazione⁸. La selezione dello strumento geotecnologico per la produzione cartografica dell'Atlante di Cingoli è stata motivata dalla possibilità di accedere agevolmente a un database dedicato, dal quale estrarre le informazioni storiche necessarie a rappresentare graficamente gli sviluppi della ricerca illustrati nei saggi del volume. Dal punto di vista epistemologico, l'adozione di una piattaforma open source risponde inoltre ai principi di trasparenza, replicabilità e accessibilità dei processi analitici, oggi considerati requisiti essenziali nella ricerca geografica digitale. Lo studio delle carte storiche e moderne e la loro conseguente realizzazione su nuove aperture scientifiche sono avvenuti mediante l'utilizzo di software in ambiente open source quale QGIS; tra le motivazioni che hanno orientato la scelta vi sono state, da un lato, l'aspetto FOSS (*Free and Open Source Software*), come già accennato, e, dall'altro, la facilità di crossing-platform tra sistemi operativi Microsoft e MacOS. Tale opzione, più che un atto tecnico, rappresenta una precisa scelta metodologica, orientata a favorire la condivisione interdisciplinare e la continuità della ricerca nel tempo. L'articolazione metodologica del presente studio si è strutturata secondo le seguenti fasi operative: a) lo studio e l'acquisizione dei dati nei contributi e nelle cartografie fornite a supporto; b) la creazione di un database contenente le informazioni utili alla costruzione cartografica; c) la georeferenziazione degli elementi di rilievo storico, urbano, economico, politico e culturale; d) l'elaborazione finale dell'apparato cartografico.

Metodologie nella gestione delle fonti per gli HGIS

Nel contesto – sempre più attuale – avviato dalla scuola di studi dello *spatial turn*, che propone la «[ri]lettura del tempo nello spazio»⁹, emerge la

⁸ C. Brennan, *Digital humanities, digital methods, digital history, and digital outputs: History writing and the digital revolution*, «History Compass», 16, 10 (2018), pp. 1-13.

⁹ K. Schlögel, *Leggere il tempo nello spazio. Saggi di storia e geopolitica*, Milano 2009; *The Spatial Turn. Interdisciplinary Perspectives*, a cura di B. Warf e S. Arias, London-New York 2009; *Rappresentare la territorialità*, a cura di P. Bonora, Bologna 2011.

necessità di una multidisciplinarietà sul piano della ricerca storica, soprattutto se questa vede l'analisi delle vicende umane che insistono sulle città. Su questo filone d'indagine già la cartografia classica, prima dell'utilizzo diffuso dei GIS, era considerata uno dei media privilegiati per la rappresentazione dei fenomeni storici. L'evoluzione digitale ha permesso di conservare, catalogare e interpolare documenti, fonti e bibliografie delle ricerche con sempre maggiore rapidità e scalabilità¹⁰. Una costante crescita in termini di semplicità d'utilizzo e la possibilità di impiegare software open source gestibili da Pc *consumer*, ha accelerato notevolmente la pratica metodologica di utilizzare nuove tecnologie e sistemi digitali anche nelle ricerche storiche.

La realizzazione di un Atlante storico contemporaneo implica la gestione di una grande mole di dati – basi che necessitano di una georeferenziazione –, composte dalle molteplici informazioni estrapolate dalle diverse fonti utilizzate nella ricostruzione storica. Parlando dell'evoluzione delle città, cuore dei lavori di ricerca sugli atlanti, ciò che emerge è una notevole complessità ed eterogeneità di queste informazioni. Già Gregory, Kemp e Mostern¹¹, nei loro pionieristici contributi sull'utilizzo di sistemi digitali per la ricerca storica, individuavano nei GIS grandi potenzialità di gestione e rappresentazione dei dati ai fini della ricerca storica. Questi studi pongono l'attenzione sulla necessaria versatilità di tali strumenti, in grado di realizzare visualizzazioni cartografiche e tematiche, ma anche di rappresentare dati eterogenei in modo efficace, consentendo un'analisi profonda della dimensione spaziale degli eventi storici¹²: non un semplice espediente visuale per rappresentare risultati di ricerca, ma veri e propri strumenti in grado di sondare relazioni nascoste tra i dati. Vista la natura dei GIS di essere veri e propri database georeferenziati¹³, la possibilità di analisi matematiche e statistiche sui dati, consente di condurre approfondite indagini quanti-qualitative per svelare

¹⁰ A.K. Knowles, A. Hillier, *Placing History: How Maps, Spatial Data, and GIS Are Changing Historical Scholarship*, Redlands (CA) 2008.

¹¹ I.N. Gregory, K. Kemp, R. Mostern, *Geographical Information and Historical Research: Current Progress and Future Directions*, «Humanities and Computing», 13 (2001), pp. 7-22.

¹² M. Azzari, *Prospettive e problematiche d'impiego della cartografia del passato in formato digitale*, «Bollettino dell'Associazione Italiana di Cartografia», 138 (2010), pp. 1-15.

¹³ D. Carrion, A. Maffei, F. Migliaccio, *A database-oriented approach to GIS designing*, «Appl Geomat», 1 (2009), pp. 75-84.

tendenze, correlazioni e modelli spaziali – sincronici e diacronici – altrimenti inaccessibili senza l'utilizzo di tali strumenti.

Anche della realizzazione del lavoro finalizzato alla costruzione della cartografia dell'Atlante di Cingoli, le fonti storiche e cartografiche utilizzate hanno subito diversi processi di digitalizzazione e gestione per l'utilizzo nel sistema digitale; la metodologia, approfondita negli aspetti tecnici nel paragrafo successivo, ha visto diverse operazioni e l'utilizzo di pratiche e *software* mutate dalla Digital History¹⁴ e dalla Geografia (QGIS per la cartografia digitale, FileMaker per la costruzione dei Database relazionali, Zotero e Anobii per le bibliografie). In primo luogo, dalla lettura dei contributi proposti dagli editor, si è avviata la raccolta delle fonti testuali che hanno subito un primo processo di digitalizzazione ed estrapolazione dei dati, per poter essere successivamente organizzati e interrogati: fogli elettronici in Excel e altri sistemi tabellari sono stati gli strumenti preliminari scelti per questo scopo, vista la loro compatibilità con le applicazioni di georeferenziazione. A partire da questa organizzazione è stato creato il geodatabase in QGIS (GIS open source multipiattaforma) attraverso opportune metodologie di geolocalizzazione dei dati: il processo applicato in questa fase ha visto l'integrazione dei record tabellari con una base vettoriale di poligoni e punti dotata di coordinate geografiche realizzata con il GIS¹⁵.

Oltre alle fonti testuali dei contributi proposti nell'Atlante Storico di Cingoli, ruolo fondamentale nella costruzione del sistema è stato svolto dalle informazioni desunte dalla cartografia storica. Numerosi dati, infatti, possono essere ricavati dalle carte, dalle legende e dai brogliardi che accompagnano questi materiali. Per tale lavoro, l'idea è stata di digitalizzare tutti gli elementi grafici analogici attraverso specifici software del pacchetto Adobe e convertirli in poligoni georeferenziati gestibili in QGIS. Il metodo operativo è stato il seguente: le carte storiche analogiche sono state acquisite digitalmente in alta definizione (con scanner fotografici, in formato TIFF), ricalcate attraverso Adobe Illustrator per creare un gemello digitale vettoriale da cui è stato costruito lo *shapefile* po-

¹⁴ C. Brennan, *Digital humanities, digital methods, digital history, and digital outputs: History writing and the digital revolution*, «History Compass», 16 (2018), pp. 1-13.

¹⁵ <https://docs.QGIS.org/3.28/it/docs/gentle_gis_introduction/coordinate_reference_systems.html>, (ult. cons. 02/09/2025)

ligonale (e puntuale) in QGIS¹⁶. Questi passaggi, fondamentali per la gestione dei materiali cartografici, hanno permesso una doppia realizzazione: da una parte, le carte in alta definizione importate direttamente nel software GIS, possono essere sovrapposte a una base geografica satellitare fornita da un provider online (ad esempio Google); dall'altra, un catasto storico geometrico quale il Catasto Gregoriano del 1835 (Progetto IMAGO, Archivio di Stato di Roma), può essere utilizzato come base cartografica delle rappresentazioni cittadine di tutto l'Atlante. È da sottolineare che quest'ultima possibilità diventa fondamentale nella pubblicazione cartacea dell'Atlante Storico di Cingoli: la cartografia di base negli Atlanti storici delle Città è standardizzato proprio su base gregoriana¹⁷.

Un'ultima tipologia di fonti riguarda tutti quei materiali, distribuiti in digitale, messi a disposizione dagli organi statali o dai portali nazionali (Geoportale Nazionale; Regione Marche, Cartografia e Informazioni Territoriali): le banche dati della Regione Marche, comprendenti moltissime informazioni geografiche sottoforma di server WMS e WFC (*Open Geospatial Data*)¹⁸, cartografie tematiche o informazioni geologiche, le particelle catastali desunte dal sito dell'Agenzia delle Entrate e le immagini GPS fornite da provider online quali Google o Open Street Maps. Ognuna di queste sorgenti di dati, seppur disponibili liberamente sul web, necessitano di particolari accorgimenti tecnici e metodologici per poter essere utilizzate in QGIS.

Da questo impianto, multidisciplinare nelle metodologie, emerge un prodotto finale composto da *layers* diversi, tematici e diacronici, che si configura come un vero e proprio strumento di ricerca inedito su Cingoli, in grado anche di generare la cartografia destinata alla pubblicazione cartacea dell'Atlante.

¹⁶ D. Catania, *Dati e rappresentazioni territoriali con ArcGIS*, Milano 2013; <https://docs.QGIS.org/3.28/it/docs/gentle_gis_introduction/coordinate_reference_systems.html>.

¹⁷ E. Guidoni, *Lo spazio urbano medievale in Italia e in Europa*, in *El espacio urbano en la Europa medieval: Nájera, Encuentros Internacionales del Medioevo*, Nájera 26-29 de Julio 2005, a cura di B. Arizaga Bolumburu e J. Á. Solórzano Telechea, Logroño 2006, pp. 373-385; M. Cadinu, *Introduzione*, in *I catasti e la storia dei luoghi*, a cura di Id., «Storia dell'urbanistica», 4 (2012), pp. 17-18.

¹⁸ <<https://www.ogc.org/standard/wms/>>, (ult. cons. 02/09/2025).

Dal GIS all'Atlante Storico di Cingoli: aspetti tecnici nella gestione delle fonti cartografiche analogiche e digitali

Aspetto peculiare di un HGIS come quello dell'Atlante Storico di Cingoli, risiede nella possibilità di organizzare fonti storiche e cartografiche su *layers* diversi in funzione di tematismi e su basi temporali diverse: permettono di comprendere l'evoluzione dinamica del tessuto urbano oltre a rappresentare specifiche necessità di ricerca. Proprio a questo scopo, la presenza di cartografia storica – sovrapposta alle rilevazioni satellitari attuali e alle rilevanze delle fonti testuali –, consente comparazioni diacroniche come l'estrapolazione di dati catastali o ambientali analizzabili dal GIS. A queste si aggiungono tutte quelle rappresentazioni tematiche – archeologiche, paesaggistiche, dei beni culturali – fondamentali negli Atlanti Storici. Per gestire tali fonti è tuttavia necessario applicare specifiche metodologie mutate dalla cartometria¹⁹, oltre che organizzare basi di dati coerenti alle comparazioni.

Nella costruzione del GIS per l'Atlante di Cingoli, la scelta delle fonti cartografiche copre diversi periodi storici e tematismi cittadini: la scelta di digitalizzare, attraverso scanner ad alta risoluzione, tutta la cartografia analogica disponibile e convertirla in gemelli digitali vettoriali, è stato il punto di partenza metodologico supportato dalla necessità di avere un quadro storico il più denso di informazioni possibile. Il risultato di questa analisi storica ha portato alla creazione della carta centrale dell'Atlante (Figura 1) che risulta essere il riferimento olistico per quanto riguarda l'orientamento geografico all'interno del volume su Cingoli.

¹⁹ M. Kuźma, *The use of GIS tools in the automation of examining the cartometry of old maps*, «Polish cartographic review», 52 (2020) 4, pp. 152-161.

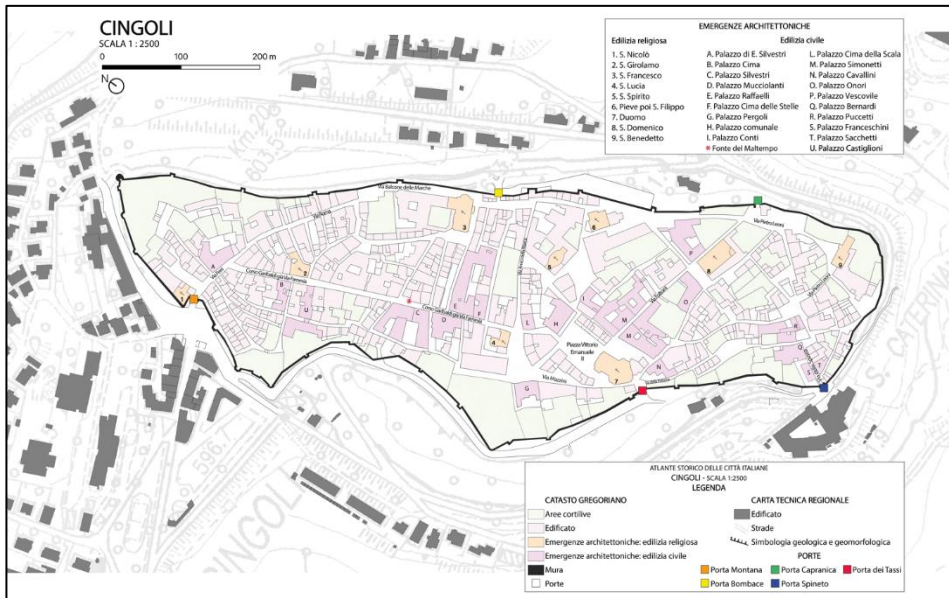


Figura 1. La carta centrale dell'Atlante Storico della Città di Cingoli. Elaborazione degli autori attraverso QGIS.

Citando schematicamente, il GIS è stato popolato dalle seguenti fonti debitamente rielaborate per l'integrazione nel sistema digitale.

1. Elementi testuali dedotti dai contributi dell'Atlante di Cingoli, organizzati sottoforma di database georeferenziati tabellari a cui sono state collegate geometrie o punti vettoriali attraverso QGIS (gli *shapefile* geometrici e puntuali, già citati in questo contributo). Un esempio, le geometrie riferite a Chiese e Monasteri, intra ed extra moenia, o la rappresentazione puntuale di determinate località.
2. Fonti cartografiche e testuali della Regione Marche, afferenti alle Schede Identificative Aree Archeologiche – art. 142, comma 1, lettera m del D.lgs 22 gennaio 2004, n. 42 «Codice dei beni culturali e del paesaggio ai sensi dell'articolo 10 della legge 6 luglio 2002, n. 137» (Piano Paesistico delle Marche). Digitalizzazione delle carte in QGIS, sottoforma di *shapefile* geometrici, ed estrapolazione dati organizzati nel geodatabase.

3. Cartografia analogica:

- Città di Cingoli dal Catasto Gregoriano (1835 – Archivio di Stato di Roma, carte digitalizzate²⁰);
- Pianta e profilo della città di Cingoli nell'epoca romana (1919 ca, in copia del 1975 – Archivio Storico Comune di Cingoli);
- Carta della Città di Cingoli – G.D. Christianopulo (Archivio Storico Comune di Cingoli)
- Pianta di Orazio Avicenna (1644, *Memorie della Città di Cingoli*);
- Prospettiva della Città di Cingoli dalla parte de' PP. Capuccini (Archivio Storico Comune di Cingoli)

4. Cartografia digitale disponibile dalle banche dati Amministrative, su server WMS, WFC o cartacee:

- Carta Catastale Regione Marche, Part.lle R302020, R302030, R302060, R302070 (Proprietà Regione Marche);
- Carta Geologica delle Marche (Proprietà Regione Marche²¹);
- *Digital Terrain Model* (DTM) Regione Marche (Proprietà Regione Marche);
- Carta Tecnica Regionale (CTR) (Proprietà Regione Marche);
- Carta Catastale (Proprietà Agenzia delle Entrate);
- Carta IGM Nazionale.

Attraverso la comparazione di questi testimoni, di epoche e natura diversa, è possibile avere valutazioni accurate circa l'espansione del tessuto cittadino e le relative rappresentazioni tematiche (Figura 2): l'analisi, ad esempio, dell'edificato urbano è facilmente leggibile nel GIS anche soltanto a livello visivo.

²⁰ <https://imagoarchiviodistatoroma.cultura.gov.it/Gregoriano/gregoriano_intro.html>, (ult. cons. 02/09/2025).

²¹ <<http://www.pcn.minambiente.it/mattm/>>, (ult. cons. 02/09/2025).

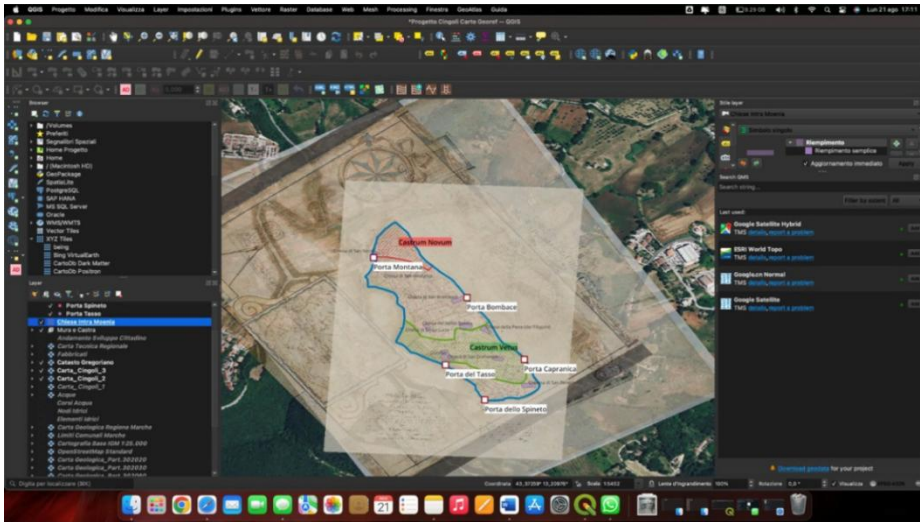


Figura 2. Visualizzazione da QGIS della georeferenziazione delle carte storiche e del geoprocessing nell'HGIS dell'Atlante Storico di Cingoli. Elaborazione degli autori in QGIS.

Meritano uno spazio d'approfondimento metodologico, gli aspetti tecnico-operativi utilizzati nella realizzazione del GIS. La scelta di questo software, come già anticipato, ha visto due valutazioni: da una parte, la caratteristica di essere open source e multiplatforma, aspetto fondamentale durante lavori cooperativi e multidisciplinari quale può essere la realizzazione dell'Atlante Storico di Cingoli; dall'altra, la possibilità di avere una vasta gamma di *plug-in ready to use*, in grado di svolgere rapidamente operazioni complesse quali quelle di cartometria (funzione Georeferenziatore in QGIS) o esportazione dei contenuti per la pubblicazione cartacea (funzione Atlas in QGIS²²). Tutta la cartografia e le fonti sono state inserite in una mappa con Sistema di Riferimento (SR) WGS 84/UTM Zone 33N. Nello specifico, le carte sono state elaborate in un SR UTM-Zone 33N EPSG:32633 (UTM Coordinate²³).

Le operazioni cartometriche necessarie alla georeferenziazione delle mappe storiche sono state eseguite attraverso la funzione di *georeferencing*

²² <https://docs.QGIS.org/3.16/it/docs/user_manual/print_composer/index.html>, (ult. cons. 02/09/2025).

²³ <<https://gis.stackexchange.com/questions/344641/epsg-3857-vs-utm-coordinates>>, (ult. cons. 02/09/2025)

propria di QGIS. Il metodo di analisi e visualizzazione digitale di una fonte cartografica è basato su una serie di algoritmi di trasformazione geometrica che sono applicati a punti di ancoraggio scelti tra la mappa antica e una attuale²⁴.

L'integrazione della cartografia all'interno del GIS ha seguito un criterio regressivo, dalla più recente alla più antica. Per ogni carta e mappa le operazioni di georeferenziazione eseguite in QGIS, hanno fornito, assegnati manualmente, una serie di punti di controllo fiduciari a terra (*Ground Control Point*, GCP) e le coordinate geografiche a ciascuno di questi *raster*²⁵. I GCP permettono di ottenere una stima a priori dell'errore quadratico medio relativo al posizionamento. Piazze, strade, intersezioni tra murature, singole evidenze e monumenti che non hanno subito eccessive trasformazioni nel corso del tempo, riconoscibili dalle carte, sono stati individuati quali validi GCP. Per la georeferenziazione è stata scelta una trasformazione polinomiale di primo ordine la quale, confrontata con gli altri metodi, ha restituito il migliore risultato²⁶. La georeferenziazione delle mappe catastali ottocentesche e di quelle più antiche, ha rilevato scostamenti importanti rispetto alla cartografia di base GPS fornita da Google e dalle mappe catastali contemporanee (Agenzia delle Entrate e Carta Tecnica Regionale); le ragioni sono numerose e interne alla fonte cartografica stessa: deformazione dei supporti originali, errori sistematici in fase di rilievo, uso di strumentazione non sempre adeguata o antica, hanno contribuito alla propagazione di tali problematiche²⁷.

²⁴ E. Dai Prà *et al.*, *Historical GIS, geostoria e mobilità: metodi e applicazioni di Public e Applied Geography. Introduzione*, in *Geografie in movimento*, Atti del XXXIII Congresso Geografico Italiano (Padova, 8-13 settembre 2021), V: *Strumenti, tecnologie, dati. Gis, luoghi, sensori, attori*, a cura di M. De Marchi, S. Piovan e S.E. Pappalardo, Padova 2023, pp. 127-131.

²⁵ <https://docs.QGIS.org/3.16/it/docs/user_manual/working_with_raster/georeferencer.html>, (ult. cons. 02/09/2025).

²⁶ K. Lelo, C.M. Travaglini, *Il GIS dell'Atlante storico di Roma: metodologie per l'informatizzazione, l'integrazione e l'analisi congiunta delle fonti catastali ottocentesche*, in *Fonti, metafonti e GIS per l'indagine della struttura storica del territorio*, a cura di M. Panzeri e A. Farruggia, Torino 2009, pp. 51-60.

²⁷ S. Campana, *Catasto Leopoldino e GIS Technology: metodologie, limiti e potenzialità*, «Quaderni di geografia storica e quantitativa», 1 (2003), pp. 71-78; R. Montagnetti, *GIS e centro storico: il caso di Bagnai*, in *Case e torri medievali. IV. Indagini sui centri dell'Italia meridionale e insulare (sec. XI-XV). Campania, Basilicata, Puglia, Calabria, Sicilia e Sardegna*, Atti del V Convegno Nazionale di Studi (Orte, 15-16 marzo 2013), a cura di E. De Minicis, Roma 2014, pp. 341-347.

I risultati di queste operazioni tecniche e metodologiche sono stati organizzati in *layers* tematici (Figura 3 e 4): dalla cartografia di base concernente le mappe di Google e Open Street Maps, a quelli catastali e storici, sono stati costruiti anche contenitori specifici contenenti gli studi archeologici, medievali e geologico paesaggistici.

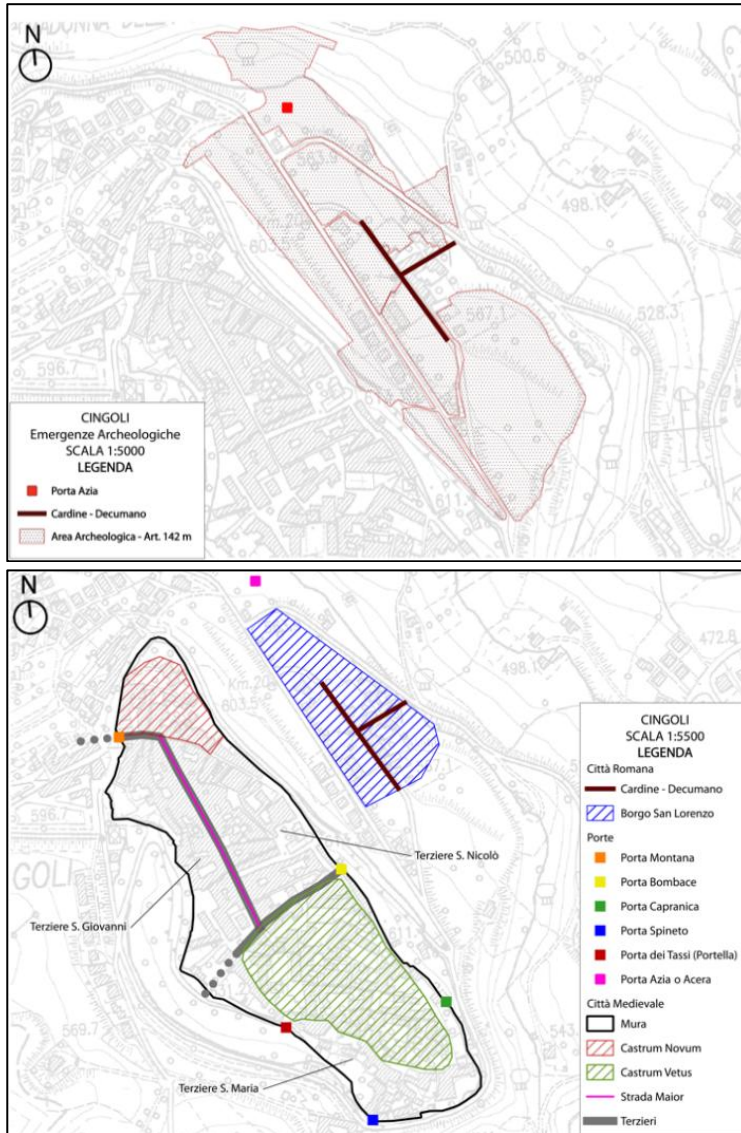


Figura 3-4. Carte tematiche estrapolate dall'HGIS realizzato per l'Atlante Storico della Città di Cingoli: a sinistra le Emergenze Archeologiche, a destra la ricostruzione della città romana e di quella medievale. Elaborazione degli autori con QGIS.

Conclusione

Con la rappresentazione cartografica dell'evoluzione temporale del comune di Cingoli, mediante l'utilizzo dei GIS, si è voluto fornire ai ricercatori, agli amministratori locali e all'utenza in generale uno strumento in grado di comprendere le dinamiche storico-territoriali. Non voglia apparire quasi "ridondante" ribadire come la ricerca di un'accurata redazione dell'apparato cartografico della città di Cingoli, dall'epoca romana sino ad arrivare agli assetti attuali, abbia richiesto un'analisi del territorio attraverso le fonti geostoriche e i relativi contributi presenti all'interno dell'Atlante. Tali spetti antropologici sono andati, appunto, a innestarsi in un contesto territoriale caratterizzato dalla presenza del Monte Circe (631 m s.l.m.), sulla cui sommità si sviluppa il nucleo storico cingolano, e da una *habitat* naturale segnato da diverse specificità ambientali, favorite dalla composizione geomorfologica della dorsale²⁸. In questo solco, si sostanzia la visione di una cartografia capace non solo di impreziosire il fluire della lettura storica, ma di sostenere la progettazione futura del territorio²⁹. È altresì opportuno rimarcare come gli studi nel campo della geografia storica debbano essere considerati organici alla pianificazione territoriale, poiché custodi della "memoria storica"³⁰. Infatti, la creazione di un *database* alla base della cartografia in GIS a supporto dell'Atlante storico, come evidenziato da Gregory, dalla prospettiva dello storico e del geografo apre alla possibilità di indagare il passato e di integrare con i prodotti della progressione della ricerca il lavoro, rendendolo dinamico³¹. Si esemplifica così, in questa direzione, quando già asserito da Pongetti nella disamina della relazione epistemologica che intercorre tra storia e geografia, che, partendo da studi teorici sino ad arrivare ad applicazioni pratiche, ha saldato un rapporto di reciprocità scientifica interdisciplina-

²⁸ F. Taffetani, S. Zitti, A. Giannangeli, *Vegetazione e paesaggio vegetale della dorsale di Cingoli (Appennino Centrale, Dorsale Marchigiana)*, «Fitosociologia», 41 (2004) 2, pp. 83-161.

²⁹ C. Berti, A. Gallia, N. Gabellieri, M. Grava, *Historical GIS per l'analisi geostorica e la progettazione del territorio*, in *Geografia e tecnologia: transizioni, trasformazioni, rappresentazioni*, a cura di M. Lazzeroni, M. Morazzoni, P. Zamperlin, «Memorie geografiche», 22 (2023), pp. 69-71.

³⁰ A. Rossi, *Cartografia storica e GIS: proposte per la pianificazione del territorio*, «Bollettino dell'Associazione Italiana di Cartografia», 111-113 (2001), pp. 477-492.

³¹ I.N. Gregory, *A Place in History: A Guide to Using GIS in Historical Research*, Belfast 2005 (2a ed.).

re, in modo particolare intorno ai concetti geografici di ambiente, di paesaggio e di regione³². Tuttavia, il passaggio da una rappresentazione cartografica storica a una informatizzata è tutt'altro che un lavoro agevole, se approcciato con consapevolezza, poiché non è un sentiero scivolo da criticità di varia entità; tra queste dobbiamo considerare, dal lato artistico-culturale, il rischio di perdere il valore della carta quale oggetto d'arte fisico e, dal lato dell'attendibilità e dell'affidabilità, non voglia sembrare quasi banale sottolineare come la carta storica, oltre a essere il prodotto di strumenti diversi da quelli che abbiamo oggi nelle nostre disponibilità, risente inevitabilmente di un dato soggettivo su quello oggettivo frutto di convincimenti, di credenze e di trasmissioni orali radicate all'interno di un determinato contesto storico³³.

Bibliografia sintetica

Atlante storico delle città italiane. Cingoli, a cura di F. Bartolacci, Macerata 2024.

M. Azzari, *Prospettive e problematiche d'impiego della cartografia del passato in formato digitale*, «Bollettino dell'Associazione Italiana di Cartografia», 138 (2010), pp. 217-224.

C. Berti, A. Gallia, N. Gabellieri, M. Grava, *Historical GIS per l'analisi geostorica e la progettazione del territorio*, in *Geografia e tecnologia: transizioni, trasformazioni, rappresentazioni*, a cura di M. Lazzeroni, M. Morazzoni e P. Zamperlin, «Memorie geografiche», 22 (2023), pp. 69-71.

F. Bocchi, R. Smurra, *La Commission Internationale pour l'Histoire des Villes et la mise en œuvre des Atlas historiques des villes (1955-2020)*, in *Mettre la ville en atlas*, Bordeaux 2021, pp. 123-134.

C. Brennan, *Digital humanities, digital methods, digital history, and digital outputs: History writing and the digital revolution*, «History Compass», 16 (2018), pp. 1-13.

M. Cadinu, *Introduzione*, in *I catasti e la storia dei luoghi*, a cura di Id., «Storia dell'urbanistica», 4 (2012), pp. 17-18.

³² C. Pongetti, *Categorie geografiche e storia locale*, in *Storia e piccole patrie. Riflessioni sulla storia locale*, a cura di P.R. Uguccioni, Ancona 2017, pp. 108-134.

³³ Rossi, *Cartografia storica e GIS* cit., pp. 477-492.

S. Campana, *Catasto Leopoldino e GIS Technology: metodologie, limiti e potenzialità*, «Quaderni di geografia storica e quantitativa», 1 (2003), pp. 71-78.

M. Castaldi, *Cartografia storica e strumenti digitali per l'analisi del paesaggio urbano prima di Roma Capitale*, «Bollettino della Società Geografica Italiana», 14 (2024) 7/2, pp. 21-40.

E. Dai Prà *et al.*, *Historical GIS, geostoria e mobilità: metodi e applicazioni di Public e Applied Geography. Introduzione*, in *Geografie in movimento*, Atti del XXXIII Congresso Geografico Italiano (Padova, 8-13 settembre 2021), V: *Strumenti, tecnologie, dati. Gis, luoghi, sensori, attori*, a cura di M. De Marchi, S. Piovan e S.E. Pappalardo, Padova 2023, pp. 127-131.

I.N. Gregory, *A Place in History: A Guide to Using GIS in Historical Research*, Belfast 2005 (2a ed.).

I.N. Gregory, P. Ell, *Historical GIS: Technologies, Methodologies, and Scholarship*, Cambridge 2007.

A.K. Knowles, *Past Time, Past Place: GIS for Historians*, Redlands (CA) 2002.

M. Kuźma, *The use of GIS tools in the automation of examining the cartometry of old maps*, «Polish cartographic review», 52 (2020) 4, pp. 152-161.

K. Lelo, C.M. Travaglini, *Il GIS dell'Atlante storico di Roma: metodologie per l'informatizzazione, l'integrazione e l'analisi congiunta delle fonti catastali ottocentesche*, in *Fonti, metafonti e GIS per l'indagine della struttura storica del territorio*, a cura di M. Panzeri e A. Farruggia, Torino 2009, pp. 51-60.

R. Morri, M. De Filpo, *Digital Humanities e patrimoni geografici: dalla generazione delle informazioni all'organizzazione della conoscenza*, «Bollettino della Società Geografica Italiana», 14 (2024) 7/2, pp. 137-146.

C. Pongetti, *Categorie geografiche e storia locale*, in *Storia e piccole patrie. Riflessioni sulla storia locale*, a cura di P.R. Uguccioni, Ancona 2017, pp. 108-134.

A. Rossi, *Cartografia storica e GIS: proposte per la pianificazione del territorio*, «Bollettino dell'Associazione Italiana di Cartografia», 111-113 (2001), pp. 477-492.

The Spatial Turn. Interdisciplinary Perspectives, a cura di B. Warf e S. Arias, London-New York 2009.

Note

La Via Lattea nel pensiero dei filosofi medievali

Alessandro Giostra

Introduzione

«La Via Lattea non è altro che la traccia nel cielo della nostra Galassia, un complesso che comprende anche il Sistema Solare, insieme a centinaia di miliardi di stelle»¹. La scienza ha impiegato molto tempo per giungere a una definizione come questa, nonostante la sua relativa semplicità. Solo con l'avvento dell'astronomia tecnologica si è riusciti a capire la natura di questo fenomeno; più precisamente, le osservazioni telescopiche effettuate da Galileo Galilei sono state la svolta verso la sua corretta interpretazione: «Ciò che fu da noi osservato è davvero l'essenza o la materia della Via Lattea, che con l'uso dell'occhiale è possibile avvicinare a tal punto alla vista che anche tutte le dispute, che per tanti secoli hanno tormentato i filosofi, sono risolte dall'evidenza visiva [...] infatti la Galassia non è altro che un cumulo d'innunerevoli stelle disseminate a gruppi»².

In questo lavoro sono state prese in considerazione alcune delle teorie più significative, avanzate durante il periodo medievale. L'impossibilità di poter determinare con esattezza le caratteristiche della Via Lattea con gli strumenti dell'epoca ha fatto in modo che questo argomento non sia stato molto trattato nel Medioevo. In ogni caso, si vedrà come alcune delle idee proposte dai filosofi della natura di quel periodo abbiano anticipato le conclusioni del pensiero scientifico moderno.

¹ I. Neviani, C. Pignocchino Feyles, *Geografia Generale*, Torino 1998, p. 39.

² G. Galilei, *Sidereus Nuncius*, Venezia 2009, pp. 135-136.

Il mondo greco

Nei *Meteorologica* Aristotele descrive la natura della Via Lattea, delle comete e delle stelle cadenti, indicando una causa comune di tipo atmosferico. Nella sua visione la zona sublunare è separata dalle sfere celesti composte di etere, ma è il movimento di queste ultime la ragione dei cambiamenti della materia elementare. All'inizio del primo libro lo Stagirita precisa che le interazioni tra i quattro elementi dipendono dai moti delle sfere superiori. In particolare, il moto del sole provoca calore e causa due tipi di esalazione: una più umida e pesante che rimane più vicina alla superficie terrestre e l'altra più secca che sale verso la parte più alta della zona sublunare. Aristotele definisce questo secondo genere di esalazione più calda e secca "fuoco", essendo quella più infiammabile³. Lo spazio tra la superficie della terra e la sfera della Luna si divide così in una parte più bassa, nella quale si formano i venti, le nuvole e le varie tipologie di precipitazione, e in una più alta dove si verificano le stelle cadenti, le nuove stelle, le comete e la Via Lattea.

Le esalazioni calde e secche hanno un diverso grado di infiammabilità e quelle più infiammabili salgono fino alle parti più alte del loro luogo naturale, e sono trascinate dalla traslazione superiore. L'attrito provocato da questo movimento può causare scintille capaci di infiammare l'esalazione stessa. A seconda dell'intensità della scintilla e del grado di infiammabilità dell'esalazione, si possono generare eventi rapidi, come le stelle cadenti, o più lunghi nel tempo, come le comete. Aristotele distingue due tipi di comete: quelle che si producono quando l'esalazione si forma spontaneamente nella zona sublunare e quelle che si formano «quando l'esalazione è condensata dal movimento di un astro, sia una stella fissa o un pianeta»⁴.

La spiegazione offerta dal filosofo in merito alla Via Lattea è collegata al secondo tipo di comete⁵. Se un singolo corpo celeste può attrarre una certa quantità di esalazioni, a maggior ragione può farlo l'intera volta del cielo, tanto che l'area in cui si trova la Via Lattea corrisponderebbe a quella occupata dalle stelle più luminose e più grandi. Esse sarebbero in

³ Aristotele, *Meteorologica*, I, a cura di L. Pepe, Napoli 1982, p. 47 (341b, 15-25).

⁴ *Ibid.*, p. 54 (I, 344a, 34-36).

⁵ *Ibid.*, p. 58 (I, 345b, 31-346b, 7).

grado di attrarre un'enorme massa di esalazioni, al punto da provocare la presenza di un fenomeno stabile come quello della Galassia. A sostegno della sua tesi lo Stagirita aggiunge che la luce della Via Lattea è maggiore nella zona corrispondente alla sua biforcazione, dove le stelle sarebbero più numerose e più luminose delle altre.

È noto che il lavoro di traduzione e trasmissione dei testi aristotelici sia stato lungo e di difficile ricostruzione per gli storici del pensiero⁶. Per quanto riguarda i *Meteorologica*, una significativa testimonianza relativa all'individuazione del testo originale di Aristotele viene offerta da Dante Alighieri. Nel *Convivio*, i cui contenuti saranno discussi più avanti, il poeta fiorentino, dopo aver trattato qualche opinione sostenuta dai pensatori presocratici, fa notare che nella sua epoca circolano due versioni della stessa opera. Una, che oggi appare più aderente al testo originale, riporta l'opinione dello stagirita appena descritta; nell'altra versione, Aristotele avrebbe illustrato l'appartenenza della Via Lattea alle stelle del firmamento, analogamente a quanto avrebbero fatto altri autori.

Quello che Aristotile si dicesse non si può bene sapere, di ciò però che la sua sentenza non si truova cotale ne l'una translazione come nell'altra. E credo che fosse lo errore delli translator: chè nella Nova pare dicere che ciò sia uno ragunamento di vapori sotto le stelle di quella parte, che sempre traggono quelli; e questa non pare essere ragione vera. Nella Vecchia dice che la Galassia non è altro che moltitudine di stelle fisse in quella parte, tanto picciole che distinguere di qua giù non le potemo, ma di loro apparisce quello albore lo quale noi chiamiamo Galassia; e puote essere, chè lo cielo in quella parte è più spesso, e però ritiene e ripresenta quello lume. E questa oppinione pare avere, con Aristotile, Avicenna e Tolomeo⁷.

Nonostante questa differenza nelle due versioni, la teoria aristotelica è risultata nei secoli successivi un punto di riferimento essenziale, soprattutto se si pensa che Tolomeo, il più grande astronomo dell'antichità, ha dedicato soltanto una piccola parte del suo *Almagesto* alla Galassia, senza avanzare alcuna ipotesi sulla sua natura. Nel secondo capitolo del libro

⁶ Si veda *Aristoteles Latinus*, X.2.1-2: *Meteorologica*, translatio Guillelmi de Moerbeka, edit G. Vuillemin-Diem, Brussels 2008.

⁷ D. Alighieri, *Convivio*, Milano 2019, p. 240 (II, 14, 7). Si ritiene opportuno riportare quanto illustrato da Gianfranco Fioravanti, curatore di questa edizione del *Convivio*, in merito alle due versioni del testo aristotelico: «la *Nova translatio* è quella condotta direttamente sul testo greco da Guglielmo di Moerbeke intorno agli anni '60 del XIII secolo». *Ibid.*, p. 241.

VIII di quest'opera, dopo il lungo catalogo stellare, l'astronomo alessandrino illustra la posizione della Via Lattea nella volta celeste⁸. Sebbene questa descrizione non contenga dati numerici, essa si fonda su stelle da ritenere dei precisi punti di riferimento. Il risultato è quello di un'esposizione che è stata considerata valida fino all'avvento dell'astronomia moderna e che ha indotto alcuni lettori medievali del suo lavoro a credere che egli abbia attribuito alla Via Lattea le caratteristiche delle stelle più alte.

Ci sono stati nel mondo antico spunti che sono andati verso la direzione giusta. Filone di Alessandria, per esempio, ha creduto che la Via Lattea sia simile ai corpi stellari e meriti di essere indagata: «essa possiede le stesse qualità essenziali delle altre stelle, e sebbene sia difficile darne una dimostrazione scientifica, gli studiosi di questioni naturali non devono evitare questa ricerca»⁹.

Come per altri aspetti della filosofia naturale, specialmente per ciò che riguarda il moto dei corpi, una forte critica nei confronti di Aristotele si trova nell'opera di Giovanni Filopono. Nel suo commento ai *Metereologica*¹⁰, l'autore alessandrino afferma decisamente l'insostenibilità della teoria aristotelica: «Multa vero incommoda erroresque et absurda quamplura, quae magnam repugnantiam inter se habent, hanc Philosophi orationem sententiamque consequuntur»¹¹. Dopo questa dichiarazione esplicita, seguono diverse critiche che anticipano quelle proposte nei secoli successivi da altri studiosi. Innanzitutto l'assenza di parallasse e l'invariabilità della struttura della Via Lattea nel corso del tempo. Il moto del sole, infatti, apporta evidenti variazioni nell'atmosfera e la Via Lattea non dovrebbe esserne esclusa. In altri termini, per quale ragione «eadem et quantitate et qualitate exhalatio appareat»?¹² Vi è anche un'evidente differenza tra la sua stabilità e tutti gli altri eventi atmosferici di breve durata. «Quaecumque enim ex hac ortum habent, velut flammae, stellae discur-

⁸ Ptolemy, *The Almagest*, Chicago 1952, pp. 258-261.

⁹ Philo, *Philo in ten volumes*, IX: *On Providence*, ed. by F.H. Colson, Cambridge 1941, p. 493 (II, 51).

¹⁰ Per questo lavoro è stata consultata la versione latina di quest'opera di Filopono: *Ioannis Grammatici Alexandrini in I. Meteorum Aristotelis Expositionum in Tres Libros Liber I*, Venetiis 1551. Il volume in questione include anche il commento ai *Metereologica* di Olimpiodoro.

¹¹ *Ibid.*, f. 132v.

¹² *Ibid.*

rentes, faces, cometae, fulmina, venti, et reliqua quae in meteoris simpliciter contingunt, facilem habent mutationem, et aperte occidunt et oriuntur; quarum quidem rerum nulla viae lactae contingit»¹³. Non si spiega, inoltre, come mai l'esalazione che causerebbe la formazione della Galassia si diriga sempre verso la stessa area della volta celeste. Secondo il filosofo bizantino, se la sua lucentezza dipendesse dalla concentrazione di stelle soprastanti, essa dovrebbe essere più brillante in corrispondenza della cintura di Orione. Un'altra conseguenza che dovrebbe verificarsi se la Via Lattea fosse davvero al di sotto della sfera lunare è il fatto che dovrebbe occultare il transito dei pianeti e anche ciò rappresenta una contraddizione. In definitiva, Filopono pone la teoria aristotelica sullo stesso livello di quelle fondate sulla mitologia e non la ritiene minimamente credibile: «arbitramur autem similem esse quoque fabululariis qui viam coeli lacteam ex lacte Iunonis factam fuisse contendunt»¹⁴. Filopono, che abbina a questa critica un'invettiva più generale contro la presunta eternità del mondo dichiarata da Aristotele, è certo della natura celeste della Via Lattea, ma riconosce l'impossibilità di saperne le vere cause. Solo a Dio spetta la conoscenza esatta della Galassia e di altri aspetti dell'astronomia, come la grande varietà dei moti astrali.

Videtur igitur ex tot rationibus passio substantialis esse corporis coelestis ab ipso inseparabilis. Et quemadmodum causa certa afferri non potest, quamobrem sydera inter se differant tum magnitudine et colore tum etiam positione situque [...] neque sciri utique potest de differente motu orbium coelestium, qua de causa vel quo Dei consilio quidam ex ipsis in anteriora, quidam vero in posteriora ferantur¹⁵.

I filosofi dell'Islam

Anche nel contesto islamico la Via Lattea non è stata molto studiata, tanto che viene solo nominata nel *Liber de Aggregationibus stellarum*¹⁶ di A-

¹³ *Ibid.*, f. 133v.

¹⁴ *Ibid.*, f. 133r.

¹⁵ *Ibid.*, f. 133v.

¹⁶ Alfragano, *Il 'libro dell'aggregazione delle stelle' (Dante, Conv., II, VI-134) secondo il codice Mediceo-Laurenziano, pl. 29-cod. 9, contemporaneo a Dante*, a cura di R. Campani, Città di Castello 1910, p. 144.

Farghani, probabilmente il testo di astronomia più letto dagli esperti del tempo. Uno spunto interessante si trova in un lavoro di Al-Biruni; si tratta di poche righe che delineano la natura celeste della Via Lattea. Nella parte finale di questo testo, lo studioso persiano riporta l'opinione dello Stagirita.

La Via Lattea è un insieme di innumerevoli frammenti che hanno la natura di stelle nebulose. Esse formano un grande circolo quasi completo che passa tra i Gemelli e il Sagittario. In alcuni punti le stelle sono densamente concentrate, in altri sono più rade. Essa è a volte stretta, a volte larga e ogni tanto si divide in tre o quattro diramazioni. Aristotele pensava che fosse formata da un grande insieme di stelle schermate da vapori fumosi davanti ad esse, e le ha paragonate agli aloni e alle nuvole¹⁷.

Pur avendo adottato una filosofia di impronta aristotelica, Averroè contesta l'impostazione dello Stagirita. Il filosofo andaluso non dubita che la Via Lattea si trovi in corrispondenza delle stelle più luminose e di maggiori dimensioni, ma ciò non implica l'esistenza di una costante combustione delle esalazioni. «Sed quod hae stellae accidit ex multitudine earum accendere aerem sub ipsis semper, et non cessare ab hoc, videtur nobis hoc non sequi ex sermone praedicto»¹⁸. A ciò si aggiunga che, se la sua origine fosse sublunare, la Via Lattea dovrebbe presentare una variazione della sua posizione se osservata da diverse parti della terra. Averroè porta l'esempio dell'invariabilità della collocazione della costellazione dell'Aquila rispetto alla Galassia, anche se guardata da luoghi distanti, e invita il lettore a verificare l'esattezza di questa sua opinione. «Hoc autem numquam accidit. Et investigat de hoc in locis diversis ille, qui vult intelligere hoc. Hoc autem sequitur de necessitate, nam res, quae fiunt sub coelo Lunae, accidit eis diversitas visionis, seu aspectus, sicut declaratum est in mathematicis»¹⁹. Inoltre, se la Via Lattea dipendesse davvero dalle esalazioni, non solo la sua struttura muterebbe nelle diverse stagioni, diminuendo in inverno e aumentando in estate a causa dell'innalzamento

¹⁷ Al-Biruni, *The Book of Instructions in the Element of the Art of Astrology*, London 1934, p. 87. In questo caso è stata riportata la traduzione in italiano del testo inglese a cura di R. Ramsay Wright.

¹⁸ *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, V: *Aristotelis De coelo, de generatione et corruptione, meteorologicorum, de plantis*, Venetiis 1562, f. 411r.

¹⁹ *Ibid.*, f. 411r.

delle temperature, ma varierebbe anche da un anno all'altro. Nulla di tutto ciò si nota, dal momento che la sua osservazione non evidenzia alcuna differenza. Averroè rileva anche che le sue enormi dimensioni sullo sfondo del cielo comportano che la sua combustione dovrebbe trasformare tutta l'aria in fuoco, con conseguenze facilmente immaginabili, come la diminuzione delle precipitazioni e l'aumento del calore.

Et etiam, ut dictum est, si hoc signum esset exhalatio accensa, sequeretur quod minoraretur in hyeme, et multiplicaretur in aestate, et in uno anno esset maior, et in alio minor. Hoc et numquam apparet, sed est semper secundum unam dispositionem. Et videtur quod, si esset talis exhalatio perpetua in aere, secundum magnitudinem huius loci, corrumperetur totus aere, et transmuteretur ad ignem [...] et in terra esset signum sensibile in paucitate pluviarum, et universaliter in extensione caloris, et illis quae sequuntur ex ipso²⁰.

Per il filosofo di Cordoba, dunque, la Via Lattea, non potendo far parte dell'etere, è un'apparenza visiva dovuta alla riflessione della luce stellare nella sfera del fuoco; per la descrizione di quest'ultima, Averroè ripropone l'opinione di Aristotele. La mescolanza delle rifrazioni delle luci delle stelle provoca l'effetto ottico dell'estensione della Via Lattea.

Et postquam declaratum est de his sermonibus quod via Lactea non est exhalatio accensa, videtur quod est conveniens ut sit apparentia tantum. Nam, quia impossibile est ponere hoc signum sensatum in corpore coeli [...] remanet ergo ut sit hoc accidens eveniens coelo stellarum lucidarum propin quarum in superficie corporis accensi, mediante quo videntur illae stellae, et illud est ignis [...] Nam propter propinquitatem earum accidit eis ut reflectantur lumina earum in superficie ignis, aut huius corporis fumosi, et hoc est illud, quod est quasi medium intra aerem et ignem. Cum ergo reflectuntur, adminiscentur lumina [...] tunc enim accideret eis in figura longa²¹.

Per quanto concerne le cause, Averroè si dimostra piuttosto cauto, ammettendo che la sua interpretazione è da ritenersi plausibile, ma non del tutto certa. Egli, infatti, propone alcune ipotesi che, sebbene presentino delle differenze, avrebbero lo stesso grado di accettabilità. La prima consiste nel fatto che la rifrazione dipende dalla debolezza della nostra vista, dovuta alle piccole dimensioni di alcune stelle e alla loro distanza.

²⁰ *Ibid.*, f. 411v.

²¹ *Ibid.*

«Prima autem est, ut causa huius refractionis sit debilitas visus ab apprehensione, seu a visione illius propter parvitatem illarum stellarum cum earum distantia»²². La prossimità delle stelle minori a quelle maggiori fa sì che anche le immagini rifratte delle prime siano ingrandite e da ciò dipenderebbe l'ampiezza visiva della Via Lattea. Un'altra ipotesi si basa sull'idea che la vicinanza tra i corpi celesti provochi l'intensità della luce. La piccola dimensione di alcune stelle è il motivo per cui la luminosità complessiva della Galassia non è particolarmente forte. «Erit igitur congregatio causa in intensione, seu in fortitudine spectionis luminis [...] et erit parvitas earum causa in hoc, quod illud lumen non apparet valde lustrum, sed est magis propinquum colori quam lumini»²³. Le parole conclusive di Averroè non lasciano dubbi sulla sua difficile comprensione. «Accidit autem huic cognitioni in substantia Galasiae esse cognitionem diminutam: propterea quod genus illius est ignotum esse per se»²⁴.

La Scolastica cristiana

Le ricerche condotte a partire dagli inizi del XX secolo hanno evidenziato significativi elementi di continuità tra la filosofia naturale del medioevo e la scienza moderna. Come già detto, per la determinazione dell'esatta natura della Via Lattea è stato indispensabile quel salto in avanti tecnologico costituito dal perfezionamento del cannocchiale da parte di Galilei. Tuttavia, nei testi dei filosofi medievali si possono rinvenire intuizioni di rilievo. Roberto Grossatesta, nella sua opera sulle comete, critica il parere di chi sostiene che esse siano la fusione della luminosità di alcuni corpi celesti e ritiene questa teoria come una conseguenza scorretta del corretto approccio al problema della Via Lattea. «Qui autem considerant quod res multae propinque a distantia a se apparent continue sciuntque cum hoc quod gallaxio est congregatio stellarum propinquarum in iudicio visus concursarum, prope sunt ut ex hac similitudine

²² *Ibid.*, f. 413v.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, f. 414r.

formant sibi opinionem quod cometa sit aggregatio plurium stellarum propinquarum»²⁵.

Una valutazione più esaustiva è quella dell'allievo di Grossatesta, Ruggero Bacone, che espone la sua concezione nella parte quinta dell'*Opus Maius*. Il filosofo inglese, analizzando i problemi relativi alla visione, sostiene la natura celeste della Galassia che, tuttavia, a causa delle proprietà fisiche degli elementi è visibile solo nella sfera del fuoco. Anche le sue parole ribadiscono il problema dell'identificazione del vero testo aristotelico, al momento in cui riporta la concezione dello stagirita che non coincide con quella ritenuta oggi originale. Secondo Bacone, la Via Lattea è un ammasso di piccole stelle che producono l'impressione di una luce continua grazie alla sovrapposizione della loro luminosità e di quella solare. Nella sua opinione, Aristotele avrebbe sostenuto un'ipotesi del tutto simile alla sua.

Sed de galaxia mirum est, quod non potest apparere in sphaera coelesti, nec in sphaera aeris, sed in sphaera ignis. Galaxia vero uno modo est circulus in coelo coelestis, quae lactea via vocatur, habens multas Stellas minutas congregatas, et haec pars coeli facit, secundum Aristotelem primo Meteorologicorum, impressionem luminosam continuam per concursum lucis Solaris cum lucibus hujusmodi stellarum parvarum, et haec impressio vocatur similiter galaxia. Unde aequivocatur nomen ad causam et effectum: et apparet continuum lumen et oblongum, licet stellae sint distinctae²⁶.

Bacone fa anche un esempio curioso per chiarire il suo pensiero: se guardassimo da lontano una pentola perforata da molti fori vicini, nella quale vi è una fiamma, avremmo l'impressione che le fiamme siano continue e non fuoriuscite dagli stessi fori. Come effetto ottico, a causa della distanza, la luce della Via Lattea si presenta continua e allungata, anche se le stelle sono separate tra loro. Un fenomeno di questo tipo, comunque, non può essere visto nell'etere celeste o nella sfera dell'aria, anche se la luce passa attraverso di esse. A causa della sua debolezza, la luce di queste piccole stelle si annulla nell'oscurità poiché l'etere è molto sottile, e non riesce neanche a vincere la densità dell'aria. Tale immagine è visibile solo nella parte più alta della sfera del fuoco, perché la sua consistenza è intermedia tra la sottigliezza dell'etere e la densità dell'aria.

²⁵ S.H. Thomson, *The Text of Grosseteste's De Cometis*, «Isis», 19 (1933) 1, p. 22.

²⁶ R. Bacon, *Opus Maius*, II, ed. by J.H. Bridges, Oxford 1897, p. 100.

Hanc tamen impressionem non perciperet oculus in orbe coelesti, licet hoc lumen transeat per eum, nec in aere licet similiter transeat. Sed in igne fit sensibilis, quia orbis coelestis est tam excellentis subtilitatis, quod non potest lux incorporari in eo, ut sit visibilis. Aer autem est majoris densitatis quam hic requiratur. Nam quia ista impressio debilis est propter debilitatem lucium parvarum stellarum, cito potest opprimi loci obscuritate, nec sufficit ad purgandum aeris tenebras densioris. Sed in suprema parte ignis potest galaxia visui apparere, quia proportionalis est apparitioni propter medietatem sui inter nimiam subtilitatem coelestis perspicui, et inter majorem densitatem in aere quam hujusmodi apparitio requirat²⁷.

Non è questo il caso delle stelle più grandi e dei pianeti, la cui luce è talmente forte da distribuirsi negli elementi dell'etere, del fuoco e dell'aria, al punto da non provocare differenze nella loro osservazione, nè suscitare opinioni diverse da parte dei filosofi naturali. Bacone conclude ripetendo che è la consistenza materiale degli elementi la ragione per la quale l'immagine della Via lattea è visibile solo nella sfera del fuoco.

Sed lumen stellarum aliarum fixarum rhajorum, et similiter planetarum, habet tantum fortitudinis, quod non recipit occultationem in aere, sicut nec in sphaera ignis et coelesti, et ideo uniformiter illustrat totum medium, scilicet orbes coelorum et ignis et aeris; et ideo visus non percipit in aliquo diversitatem incorporationis lucis istarum. Et ideo non fit aliqua impressio distincta apparitionis per lucas cadentes ab aliis stellis quam a stellis galaxiae, propter quod philosophi non faciunt mentionem de aliqua alia impressione, quae sit pura lux, quam de illa quae galaxia vocatur. Et sic patet, quod galaxia non potest apparere in sphaera aeris nec coeli, propter egressum medii a temperamento raritatis. Non in aere, propter defectum raritatis sufficientis, in coelo vero propter superfluitatem²⁸.

Il XIII secolo ha prodotto alcuni 'enciclopedisti', e Alberto Magno è stato tra i maggiori di essi per la vastità della sua opera. Il *Doctor Universalis* si è ispirato al lavoro di altri due noti enciclopedisti del suo tempo, Tommaso di Cantimprè e Vincenzo di Beauvais, ma considerare la sua ampia opera come un insieme compilativo di nozioni acquisite da altri autori sarebbe un errore. Per limitare il discorso alla sola scienza astronomica, Alberto ha introdotto molte novità, frutto della sua instancabile

²⁷ *Ibid.*, p. 100.

²⁸ *Ibid.*, pp. 100-101.

ricerca²⁹. All'inizio del trattato secondo del primo libro del suo commento ai *Meteorologica*, dopo aver criticato qualche opinione, il filosofo di Colonia espone il suo punto di vista in modo diretto: la Via Lattea è un insieme di stelle piuttosto vicine nelle quali si diffonde la luce del Sole e questa è la ragione del suo colore e della sua somiglianza a un'esalazione. «Dicamus nunc quid est galaxia secundum veritatem. Nihil aliud autem est galaxia, nisi multae stellae parvae quasi contiguae in illo loco orbis, in quibus diffunditur lumen Solis: et ideo videtur circulus albescens quasi fumus»³⁰. L'elemento del fuoco per sua natura non può emettere luce e la sua rarefazione non impedisce la nostra vista dei corpi luminosi superiori. «Ignis autem qui est iuxta orbem et de natura lucidi, non lucet [...] et ideo cum sit rarus perspicuus, non impedit visus nostros a consecutione luminis illius»³¹. Tra le stelle dell'ottava sfera ve ne sono alcune più grandi facilmente riconoscibili e la loro luminosità si aggiunge a quella diffusa dalle altre stelle minori. La loro immobilità è la ragione per cui anche l'immagine della luce diffusa in esse non subisce alcuna variazione. «Et haec est causa quod galaxia videtur in loco uno orbis octavi non recedens ab eo, praecipue quia in eisdem imaginibus semper videtur [...] unde licet mutet spatium sicut et ceterae stellae fixae, non tamen mutat imagines»³². Vi sono stelle più grandi che diffondono la loro luce, di origine solare, tra quelle più piccole; a ciò si somma l'azione della stessa luce solare sulle stelle molto vicine tra loro. «Sunt stellae multae parvae, quae sunt in illo loco orbis, et habent insertas magnas quasdam distinctas, et illae diffundunt lumen suum super spatium in illa parte orbis: et alia pars causae efficientis est, cum radius solis incidit stellis illis quasi contiguus»³³. Oltre alla causa efficiente vi è quella materiale costituita dalla diversità di spessore dell'etere celeste da cui dipende la capacità di trattenere o diffondere la luce. Proprio da questa differenza deriverebbe l'irregolarità della luce diffusa dalla Via Lattea e facilmente osservabile.

²⁹ I.M. Resnick, K.F. Kitchell, *Albertus Magnus and the World of Nature*, London 2022, pp. 119-129.

³⁰ B. Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, *Ordinis Praedicatorum, Opera Omnia*, IV, cura ac labore A. Borgnet, Parisiis 1890, p. 495.

³¹ *Ibid.*, p. 496.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

Causa autem materialis quae est subjectum, est pars illa orbis quae spissior est alia parte orbis, et ideo retinens et repraesentans lumen solis et stellarum, et terminans visum per eundem modum quo stellae retinent lumen et repraesentant et visum terminant³⁴.

Per Alberto Magno, comunque, la Galassia ha lo stesso movimento di precessione delle altre stelle fisse e ciò è una dimostrazione inoppugnabile della sua natura stellare.

Et huius signum est quod compertum est probatione astronomica, quod circulus galaxiae movetur motu stellarum fixarum: hoc autem in centum annis gradu uno. Cuius autem motus est motus stellarum fixarum, oportet quod sit de natura stellarum³⁵.

La natura celeste della Via Lattea rigetta l'opinione di coloro che sostengono che essa sia il risultato della combinazione della luce delle stelle e di quella dell'elemento del fuoco che si proietterebbe verso l'alto. Non solo la sfera del fuoco è un «orbis inflammatus et ignitus non essentialiter, sed ab effectu qui inflammat et ignib»³⁶, ma la sua luminosità, se anche ci fosse, sarebbe del tutto inferiore a quella delle stelle e verrebbe annullata da quest'ultima. «Hoc autem esse non potest, quia etiamsi diceretur ignis in sua sphaera habere lucem, constat quod illa multo minor est quam lux stellarum: minima autem lux obvians magnae luci, offuscatur et absumitur, sicut apparet in candela obvianti lumini solis»³⁷.

Se il fuoco avesse luce propria, impedirebbe la visione delle stelle nelle ore notturne, la sua luce illuminerebbe la terra e nel caso dell'eclissi non consentirebbe all'ombra della terra di raggiungere il corpo lunare.

Si enim haberet lumen, prohiberet videri stellas in nocte, et faceret lumen super terram sicut ignes accensi [...] et signum huius ad sensum in astronomia acceptum est: si enim luceret, tunc dispargeret umbram terrae, et impediret quod non veniret ad orbem lunae: cum ergo nulla sit causa eclipsis lunae, nisi quod luna transit per umbram terrae profundius vel altius, contingeret quod luna numquam posset eclipsari, quod falsum est. Ergo ignis in sua sphaera non lucet³⁸.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, pp. 496-497.

³⁶ *Ibid.*, p. 496.

³⁷ *Ibid.*, p. 497.

³⁸ *Ibid.*, pp. 497-498.

In ultimo, Alberto contesta chi respinge la tesi dell'origine stellare della Via Lattea, a causa dell'inalterabilità dell'ottava sfera che impedirebbe la presenza di un effetto luminoso soggetto a qualche variazione nella sua intensità. La risposta albertina a questa opposizione parte dalla constatazione della variazione della luminosità lunare, per dire che tale cambiamento non coinvolge solo le sfere celesti planetarie, ma anche le stelle più lontane. «Sed qui talia dicunt, non satis attendunt quod luna quae de natura corporis coelestis est, continue alteratur lumine et tenebris. Adhuc autem si Aristoteles verum dicit, omnis stella lumen recipit a sole: quod autem recipit lumen, alteratur lumine accepto: ergo omnes stellae susceptibles sunt alterationis talis»³⁹. La luce solare rende le stelle visibili, ma la loro immagine subisce modificazioni a causa della presenza e del movimento delle sfere planetarie inferiori; in altri termini, la capacità di un corpo di assorbire o riflettere la luce non implica la sua alterabilità.

Ergo necesse est quod forma stellarum superiorum imprimatur et recipiatur in orbibus inferioribus: et quia voluntur orbis inferiores, necesse est ut etiam haec forma corrumpatur in ipsis [...] ergo forma stellae superioris est in orbibus inferioribus sicut in fieri et corrumpi, ergo generatur in eis aliquid, et corrumpitur in eis aliquid: ergo alterantur [...] et ideo non sequitur, si corpus aliquod susceptivum est luminis, quod propter hoc sit passibile vel alterabile⁴⁰.

Le sfere ricevono la luce nella loro parte interna non illuminata, ma anche nelle stelle, come nel caso della Via Lattea. Questa interpretazione è confermata e meglio specificata nel commento al *De Coelo*, in cui Alberto ribadisce che lo spessore dei corpi celesti è la caratteristica principale che permette ad essi di recepire la luce del Sole. Ciò può avvenire nella parte più interna delle stelle oppure sulla loro superficie: nel primo caso si hanno le stelle più luminose, nel secondo la luce diffusa è di tipo più chiaro e la Via Lattea ne è il fenomeno più luminoso. «Et causa lucis in stellis est spissitudo earum: et lumen quidem in aliquibus recipitur secundum profundum ipsarum, et in quibusdam diffunditur in superficie, et in quibusdam recipitur in profundum, et efficiuntur luminaria sicut stellae lucentes et candelae. In quibus autem diffunditur in superficie, efficiuntur candidae et quasi lacteae, sicut est via quae lactea vocatur, quae

³⁹ *Ibid.*, p. 498.

⁴⁰ *Ibid.*

galaxia dicitur»⁴¹. Sempre nel commento al *De Coelo*, Alberto dichiara la diversità di specie tra le stelle, o i pianeti, e le altre parti delle rispettive sfere; allo stesso modo, anche tra le diverse stelle, o pianeti, esisterebbe una diversità nello spessore della materia che li costituisce. «Cum igitur constet tam ratione quam ex auctoritate omnium Peripateticorum, quod differant partes cujuslibet circuli non stellati, sive sint fixae, sive planetae, videbitur quod partes orbium non stellatae different speciae a stellis. Idem autem videtur et de ipsis inter se stellis»⁴².

Nell'ambito della filosofia naturale del medioevo, un personaggio come Buridano non ha bisogno di presentazioni. Basti pensare che la sua teoria dell'*impetus* è stata «il punto di partenza di discussioni simili a opera dei suoi principali successori a Parigi nella seconda metà del secolo, tra cui soprattutto Nicola Oresme, Alberto di Sassonia e Marsilio di Inghen»⁴³. Nella questione XIX del suo commento al *De Coelo*, nella quale discute il problema delle macchie lunari, Buridano riporta l'opinione di Averroè, secondo la quale le stesse macchie dipendono dalla diversa densità della Luna. Il filosofo francese aderisce sostanzialmente a quanto detto dal Commentatore, e riporta l'esempio della Via Lattea, alla quale attribuisce le caratteristiche degli altri corpi celesti. «Lo stesso dicasi della Galassia: in essa infatti le parti della sfera stellata sono in qualche modo più dense che altrove, per cui possono in qualche misura trattenere a arrestare la luce del sole, benché non in modo perfetto; perciò quella parte appare più chiara delle altre parti»⁴⁴.

Che la Via Lattea sia parte integrante dell'ottava sfera è una tesi confermata dall'allievo di Buridano, Nicole Oresme. Nella *quaestio* XI del libro II delle sue *Questiones de Celo*, difendendo l'idea secondo cui i pianeti superiori e l'ottava sfera emettano luce propria e non riflettano quella solare, il vescovo di Lisieux dichiara: «quia secundum Aristotelem in primo

⁴¹ *Ibid.*, p. 125.

⁴² *Ibid.*, p. 175.

⁴³ M. Clagett, *La scienza della meccanica nel medioevo*, Milano 1972, p. 549. Per quanto concerne l'opinione di Pierre Duhem che considera la teoria dell'*impetus* di Buridano come la prima formulazione del principio di inerzia, si rimanda a: A. Giostra, *Duhem e le origini cristiane della scienza*, «Nuova Umanità», 228 (2017), pp. 79-90. Ora tra i precursori di questa teoria si considera lo stesso Francesco d'Appignano: C. Schabel, *Francis of Marchia's Virtus derelicta and the Context of Its Development*, «Vivarium», 44 (2006), pp. 41-80.

⁴⁴ G. Buridano, *Il Cielo e il mondo*, a cura di A. Ghisalberti, Milano 1983, pp. 379-380.

Meteororum in antiqua translatione via lactea est de natura octave spere, ergo lucet ex se sicut ipse dicit scilicet propter multitudinem et magnitudinem stellarum existentium in tali parte»⁴⁵.

Le parole dei poeti

Anche nell'opera dantesca vi sono alcuni riferimenti alla Via Lattea. Nel *Convivio*, dopo aver collegato i primi sette cieli alle sette arti liberali, Dante delinea un parallelismo tra l'ottava sfera, la Fisica e la Metafisica. Alighieri spiega che il cielo stellato effettua il suo moto da oriente a occidente e quello, più lento e quasi impercettibile della precessione degli equinozi; la Via Lattea è indicata come parte delle stelle fisse.

Dico che lo Cielo stellato si puote comparare a la Fisica per tre proprietadi, e alla Metafisica per altre tre: ch'ello ci mostra di sé due visibili cose, sì come le molte stelle e sì come la Galassia, cioè quello bianco cerchio che lo vulgo chiama la Via di Sa' Iacopo [...] e mostraci uno suo movimento da oriente ad occidente, e un altro, che fa da occidente ad oriente, quasi ci tiene ascoso⁴⁶.

Nella tradizione popolare spesso la Via Lattea è stata identificata con il Cammino di Santiago, come testimoniato da Ugucione da Pisa⁴⁷. Poco dopo nella stessa opera, il poeta afferma la similitudine tra l'ottavo cielo e la Metafisica, proprio perché in esso è inclusa la Via Lattea. Come avviene per la Metafisica, anche la Via Lattea suscita pareri divergenti: «E per la Galassia ha questo cielo similitudine grande colla Metafisica. Per che è da sapere che di quella Galassia li filosofi hanno avute diverse oppinioni»⁴⁸. Dopo aver trattato i punti di vista di Anassagora e Democrito, presenti anche nel testo di Aristotele⁴⁹, Dante sottolinea come la posizione della Via Lattea tra le stelle più lontane induca a un paragone con le difficoltà di comprensione della Metafisica.

⁴⁵ N. Oresme, *Questiones super de celo*, ed. by C. Kren, Madison 1965, p. 641.

⁴⁶ Alighieri, *Convivio* cit., p. 236 (II, 14, 1).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 237.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 238 (II, 14, 5).

⁴⁹ Aristotele, *Meteorologica*, cit., pp. 56-58 (I, 345a 15-345b 31).

Onde, con ciò sia cosa che la Galassia sia uno effetto di quelle stelle le quali non potemo vedere, se non per lo effetto loro intendiamo quelle cose, e la Metafisica tratti de le prime sustanze, le quali noi non potemo simigliantemente intendere se non per li loro effetti, manifesto è che lo Cielo stellato ha grande similitudine colla Metafisica⁵⁰.

Nel *Paradiso* la comparsa delle anime nel cielo di Marte, dotate di luce di diversa intensità, viene comparata alla luminosità della Galassia, la cui struttura provoca dubbi nei sapienti.

Come distinta da minori e maggi
lumi biancheggia tra ' poli del mondo
Galassia sí, che fa dubbiar ben saggi,
sí costellati facean nel profondo
Marte quei raggi il venerabil segno
che fan giunture di quadranti in tondo⁵¹.

Il *Convivio* lascia supporre che Dante abbia aderito all'idea della natura stellare della Galassia grazie all'influenza di Alberto Magno che rappresenta per il fiorentino una preziosa fonte di informazione. Ciò si evince anche da un particolare del testo del testo già analizzato che costituisce una traduzione quasi integrale delle parole del filosofo di Colonia.

e puote essere, chè lo cielo in quella parte è più spesso e però ritiene e ripresenta quello lume. E questa opinione pare avere, con Aristotile, Avicenna e Tolomeo⁵².

est pars illa orbis quae spissior est alia parte orbis, et ideo retinens et repraesentans lumen solis et stellarum [...] et haec est sententia Ptolomei et Avicennae et aliorum Philosophorum et etiam Aristotelis⁵³.

Anche negli enigmatici scritti di Cecco d'Ascoli si parla della Via Lattea. Nel *De Principiis Astrologiae*, cioè il suo commento all'*Introduzione all'Astrologia*⁵⁴ di Al-Qabisi, Cecco espone le proprietà di una pietra,

⁵⁰ Alighieri, *Convivio* cit., p. 242 (II, 14, 8).

⁵¹ *Par.*, XIV, 97-102.

⁵² Cfr. nota 7.

⁵³ B. Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, *Ordinis praedicatorum, Opera Omnia* cit., pp. 496-497.

⁵⁴ Al-Qabisi, *The introduction to astrology*, ed. by C. Burnett, K. Yamamoto, and M. Yano, London-Turin 2004.

l'enidro⁵⁵, in abbinamento all'azione della costellazione del Capricorno. Come è solito fare, anche in questa sezione del commento Cecco cita autori sconosciuti che sostengono le varie tesi. Per l'ascolano le stelle del Capricorno avrebbero la facoltà di attrarre l'acqua, come fa l'enidro; in questo modo si verrebbero a formare dei vapori che per la loro sottigliezza richiamano alla mente la formazione della Via Lattea. Nelle parole finali, Cecco accenna all'opinione di alcuni "meccanici" secondo i quali la Via Lattea indicherebbe la direzione verso Roma.

In capricornio sunt stellae quae habent naturaliter attrahere vapores ad se ut entrax aquam, ut dicit Yparcus [...] ut dicit Evax rex arabum et Zot grecus et Germa babilonensis, entrax est quidam lapis qui semper emittit aquam sive sit in igne sive in terra sive in aere, nec cessat effundere ad modum roris, et quia non minuitur in pondere, idcirco arguitur quod in se habet virtutem attrahendi ad se ex aliis elementis aquam [...] sicut entrax habet virtutem apponendi in superfite sua aquam, sic luminaria scilicet stelle que sunt in capricornio atrahunt vapores qui sunt inseparabiles a signo capricornij, idcirco vocatur via lactea. Mecanici dicunt quod est via quae vadit versus Romam⁵⁶.

Ne *L'Acerba*, spiegando la formazione delle nubi ferme, Cecco ripropone lo stesso concetto, puntualizzando che il Capricorno attrae i vapori; in questo modo si ha l'impressione visiva che la Via Lattea si trovi tra le stelle più alte.

Si como l'entra l'acqua sempre tira,
per la virtù che dentro lei nutricha,
cussi fa Capricornio che pur spira
Vapor[i] sotili sua potencia abranca
sempre tirando su ne l'aire chiara,
e par ch'im ciel[o] si mostri la via bianca⁵⁷.

⁵⁵ L'enidro è la pietra che Cecco chiama 'entra'. Si veda in proposito, M. Berisso, *Il lapidario dell'Acerba*, in *Cecco d'Ascoli: cultura, scienza e politica nell'Italia del Trecento*, a cura di A. Rigon, Roma 2007, p. 60.

⁵⁶ G. Boffito, *Il commento inedito di Cecco d'Ascoli all'Alcabizzo*, Firenze 1904, p. 19.

⁵⁷ Cecco d'Ascoli, *L'Acerba [Acerba aetas]*, a cura di M. Albertazzi, Trento 2002, p. 53 (I, 9, 34-39).

Nello stesso poema l'ascolano torna a occuparsi della Via Lattea nel quarto libro, consistente in risposte a domande da parte di un interlocutore fittizio in merito a vari aspetti della filosofia naturale.

E tu a me: - Or questa gallasia,
secondo la sententia del Maestro,
voglio saper da te che cosa sia.
Dico secondo l'alt[r]a opinione:
ma non prendessi l'altra nel sinestro,
e ve' se forma la mia intencione.
Som parve e molte stelle e troppo spisse
che luminando fanno la chiarezza:
som de l'octava spera stelle fisse;
som strette sì che l'una l'altra tocha,
così se mostra la biancha bellezza:
questa è la via de la giente scioccha⁵⁸.

Nella seconda parte di quest'ultimo brano, dunque, Cecco dà una spiegazione affine a quella di Alberto Magno e alla seconda opinione che Dante attribuisce ad Aristotele, per poi denigrarla nell'ultimo verso. Un importante spunto per comprendere la sua posizione è presente nel commento latino de *L'Acerba*, sebbene non si abbia la certezza della sua paternità. Il commento termina alla fine del primo capitolo del libro secondo, pertanto resta disponibile solo la parte che si riferisce ai versi I, IX, 34-39. In essa si capisce chi sono quei 'meccanici' di cui parla nel *De Principiis Astrologiae*, cioè uomini senza alcuna cultura che hanno escogitato un significato del tutto inattendibile: «[...] ut non credas amplius fabullis rusticorum qui dicunt quod est via qua itur Romam et ad Sanctum Iacobum de Gallicia»⁵⁹. Queste parole sono seguite dalla descrizione delle proprietà dell'enidro, capace di attrarre vapori sottili simili alla Via Lattea, grazie all'azione delle stelle del Capricorno. «Ita stelle que sunt in Capricornio habent virtutem atrahendi istos vapores subtiles et isti vapores latei semper nascuntur Capricornui»⁶⁰. In definitiva, Cecco critica la teoria che sostiene la natura stellare della Via Lattea, attribuendola ad Aristotele, specificando che la sua posizione non è troppo distante

⁵⁸ *Ibid.*, p. 307 (IV, 4, 49-60).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 435.

⁶⁰ *Ibid.*

dall'osservatore. I vapori di origine terrestre sono la vera causa della Via Lattea e di altri fenomeni visivi di breve durata. «Unde videtur quod in celo sit Via Latea, tamen est prope nos, sicuti et alie impressiones. Aristoteles vero aliter ponit causam istius Vie, tamen ista est melior, nec sic vulgaris et manifesta sicut et illa»⁶¹.

Conclusioni

Dallo studio dei testi presi in considerazione emergono due tendenze principali. Una è relativa alla necessità di rivedere l'interpretazione di Aristotele che inquadra la Via Lattea come conseguenza di esalazioni provenienti dalla zona elementare. La seconda, collegata alla precedente, consiste in una crescente attenzione nei confronti dei fattori quantitativi. È quest'ultimo uno degli aspetti della cosmologia medievale che ha anticipato la svolta operata dalla moderna scienza della natura.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 435-436.

M. Carletti, C. Lucchetti, *Riflessioni a partire dal catalogo de I manoscritti della Biblioteca provinciale dei Cappuccini di Messina, a cura di Carmelina Puglisi e Rosaria Stracuzzi, Messina, Intervolumina, 2024 / Some reflections based on the catalogue of I manoscritti della Biblioteca provinciale dei Cappuccini di Messina, ed. by Carmelina Puglisi and Rosaria Stracuzzi, Messina, Intervolumina, 2024* ISSN 0392-1689, E-ISSN 2385-1341; DOI: 10.63277/2385-1341/4498

Riflessioni a partire dal catalogo de *I manoscritti della Biblioteca provinciale dei Cappuccini di Messina*, a cura di Carmelina Puglisi e Rosaria Stracuzzi, Messina, Intervolumina, 2024

Maela Carletti, Costanza Lucchetti*

Il catalogo: la proposta di un modello descrittivo dedicato

La Biblioteca dei Padri Cappuccini di Messina, istituita nel 1534, quasi contestualmente alla fondazione del convento, raccoglie un fondo di 285 manoscritti datati dal XVI secolo ai primi decenni del XX, provenienti dal convento di Messina (a dire il vero, una minima parte) e da una serie di conventi della provincia messinese; i manoscritti si aggiungono a un patrimonio librario a stampa che conta più di centomila volumi e a un piccolo fondo di pergamene (estraneie al circuito dei conventi cappuccini, relative invece ai beni di alcuni ospedali della città).

Il catalogo che qui si presenta inaugura la collana *Quaderni di Intervolumina*, una Associazione senza fini di lucro, costituita essenzialmente da studiosi, studenti e professionisti esperti in campo librario e documentale che da quasi venti anni, in collaborazione con la Biblioteca Provinciale dei Cappuccini, opera nel territorio attraverso la promozione di eventi e

* Il presente contributo è il risultato di un lavoro congiunto delle due autrici; tuttavia, si precisa che la sezione *Il catalogo: la proposta di un modello descrittivo dedicato* è da attribuire a Maela Carletti, mentre la sezione *Prospettive metodologiche per la descrizione dei manoscritti moderni* a Costanza Lucchetti.

progetti finalizzati alla valorizzazione e a una migliore (e più estesa) fruizione del patrimonio culturale. In questa prospettiva, il catalogo dei manoscritti rappresenta un tassello fondamentale per la valorizzazione della Biblioteca nonché punto di partenza imprescindibile per future ricerche.

Il patrimonio della Biblioteca messinese è in massima parte il risultato di assemblamenti conseguenti la soppressione dei conventi avvenuta nel corso del XIX secolo e conserva il nucleo librario di maggior rilievo – a livello quantitativo – accanto a una serie di altre biblioteche locali che custodiscono parti, o interi fondi, sfuggiti alla devoluzione¹.

Il contenuto principale riguarda le materie di insegnamento del percorso di studi, istituito in ogni Provincia in ottemperanza alle Costituzioni del 1575 e articolato in 7 anni. Prevalgono, quindi, libri destinati all'apprendimento della teologia, della filosofia e della grammatica (anche di lingua latina). I contenuti più rappresentati non si discostano dalla norma, con una netta preferenza per lo studio delle opere di s. Tommaso e Duns Scoto. Il ventaglio delle materie si allarga nel corso del tempo, fino a comprendere, ad esempio, una grammatica ebraica e una greca, risalenti al secolo XIX².

I numerosi volumi che contengono lezioni forniscono informazioni non solo sui programmi dei corsi, ma anche sulle modalità di organizzazione degli stessi. Sovente, nelle intitolazioni vengono ricordati i nomi dei lettori e, in pochi casi, i nomi dei compagni di corso; grazie all'indicazione del luogo di svolgimento, si evince, inoltre, che i corsi erano spesso 'itineranti', spostandosi da un convento all'altro, forse per facilitarne la frequenza. Il confronto di due manoscritti (uno dei quali conservato oggi presso la Biblioteca Regionale Universitaria di Messina)³,

¹ Nello specifico, oltre al convento di Messina, si conservano libri provenienti dai conventi di Taormina, Francavilla, Milazzo, Lipari, Petralia, Gibilmanna, Castelbuono, Pettineo, Savoca, Tusa, Paternò, Linguaglossa, Bronte, Nicosia e San Marco d'Alunzio. Le autrici danno conto anche di alcuni dei fondi più corposi, e conosciuti, conservati altrove, di cui forniscono puntuali riferimenti bibliografici.

² Si tratta della grammatica ebraica di Francesco Corsaro del 1830, proveniente dal convento di Paternò (ms. 245) e di quella greca, curata da Giuseppe di Stefano e copiata nel 1881 a Catania (ms. 267).

³ I manoscritti contengono un corso di teologia sui quattro libri delle Sentenze di Pietro Lombardo. Si veda *I manoscritti della Biblioteca provinciale dei Cappuccini di Messina*, a cura di C. Puglisi e R. Stracuzzi, Messina 2024, p. 27, e il ms. 129 del catalogo, risalente agli anni 1734-1736, proveniente dal convento di Castelbuono.

appartenuti a due frati che seguirono un medesimo corso, testimonia come fossero gli stessi studenti a eseguire le copie loro necessarie, sulla base di un comune antigrafo, verosimilmente allestito dal lettore.

Oltre a questo contenuto preminente, le autrici evidenziano la presenza, sporadica ma degna di nota, di trattati di medicina, anatomia e chimica e, in numero più consistente, di opere riguardanti lo studio del diritto canonico (con un incremento di interesse per la prassi criminale a partire dal secolo XVIII) e civile. Non mancano libri di contenuto particolare, apparentemente lontano dagli interessi dei frati, dei quali non è facile intuire il percorso che li ha fatti approdare nella biblioteca di un convento cappuccino; un esempio per tutti, un vocabolario marittimo degli inizi del '900⁴. Preziosi gli inventari di libri, che forniscono informazioni su eventuali dispersioni, nonché dati sulla percezione biblioteconomica dell'oggetto libro⁵.

Le autrici segnalano altresì alcuni volumi corredati da un apparato iconografico che merita approfondimenti: se nella grande maggioranza dei casi esso è rappresentato dalla presenza di raffigurazioni di modesta qualità, si registrano infatti eccezioni, come il caso delle tavole, alcune delle quali acquarellate, che corredano un trattato di navigazione (ms. 218) oppure alcune iniziali xilografiche e finalini ritagliati da libri a stampa e incollati nel volume assemblato dal *dottore in Teologia* Ignazio Rincione di Monreale (ms. 139).

Da queste poche informazioni è evidente come si tratti di un fondo molto complesso, che riunisce un numero consistente di volumi, diversi per provenienza, contenuto, datazione e struttura materiale. Al fine di mettere in evidenza il maggior numero di dati desumibili dai volumi, esposti in modo uniforme e razionale – non da ultimo nella scelta delle informazioni da restituire –, le autrici hanno elaborato una scheda di descrizione che riprende, con alcuni adattamenti, le norme dettate dal Censimento Nazionale dei Manoscritti delle Biblioteche Italiane. Dopo i consueti campi relativi all'autore (normalizzato ove presente o desumibile) e al titolo dell'opera (presente nel codice o desunto dal contenuto), si passa alla descrizione 'esterna' con indicazioni relative alle caratteristiche

⁴ Opera di Carmelo Barbàra: ms. 279.

⁵ Le autrici evidenziano la presenza di due inventari: il primo stilato nel 1772 per la Biblioteca del convento Francavilla e l'*index librorum* della Biblioteca di Paternò del 1791.

codicologiche quali la tipologia del supporto, la struttura del manoscritto (se omogeneo o composito), le sue dimensioni, la presenza di cartulazioni, di pagine bianche, tagliate o illustrate. Si forniscono datazione (certa o desunta da caratteri intrinseci ed estrinseci) e lingua della compilazione, precedente segnatura, provenienza e dati essenziali sulla legatura. Nella parte finale della scheda, che precede la bibliografia, si dà conto di eventuali chiarimenti e approfondimenti sulla struttura del volume, piuttosto che sui contenuti, si presentano informazioni di tipo storico sull'autore o altri personaggi citati nel manoscritto. Seguono le trascrizioni del frontespizio (o dei frontespizi nel caso di volume miscellaneo); particolare attenzione, infine, è dedicata alla trascrizione delle annotazioni, per lo più note di possesso che, come è consueto nei libri appartenenti ai frati, sono piuttosto note 'di uso' che, in alcuni casi, ammoniscono alla corretta tenuta e pronta restituzione 'sotto pena di scomunica'.

Nelle pagine introduttive che aprono il volume, Adriana Paolini propone alcune riflessioni importanti sulle problematiche connesse alla redazione di un catalogo di manoscritti e, nello specifico, di manoscritti moderni⁶. In primis, la consapevolezza dell'importanza della valorizzazione del patrimonio culturale come volano per un impulso economico del territorio: «è provato come la cultura, vale a dire la conoscenza condivisa e le attività che ne conseguono, sia un vero e proprio investimento economico». La conoscenza e la valorizzazione del patrimonio librario della Biblioteca dei Cappuccini rappresentano dunque, in questo senso, una chiave di accesso alla storia della città e delle persone che hanno animato la vita culturale di Messina, utile incentivo all'interesse di studiosi, ma anche di chi visita la città come turista o di quanti vivono questo territorio nel quotidiano. Tuttavia, la fruizione e la valorizzazione di un fondo librario o archivistico può essere garantita solamente dalla presenza di cataloghi e inventari, che strappano dall'oblio e, talvolta dalla dispersione, libri – a stampa e manoscritti – e documenti, che troppo spesso giacciono su scaffali polverosi o in scatoloni dimenticati. Tali strumenti di corredo, affinché possano realmente risultare utili allo scopo, devono essere compilati da specialisti, secondo regole e con criteri condivisi dalla comunità scientifica; solamente in questo modo sarà possibile

⁶ A. Paolini, *Il fondo dei manoscritti della Biblioteca provinciale dei Cappuccini di Messina. Un'introduzione metodologica*, in *I manoscritti della Biblioteca provinciale* cit., pp. 9-15.

estrapolare tutte quelle informazioni (al di là del contenuto) che aiutano a ricostruire la storia del libro, il contesto socio-economico di produzione, le tecniche di manifattura, le modalità di circolazione, fruizione e conservazione, che, uniche e diverse per i singoli esemplari, possono altresì suggerire reti di relazioni e collegamenti. Nel caso specifico, se da un lato è possibile rintracciare un filo rosso che unisce il vasto patrimonio manoscritto della Biblioteca dei Cappuccini, tutto posteriore all'avvento della stampa, esso presenta molteplici caratteristiche di complessità, su più fronti: è costituito da volumi che coprono un lungo arco temporale; interessano un ventaglio di contenuti vasto, redatti e conservati non necessariamente in forma di 'libro', ma anche di fogli sciolti, quaderni e fascicoli; rappresentano il risultato di aggregamenti successivi con provenienze diverse e un numero di scriventi (e scritture) molto elevato. Redigere un catalogo di manoscritti moderni è dunque un compito arduo in un campo di ricerca ancora poco esplorato, che le autrici hanno saputo affrontare con rigore scientifico.

Prospettive metodologiche per la descrizione dei manoscritti moderni

Con la diffusione della stampa, che mette in circolazione i contenuti in precedenza affidati ai codici redatti dai copisti, dal Cinquecento in poi la produzione manoscritta diventa espressione di interessi e obiettivi più *personali*, legati alla professione ma anche alla curiosità, ai desideri di conoscenza e di studio degli scriventi⁷.

Le osservazioni di Adriana Paolini poste in apertura del catalogo offrono uno spunto significativo per alcune riflessioni sulle linee di approccio riservate al materiale manoscritto di epoca moderna. Anche a causa dello *status* ancillare attribuito alla paleografia rispetto alle discipline storiche, letterarie e filologiche, le indagini si sono per lo più incentrate sulle tipologie scritte anteriori al XV secolo, privilegiando la produzione libraria della scrittura e quindi i codici quali veicoli di testi rilevanti soprattutto sul piano filologico. In questa prospettiva, la nascita della stampa è stata per lungo tempo interpretata come un momento di cesura, tale da soppiantare la scrittura e di relegarla a un ruolo residuale e marginale.

⁷ A. Paolini, *Il fondo dei manoscritti della Biblioteca provinciale* cit., p. 10.

Gli studi degli ultimi decenni hanno progressivamente messo in discussione questo paradigma, valorizzando invece la vitalità che caratterizza il panorama della scrittura in età moderna e contemporanea. Tali riflessioni hanno permesso un ampliamento degli orizzonti di ricerca in relazione alle funzioni di precise trasmissioni testuali, secondo una prospettiva nuova che si è rivolta all'«universo articolato e mosso»⁸ dei molteplici usi della scrittura a mano prima e dopo la rivoluzione di Gutenberg, senza soluzione di continuità. Se infatti rimane vero che l'invenzione della stampa segna un momento cruciale per la concezione del libro e per la produzione scritta manuale, tali trasformazioni non potranno essere intese in senso quantitativo – ovvero, la stampa non si sostituisce, come si è per molto tempo ritenuto, alla produzione manoscritta *tout court* –, ma semmai qualitativo. La scrittura a mano, dalla seconda metà del Quattrocento e in misura sempre maggiore a partire dal Cinquecento, muta e moltiplica le sue modalità di espressione, con ampie ripercussioni anche sulle dinamiche che riguardano i canoni di standardizzazione e l'entità della sua diffusione. Con l'inizio dell'età moderna, infatti, la proliferazione del libro stampato subentra alla produzione dei codici come strumento efficace e veloce di propagazione della cultura, ma di fatto senza mai eliminare del tutto il fenomeno della scrittura a mano: peraltro, come fa notare Francesco Ascoli, anche la cultura medievale non si era esaurita completamente nei volumi filosofici e letterari, esito di progetti editoriali complessi e strutturati, ma comprendeva anche una serie di materiali diversificati situati ben al di fuori della sfera letteraria e libraria per eccellenza⁹.

⁸ F. Ascoli, *Per una paleografia d'età moderna*, «Signo. Revista de Historia de la Cultura Escrita», 12 (2003), pp. 107-118: 110.

⁹ Cfr. Id., *La penna in mano. Per una storia della cultura manoscritta in età moderna*, Firenze 2020, pp. 11-12 (gli studi di Ascoli sono, peraltro, i più aggiornati almeno per quel che riguarda l'orizzonte italiano). Lo stesso aspetto è sottolineato da G. Chiesa e G. Barbero, che riconducono a meri «motivi quantitativi e contingenti» la diversificazione tipologica dei materiali moderni: «da un punto di vista teorico la linea di demarcazione non è tanto cronologica, ma riguarda piuttosto la tipologia dei documenti. Infatti le stesse difficoltà che si incontrano nella descrizione dei manoscritti moderni, potrebbero sorgere di fronte alle rare lettere originali medioevali sopravvissute, oppure di fronte ai brogliacci manoscritti di qualche autore rinascimentale» (G. Chiesa, G. Barbero, *I manoscritti moderni della Biblioteca comunale a Palazzo Sormani, Milano*, in *Manoscritti librari moderni e contemporanei. Modelli di catalo-*

Per avere un'idea della nuova complessità del panorama scrittorio, è sufficiente rivolgere lo sguardo agli istituti di conservazione odierni. Un saggio significativo delle tipologie di materiali manoscritti moderni e contemporanei è offerto, ad esempio, dalla Biblioteca "A. Panizzi" di Reggio Emilia. Il fondo è composto da volumi della prima età moderna che conservano, in misura più o meno accentuata, le caratteristiche dei codici medievali, ma anche da manuali tecnici per l'esercizio di una professione o di un'arte, ricettari, un'ampia gamma di materiali di tipo diaristico (diari di viaggio, autobiografie, libri di famiglia), trascrizioni di opere legate a una circolazione a stampa limitata o nulla, perché ad esempio interessate da censura, trascrizioni da lezioni accademiche, carteggi e materiali connessi con la corrispondenza personale (lettere o minute di lettere), annali e cronache cittadine, relazioni tecniche ufficiali e registrazioni d'ufficio, manoscritti letterari – particolarmente importanti per la filologia d'autore –, fino ai copioni teatrali¹⁰. Del resto, anche i materiali della Biblioteca provinciale dei Cappuccini di Messina, pur presentando una necessaria demarcazione tipologica dettata dalla connotazione propria dell'ente, rappresentano un ventaglio diversificato: se naturalmente i volumi sono per lo più da ricondurre al contesto didattico e alla sfera della predicazione, costituendo testimonianze concrete della presenza di *studia* interni ai centri religiosi e delle mansioni quotidianamente svolte dai frati, non mancano, ad esempio, manuali e repertori tecnici d'uso personale, testi probabilmente destinati alla pubblicazione, trascrizioni di opere pubblicate o testi destinati alla sola circolazione manoscritta, registri, documenti d'archivio e raccolte personali di preghiere¹¹.

Una proliferazione di materiali, dunque, che confuta del tutto il paradigma che attribuirebbe un primato alla stampa rispetto alla scrittura. Sul piano prettamente paleografico, la questione risulta ancora più complessa: Armando Petrucci, in un significativo contributo, registrava il verificarsi di una rapida diffusione dei manuali di scrittura nel secondo e nel

gazione e prospettive di ricerca, Atti della Giornata di studio (Trento, 10 giugno 2002), a cura di A. Paolini, Trento 2003, pp. 19-40: 36).

¹⁰ R. Marcuccio, *La descrizione dei manoscritti di età moderna e contemporanea nell'esperienza della Biblioteca "A. Panizzi" di Reggio Emilia*, in *Manoscritti librari moderni e contemporanei* cit., pp. 41-87: 52-73.

¹¹ La varietà è efficacemente messa in luce dalle autrici stesse del *Catalogo. I manoscritti della Biblioteca provinciale* cit., pp. 17-35.

terzo decennio del XVI secolo¹². Il fenomeno testimonia la trasformazione dell'orizzonte generale sul piano della scrittura in seguito alla diffusione dell'arte tipografica, nella direzione di una progressiva trasformazione a partire dai presupposti. L'accesso alla scrittura a mano da parte di uno strato sociale sempre più ampio rappresenta una necessità dettata da ragioni molteplici:

scrivere a mano in epoca moderna diventa una questione sempre più importante sia per gli affari che per la vita quotidiana, e il problema di come si debba insegnare diventa nel corso del tempo una questione fondamentale, mentre essere analfabeti diventa un disvalore, oltre che oggettivamente, uno svantaggio¹³.

Decisivi cambiamenti derivarono dallo sviluppo degli Stati moderni e, parallelamente, dalla nascita della scuola pubblica. L'assunzione diretta, da parte delle istituzioni, dell'istruzione di base destinata a una popolazione più vasta possibile costituì da un lato un efficace strumento di controllo sociale, ma dall'altro assicurò un accesso sempre meno elitario alla lettura e alla scrittura. Dinamiche, queste, in primo luogo adottate dalla Chiesa posttridentina, che trovò nell'istituzione delle scuole della Dottrina cristiana una strategia generalmente efficace per arginare il problema della diffusione del protestantesimo¹⁴. In seguito, esse furono attuate e sistematizzate dai governi che promossero politiche di alfabetizzazione di base su scala nazionale, innescando di fatto processi complessi di diffusione della capacità scrittoria a un numero sempre maggiore di utenti.

Per questo motivo, come già messo in luce da una vasta tradizione di studi, la scolarizzazione rappresenta un elemento cruciale anche nell'analisi e nello studio delle scritture di età moderna¹⁵, avendo

¹² A. Petrucci, *Insegnare a scrivere imparare a scrivere*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 1993, s. III, 23 (1993) 2, pp. 611-630.

¹³ Ascoli, *La penna in mano* cit., p. 48.

¹⁴ Sull'argomento si vedano almeno: X. Toscani, *Le "scuole della dottrina cristiana" come fattore di alfabetizzazione*, «Società e storia», 26 (1984), pp. 757-781; M. Roggero, *L'alfabeto conquistato. Apprendere e insegnare nell'Italia tra Sette e Ottocento*, Bologna 1999.

¹⁵ In merito ai processi di alfabetizzazione e alle ripercussioni sulla diffusione della scrittura, si veda H.J. Graff, *Storia dell'alfabetizzazione occidentale*, II: *L'età moderna*, Bologna 1989; per il contesto italiano, si rimanda invece al volume miscelaneo *Istruzione, alfabetismo, scrittura. Saggi di storia dell'alfabetizzazione in Italia (sec. XV-XIX)*, a cura di A. Bartoli Langelì e X. Toscani, Milano 1991.

un'incidenza molto più determinante rispetto a quanto accaduto nella definizione delle tipologie scrittorie medievali. Queste ultime, infatti, tendono progressivamente a dissolversi in favore di una graduale ma inesorabile frammentazione, esito diretto dell'assenza di sistemi centralizzati di produzione e della diffusione su larga scala delle pratiche di scrittura legate all'alfabetizzazione di massa. Il risultato è allora una progressiva personalizzazione della scrittura, dettata dalle specifiche finalità "private" nonché dalle competenze acquisite dai singoli soggetti¹⁶ e, per un altro verso, la nascita di nuovi canoni e modelli calligrafici destinati ai professionisti della scrittura.

Rispetto all'orizzonte indagato dalla paleografia medievale, dunque, mutano profondamente categorie, strumenti e paradigmi di analisi, e si impone la necessità di adottare prospettive nuove, capaci di rendere conto di un universo grafico non più sorretto da modelli e tendenze univoci, ma plasmato da pratiche d'uso, contesti socioculturali e funzionalità specifiche. Si tratta di una consapevolezza gradualmente affiorata negli ultimi decenni, in concomitanza con lo sviluppo di studi volti a colmare la distanza esistente tra il tradizionale ambito di indagine paleografica e le scritture posteriori alla rivoluzione di Gutenberg.

In Italia, l'attenzione per i materiali manoscritti che si collocano oltre l'età medievale è emersa soprattutto a partire dai primi anni del nuovo millennio, ed è sfociata nell'allestimento di un convegno dal titolo "Manoscritti librari moderni e contemporanei. Modelli di catalogazione e prospettive di ricerca", svoltosi a Trento nel 2003. L'iniziativa, sintomo dei quesiti sorti anche in seno alle istituzioni del settore, come l'ICCU, pose l'accento innanzitutto sui problemi di descrizione e di catalogazione dei materiali. La nuova luce gettata sul manoscritto moderno e contemporaneo aveva infatti già iniziato a stimolare ampie riflessioni in merito ai

¹⁶ F. Caffarena fa riferimento a «scritture spontanee [...] che configurano una sorta di democratizzazione del potere insito nella capacità/possibilità di leggere e scrivere, veri e propri atti di cittadinanza conquistati e diffusi trasversalmente dagli strati sociali scarsamente alfabetizzati fino a quelli culturalmente più solidi» (Id., *Scritture non comuni. Una fonte per la storia contemporanea*, Milano 2016, pp. 52-53; sul tema, si veda anche la vasta bibliografia riportata all'interno del saggio e A. Bartoli Langeli, *Da Carlomagno a noi. La mano che scrive e l'occhio che legge*, [inserto della] «Crusca per Voi», 49 [2014], pp. 5-14 [poi in *Tra Alcuino e Gigliola Cinquetti. Discorsi di paleografia*, Padova 2020, pp. 89-102]).

criteri di descrizione e catalogazione di materiali eterogenei tra loro e differenti rispetto ai codici di epoca medievale.

Gli spunti proposti in quell'occasione si rivelarono determinanti per mettere a fuoco le questioni che tutt'ora impegnano il dibattito sull'argomento, e che derivano, in particolar modo, dalla necessità di elaborare strutture descrittive calibrate sulla varietà e sulla complessità dei materiali conservati, «dal momento che», come faceva notare Adriana Paolini in occasione del convegno trentino già ricordato, «le differenze tra documentazione archivistica e di natura libraria non sono sempre evidenti»¹⁷. Le esperienze presentate esploravano infatti le possibilità di adattamento offerte dai modelli e dagli strumenti catalografici a disposizione, evidenziandone, dall'altro lato, le criticità e i limiti.

Problemi, quelli legati al trattamento dei dati relativi ai manoscritti moderni, che hanno raggiunto una portata tale da essere considerati anche all'interno di iniziative prevalentemente orientate ai codici medievali, contribuendo di fatto ad ampliare e arricchire il quadro metodologico generale¹⁸. La complessa natura dei materiali ha portato alla luce la necessità di coinvolgere, nello studio e nella descrizione, competenze diverse e trasversali. Tuttavia, a distanza di oltre vent'anni si evidenzia ancora la mancanza di un lessico condiviso, o almeno di parametri comuni da adottare ad esempio in ambito paleografico¹⁹, nonostante ampie rifles-

¹⁷ A. Paolini, *Progetto per il censimento e la catalogazione dei manoscritti moderni e contemporanei della provincia di Trento*, in *Manoscritti librari moderni e contemporanei* cit., pp. 135-146: 138. Nelle pagine che seguono, Paolini riporta come esempio significativo quello del libro di famiglia, una raccolta di scritture prive di qualsiasi tipo di progettualità "libraria", ma che assume le forme del volume (*ibid.*, p. 139).

¹⁸ Si vedano, ad esempio, alcune delle relazioni presentate nell'ambito del Convegno internazionale "Conoscere il manoscritto: esperienze, progetti, problemi. Dieci anni del progetto Codex in Toscana" svoltosi a Firenze nel 2006: cfr. G.P. Mantovani, *Il manoscritto moderno come problema catalografico*, I. Truci, *La catalogazione dei manoscritti moderni nella Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze* (entrambi in: *Conoscere il manoscritto: esperienze, progetti, problemi. Dieci anni del progetto Codex in Toscana*, a cura di M. Marchiaro e S. Zamponi, Firenze 2007, rispettivamente pp. 57-80 e 183-188).

¹⁹ Nel 2014 Francesco Ascoli metteva in evidenza, tra le altre criticità, la tendenza a ricorrere a diciture vaghe e spesso imprecise all'interno dei cataloghi, per indicare esperienze diverse di scrittura (F. Ascoli, *Problematiche relative alla descrizione dei manoscritti moderni (secc. XVII-XIX)*, «Litterae Caelestes», n.s., 5-6 [2013-2014], pp. 115-128).

sioni siano portate avanti dalla comunità scientifica che continua ad animare il dibattito intorno al tema²⁰.

Sulla base degli spunti fin qui esposti, tornando al caso specifico offerto dalla pubblicazione del catalogo dei manoscritti della Biblioteca provinciale dei Cappuccini di Messina, appare del tutto condivisibile – perché, allo stato attuale, metodologicamente fondata – la scelta delle due autrici di non includere nel repertorio riferimenti di carattere paleografico, privilegiando invece descrizioni accurate della tipologia e dei contenuti dei materiali presi in esame. Cataloghi di questo tipo si configurano, infatti, come ottimi strumenti preliminari per le future riflessioni sul tema: la varietà del patrimonio censito offre una solida base per eventuali linee di indagine, dalle quali, si auspica, potranno emergere criteri, categorie e infine un orizzonte metodologico condiviso per lo studio di una paleografia dell'età moderna che non si basi sugli strumenti della paleografia medievale, ma che si adatti ai mutamenti delle pratiche, dei contesti e dei modi di produzione.

²⁰ Il 14 e 15 novembre 2024 Adriana Paolini, Andrea Giorgi e Stefano Malfatti hanno allestito, ancora una volta a Trento, un'interessante giornata di studi dal titolo "Per una paleografia dell'età moderna (secoli XVI-XVIII)", presso l'Auditorium del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento.

Appendice a Isacco di Ninive e gli Spirituali francescani: un'analisi storico-teologica

Lorenzo Arcese

L'articolo *Isacco di Ninive e gli Spirituali francescani: un'analisi storico-teologica*, apparso nel numero XXXVII (2023) di «Picenum Seraphicum» (pp. 37-70), prevedeva un'appendice documentaria. La si presenta completa in questo numero, al fine di restituire ai lettori il quadro completo della ricerca.

Appendice

Isacco di Ninive nel Tractatus pauperis di Peckham

Per comprendere quali passi furono citati maggiormente dal frate inglese si riportano tutti quelli trovati individuati in questo studio.

Dal capitolo I: «Majus omnibus est ut causas pugne longius prorogemus, quamquam ex hoc corpus angustiam patiat, ne cum supervenerit necessitas, ruinam propter propinquitatem incurrat»¹²².

«Munda tibi cellam a deletiis et superfluitatibus, quia hoc adducet te ad abstinentiam invitum etiam et nolentem ; raritas rerum docet abstinere quia cum opportunitatem rerum accipimus, nosmetipsos non possumus continere»¹²³.

¹²² John Peckham, *Tractatus pauperis* fr. Johanne de Peckham. *Ordinis fratrum minorum. Archiepiscopo Cantuariensi conscriptus*, a cura di A. van den Wyngaert, Paris 1925, p. 9. Il brano è tratto dal Discorso XVIII, cfr. PG 86, p. 841.

¹²³ *Ibid.*, p. 11. Il brano è tratto dal Discorso IX, cfr. PG 86, p. 819.

«Qui non se elongat voluntarie a causis vitiorum, invitus trahitur a peccato. Hec enim sunt cause peccati: vinum, mulieres, divicie ac prospera corporis habitudo. Non quod hec naturaliter sint peccatum, sed quia natura facile declinat ad peccati passiones propter ipsa»¹²⁴.

«Quibus mundus mortuus est, hii sustinent adversitates gaudenter. Qui vero vivit huiusmodi nequeunt injuriam sustinere sed a vana gloria moti irati turbantur seu etiam a tristitia occupantur»¹²⁵.

«Verbum durum sustinens homo scienter absque iniquitate que precesserit in ipso contra loquentem, coronam spineam capiti suo superimponit»¹²⁶.

«Humilitas est perferre accusationes falsas cum gaudio sustinere. Qui in veritate humilis est patiendo injuriam non turbatur nec excusat se super re in qua injuriam est perpessus sed veniam petit»¹²⁷.

Dal capitolo V: «Munda tibi cellam a deliciis et superfluitatibus quia cum oportunitatem rerum accipimus, nosmetipsos non possumus continere»¹²⁸.

«Quousque deferat a corde suo sollicitudinem secularium propter necessarium usum nature ac dimictat Deum curare de ipsis, spiritualis ebrietas in ipso non movebitur et consolationem illam non habebit, de qua erat Apostolus consolatus»¹²⁹.

«Visiones fiunt habentibus zelum ignitum Dei et de hoc seculo desperatis, qui ei perfecte abrenuntiaverunt et a cohabitatione hominum recesserunt et post Deum egressi sunt nudi, nullum a visibilibus auxilium expectantes, super quos irruit fortitudo propter sollicitudinem, et circumdat eos periculum mortis ex fame vel infirmitate aut ex aliquo incursu et tribulatione, ita ut, appropinquent desperationi. Consolationes ergo que fiunt talibus non fiunt illis qui eos superant in labore, quia quanto quis

¹²⁴ *Ibid.*, pp. 11-12. Il brano è tratto dal Discorso XI, cfr. PG 86, p. 821.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 13. Il brano è tratto dal Discorso XIII, cfr. PG 86, p. 828.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 14. Il brano è tratto dal Discorso I, cfr. PG 86, p. 812.

¹²⁷ *Ibid.* Il brano è tratto dal Discorso XVI, cfr. PG 86, pp. 831-832.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 61. Il brano è tratto dal Discorso IX, cfr. PG 86, p. 819. La citazione continua: «Numquid ipso Ysaac perfectior es quem tantum extollit Gregorius Dialog. 4».

¹²⁹ *Ibid.*, p. 64. Il brano è tratto dal Discorso X, cfr. PG 86, p. 820.

habet consolationem humanam ab aliquo visibilium, tanto huiusmodi consolationes non fiunt»¹³⁰.

Dal capitolo VI: «Quod visiones fiunt quibusdam perfecte sanctis et de hoc seculo desperatis, qui ei perfecte renuntiaverunt et post Deum nudi egressi sunt nullum a visibilibus auxilium expectantes»¹³¹.

«Anticipa solvere omnem colligationem extrinsecam a te ipso et tunc Deo poteris colligari»¹³².

«Nichil ita facit menti tranquillitatem sicut paupertas que voluntarie sustinetur»¹³³.

«Si posueris anime tue terminum paupertatis et per gratiam Dei fueris a sollicitudine liberatus et in tua paupertate fueris factus supra mundum, cave ne propter amorem pauperum questum diligas pro eleemosyna facienda, et ponas animum tuum in turbationem ut accipias ab aliquibus et aliis largiaris, et exceriens honorem subiectione petitionis rerum nomine aliorum, et excidas a libertate intentionis tue in sollicitudinem rerum secularium, quia gradus tuus sublimior est gradibus misericordium. Supplicco tibi ne subiciaris eleemosyna similis nutrimenti puerorum. Sed solitudo perfectionis est caput. Si res habes, semel eas disperge; quod si non habes, noli habere»¹³⁴.

«Si res habes semel eas disperge, si non habes noli habere; munda tibi cellam a delitiis et superfluitatibus quia adducit te ad abstinentiam invitum etiam nolentem; raritas rerum docet abstinere quia cum oportunitatem rerum accipimus nosmetipsos non possumus continere»¹³⁵.

¹³⁰ Johanne de Pecham, *Tractatus pauperis* cit., p. 64. Il brano è tratto dal Discorso XVIII, cfr. PG 86, p. 845. La citazione è introdotta così: «Idem etiam dicit ejusdem operis tractatu 5 querens quibus fiunt revelationes et dicit».

¹³¹ *Ibid.*, p. 73. Il brano, già citato a pagina 64 della stessa edizione (ma in maniera più aderente al testo), è tratto dal Discorso XVIII, cfr. PG 86, p. 845.

¹³² *Ibid.*, p. 74. Il brano è tratto dal Discorso I, cfr. PG 86, p. 811.

¹³³ *Ibid.*, p. 76. Il brano, che l'editore non riconosce e collega a PL 76, è tratto dal Discorso VIII, cfr. PG 86, p. 818.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 78. Il brano è tratto dal Discorso IX, cfr. PG 86, p. 818-819.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 83. Il brano è tratto dal Discorso IX, cfr. PG 86, p. 819. Questo passo era già stato citato, in parte, alla pagina 61 della stessa edizione.

Dal capitolo VII: «Raritas rerum docet abstinere, quia cum opportunitatem rerum accipimus, nosmetipsos non possumus continere»¹³⁶.

Dal capitolo IX: «Beatus qui novit haec et manet in solitudine et non fluctuat in operum multitudine, sed omnes corporales operationes in orationis labores convertit et credit quod, quamdiu operetur cum Deo et habeat solitudinem in ipso die noctueque, non deficiet ei quidquam de necessariis usibus, quemadmodum non cessat ab Opere pro eodem; si quis autem non sustinuerit, in solitudine sive opere operetur eo utens tamquam adiutore, non tamen avare propter lucrum, nam ipsius impositum est infirmis, quia perfectioribus turbamentum existit; pauperibus enim et pigris patres imposuerunt quod operarentur, et non sicut rem necessariam exigentes»¹³⁷.

Dal capitolo XI: «si inquit vanam gloriam abominaberis fuge venantes eam: fuge tam amatores rerum quam acquisitionem ipsarum: longa te ipsum a prodigis sicut a prodigalitate; fuge luxuriosos sicut luxuriam quia ubi simplex memoria conturbat mentem quanto magis aspectus et conversatio cum eisdem!»¹³⁸.

«Cum volueris facere initium bonae operationis, ad eventuras tibi tentationes prius praepara temetipsum; nam consuetudo est inimici ut, cum viderit aliquem incipientem bonam conversationem fide ferventi et conscientia pura, obviet ei variis et diversis tentationibus»¹³⁹.

«Maius omnibus est ut causas pugnae longius prolongemus a nobis, quamquam ex hoc corpus angustiam patiat, ne, cum supervenerit necessitas, ruinam propter propinquitatem incurrat»¹⁴⁰.

«Ut supra dicit Isaac, «cum opportunitatem rerum accipimus, nosmetipsos non possumus continere»¹⁴¹.

¹³⁶ F.M. Delorme, *Trois chapitres de Jean Peckam pour la défense des ordres mendiants*, «Studi francescani», 29 (1932), p. 59. Il brano è tratto dal Discorso IX, cfr. PG 86, p. 819.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 183. Il brano è tratto dal Discorso X, cfr. PG 86, p. 819.

¹³⁸ F.M. Delorme, *Quatre chapitres inédits de Jean de Peckham, ofm., sur la perfection religieuse et autres états de perfection*, «Collectanea Franciscana», 14 (1944), p. 90. Il brano è tratto dal Discorso XIII, cfr. PG 86, p. 829.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 93. Il brano è tratto dal Discorso XII, cfr. PG 86, p. 821.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 94. Il brano è tratto dal Discorso XVIII, cfr. PG 86, p. 841.

«Sic dilige otium solitudinis plus quam esurientes saeculi saturare et convertere multas gentes ad agnitionem supernam et honorem Dei. Melius enim est a peccati vinculo solvere temetipsum quam liberare servos a servitute, potius est tibi pacificare cum anima tua in unitate Trinitatis quae in te est, scilicet corporis et animae et spiritus, quam pacificare cum doctrina tua discordes»¹⁴².

«Cum animam in sanctitate senserit, tunc prosit aliis et de aliis curet; nam cum inventus fuerit ab omnibus elongatus, poterit eis benefacere potius in zelo bonorum operum quam in verbis etc»¹⁴³.

Dal capitolo XII: «Dilige vilia indumenta, ut orientes in te cogitationes tuas abiicias. i.e. elationis; nam qui splendida diligit, humiles cogitationes habere non potest, quia cor exterioribus figurationibus conformatur»¹⁴⁴.

«Si laboraveris manifeste contemni ab hominibus, faciet te Deus gloriari; studeas despici, et repleberis honore divino»¹⁴⁵.

«Sicut, inquit, pater gerit curam filii sui, ita Deus gerit curam corporis, quod pro Christo affligitur, et semper est iuxta illud»¹⁴⁶.

«Quanto plus fatigatur et affligitur corpus, tanto magis tempore quo circumdat hominem acies daemonum cor eius a confidentia defensatur»¹⁴⁷.

«In ventre repleto secretorum Dei scientia non existit etc»¹⁴⁸.

«Lugens est, qui vitam in fame et siti ducit omnibus diebus vitae suae propter spem futurorum bonorum; divitiae religiosi sunt consolatio, quae fit ex luctu, et laetitia quae fit ex fide»¹⁴⁹.

«Quicumque vult post me venire, prius abneget semetipsum, ut sicut ille qui paratus est ascendere in crucem assumit in mente sua mortis intentionem ac sic egreditur velut homo cogitans se non habere partem vi-

¹⁴¹ *Ibid.* Il brano è tratto dal Discorso IX, cfr. PG 86, p. 819. L'editore informa il lettore che questo passo era già stato citato nel I capitolo del *Tractatus pauperis*.

¹⁴² *Ibid.* Il brano è tratto dal Discorso III, cfr. PG 86, p. 814.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 95. Il brano è tratto dal Discorso XVII, cfr. PG 86, p. 833.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 102. Il brano è tratto dal Discorso II, cfr. PG 86, p. 814.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 102-103. Il brano è tratto dal Discorso XIII, cfr. PG 86, p. 828.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 103. Il brano è tratto dal Discorso XIV, cfr. PG 86, p. 831.

¹⁴⁷ *Ibid.* Il brano è tratto dal Discorso XVIII, cfr. PG 86, p. 843.

¹⁴⁸ *Ibid.* Il brano è tratto dal Discorso V, cfr. PG 86, p. 816.

¹⁴⁹ *Ibid.* Il brano è tratto dal Discorso XV, cfr. PG 86, p. 831.

tae iterum in hac vita, ita et qui perficere vult praedicta, nam crux est ad omnem tribulationem parata voluntas»¹⁵⁰.

«Qui ieiunium negligit, apud cetera propugnacula laxus erit et infirmus»; et alibi: «Quando diabolus videt hanc armaturam super aliquem hominem, statim terretur adversarius et in continenti venit sibi in recollectionem superationis suae quant a Salvatore passus est in deserto et virtus eius comburitur in armatura: quae data est a principe nostro»; sequitur: «ideo qui ieiunii armatura vestitur, omni tempore est accensus et zelotes; Elias, cum zelavit pro lege Dei, in hac armatura vicib»¹⁵¹.

«Hic est ordo sobrius et Deo amabilis indumentis vilibus contentum esse ad necessitatem corporis et sic cibus ad sustentationem uti, non gastrimargiae causa, et participare parum de omnibus, et non hoc exprobrare et hoc eligere, ut impleat ex ipsis ventrem; maior est enim omni virtute districtio vinum praeter debilitatem aut infirmitatem non sumere»¹⁵².

«habere vultum pallidum et rugosum, lacrimari nocte dieque etc»¹⁵³.

«Quamlibet virtutem sine labore corporis factam reputa sicut abortivum exanime; oblatio iustorum lacrimae oculorum suorum, et sacrificium eorum acceptabile gemitus eorum; in vigiliis clamabunt ad Dominum pondere corporis angustiat et in dolore preces ad eum emittent. Communicant angelis sanctis in passionibus et tribulationibus ob suam propinquitatem»¹⁵⁴.

Isacco di Ninive nelle Quaestiones di Pietro di Giovanni Olivi

Dato l'altissimo interesse mostrato dall'Olivi per Isacco di Ninive, si è deciso di proporre tutte le citazioni presenti nell'opera analizzata.

¹⁵⁰ Jean de Pecham, *Quatre chapitres inédits* cit., p. 104, Il brano è tratto dal Discorso XVIII, cfr. PG 86, p. 839.

¹⁵¹ *Ibid.* Il brano è tratto dal Discorso XVIII, cfr. PG 86, pp. 842-843.

¹⁵² *Ibid.*, p. 107. Il brano è tratto dal Discorso LIII, cfr. PG 86, p. 883.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 108, Il brano è tratto dal Discorso XXIV, cfr. PG 86, p. 852.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 109-110. Il brano è tratto dal Discorso XVII, cfr. PG 86, p. 835.

«Munda - inquit - tibi cellam a deliciis et superfluitatibus, quia hoc adducet te ad abstinentiam invitum etiam et nolentem. Raritas rerum docet abstinere; quia cum opportunitatem rerum accipimus, nosmetipsos non possumus continere»¹⁵⁵.

«Qui non se elongat voluntarie a causis vitiorum, invitus trahitur a peccato. Haec enim sunt causa peccati: vinum, mulieres, divitiae et prospera corporis habitudo, non quod haec naturaliter sint peccatum, sed quia natura facile declinat per huiusmodi ad peccati passiones»¹⁵⁶.

«Anticipa solvere omnem colligationem extrinsecam a te ipso e tunc Deo poteris colligari»¹⁵⁷.

«Et Isaac Libro suo de Contemplatione tractatu V: Visiones - inquit - fiunt habentibus zelum ignitum Dei et de hoc saeculo desperatis qui ei perfecte abrenuntiaverunt et a cohabitatione hominum recesserunt. Et post Deum nudi egressi sunt nullum a visibilibus auxilium exspectantes»¹⁵⁸.

«Quousque -ait- homo destruat a corde suo sollicitudinem saecularium praeter necessarium usum naturae ac dimittat Deum curare de ipsis, spiritualis ebrietas in ipso non movebitur et consolationem illam non habebit, de qua erat Apostolus consolatus»¹⁵⁹.

«Nihil ita facit menti tranquillitatem sicut paupertas quae voluntarie possidetur»¹⁶⁰.

«Si posueris animae tuae terminum paupertatis et per gratiam Dei fueris a sollicitudinibus liberatus et in tua paupertate factus fueris supra mundum, cave, etc»¹⁶¹.

«Cum in tua paupertate factus fueris supra mundum, cave, ne propter amorem pauperum quaestum diligas pro elemosyna facienda et ponas animum tuum in turbatione, ut accipias ab aliquo et alis largiaris»¹⁶².

¹⁵⁵ Petrus Ioannis Olivi, *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen. Petrus Ioannis Olivi OFM. Die Frage nach der höchsten Armut*, Dietrich Coelde, a cura di J. Schlageter, Werl 1989, p. 89. Il brano è tratto dal Discorso IX, cfr. PG 86, p. 819.

¹⁵⁶ *Ibid.*, il brano è tratto dal Discorso XI, cfr. PG 86, p. 821.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 109. Il brano è tratto dal Discorso I, cfr. PG 86, p. 811.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 112. Il brano è tratto dal Discorso XVIII, cfr. PG 86, p. 845.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 114. Il brano è tratto dal Discorso X, cfr. PG 86, p. 820.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 115. Il brano è tratto dal Discorso VIII, cfr. PG 86, p. 818.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 130. Il brano è tratto dal Discorso IX, cfr. PG 86, pp. 818-819.

¹⁶² *Ibid.*, p. 166. Il brano è tratto dal Discorso IX, cfr. PG 86, pp. 818-819.

«quia – inquit – gradus tuus sublimior et gradibus misericordium supplico tibi, ne subiiciaris. Elemosyna similis est nutrimento puerorum, sed solitudo perfectionis est caput. Si res habes, semel ipsas disperge, quod si non habes, noli habere»¹⁶³.

«Maius omnibus est, ut causas pugnae longius prorogemus a nobis, quamquam ex hoc corpus angustiam patiat, ne cum supervenerit necessitas, ruinam propter propinquitatem incurrat»¹⁶⁴.

«Dilige vilia indumenta ut orientes in te cogitationes elationis abicias. Nam qui splendida diligit humiles cogitationes habere non potest, quia cor exterioribus configurationibus conformatur»¹⁶⁵.

Isacco di Ninive nel Tractatus de altissima paupertate di Ubertino da Casale

Rilevato l'altro interesse da parte dell'autore e data la sua notevole importanza all'interno del movimento degli Spirituali, si è preferito elencare tutti i passi presenti nell'opera nota col titolo di *Tractatus de altissima paupertate Christi et apostolorum eius et virorum apostolicorum*.

Dal capitolo III: «Si posueris anime tue terminum paupertatis et per dei gratiam fueris a solitudinibus liberatus et in tua paupertate factus fueris supra mundum, cave»¹⁶⁶.

Dal capitolo IV, 2: «Munda, inquit, tibi cellam a deliciis et superfluitatibus; hoc adducit te ad abstinenciam invitum etiam et nolentem. Raritas rerum docet abstinere, quia, cum oportunitatem rerum accipimus, nosmetipsos non possumus continere»¹⁶⁷.

«Qui non se elongat voluntarie a causis vitiorum, invitatus trahitur a peccato. Hec enim sunt causa peccati: vinum, mulieres, divitiae et

¹⁶³ *Ibid.* Il brano è tratto dal Discorso IX, cfr. PG 86, p. 819.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 173. Il brano è tratto dal Discorso XVIII, cfr. PG 86, p. 841.

¹⁶⁵ Petrus Ioannis Olivi, *De usu pauperum. The Quaestio and the Tractatus*, a cura di D. Burr, p. 15. Il testo è tratto dal Discorso II, cfr. PG 86, p. 814.

¹⁶⁶ Ubertinus de Casali, *Tractatus de altissima paupertate Christi et apostolorum eius et virorum apostolicorum*, a cura di G.L. Potestà, «Oliviana», 4 (2012), p. 34. Il brano è tratto dal IX Discorso, cfr. PG 86, pp. 818-819.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 40. Il brano è tratto dal IX Discorso, cfr. PG 86, p. 819.

prospera corporis habitudo. Non quod hec naturaliter sint peccatum, sed quia natura facilius declinat ad peccati passionem»¹⁶⁸.

Dal capitolo IV, 8: «Anticipa, solve omnem colligationem extrinsecam a teipso, et tunc deo poteris colligari»¹⁶⁹.

Dal capitolo IV, 9: «Et Ysaac libro suo De Contemplatione tractatu V: Visiones, inquit, fiunt habentibus zelum ignitum dei, et de hoc seculo desperatis; qui ei perfecte abrenunciaverunt et a cohabitatione hominum recesserunt, et post deum nudi gressi sunt, nullum a visibilibus auxilium expectantes»¹⁷⁰.

«Quousque, ait, homo destruat a corde suo sollicitudinem secularium preter necessarium usum nature ac dimittat deum curare de ipsis, spiritualis ebrietas in Christo non movebitur et consolationem illam non habebunt, de qua erat apostolus consolatus»¹⁷¹.

«Nichil ita facit menti tranquillitatem sicut paupertas que voluntarie possidetur»¹⁷².

¹⁶⁸ *Ibid.* Il brano è tratto dall'XI Discorso, cfr. PG 86, p. 821.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 52. Il brano è tratto dal I Discorso, cfr. PG 86, p. 811.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 55. Il brano è tratto dal XVIII Discorso, cfr. PG 86, p. 845. Si è scelto di inserire anche la modalità con cui Ubertino inserisce questa citazione dato che è identica al Peckham e all'Olivieri. Dal provenzale egli non copiò solo l'introduzione, ma l'intera porzione di testo.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 56. Il brano è tratto dal X Discorso, cfr. PG 86, p. 820.

¹⁷² *Ibid.*, p. 57. Il brano è tratto dal VIII Discorso, cfr. PG 86, p. 818.

L'immagine delle stimmate: incarnazione e rappresentazione della fede fra cultura figurativa e testuale. Cronaca del Convegno internazionale di studi (Falconara Marittima, 21-23 novembre 2024)

Alessandro Sarti

Tra il 21 e il 23 novembre 2024, in occasione della ricorrenza dell'ottavo centenario del miracolo dell'*impressio stigmatum* da parte del Poverello di Assisi, si è tenuto presso la Biblioteca storico-francescana e picena "San Giacomo della Marca" di Falconara Marittima (AN) il Convegno internazionale di studi *L'immagine delle stimmate* – promosso dalla biblioteca ospitante, dalla Pontificia Università Antonianum, dal Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia e dal Dipartimento di Civiltà antiche e moderne dell'Università degli Studi di Messina, con il patrocinio della Consulta Universitaria Nazionale per la Storia dell'Arte (CUNSTA), della Società Internazionale di Studi Francescani di Assisi (SISF) e della Società italiana di storia della critica d'arte (SISCA), con il sostegno e il contributo del Ministero della cultura, del Centro studi S. Giacomo della Marca e della Regione Marche –, dove, attraverso il contributo di un elevato numero di relatori, sono state proposte indagini illustranti plurimi aspetti desunti dall'esperienza delle stimmate. L'istanza del Convegno, come meglio si dirà di seguito, è stata inoltre il momento dell'esposizione al pubblico, a seguito di un intenso restauro, di una tela raffigurante san Francesco in preghiera, pregevole copia seicentesca dell'omonima opera dell'Allori.

A introduzione dei lavori convegnistici della prima giornata, la professoressa Monica Bocchetta dell'Università degli Studi di Messina, presentata la sede e l'istituzione che essa rappresenta, ha ricordato quanto la circostanza del Convegno fosse un momento di incontro tra studiosi provenienti da istituzioni diverse, tra i quali moltissimi giovani, nel fervente desiderio di aiutare l'incontro dei ricercatori in erba in un contesto sereno e prolifico. A seguito dei saluti istituzionali dell'arcivescovo della arcidiocesi Ancona-Osimo mons. Angelo Spina, del Ministro provinciale p. Simone Giampieri dei frati Minori delle Marche, dell'assessore alla cultura e al turismo del comune di Falconara Marittima Marco Giacanelli in rappresentanza della sindaca Stefania Signorini e di p. Gabriele Lazzarini, la prima sessione, presieduta dal professor Stefano Riccioni (Ca' Foscari, Università di Venezia), ha preso avvio con l'intervento della dottoressa Chiara Demaria. Con la prima relazione, «*Con una croce in mano la quale adora*». *Origine e diffusione del secondo archetipo (XIII-XIV secolo)*, la dottoressa Demaria (Università degli studi di Padova) ha indagato la ricorrenza del cosiddetto "secondo archetipo" – istituito dagli studi di Chiara Frugoni – in diverse tavole agiografiche iconico-narrative e l'uso di tale modello nel sigillo del convento di Colle Val d'Elsa a ridosso della sua fondazione, come testimoniato da *Libro Campione* (secolo XVII), rendendo plausibile la genesi del suddetto secondo archetipo nella tavola agiografica eseguita da Giunta Pisano del Museo del Tesoro di Assisi, dalla recentemente anticipata datazione, dove la croce processionale impugnata dal santo è diretta manifestazione della devozione verso il santo crocifisso e sintesi del miracolo cristomimetico. Tale istanza iconografica sarebbe quindi individuabile a partire dai primordi del culto francescano, tramandata per mezzo di tavole come la già citata del museo del Tesoro di Assisi e la tavola della Porziuncola.

Sotto la cura del dottor Pietro Costantini (università degli Studi di Teramo) si è tenuto il secondo intervento, «*Post visionem et allocutionem seraphym*». *Le rappresentazioni iconografiche di frate Leone nelle Stimate di San Francesco*, con il quale sono state indagate le modalità iconografiche – e conseguenzialmente le varianti intercettate presso svariati modelli ed esempi pittorici – aventi a soggetto l'effigie di frate Leone, fedele *socius* del Serafico, delineandone la sussistenza entro l'esperienza mistica francescana e fornendone letture di natura interpretativa attraverso confronti con i testi agiografici.

Con la terza relazione esposta, *Le stimmate di san Francesco d'Assisi nella cultura figurativa pugliese del XV secolo. Immagini e contesti a confronto*, del dottor Michele Colaianni (Università degli Studi di Firenze), concernente l'esposizione di prodotti pittorici testimoniando la devozione nei confronti dell'*alter Christi* in area pugliese, ovvero le campagne decorative della Basilica di Santa Caterina d'Alessandria di Galatina, le pitture murali della Cappella della Maddalena nel castello di Copertino – dove è possibile meditare sul rapporto individuabile tra san Francesco e santa Maria Maddalena, ai quali, sia singolarmente, sia affiancati l'uno all'altra, come nella Crocefissione giottesca presso la basilica inferiore di Assisi e nel Trono di grazia trinitario di Niccolò di Pietro Gerini, è riservato uno spazio privilegiato ai piedi del Cristo crocifisso e verso i quali è indirizzata una notevole spinta imitativa da parte dei fedeli – invitati attraverso le figurazioni pittoriche alla loro emulazione –, la decorazione murale della Chiesa rupestre di Santa Maria di Veglie – intitolata alla Madonna della Favara – e il recentemente rinvenuto affresco francescano della chiesa di San Francesco d'Assisi di Bitonto.

Il termine ultimo della prima sessione ha visto come *discussant* il professor Roberto Cobianchi (Università degli Studi di Messina) che, insieme al professor Riccioni, ha ripercorso le ricerche dei precedenti relatori.

La seconda sessione si è tenuta a partire dalla mattina del giorno successivo, venerdì 22 novembre 2024, ed è stata presieduta e moderata dalla professoressa Francesca Bartolacci (Università degli Studi di Macerata). A seguito di un veloce saluto istituzionale da parte del direttore della Biblioteca storico-francescana, p. Lorenzo Turchi, ha preso la parola il professor Marco Bartoli (Università LUMSA, Roma) con una relazione intitolata *Le Lodi di Dio altissimo: una chiave di lettura degli avvenimenti della Verna? La Chartula*, fondamentale autografo di Francesco conservato presso il Sacro Convento, riporta una rubrica di mano di frate Leone, la quale risulta imprescindibile per un'ordinata disposizione degli eventi susseguitisi presso La Verna, ulteriormente corroborata da Tommaso da Celano. La sostanziale questione sollevata dal professore è quindi la natura del rapporto instauratosi tra l'esperienza fisicamente dolorosa dell'impressione delle stimmate e la composizione di un inno di lode in latino.

L'intervento seguente, relazionato da Nunzio Bianchi (Università degli Studi di Bari), dal titolo *Iacopa e le stimmate*, ha fatto luce sulla figura di Ia-

copa Frangipane de' Settesoli in relazione all'esperienza del miracolo delle stimmate, ovvero la rivelazione di esso a quest'ultima secondo quanto proposto dal *Tractatus de miraculis* di Tommaso da Celano.

La terza relazione, *Il racconto delle stimmate nello Specchio dell'Ordine Minore (Franceschina) di Iacopo Oddi: un evento di parole e immagini*, curata da André Pelegrinelli (Universidade de São Paulo), ha esaminato l'opera dell'osservante di Monteripido in esercizio di una definizione dell'evento cristomimetico nell'ottica della sensibilità osservante del compositore del testo. L'indagine ha come protagonisti il ms. 1238 della Biblioteca Augusta, ovvero la prima redazione del testo, e il ms. 46 conservato presso la Biblioteca della Porziuncola, nei quali è stato ravvisto un ruolo attivo da parte di Iacopo Oddi nell'esecuzione dei suddetti, come ideatore dell'apparato figurativo dei codici, a cui soggiace un continuo confronto implicito tra il martirio dei frati e la ricezione delle stimmate.

È poi intervenuto il professore p. Lorenzo Turchi (Pontificia Università Antonianum) con una relazione intitolata «*Da michi dexteram tuam*»: il prodigio delle stimmate di Francesco secondo Giacomo della Marca, sull'inedito sermone *De stigmatibus sacris*. Il contributo – attraverso l'analisi di svariati testimoni, in particolare il ms. 42 ubicato presso il Museo Civico dei codici di Montepreandone – indaga la diffusione del sermone e la descrizione, attraverso la finzione retorica di un dialogo ricco di pathos ad opera del frate piceno, della ricezione delle stimmate di san Francesco.

Curata da Francesco Nocco (Università degli Studi di Bari) e Filippo Sedda (Biblioteca Provinciale di San Francesco a Ripa) è la relazione seguente: *Un sermone quattrocentesco "de stigmatibus" in un manoscritto della Biblioteca della Pontificia Università Antonianum*. Durante il progetto di catalogazione di codici e altri materiali manoscritti conservati presso la Biblioteca della Pontificia Università Antonianum è riemerso e sottoposto a indagine il ms. 160, recante un sermone di anonimo autore, intitolato *Sermo in festo beati Francisci seu in sacris stigmatibus eius*. Presentato il manoscritto nella sua interezza – miscelaneo ascrivito a un ambito produttivo francescano, quindi composto e utilizzato da un predicatore – si è illustrato il sermone.

A inaugurare la terza sessione di interventi, ovvero la seconda sessione mattutina, presieduta e moderata dalla professoressa Maria Grazia Del Fuoco (Università degli Studi di Chieti-Pescara), è il dottor Vito Isacchi (Archivio di Stato di Perugia – Istituto Universitario Sophia), con uno

studio intitolato *Le stimate nel Ms. 17 della Biblioteca del Sacro Convento di Assisi: Francesco espressione di un essere umano fraterno*. L'indagine, focalizzata verso istanze di natura iconografica entro il campo della miniatura umbra duecentesca, tratta le modalità concernenti la raffigurazione di san Francesco quale *alter Christus* nella particolare contingenza della Bibbia tradizionalmente ritenuta del Ministro Generale Giovanni da Parma.

Il successivo contributo, *Un'iconografia francescana nella Sardegna del Duecento. Le stimate di san Francesco in un antifonario della cattedrale di Oristano*, è stato tenuto dalla dottoressa Margherita Zonca (ricercatrice indipendente), la quale ha analizzato l'apparato decorativo del ms. P. VII ubicato presso il Museo Diocesano Arborense di Oristano. L'indagine ha particolarmente evidenziato l'iniziale istoriata *F*, di *Franciscus*, al f. 46r, recante la ricezione delle stimate e, al di sotto, le esequie del santo.

Solo tangente al campo semantico dell'ornamentazione libraria di codici manoscritti è il terzo intervento della sessione. La ricerca della dottoressa Giorgia Proietti (Università LUMSA Roma), *«In festo sacrorum stigmatum»*. *Tra immagine e testo nei manoscritti del Corpus Domini di Bologna a partire dal breviario di Caterina Vigri*, ha esposto gli esiti di primi studi inerenti all'ufficio della festa delle stimate di san Francesco entro il breviario della santa bolognese, esempio di indubbia opulenza miniaturistica facente parte del nucleo di manoscritti del *Corpus Domini* e parzialmente eseguito dalla stessa Caterina. Peculiarità della ricerca è l'inedita esposizione della trascrizione dell'ufficio poc'anzi menzionato, vergato ai ff. 443r-444v.

Nei prodromi della quarta sessione, nel pomeriggio della stessa giornata, si è tenuta una discussione riepilogativa presieduta dalla professoressa Monica Bocchetta (Università degli Studi di Messina), la quale ha espresso la proficuità della coesione tra lettura del dato testuale e dell'immagine, che, congiuntamente, risultano fondamentali per la decifrazione di reperti altrimenti non completamente esperibili data la loro complessità, come si è finora visto grazie al dialogo interdisciplinare maturato entro gli interventi.

Le attività della quarta sessione, volte all'esposizione di contributi concernenti l'ambito storiografico dell'età moderna, – moderata dal professore Giovanni Maria Fara (Ca' Foscari, Università di Venezia) – sono state avviate dalla relazione del professor Berthold Hub (University of Vienna / BHT Berlin), *Material imagination and the stigmata of St. Francis in*

the 16th century, che ha indagato la natura – se fisica o mistica – della visione del Serafino alla Verna e l'immanenza della mutazione corporea da parte dell'angelo attraverso lo studio di trattati di ottica, prestando una privilegiata attenzione verso l'umana facoltà di elaborazione di immagini come espressa nel *De incantationibus* di Pietro Pomponazzi.

L'intervento seguente, *La spiritualità francescana scolpita nei cori pugliesi del Cinquecento: scelte iconografiche e modelli di riferimento*, eseguito dalla dottoressa Stefania Castellana (Università del Salento), ha indagato la decorazione dei cori lignei della cattedrale di Altamura e della chiesa matrice di Noicattaro, della chiesa di San Giuseppe a Lecce e di Sant'Andrea a Barletta, con particolare attenzione alle modalità iconografica e le loro variazioni a ridosso delle istanze tridentine.

Con la relazione *La passione e la gloria. Matrici iconografiche e proposte iconologiche del tema delle stimmate in Sicilia agli inizi del XVII secolo*, il dottor Giuseppe Ingaglio (Ufficio Diocesano per i Beni Culturali Ecclesiastici in Piazza Armerina) ha indagato l'opera del pittore Filippo Paladini, toscano emigrato in terra sicula. Epicentro da cui si dipana la ricerca è la peculiare tela raffigurante san Francesco datata 1610 e ubicata presso il Museo Regionale di Messina, la cui iconografia – matrice di esempi ulteriori – parrebbe essere raffrontabile con le scene aventi a soggetto i 26 martiri di Nagasaki.

Entro gli spazi adibiti alla quarta ricerca – esposta dalla dottoressa Eleonora Puccio (ricercatrice indipendente) e avente titolo *L'immagine di san Francesco nei Paradisi figurati e testuali della Controriforma* – è stato indagato il ruolo dell'effigie del santo assiate nelle complesse figurazioni della Gloria dei Santi, dove si sono analizzati i rapporti che intercorrono tra le effettive imprese pittoriche, i testi coeve e le stampe illustranti le opere letterarie interessate.

Al dottor Giuseppe Cassio (Ministero della Cultura) si deve l'ultimo intervento della quarta sessione, dal titolo *Disegnate nella sua carne dal dito del Dio vivente. Aspetti iconografici delle stimmate di san Francesco nella Valle Santa di Rieti e in Sabina tra XIII e XVII secolo*. Con questo studio sono stati intercettati nodali questioni sulla decorazione di complessi architettonici quali la cripta della chiesa di Santa Maria delle Grazie di Magliano Sabina e della chiesa di San Francesco a Rieti. Lo sviluppo dell'iconografia in questione in area reatina è ripercorso mediante ulteriori esempi eloquenti prodotti su supporto ligneo da Zanino di Pietro e Antoniazio

Romano. Si è giunto, infine, alle istanze pittoriche cinque e seicentesche debitorie verso le esperienze di – tra i tanti menzionati dal relatore – Girolamo Muziano, Paul Bril e Agostino Carracci, manifestando la circolazione e ricezione attiva di modelli perlopiù veicolati per mezzo di incisioni.

L'ultima sessione della seconda giornata di relazioni, presieduta e moderata dal professor Luca Pezzuto (Università degli Studi dell'Aquila), è stata inaugurata dalla relazione – pronunciata per mezzo di collegamenti su piattaforme online – della dottoressa Denise Birkhofer (The Image Centre, Toronto Metropolitan University). Il suo intervento, intitolato *Iconography of Transformation in the Photograph of Deborah Turbeville*, partendo dallo scatto *Stigmata*, ha indagato i punti di contatto esperibili tra la sensibilità dell'autrice – innovatrice del concetto di *fashion photographer* – e l'esperienza della mutazione che ha avuto luogo nel corpo di frate Francesco.

Di seguito, una chiara immagine del rapporto dialettico tra innovazione e tradizione della resa pittorica della *Conformitas* francescana è stata presentata – attraverso l'analisi delle storie di san Francesco dipinte nelle 26 lunette del chiostro del Convento di San Francesco a Castiglion Fiorentino, eseguite dall'enigmatico Giovanni Pelliccioni da Colle Val d'Elsa – dalla relazione del professor Giovanni Giura (Università degli Studi di Messina), dal titolo *Vecchie e nuove iconografie francescane in Toscana a cavallo tra XVI e XVII secolo*. Lo studio ha trattato l'espressione della conformità cristologica grazie all'ausilio congiunto di scene agiograficamente canoniche e di scene tratte da fonti desuete, come visibile al principio del ciclo pittorico.

Il professor Ruggiero Doronzo (Università degli Studi di Bari), ha evidenziato – con un contributo dal titolo *L'immagine di Francesco d'Assisi fra Puglia e Basilicata dalla fine del secolo XIV a tutto il Seicento* – lo sviluppo figurativo inerente alla raffigurazione dell'impressione delle stimate strutturando un articolato percorso avente principio nella decorazione murale della chiesa di San Donato presso la località di Ripacandida e terminante con le esperienze pittoriche eseguite a seguito della fondazione della Confraternita del Cordone.

Negli spazi del successivo intervento è stato illustrato dal professor Mattia Biffis (Università degli Studi di Messina) *Il San Francesco di Cristofano Allori: anatomia di un dipinto*. La ricerca – come nel caso del contributo che susseguirà a questo – è motivata dal restauro del quadro conservato presso l'Archivio dei frati Minori delle Marche di Falconara Marittima e

recante un testo pittorico qualitativamente notevole mutuato dall'opera attribuita al fiorentino Cristofano Allori, attualmente ubicata presso i depositi della Galleria Borghese di Roma. Lo studio ha quindi indagato alcune istanze di natura replicativa aventi a soggetto le opere dell'Allori – con particolare riguardo verso la tela oggetto del contributo –, indipendentemente dal supporto e dall'autografia dei reperti.

Come poc'anzi anticipato, anche questa relazione ha interessato la tela di ascendenza – o plausibile autografia – alloriana. Il restauratore Giacomo Maranesi è intervenuto con un contributo – curato con la restauratrice Giulia Leggieri – dal titolo *Un dipinto ritrovato. Il restauro del "San Francesco d'Assisi orante" della Biblioteca Franciscana Picena di Falconara Marittima*, disponendo fondamentali nozioni su quanto svolto e fornendo quindi dettagliate descrizioni della natura materiale dell'opera. Le indagini diagnostiche da loro eseguite e l'effettivo restauro – orientato verso il risanamento strutturale dell'opera ed eseguito sotto la direzione del dottor Tommaso Castaldi (SABAP AN-PU) – hanno permesso l'apprendimento delle tecniche esecutive dell'opera e, per quanto possibile, le istanze conservative che hanno interessato il reperto. Gli interventi dei restauratori hanno interessato oltre al *ductus* pittorico la ristabilizzazione del telaio.

L'ultimo intervento della quinta sessione di relazioni, al termine della giornata di venerdì, ha visto il professor Fabio Marcelli (Università degli Studi di Perugia) impegnato nella presentazione dello studio *"Cum amena solitudinis". Ugolino, Elia e l'immagine di Francesco nella cappella di San Gregorio a Subiaco*. Con tale ricerca è stata indagata l'effigie del Poverello assisiato nel Sacro Speco di Subiaco, ritratto senza l'attributo delle stimmate e senza nimbo.

L'ultima sessione del convegno, presieduta dalla professoressa Patrizia Dragoni (Università degli Studi di Macerata), ha visto l'esposizione di studi in materia di museologia e di plurimi ambiti inerenti alla contemporaneità. Il primo intervento di sabato 23 novembre – dal titolo *Tra decorazione e devozione. San Francesco e le stimmate negli allestimenti di Galleria Colonna del XIX secolo* – ha impegnato il dottor Andrea Sorze (Alma Mater Studiorum – Università di Bologna) in un'analisi dei criteri allestitivi interessanti le opere raffiguranti san Francesco presso la Galleria Colonna di Roma, con l'inedita menzione di un foglio sciolto riportante, verosimilmente, l'allestimento di un ambiente del palazzo dei Santi Apostoli.

Il successivo intervento della dottoressa Marta Vitullo (Università degli Studi di Macerata), *Uno spazio «di pubblica utilità»: il convento di Santa Maria del Gesù a Francavilla al Mare prima e dopo l'acquisizione di Francesco Paolo Michetti*, ha esaminato la conversione dell'insediamento francescano osservante di Francavilla al potente crocevia culturale quale era il Cenacolo michettiano, delineando, inoltre, notizie sulle eminenze che ivi soggiornavano.

Per mezzo di piattaforme online sono intervenuti i professori Massimo Ferrario e Laura Facchin (Università degli Studi dell'Insubria) con una relazione su *San Francesco nel pensiero artistico di Corrado Mezzana e Pietro D'Achiardi fra gli anni Trenta e Quaranta del Novecento*, indagando la figurazione del Poverello in opere ascrivibili entro una poetica di ritorno all'ordine tangente un rilancio dei primitivi accolto dai pittori e condiviso dai coevi critici.

Sempre all'insegna della storia dell'arte contemporanea è stata l'interessante ricerca eseguita dalla dottoressa Elisa Coletta (Sapienza Università di Roma), la quale ha indagato *La ferita stigmatizzata di Gina Pane*. È stato analizzato un segmento della produzione della *performance artist* – orientata, tra gli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso, verso la trasposizione dell'esperienza dei martiri cristiani – affine al campo semantico delle ferite francescane per mezzo del linguaggio del dolore corporale e non solo. Acme della ricerca è la rappresentazione del processo di “disincarnazione” – espresso sotto forma di climax tramite i materiali dei supporti – nelle plurime versioni dell'opera *Saint François trois fois aux blessures stigmatisé* e in *La chair ressuscitée*.

Il contributo conclusivo del convegno è spettato alle curatrici dello stesso, le quali hanno presentato una ricostruzione storica squisitamente interdisciplinare *A partire dal VII centenario (1224-1924): note di ricerca fra testo, illustrazione e museo*. La relazione delle professoresse Monica Bocchetta (Università degli Studi di Messina) e Caterina Paparello (Ca' Foscari, Università di Venezia) – animata dal manifesto obbiettivo didattico di affidare la prosecuzione delle ricerche da loro sviluppate nelle mani di giovani proseliti – ha riguardato il museo otto e novecentesco per quanto concerne la ricorrenza del centenario francescano – in un contesto storico segnato da musei versati alla costruzione di un'identità nazionale e all'insegna di valori laici e risorgimentali, a fianco di un'endemica religiosità, la cui convivenza è intercettabile nelle due esposizioni torinesi del 1898, ovvero l'Esposizione nazionale commemorante «l'anno cinquante-

simo della largizione dello Statuto»¹ e la Mostra di Arte Sacra e dei Centenari religiosi, amministrativamente distinte ma fisicamente interconnesse –, il processo di politicizzazione della cultura francescana operato dal regime fascista e l'editoria francescana vitalizzata dalla spinta propulsatrice dell'opera di Paul Sabatier. Istituitosi alla fine del secolo XIX il dibattito inerente alla cosiddetta questione francescana emersero – in particolare a ridosso degli scorsi centenari – un vasto florilegio di pubblicazioni, tra cui si ricordano le opere di Vittorino Facchinetti in materia di iconografia francescana.

Termine ultimo della giornata di sabato è stata la tavola rotonda alla quale hanno partecipato, orientati verso l'indicazione di potenziali e inedite prospettive di ricerca scaturite dalle stimolanti relazioni, i professori Patrizia Dragoni, Giovanni Maria Fara, Matteo Mazzalupi, Luca Pezzuto e p. Lorenzo Turchi.

¹ *Guida ufficiale della Esposizione nazionale e della Mostra di Arte Sacra*, Torino 1898, p. 19.

Laboratorio estivo “Avviamento all’edizione di sermoni basso medievali: il Quaresimale di Giacomo della Marca” (I e II edizione)

Francesco Nocco

Sono trascorsi quasi cinquant’anni da quando padre Renato Lioi – religioso della Provincia toscana di San Francesco Stigmatizzato dei Frati Minori, ma originario della Basilicata – nel 1978 dava alle stampe in tre volumi (il quarto, pubblicato come Supplemento, vide la luce nel 1982) i *sermones dominicales* di Giacomo della Marca, il notissimo francescano osservante nato a Monteprandone (AP) nel 1393 e “nato al cielo” a Napoli nel 1476: nel 2026 cadranno quindi i cinquecentocinquant’anni dalla morte, nonché i trecento anni dalla canonizzazione, quest’ultima celebrata a Roma il 10 dicembre 1726 da papa Benedetto XIII.

I due anniversari appena citati, soprattutto il terzo centenario dell’iscrizione del Monteprandonese all’albo dei santi, hanno rappresentato per il Centro Studi S. Giacomo della Marca (inaugurato ufficialmente nel 2009) una felice cornice per focalizzare ancora una volta l’attenzione sul secondo *corpus* letterario – rimasto invece inedito – del frate piceno, ovvero la raccolta dei *sermones Quadragesimales*, le prediche tenute durante quelle settimane del periodo liturgico precedenti alla ricorrenza della Pasqua.

In realtà il proposito di disporre della trascrizione (e della traduzione) del Quaresimale giacomiano circolava già da più di un decennio, anelito *in corde* del primo direttore del Centro Studi S. Giacomo della Marca, padre Marco Buccolini, confluito poi tra i *desiderata* del secondo direttore, padre Lorenzo Turchi, al quale si deve nel 2023 l’idea di un articolato progetto che ha poi visto la creazione di una rete di Enti, tra i quali, *in primis*, il Centro Studi S. Rosa da Viterbo, l’Università di Macerata (Di-

partimento di Studi Umanistici - Lingue, Mediazione, Storia, Lettere, Filosofia), l'Istituto Francese di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum e la Biblioteca Archivio Pinacoteca "S. Giacomo della Marca" dei Frati Minori delle Marche.

Tutte le menzionate Istituzioni – insieme al Centro Culturale Aracoeli della Provincia di S. Bonaventura dei Frati Minori (Abruzzo e Lazio), alla SPeS (Scuola di Paleografia e Storia del Centro Studi S. Rosa da Viterbo) e alla Provincia Picena dei Frati Minori delle Marche – hanno dialogato in un proficuo tavolo di confronto, dando vita alla proposta di un lavoro di edizione *in itinere*, coordinato da chi scrive e da Filippo Sedda e Lorenzo Turchi, con il comitato scientifico costituito da Attilio Bartoli Langeli, Maria Grazia Bistoni Grilli Cicilioni, Alvaro Cacciotti, Maela Carletti, Pietro Delcorno, Eleonora Lombardo, Steven McMichael e Letizia Pellegrini, nonché dagli stessi Nocco, Sedda e Turchi.

Fondamentale si è rivelato il contributo finanziario della Regione Marche, che ha offerto la possibilità di pensare a due edizioni (nel 2024 e nel 2025) di un laboratorio estivo in presenza, a seguito di un bando di ammissione – predisposto in forma di *call*, reso fruibile in internet dal marzo del 2024 – finalizzato a far nascere un gruppo di giovani studiosi già in possesso di ottime conoscenze e competenze di lingua latina e di paleografia interessato a lavorare concretamente sul Quaresimale di Giacomo della Marca, affiancando alla parte pratica alcune lezioni teoriche, con lo scopo di introdurre alle tecniche, ai metodi e alla cultura dell'edizione e traduzione dei sermoni del XV secolo.

Formata l'*équipe* operativa, dal 9 al 14 giugno 2024 si è tenuto a Viterbo, presso i locali della rinnovata accoglienza del monastero di Santa Rosa, il primo appuntamento del laboratorio, con un programma giornaliero abbastanza ritmato, ovvero relazioni alla mattina e attività di trascrizione nel pomeriggio; la quotidiana condivisione dei pasti e il tempo dedicato alle pause hanno permesso al gruppo di affiatarsi meglio, non tralasciando inoltre occasioni di visite guidate volte alla conoscenza di alcuni luoghi della città di Viterbo.

Nello specifico la prima mattinata ha visto l'introduzione generale curata da padre Lorenzo Turchi, il quale ha proposto un intervento dal titolo *Il sermo modernus. Lo sviluppo del sermo modernus: schema e contenuto. Dai primi "principi teorici" alla predicazione di Bernardino da Siena e Giacomo della Marca*; a seguire chi scrive ha offerto una panoramica sui manoscritti

che tramandano i *sermones Quadragesimales* del Monteprandonese, soffermandosi sulla scrittura dei copisti e sottoponendo casi pratici di lettura e traduzione di passi del Quaresimale; *last but not least* la *lectio* di Attilio Bartoli Langelì – rinomato paleografo e diplomatista, nonché presidente del Centro Studi S. Rosa da Viterbo –, che ha permesso di inquadrare, con un taglio eminentemente filologico, le problematiche legate ai concetti di “trascrizione” e di “edizione”, suggerendo ipotesi di lavoro su determinate questioni testuali.

Nella seconda mattinata si è tenuta la prima escursione prevista dal programma, ovvero la visita alla chiesa e al convento della Santissima Trinità degli Agostiniani di Viterbo: guidato da padre Rocco Ronzani (che da lì a poche settimane avrebbe ricevuto la nomina a prefetto dell'Archivio Apostolico Vaticano), il gruppo è stato introdotto alla storia e al patrimonio artistico del complesso monumentale, avendo poi il privilegio di essere accolto nell'Archivio della Provincia Agostiniana d'Italia, nonché nella Biblioteca centrale dell'Ordine, e di ascoltare la relazione di padre Ronzani, un interessante *excursus* sui punti di contatto e scambi reciproci tra l'universo agostiniano e quello dell'Osservanza francescana, con Giacomo della Marca che avrebbe avuto un ruolo non da poco nel cammino spirituale di Rita da Cascia, poiché secondo una fonte del XVII secolo la futura santa, ascoltando un sermone quaresimale del frate pice-no sulle trentaquattro spine della corona di Gesù Cristo, desiderò il segno mistico della ferita sulla fronte (un aculeo della corona) come partecipazione alle sofferenze del Figlio di Dio.

La terza mattinata ha avuto come protagonisti Letizia Pellegrini e Filippo Sedda, i quali hanno presentato due argomenti tra loro molto diversi e allo stesso tempo estremamente utili alla comprensione della sermonistica di età bassomedievale (e non solo): la docente di origine umbra ha passato in rassegna le vicende storiche dell'Osservanza, puntando la lente di ingrandimento sugli aspetti della predicazione e della vita missionaria dei più noti esponenti del citato movimento francescano, non omettendo i momenti di tensione e i contrasti all'interno dei *fratres de familia*; lo studioso di origine sarda ha condotto il gruppo in un itinerario tra le fonti attestate nei sermoni, muovendosi da quelle di natura biblica a quelle, decisamente più difficili da individuare, di origine patristica e canonistica, soffermandosi sulle modalità di reperimento delle citazioni at-

traverso l'uso di bibliografia a stampa e risorse in rete, mostrando vari esempi e strategie da adottare nei singoli casi.

Nelle altre mattinate, così come nei pomeriggi dal 10 al 13 giugno, tutto il tempo è stato dedicato alla parte pratica, lavorando direttamente sulle riproduzioni del Quaresimale del Monteprandone, nei tre testimoni completi giunti sino a noi. Come è noto agli studiosi del Marchigiano, infatti, il *corpus* dei *sermones Quadragesimales* è trådito da tre manoscritti quattrocenteschi, coevi quindi alla redazione dell'opera, databile tra gli anni Trenta e gli anni Quaranta del XV secolo: il primo esemplare, studiato nel 1953 da padre Dionisio Pacetti, è conservato a Roma, presso la Biblioteca Angelica (ms. 187); il secondo, attentamente esaminato da padre Renato Lioi nel 1961, è custodito dalla Biblioteca Comunale di Foligno (ms. A-9-1-11); il terzo, rinvenuto da padre Ottokar Bonmann – scrupoloso lettore delle carte di Florio Banfi (pseudonimo di Ladislao Holik-Barabas) –, si trova presso la Biblioteca Apostolica Vaticana (Vat. lat. 7642) e nel 1970 è stato oggetto di un articolo pubblicato da padre Dionisio Lasić nella rivista *Archivum Franciscanum Historicum*.

Le attività pomeridiane sono consistite nella lettura e trascrizione di uno dei *sermones Quadragesimales*, la predica assegnata dal frate piceno alla quinta domenica di Quaresima (*dominica de Passione*), ovvero il *De ludo*: ciascun partecipante ha lavorato sia individualmente sia, nell'avvicinarsi delle giornate, in coppia, provvedendo anche alla traduzione e al riconoscimento delle fonti citate dal Monteprandone; la verifica quotidiana in comune – sotto l'egida di chi scrive, di Filippo Sedda e di Lorenzo Turchi – si è rivelata altamente formativa per confrontarsi e affinare competenze e capacità.

La prima edizione del laboratorio viterbese non si poteva chiudere senza la visita della chiesa e del monastero di Santa Rosa: alcuni degli ambienti di quest'ultimo sono stati presentati da chi scrive e da Filippo Sedda spostandosi fisicamente insieme al gruppo di lavoro negli spazi un tempo utilizzati dalle suore (sala del Capitolo, refettorio del Seicento, vecchio refettorio quattrocentesco e annesse antiche cucine, sede dell'istituendo Museo della quotidianità), terminando con la Biblioteca della Federazione delle Clarisse Urbaniste d'Italia, al primo piano del monastero, e la guida, curata da Eleonora Rava, all'Archivio Generale della medesima Federazione, opportunità per gustare con gli occhi i tesori più antichi e più importanti del patrimonio documentario conservato *in*

loco, a partire dal fondo membranaceo che annovera testimonianze sin dal XIII secolo.

Una breve escursione per i vicoli più caratteristici del centro storico di Viterbo ha permesso, infine, di restituire ai partecipanti, almeno a grandi linee, l'immagine medievale della Città dei papi, includendo inoltre una visita alla Biblioteca e all'Archivio Generale Federazione Clarisse Santa Giacinta Marescotti, Istituti culturali con sede ugualmente a Viterbo (dal 2025 trasferiti ad Anagni): chi scrive ha mostrato alcuni libri antichi tra i più notevoli custoditi dalla Biblioteca, facendo convergere l'attenzione su vari documenti dell'Archivio, tra cui un cabreo del XVII secolo, riccamente decorato, proveniente dall'antico monastero clariano di San Lorenzo in Panisperna a Roma.

La conclusione del laboratorio si è rivelata, in realtà, una linea di partenza: come segnalato già nella *call*, il gruppo di lavoro è stato invitato a proseguire l'attività di trascrizione e traduzione dei *sermones Quadragesimales* giacomiani mediante degli appuntamenti on-line (uno al mese), iniziando da novembre 2024; le risposte sono state positive, perché tutti hanno espresso la volontà di continuare l'esperienza, scegliendo di concentrarsi su un singolo sermone, identificato in base a personali interessi verso determinate tematiche (ad esempio i sortilegi, le superstizioni, le vanità delle donne, il Nome di Gesù, il Purgatorio, ecc.).

Dal 15 novembre 2024 al 20 giugno 2025 si sono tenuti otto incontri da remoto che hanno offerto l'occasione, affidata di volta in volta a uno dei membri del gruppo di lavoro, di presentare il sermone scelto in precedenza (naturalmente dopo avervi dedicato congruo studio personale), soffermandosi su questioni filologiche (ad esempio gli aspetti meno semplici della *traditio*) o su snodi più difficoltosi della traduzione; tre di questi appuntamenti on-line hanno visto la partecipazione di Maria Grazia Bistoni Grilli Cicilioni (gennaio 2025), Pietro Delcorno (aprile del 2025) ed Eleonora Lombardo (giugno 2025), studiosi che si sono resi disponibili con i loro interventi a condividere itinerari di ricerca sulla produzione sermonistica tra Medioevo ed età umanistica, arricchendo di gran lunga il bagaglio culturale di ciascuno.

Nei giorni dal 6 al 10 luglio 2025 l'esperienza residenziale a Viterbo si è ripetuta con la seconda edizione del laboratorio estivo: al gruppo "della prima ora" si è affiancato un nuovo nucleo di giovani studiosi, che ha saputo integrarsi alla perfezione, recuperando tutto il percorso antece-

dente e facendosi promotore di nuove istanze ed energie. La circostanza ha richiesto ai coordinatori Nocco, Sedda e Turchi di richiamare con alcune lezioni i punti chiave, passando dallo *status quaestionis* della tradizione manoscritta del Quaresimale giacomiano alle norme adottate per la trascrizione, con un approfondimento sugli apparati e le fonti.

Ospite del laboratorio è stato Michele Camaioni, che nella mattinata dell'8 luglio ha tenuto un coinvolgente intervento dal titolo *La predicazione francescana nell'Italia della prima età moderna*, soffermandosi, dal punto di vista prettamente storico, sulla fortuna della *praedicatio* e dei *praedicatores* nei circuiti cittadini e rurali tra XV e XVI secolo. Le altre giornate del laboratorio sono state incentrate, in maniera esclusiva, sulla parte pratica, volgendo tutta l'attenzione al lavoro personale e di gruppo, condividendo con i coordinatori dubbi e passaggi meno chiari.

Anche la seconda edizione del laboratorio ha conosciuto una continuità ben oltre l'appuntamento estivo: si è pensato di riprendere gli incontri online per proseguire nello studio dei *sermones Quadragesimales* del frate piceno, con un impegno anche nella divulgazione dei primi risultati. In merito all'attività da remoto si sono tenuti sino a oggi (dicembre 2025) tre collegamenti su piattaforma, con buoni e proficui frutti; per quanto riguarda la condivisione dei primi esiti il Centro Studi S. Giacomo della Marca ha organizzato una Giornata in presenza a Monteprandone, con la collaborazione della Biblioteca Archivio Pinacoteca "S. Giacomo della Marca" dei Frati Minori delle Marche e della Provincia Picena dei Frati Minori delle Marche, avendo come *partner* la Regione Marche, la Provincia di Ascoli Piceno e il Comune di Monteprandone, nonché la Banca del Piceno.

La manifestazione, dal titolo *Pubblicare il Quaresimale di san Giacomo*, si è svolta il 29 novembre 2025 e ha voluto comunicare ai non addetti ai lavori l'esperienza del 2024 e del 2025 dei laboratori viterbesi, dando piccole anticipazioni sui temi approfonditi dai singoli giovani studiosi. Dopo i saluti di rito, la parola è passata a padre Lorenzo Turchi, che ha introdotto i presenti alla mattinata con una relazione dal titolo "*Sicut stella matutina*": *la predicazione di Giacomo alla scuola di Bernardino*, cedendo poi il testimone a chi scrive, il quale si è soffermato su *L'edizione del Quaresimale: aspetti e curiosità*. Il fulcro dell'incontro sono state le relazioni di due dei partecipanti al laboratorio, Anna Crescimbeni e Marco Carobbio, i quali hanno rispettivamente parlato su un sermone quaresimale sul Nome di

Gesù e sulla predica *De restitutionibus*, quest'ultima molto articolata nella forma e dai contenuti decisamente non semplici.

Non meno interessante la relazione che ha chiuso la Giornata di studi, ovvero un *focus* sul mondo della miniatura in relazione ai libri del Monteprandonese: Alessandro Sarti ha proposto l'intervento dal titolo *Rinascimento in punta di pennello: una nuova acquisizione per il corpus della miniatura marchigiana: il ms. 29 della Biblioteca storico-francescana e picena "San Giacomo della Marca"*, offrendo concretamente testimonianza di quanto ci sia ancora da studiare e approfondire in merito al Santo, *leitmotiv* che non si può che ribadire anche per la sua produzione letteraria, nella quale i *sermones Quadragesimales* rivestono una importanza, come si è potuto constatare, non da poco.

In ricordo di padre Nazzareno Mariani (1928-2024)

Domenico Priori

Nazzareno Mariani nacque ad Ascoli Piceno il 20 marzo 1928. Fin da bambino, insieme ai fratelli Pietro e Carlo, abbracciò la vita religiosa, entrando nei collegi serafici di Potenza Picena e Forano (MC). Vestì l'abito francescano l'8 settembre 1943 ed emise la professione solenne dei voti il 4 ottobre 1950. Il 1° luglio dell'anno successivo fu ordinato sacerdote a Matelica (MC). Dopo gli studi teologici a Falconara M.ma (AN) si trasferì a Milano presso l'Università Cattolica del S. Cuore per compiere gli studi di Filosofia. Il 18 febbraio 1960 discusse la tesi dal titolo *L'Uomo e la conoscenza in Francesco delle Marche OFM (sec. XIV) con uno studio biografico*, relatrice Sofia Vanni Rovighi e controrelatori p. Efrem Bettoni ofm e Gustavo Bontadini.

«L'opera filosofica di Francesco delle Marche è completamente inedita. Ciò lungi dal provare la scarsa importanza dell'Autore, si può definire una vera ingiustizia verso questo Dottore francescano che, di giorno in giorno, appare più interessante ed originale». Questo l'incipit della sua tesi da cui si intravede subito la passione che anima padre Mariani. In questo primo lavoro ha affrontato due aspetti particolari dell'opera di Francesco: il problema metafisico dell'uomo e il problema della conoscenza. Alla trattazione filosofica padre Mariani ha premesso una ricerca approfondita della biografia dell'autore giustificata «con il fatto che, nella vita di Francesco d'Ascoli, tutto è ancora fluido e malcerto, cominciando dalla sua identificazione, e le notizie, rare e lacunose, giacciono sparse nei più svariati documenti». In appendice riporta quattro questioni servendosi dello studio di diversi manoscritti premettendo che «Nostro intento non era tentare una edizione critica dell'opera di Francesco d'Ascoli, ma solo di usare per la nostra indagine un testo attendibile».

Pensiamo sia doveroso riportare le righe conclusive della tesi di padre Mariani: «La nostra opinione è che Francesco d'Ascoli fu un pensatore originale, ma quale che sia stato il nostro lavoro per lumeggiare e giustificare questo asserto, confidiamo che esso apporti un sia pur minimo contributo alla conoscenza di un Francescano che ci sembra meritevole di ricordo non solo nella storia del suo Ordine, ma anche nella storia della Filosofia. Personalmente gli siamo grati perché, nella intima comunione di spirito protrattasi per qualche anno, ci ha insegnato, pur dietro l'anonimo e freddo rigore dei sillogismi, ad amare la verità e a ricercarla sempre e dovunque».

Dopo la laurea Mariani torna nelle Marche e inizia ad insegnare nelle scuole medie e negli istituti di scuola secondaria delle province di Ancona, Macerata e Ascoli Piceno.

In seguito, dal 1984 al 1987, sarà ad Assisi come vicedirettore della casa di ospitalità religiosa *Il Cenacolo Francescano*; dal 1987 al 1992 sarà a Roma presso la Segreteria di Stato, dove si occuperà di traduzioni in latino, e dal 1992 al 1996 sarà nel convento di Grottaferrata come guardiano. Fu successivamente Cappellano dell'*Opera P. Guido* ad Ancona (1996-1997), poi trasferito presso S. Francesco a Ripa a Roma (1997-1998) e di nuovo ad Ancona presso S. Giovanni Battista (1998-1999). Proprio in quest'ultimo periodo riprenderà lo studio di Francesco delle Marche o di Ascoli che aveva affrontato con successo nella sua tesi di laurea.

Nella primavera del 2000 incontrerà alcuni cittadini di Appignano del Tronto (AP), paese natale di Francesco d'Ascoli, e da qui nascerà l'idea di creare un Centro studi dedicato al teologo e di organizzare un convegno annuale attorno alla sua figura e alla sua opera.

Il 26 e 27 maggio 2001 si svolse ad Appignano del Tronto il I Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano: il breve tempo intercorso tra la nascita del Centro e la realizzazione del Convegno testimonia l'immediato interesse suscitato da padre Mariani negli appignanesi per il loro compaesano vissuto a cavallo del XIII e XIV secolo. Padre Mariani non si sottrasse alla richiesta di dettare le parole che sono incise nella lapide posta sulla piazza principale del piccolo paese del Piceno.

APPIGNANO DEL TRONTO
CHE VERSO LA FINE DEL SECOLO XIII
DIEDE I NATALI A
FRANCESCO D'APPIGNANO
SEGUACE DI S. FRANCESCO D'ASSISI
ILLUSTRE MAESTRO DI FILOSOFIA E TEOLOGIA A PARIGI
IN TEMPI CALAMITOSI E DIFFICILI
OGGI
DOPO LUNGO OBLIO CON RINNOVATA FIEREZZA
FACENDO AMMENDA DELLA PASSATA INCURIA
IN OCCASIONE DEL I CONVEGNO
DEDICATO ALLA VITA E ALLA DOTTRINA
DI QUESO SUO FIGLIO
LO INDICA AI CITTADINI
E A QUANTI VORRANNO IMITARNE
LA FORTEZZA DI CARATTERE E L'AMORE PER LA SCIENZA
ESEMPIO DI UMANA RESISTENZA
E DI OSSEQUIO ALLA VERITÀ
CHE RENDE LIBERI
XXVI – V – MMI

Durante il I Convegno, nel maggio del 2001, è stata conferita a Padre Mariani la cittadinanza onoraria di Appignano del Tronto. Inoltre, tra il 1999 e il 2002, Nazzareno Mariani sarà di nuovo a Roma, a S. Francesco a Ripa e, dopo un breve ritorno a Grottammare (AP), verrà inviato a Grottaferrata per dedicarsi alla pubblicazione dei suoi lavori su Francesco di Appignano. Dal 2008, quando il Collegio di Grottaferrata fu spostato a S. Isidoro a Roma, padre Mariani si trasferì con esso, continuando la cura delle sue pubblicazioni. Nel 2020 Mariani tornò definitivamente ad Ascoli Piceno, presso il Cuore Immacolato di Maria. A seguito di una caduta verrà operato: l'Ospedale di Ascoli e la vicina Casa di Cura S. Giuseppe saranno le sue ultime tappe terrene, prima dell'incontro con sorella morte avvenuto il 23 gennaio 2024 alle ore 23:30.

La biblioteca personale di padre Nazzareno Mariani, seguendo la sua volontà, è stata donata alla BAP – Biblioteca storico francescana e picena di Falconara M.ma, dove attualmente è custodita, per essere fonte di ricerca e studio per coloro che si accosteranno ai temi che hanno animato la sua vita.

Schede

Storia di Ascoli, II: Il Medioevo, a cura di R. Lambertini, G. Pinto e A. Rigon, Librati, Ascoli Piceno 2024, 695 pp.

La collana “Storia di Ascoli”, pubblicata da Librati editore per volontà dell’Istituto Superiore di Studi Medievali “Cecco d’Ascoli”, si arricchisce di un nuovo volume. Infatti, dopo aver dedicato il primo capitolo all’approfondimento dell’epoca preromana e romana della città, in questo secondo atto l’attenzione viene spostata verso l’età medievale. L’Istituto Superiore di Studi Medievali “Cecco d’Ascoli” continua quindi nella sua lodevole attività di studio e valorizzazione della storia della città di Ascoli Piceno mediante un ulteriore e importante tassello. Un tassello che mira a illustrare quella che viene considerata “l’età d’oro” della città, com’è definita dai curatori del volume, e che ne ha maggiormente caratterizzato la fisionomia nel passato ma anche nel presente, viste le innumerevoli tracce ricollegabili al Medioevo e ancora oggi visibili. Il volume è stato presentato il 1° marzo 2025 presso la Sala della Ragione del Palazzo dei Capitani di Ascoli Piceno. L’incontro, presieduto dal Presidente dell’Istituto Prof. Arturo Verna, si è aperto con i saluti da parte di alcuni rappresentanti delle istituzioni e degli enti che hanno contribuito attivamente e in vario modo alla realizzazione del volume. La parte centrale dell’evento è stata occupata dalla relazione del Prof. Duccio Balestracci che ha evidenziato i punti salienti e i concetti fondamentali di un volume molto eterogeneo a livello di contenuti e discipline coinvolte. Un intervento, quindi, che non solo ha offerto al pubblico una panoramica a livello contenutistico ma che ha rappresentato un momento di riflessione sulle caratteristiche e l’evoluzione della città in un determinato periodo storico. Sono intervenuti quindi anche i tre curatori del volume. Il Prof. Roberto Lambertini ha rimarcato la volontà e gli sforzi sostenuti da tutti i soggetti coinvolti affinché, nonostante le varie difficoltà incontrate, si arrivasse alla realizzazione definitiva del volume. Inoltre, ha rimarcato come l’approfondimento della storia della città di Ascoli consente in generale anche una migliore comprensione del Medioevo italiano e non solo. Il Prof. Giuliano Pinto, ripercorrendo il suo pluriennale interesse per la storia della città, ha sottolineato il ruolo importante occupato dalla città di Ascoli nel contesto della storia bassomedievale italiana ed europea. Infine, il Prof. Antonio Rigon ha ricostruito le tappe che hanno portato all’ideazione e alla progettazione della collana e ha ribadito la rilevanza

della Storia in termini di conoscenza, cultura, identità, riflessione e incontro di punti di vista differenti.

L'obiettivo del volume è subito esplicitato dai curatori: dare vita a un'opera che non rimanga confinata all'interno di un ristretto gruppo di specialisti dei vari settori ma che, al contrario, possa veramente definirsi "di alta divulgazione" incontrando un pubblico più ampio e mantenendo comunque un alto livello di scientificità. L'approccio con il quale raggiungere questo obiettivo si basa su un'indagine globale della storia medievale della città e che prende quindi in considerazione i vari aspetti della vita cittadina. I contributi si presentano perciò non come singoli elementi ma come tessere che nel loro insieme restituiscono un disegno unitario del periodo medievale della città, valorizzandone così tutte le componenti. Un progetto lodevole quanto difficile quello di compendiarne in forma chiara ed esaustiva un periodo storico così ampio e che richiede un'approfondita conoscenza degli aspetti locali quanto un'adeguata visione d'insieme. Un tentativo però che risulta perfettamente riuscito sotto tutti i punti di vista: contenutistico, formale ed estetico. Il volume si presenta infatti ricco ed eterogeneo a livello di contenuti, i quali non vengono illustrati come una semplice successione di eventi o un mero elenco di date e di fatti ma sono indagati in maniera critica e inseriti costantemente in un quadro generale. Inoltre, a livello formale, la struttura appare ben organizzata e in grado di agevolare l'esposizione dei singoli temi. Il volume è infatti suddiviso in tre grandi sezioni ed è interamente corredato da fotoriproduzioni di alta qualità che lo rendono a tutti gli effetti un "prodotto artigianale" di pregevole fattura e che, oltre al mero fattore estetico, hanno il merito di esaltare i contenuti presenti all'interno di ogni saggio.

La prima di queste sezioni affronta in maniera diacronica vari aspetti legati alla realtà socio-politica ascolana, coprendo tutto il periodo compreso tra il Tardo Antico e il XV secolo. "Società", "Istituzioni", "Economia" sono le tre parole chiave che costituiscono il titolo di questa sezione e che sintetizzano al meglio i diversi ambiti sui quali i saggi che seguono si concentrano. Silvia Maria Marengo ("Ascoli nel Tardo Antico") inserisce la città di Ascoli all'interno di un quadro più ampio, che prende come punto di riferimento le trasformazioni che cambiano profondamente l'intera penisola italiana e più in generale la società del tempo. Il contributo si apre perciò con una sintesi della condizione della città

nell'epoca compresa tra Marco Aurelio e Aureliano e prosegue quindi con il periodo Tardo Antico, concentrandosi anche su alcuni aspetti riguardanti il cristianesimo e la nascita della diocesi. Il periodo altomedievale viene invece ricostruito da Francesco Borri (*"L'Alto Medioevo"*) che analizza le vicende principali della città legate ai vari regni e dominazioni. L'analisi è condotta anche mediante riferimenti sia allo sviluppo urbanistico della città sia ad alcune cariche che emergono dalle fonti e che rivelano importanti cambiamenti di fondo. Martina Cameli (*"La città vescovile. Secoli IX-XII"*) ripercorre la parabola dell'episcopato ascolano, caratterizzato da un forte individualismo, contestualizzandolo all'interno della generale instabilità del particolarismo dell'area marchigiana così come in relazione al più ampio confronto tra Impero e Papato o alla nascita e allo sviluppo dell'istituzione comunale. Il tentativo, rispetto al passato, si basa su evidenze documentarie, specialmente privilegi imperiali, che consentono, perlomeno a partire dall'XI secolo, una maggiore conoscenza delle coordinate spazio-temporali caratterizzanti la diocesi ascolana, il dialogo con le due istituzioni universali, la convivenza con il nascente Comune ascolano e quindi il progressivo passaggio di testimone del potere a favore di quest'ultimo nel corso del XIII secolo. Adriana Cipollini e Michele Picciolo (*"La città del travertino. Lo sviluppo urbano secc. XI-inizio XVI"*) illustrano le varie tappe dello sviluppo urbanistico di Ascoli in relazione ai vari fattori sociali, politici, demografici e architettonici che nel corso dei secoli hanno plasmato la morfologia e l'assetto urbano della città, concentrandosi su aspetti quali la crescita demografica della città, la caratteristica e numerosa presenza di torri e l'evoluzione del tessuto urbano. I successivi quattro contributi mirano invece ad approfondire gli aspetti socio-politici ed economici della città di Ascoli dal XIII secolo fino agli albori dell'età moderna. Francesco Pirani in *"L'assetto politico-istituzionale: dal Comune alla perdita della "Libertas" (sec. XIII-inizio XVI)"* propone una periodizzazione dell'evoluzione politica della città di Ascoli. Nel saggio vengono evidenziate le trasformazioni dell'assetto istituzionale della città e delle relative figure di riferimento, contestualizzando fatti locali all'interno di un più vasto quadro generale che rimanda ai contrasti tra Papato e Impero e ai cambiamenti socio-economici che caratterizzano l'età medievale. Sono quindi delineate alcune figure come quella del vescovo, l'ascesa e l'evoluzione dell'istituzione comunale, l'affermazione di regimi personali nel XIV se-

colo, i rapporti con il pontefice e la conferma di un istituto giuridico come il vicariato. Si giunge quindi al XV secolo dove, alla serie di dominazioni esterne ad opera di signori-condottieri, segue un travagliato quadro politico caratterizzato da lotte di fazione per arrivare poi a una nuova forma di equilibrio imperniata sulla mediazione con il papa. Antonio Rigon (*“Esperienze signorili nel secolo XV: i Da Carrara”*) approfondisce proprio una delle dominazioni “esterne” che riguardano la città di Ascoli nella prima metà del Quattrocento. In modo particolare l'autore si concentra sul dominio di Conte Da Carrara e, dopo averne tratteggiato il profilo, tenta, seppur nella scarsità delle fonti a disposizione, di gettare nuova luce su questa esperienza politica attraverso la ricostruzione delle modalità di affermazione e delle caratteristiche principali. L'ambito economico è invece affrontato da Giuliano Pinto in due diversi contributi che trattano rispettivamente gli aspetti legati in prevalenza alla dimensione cittadina (*“Economia e Società nel Basso Medioevo I. L'economia cittadina: mercatura e manifattura”*) e a quella del territorio ascolano (*“Economia e Società nel Basso Medioevo II. Il territorio della città”*). Nel primo caso, viene ripercorsa dall'autore la parabola economica della città (dal XIII secolo fino ai primordi dell'età moderna) nella quale il punto più alto è individuato proprio a cavaliere tra XIII e XIV secolo. Vengono così descritte le caratteristiche e i cambiamenti dell'economia ascolana a forte vocazione manifatturiera e mercantile, sintetizzandone i punti di forza e le criticità, i momenti di sviluppo e di crisi, i rapporti commerciali ad ampio raggio con altre realtà. Nella seconda parte, Pinto descrive la conformazione del territorio posto sotto il controllo della città di Ascoli e i suoi limiti come, ad esempio, la disponibilità ridotta di risorse agricole e sintetizza gli aspetti socio-economici del contado. In questi due saggi i fattori economici si intrecciano continuamente con quelli più strettamente sociali e demografici, fornendo quindi una panoramica completa del dinamismo della città e del suo territorio. Luca Marcelli (*“Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa”*) delinea la struttura ecclesiastica della città di Ascoli e del suo territorio, articolando il tema mediante le presentazioni dettagliate delle varie realtà protagoniste nel corso del Medioevo. Viene quindi descritta la diocesi, il capitolo cattedrale, i canonici e le varie esperienze cenobitiche così come si approfondisce la realtà del monachesimo femminile di Sant'Angelo Magno. Oltre a ciò, l'autore ripercorre l'affermazione e l'evoluzione degli Ordini mendicanti così come

di varie forme eremitiche e di marginalità che, al contrario dei primi, tendono progressivamente ad allontanarsi dal centro cittadino. Insomma, un saggio che fornisce al lettore le coordinate storiche e geografiche per orientarsi all'interno del mosaico formato dalle istituzioni ma anche dalle variegate forme in cui la vita religiosa riuscì ad esprimersi in questo contesto.

La sezione seguente ("Cultura e arti") si apre con il saggio firmato da Roberto Lambertini ("La vita culturale: gli Ordini mendicanti e Cecco d'Ascoli") che si concentra sui vari aspetti culturali collegati agli Ordini mendicanti presenti in città. La disamina prende in considerazione tutti e tre gli Ordini (Domenicani, Agostiniani e Francescani) e ne descrive i ruoli e le maggiori competenze di ognuno, mettendo in risalto la vita, l'attività svolta e le opere prodotte da alcuni profili legati alla città di Ascoli. Profili che, grazie alle loro vicende biografiche e all'importanza del proprio operato, spesso si affermano ben oltre i confini della città. Non poteva quindi mancare una ricostruzione della figura di Francesco Stabili, noto con il nome di Cecco d'Ascoli, del quale l'autore, ripercorrendone le tappe biografiche più importanti fino alla condanna a morte, illustra le opere e il pensiero filosofico che sottende ad esse. Manuela Martellini ("La vita culturale: umanisti e letterati del XV secolo") aggiunge un ulteriore e importante tassello nella descrizione della realtà ascolana dal punto di vista culturale restituendo, mediante il tratteggio di importanti figure di letterati e umanisti originari di Ascoli, le potenzialità del contesto culturale cittadino.

Ascoli quindi come centro dinamico a livello socio-economico, politico e culturale nel corso del Medioevo ma allo stesso tempo una città rilevante anche dal punto di vista artistico e architettonico. Il contributo di Furio Cappelli ("Edilizia sacra e civile nell'Ascoli medievale") indaga le trasformazioni architettoniche e i cambiamenti nell'organizzazione dello spazio urbano. La trattazione, sviluppata seguendo in parallelo i vari periodi che compongono l'età medievale, parte dalle basi paleocristiane e dall'istituzione di una sede episcopale all'interno delle città fino ad arrivare al romanico e al gotico e quindi all'attività di mastri e architetti lombardi in pieno XV secolo. L'autore, mediante un costante ed efficace rimando a luoghi ed edifici che testimoniano i vari cambiamenti, riesce a far percorrere mentalmente ma anche visivamente al lettore il lento processo di stratificazione delle varie epoche e i segni indelebili che esse

hanno lasciato in eredità. Stefano Papetti (“Appunti sulla pittura ad Ascoli Piceno tra XI e XV secolo”) compie una sintesi dell’evoluzione pittorica e figurativa della realtà ascolana. Evoluzione che prende in considerazione i cambiamenti socio-economici, il protagonismo e le iniziative dei vari soggetti o ceti che permettono, in special modo dalla seconda metà del XIII secolo, una “fioritura pittorica” in città. Le opere d’arte si susseguono in un flusso continuo di dettagli ed espressività che catturano l’attenzione del lettore, facendolo immergere in un racconto a immagini che testimonia la vivacità artistica della città nel corso dei secoli, la varietà e originalità degli stili e delle rielaborazioni, la commistione tra influenze esterne e artisti locali. Anche per quanto riguarda le cosiddette “arti minori”, emerge il ruolo di primo piano della città di Ascoli. Il quadro generale in ambito artistico è infatti completato da Benedetta Montevecchi (“Le arti minori tra la fine del primo millennio e l’inizio del XVI secolo”) che passa in rassegna vari manufatti come preziosi frammenti di tessuto legati al culto di figure, reliquie fondamentali per la storia della città, paliotti d’altare, opere d’arte d’oreficeria, reliquari e stauroteche. Una descrizione che restituisce in maniera chiara i significati dei dettagli e delle rappresentazioni iconografiche e che al contempo permette al lettore di avere una panoramica sia in merito all’evoluzione dell’oreficeria ascolana nel corso dei secoli sia circa l’incontro di diversi stili e maestranze. Maria Elma Grelli (“Aspetti di vita cittadina. Secoli XIII-XV”) compie invece un vero e proprio viaggio nel tempo all’interno degli aspetti di vita quotidiana e più in generale nella mentalità degli ultimi secoli del Medioevo. Il lettore viene quindi condotto, quasi per mano, dentro i momenti fondamentali della giornata e attraversa i luoghi principali della Ascoli tardo-medievale. Istituzioni e luoghi, oggetti e prodotti, festività e usanze, ceti e persone che vengono tramandati dai documenti sembrano prendere forma in un variopinto affresco che unisce metodo storico e narrazione.

L’Appendice del volume mostra le varie tipologie di fonti materiali che hanno costituito e costituiscono la base per la conoscenza della storia della città. Laura Ciotti (“Le fonti pubbliche e private nell’Archivio di Stato di Ascoli Piceno”) fornisce un quadro dettagliato delle fonti documentarie conservate presso l’Archivio di Stato di Ascoli Piceno e di tutte le relative informazioni. Queste riguardano, ad esempio, la tipologia dei fondi e la loro consistenza, le modalità di trasmissione e conservazione della documentazione, le caratteristiche contenutistiche ed estrinseche.

Un saggio che scava nella memoria e nella storia archivistica della città e che ha il merito di rendere il lettore maggiormente consapevole delle trasformazioni, in termini di conservazione archivistica, occorse durante le varie epoche storiche così come più in generale dell'importanza del patrimonio documentario. Antonio Salvi ("Le iscrizioni cittadine") ricostruisce alcune tappe medievali di Ascoli grazie a una serie di iscrizioni poste sugli edifici religiosi e civili più importanti della città o in alcuni monumenti che si trovano all'interno di essi. Il lettore quindi, grazie alle esaurienti spiegazioni e alle opportune contestualizzazioni da parte dell'autore, percorre un vero e proprio itinerario fatto di riferimenti e testimonianze riguardanti persone ed eventi della città di Ascoli nel corso del Medioevo. Adele Anna Amadio ("Il Medioevo nei Musei cittadini") illustra i tesori custoditi all'interno dei vari musei cittadini (Pinacoteca Civica, Museo Diocesano, Museo dell'Alto Medioevo, Museo dell'Arte Ceramica), soffermandosi sui protagonisti e sulle fasi che hanno contraddistinto la nascita di ognuno di essi e quindi su alcuni oggetti e opere d'arte conservati. La lettura di questo contributo rende il lettore più consapevole circa il patrimonio artistico conservato e mostra l'importanza di temi, quali la conservazione e la divulgazione, relativi a questa rete di musei. Infine, Andrea R. Staffa ("Da Castel Trosino ad Ascoli. Un contributo archeologico alla storia della città e del territorio fra VI e VII secolo") riassume le fasi e l'evoluzione della presenza longobarda nell'area compresa appunto tra Castel Trosino e Ascoli. Il saggio quindi ricostruisce le origini dello stanziamento dei Longobardi nell'area, ne indaga gli sviluppi e ne inserisce la dominazione locale all'interno di una rete più ampia di relazioni che coinvolge le varie realtà del territorio. I resti archeologici, come si può evincere dal titolo del contributo, supportano l'intera trattazione e aiutano a comprendere meglio un periodo molto importante per la città di Ascoli e per l'intera area, caratterizzato da processi e trasformazioni alla base delle successive tappe della città e del suo territorio.

La "Storia di Ascoli. Il Medioevo" è dunque un volume che, grazie all'eterogeneità dei contenuti e all'interdisciplinarietà, offre un quadro completo e approfondito della città di Ascoli lungo tutto il corso del Medioevo. La compresenza di tante e differenti prospettive d'indagine non rende difficoltoso per il lettore tenere bene a mente una visione d'insieme ma, al contrario, è un'impostazione che, pur scendendo nel dettaglio dei singoli ambiti, ha il pregio di valorizzarli tutti all'interno di

una visione globale dell'argomento. Il ritratto che emerge dalla lettura di questo libro è quello di una città dinamica e produttrice dal punto di vista economico, culturalmente e spiritualmente viva, ricca di esperienze politiche e istituzionali, punto d'incontro di popoli e polo d'attrazione artistico. Si tratta di un periodo complesso, quello medievale, ma segnato per la città di Ascoli anche da uno sviluppo demografico e urbanistico, da un fermento culturale e spirituale, dall'intraprendenza dei settori manifatturieri e dall'espansione commerciale, oltre che da sperimentazioni politiche di varia tipologia. Una città quindi che, con i suoi punti di forza e le sue criticità, assorbe e viene modellata dai grandi fenomeni storici, economico-sociali e artistici ma che al contempo sembra quasi proporre di volta in volta una propria sintesi di questi grandi cambiamenti. Pertanto non è possibile classificare questo volume solo come un tributo a uno dei capitoli più rilevanti, a tratti tra i più floridi, della storia della città di Ascoli e del suo territorio. Esso infatti ha il merito di andare molto oltre perché fornisce al lettore una prospettiva diversa mediante la quale osservare la città stessa e il suo ruolo di primo piano occupato nel corso dei secoli. In conclusione, si tratta di un volume che si distingue, oltre che per l'elevata qualità dei saggi in esso contenuti, per la sua capacità di porre la città di Ascoli in una dimensione di più ampio respiro ovvero all'interno del fertile e dinamico mondo delle *civitates* marchigiane basso-medievali e con una proiezione a carattere extraregionale ed europea.

R. Lamponi

A. Montefusco, *Contestazione e pietà. Dissenso, memoria e devozione negli spirituali francescani (XIII-XIV sec.)*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2023 (Fonti e Ricerche, 34), 352 pp.

Attraverso questo volume, Antonio Montefusco offre ai lettori l'opportunità di accedere a una raccolta organica di contributi che, in precedenza, erano stati da lui pubblicati separatamente. L'autore riunisce e rielabora tali studi con l'intento di fornire una visione globale e coerente di un tema complesso: la costruzione dell'identità dissidente all'interno del mondo francescano tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo.

Il nucleo centrale dell'opera è rappresentato dall'analisi degli Spirituali, corrente minoritica che si distingue per la radicale interpretazione della Regola francescana e per la tensione verso una povertà assoluta. Montefusco indaga come questi gruppi abbiano elaborato una memoria alternativa rispetto alla narrazione ufficiale dell'Ordine, sviluppando strategie testuali e pratiche devozionali che non solo esprimono dissenso, ma contribuiscono alla formazione di una cultura spirituale autonoma.

Il volume, dunque, non si limita a riproporre i singoli saggi, ma li integra in un quadro interpretativo unitario, capace di restituire la complessità di un fenomeno che coinvolge dinamiche religiose, politiche e letterarie. Tale operazione consente di cogliere la pluralità di voci e di esperienze che compongono il panorama francescano del tempo, offrendo al lettore strumenti per comprendere come la contestazione e la pietà si siano intrecciate nella definizione di un'identità spirituale alternativa.

Questo progetto di riedizione viene illustrato dallo stesso autore nella Nota al testo iniziale (pp. 5-6), che fornisce riferimenti sull'origine dei contributi e sul tipo di intervento apportato. Ne deriva che i capitoli 2, 4 e 5 sono ripresentati nella versione originale, mentre i capitoli 1 e 3 rappresentano una traduzione dal francese. Più evidenti risultano essere, invece, gli interventi sulle restanti sezioni, parte delle quali è stata rivista sulla base della bibliografia più recente che ha permesso di apportare alcune rettifiche, mentre i capitoli finali sono parzialmente inediti, in quanto nascono dalla riorganizzazione e rielaborazione dei risultati di varie ricerche, già pubblicate in contesti e momenti diversi, che trovano in questo volume una nuova veste aggiornata e più strutturata.

I saggi raccolti concentrano l'attenzione sulle figure centrali del movimento spirituale francescano quali, nell'ordine di presentazione nel testo, Angelo Clareno (cap. 1), Iacopone da Todi (capitoli 2, 3, 4, 5), Ubertino da Casale (capitolo 6), Pietro di Giovanni Olivi (capitoli 7, 8, 9), cui si affianca l'analisi di testi devozionali legati all'esperienza dissidente (capitolo 10).

Nel volume, Montefusco evidenzia con particolare forza la posizione di Angelo Clareno, presentandolo come uno dei leader più significativi della corrente spirituale francescana. L'autore insiste sul ventennio cruciale che va dal 1318 al 1337, periodo che segna la rottura definitiva con il potere papale e l'insanabile frattura con l'Ordine. Secondo Montefusco, questa scelta di dissidenza non va intesa come gesto meramente oppositivo, ma come l'unica via percorribile per salvaguardare una forma auten-

tica e rigorosa della Regola di Francesco. In questa prospettiva, Clareno diventa il simbolo di una fedeltà radicale, che si traduce in una memoria alternativa e in una strategia di resistenza culturale destinata a influenzare profondamente la spiritualità medievale.

Procedendo, l'autore propone un'analisi di Iacopone da Todi che va oltre la sua rilevanza letteraria, definendolo «una figura di confine» (p. 9), sospesa tra tensione poetica e radicalità spirituale. Montefusco indaga le fonti del Laudario (cap. 4), evidenziando come queste si inseriscano in una rete di testi che alimentano la memoria degli Spirituali. Particolare rilievo assume il confronto sviluppato nel quinto capitolo sull'influenza di Bonaventura: vengono qui messe in luce le differenze tra l'immagine di Francesco delineata nell'agiografia ufficiale e la ricezione critica operata da Iacopone. A ciò si aggiunge lo slittamento linguistico verso il volgare attuato dal poeta, interpretato come scelta strategica per ampliare la circolazione delle idee e creare comunità spirituali attraverso la parola poetica.

Nel capitolo dedicato a Ubertino da Casale, l'interesse si rivolge primariamente alla ricostruzione di alcuni tratti della biografia del personaggio e alla delineazione della fisionomia spirituale mediante l'analisi di una sezione significativa dell'*Arbor Vitae Crucifixae Jesu*, il cosiddetto Primo Prologo, in cui prevale la dimensione narrativa e autobiografica. In questo contesto, Montefusco riprende un interrogativo già sollevato da Giulia Barone, relativo alla possibilità o meno di individuare all'interno dei vari eventi che hanno segnato la vita di Ubertino un momento a partire dal quale egli possa essere considerato uno Spirituale. Tale questione diventa il filo conduttore per interpretare l'evoluzione del suo pensiero, collocandola nel quadro più ampio delle tensioni tra fedeltà alla Regola e conflitto con l'autorità ecclesiastica. La sezione dedicata a Pietro di Giovanni Olivi, di cui Montefusco è grande conoscitore, rappresenta probabilmente la parte più riuscita e significativa dell'intero volume, sia per la ricchezza delle analisi sia per l'originalità delle prospettive proposte.

Nel settimo capitolo, lo studioso concentra l'attenzione su una porzione della produzione oliviana rimasta finora ai margini della ricerca. L'interesse per questi testi è maturato durante la preparazione dell'edizione critica del *Miles armatus*, occasione in cui l'autore ha approfondito la circolazione dei manoscritti volgari legati ai dissidenti tra XIII e XIV secolo. Si tratta di un *corpus* di brevi opere a carattere devozionale e meditativo: sei testi presentano una doppia circolazione in latino e in

provenzale, mentre altri sono trasmessi esclusivamente in latino, cui si aggiunge un'operetta composta solo in provenzale. Questo insieme, secondo Montefusco, è particolarmente rilevante, perché riflette il progetto intellettuale del frate e il suo contatto diretto con la vita cittadina, soprattutto durante la permanenza a Narbonne. Le riflessioni hanno un taglio pratico, legato alle esigenze sociali urbane e in particolare alla classe mercantile, affrontando temi come l'usura e gli investimenti. Il focus è incentrato, inoltre, sull'importante ruolo rivestito dalle pratiche di lettura condivisa, che divengono strumenti di perfezionamento morale e di diffusione delle idee.

L'ottavo capitolo prosegue questa indagine, mettendo in luce come l'Olivì incarni il desiderio del francescanesimo radicale di incidere sulla società. In tale prospettiva, la circolazione dei testi in volgare assume un valore strategico: tale tipo di scelta da parte del frate e del suo entourage, come osserva Montefusco, risulta essere una decisione ponderata, finalizzata in parte ad aggirare la censura in un contesto di dura repressione dei beghini. Il contributo analizza dei testi volgari del frate e, in dettaglio, due manoscritti che li conservano: il manoscritto 128 della Biblioteca Comunale di Todi e il manoscritto 9 della Biblioteca della Chiesa Nuova di Assisi. Quest'ultimo sarà oggetto di un'analisi specifica nel capitolo successivo, che ne approfondisce la struttura, indagando la funzione e la fortuna degli scritti in esso contenuti.

Infine, nell'ultimo capitolo, l'autore si concentra sulla fortuna del *corpus* dei *remedia*, un genere che intreccia i concetti di *meditatio* e *conversio* in vista del giudizio finale. Dopo l'intervento di Anselmo di Canterbury, il genere dei *remedia* viene rielaborato e riproposto dalla scuola francescana, trovando nuova vitalità soprattutto grazie a Bonaventura. Montefusco analizza tre opere emblematiche di questa tradizione: i *Remedia contra temptationes*, scritte da uno dei protagonisti questo volume, l'Olivì; lo *Stimulus amoris*, composto nell'ultimo quarto del XIII secolo, attestato in oltre 500 manoscritti latini e articolato in venti capitoli che delineano un percorso verso la *perfectio animi* e l'unione con Dio; le *Meditationes Vitae Christi*, risalenti agli inizi del XIV secolo, di autore anonimo. Queste opere testimoniano ulteriormente la capacità del francescanesimo di rinnovare strumenti spirituali e di adattarli alle esigenze di una società in trasformazione.

Ciò che principalmente colpisce di questo volume è la visione di ampio respiro adottata dall'autore, il quale, forte della sua formazione in

campo filologico, utilizza un approccio interdisciplinare, storico quanto letterario, dimostrando attenzione per le dinamiche sia politiche sia culturali. L'ampio ricorso a fonti latine e volgari consente di cogliere la pluralità delle voci e delle tradizioni che hanno alimentato il dissenso francescano. Montefusco non si limita a citare i testi, ma li analizza nel loro contesto storico e linguistico, evidenziando le diverse strategie comunicative. Questa attenzione filologica permette di comprendere come la lingua diventi strumento di identità e di contestazione, contribuendo alla definizione di una memoria alternativa rispetto alla narrazione ufficiale dell'Ordine. Altrettanto centrale è il rilievo attribuito alla circolazione dei testi e alla formazione di comunità spirituali attraverso la scrittura. Viene infatti mostrato come essi non rappresentino semplici veicoli di contenuti, ma veri e propri catalizzatori di relazioni, reti di lettura e pratiche condivise. La trasmissione di questi testi favorisce la creazione di spazi di resistenza culturale, in cui la parola scritta diventa strumento di coesione e di elaborazione identitaria. In questo senso, Montefusco evidenzia il ruolo della scrittura come mezzo capace di trasformare il dissenso in esperienza comunitaria, aprendo prospettive nuove sulla storia del francescanesimo spirituale.

Per tali motivi, il volume in questione è da considerarsi un contributo innovativo, in quanto supera la dimensione meramente cronachistica degli eventi e non si limita a descrivere i conflitti interni all'Ordine, ma li interpreta come parte di un processo culturale complesso, in cui la contestazione si intreccia con pratiche devozionali e strategie di costruzione identitaria. Particolarmente apprezzata è la capacità dell'autore di ricostruire la memoria degli Spirituali non solo come fenomeno religioso, ma come espressione di una cultura alternativa, dotata di propri codici linguistici, reti di trasmissione e strumenti di legittimazione. In questa prospettiva, il dissenso non appare come un episodio marginale, bensì come un laboratorio di idee che ha contribuito a ridefinire il rapporto tra autorità, povertà e spiritualità nel contesto medievale.

Sylvain Piron, nell'introduzione al volume (pp. 9-13), pur lodando l'interdisciplinarietà che caratterizza l'opera, ne riconosce un ulteriore valore aggiunto, cioè quello di aver aperto nuove strade interpretative all'interno di questioni che apparivano, ai più, ormai risolte, mostrando invece nuove sfaccettature e tracciando inaspettatamente inattesi percorsi di indagine. Infatti, le riflessioni proposte da Montefusco delineano

un'immagine inedita della corrente spirituale francescana, poiché l'autore non si limita a indagare i legami con la tradizione precedente e il rapporto diretto con l'insegnamento di Francesco, come avviene di consueto, ma invita a considerare anche gli sviluppi che questa esperienza ha generato nelle forme di devozione e nelle pratiche spirituali dei secoli successivi. In tal modo, il dissenso degli Spirituali emerge non solo come fenomeno interno all'Ordine, ma come snodo decisivo nella storia della spiritualità medievale, capace di influenzare sensibilità religiose e modelli culturali ben oltre il contesto originario.

Alla luce di quanto finora illustrato, si può ragionevolmente affermare che il volume *Contestazione e pietà* non si limiti a consolidare quanto già acquisito, ma si proponga, piuttosto, come stimolo per un dialogo scientifico in continua evoluzione, configurandosi come una sintesi dello stato attuale degli studi su queste tematiche e offrendo al contempo un punto di riferimento per ulteriori sviluppi di ricerca.

C. Melatini

L'Etruria Francescana 2.0. Il patrimonio documentario ritrovato dei frati Minori Conventuali della Toscana, a cura di S. Allegria, presentazione di A. Bartoli Langeli, Associazione di studi storici Elio Conti, Firenze 2022 (Studi e fonti di storia toscana, 10), 270 pp.

Il presente volume è uno degli ultimi fortunati esiti del progetto di riqualificazione dell'Archivio storico e della Biblioteca di Santa Croce di Firenze, avviato nel 2010 da p. Antonio di Marcantonio.

Grazie al piano di recupero e valorizzazione si è proceduto alla catalogazione del patrimonio librario, affidata a Novella Maggiore, nonché alla ristrutturazione dei locali della Biblioteca, per una migliore conservazione e fruizione del patrimonio stesso. Quanto all'Archivio, si è dato avvio al riordino del materiale fortuitamente ritrovato all'interno di «otto scatole contenenti varie pergamene arrotolate, provenienti da diversi conventi della Provincia»; una prima indagine è stata affidata a Dino Gatta, cui ha fatto seguito un più dettagliato e rigoroso studio a cura di Simone Allegria, in virtù del progetto *Etruria francescana 2.0*, con la partecipazione del Centro studi frate Elia da Cortona e il supporto scientifico dell'Università di Siena.

Il volume, edito grazie alla collaborazione con l'Associazione di studi storici Elio Conti e con la Scuola di Paleografia e Storia (SPeS), coordinata da Attilio Bartoli Langeli, presenta i risultati del progetto, costituiti dai regesti delle pergamene, accompagnati da una serie di corposi contributi che, partendo dallo studio dei documenti d'archivio, fanno luce su alcuni aspetti del francescanesimo toscano. Di qui il titolo del volume (e del progetto) che, attraverso il riferimento all'opera *Etruria francescana* edita da Nicolò Papini nel 1797, intende perpetuare lo spirito di quell'erudizione, il cui segno distintivo consisteva proprio nell'instancabile ricerca di fonti di prima mano custodite in archivi e biblioteche.

Non stupisce pertanto che il libro si apra con il contributo che Daniele Sini dedica a Nicolò Papini, autore de «*l'Etruria Francescana*»: *sugli esordi del minoritismo toscano* (pp. 19-41). Papini, frate minore conventuale e storico dell'Ordine, nato a San Giovanni Valdarno nel 1751, in veste di Custode del Sacro Convento di Assisi, poi Guardiano del Convento dei Santi XII Apostoli a Roma, e infine Ministro Generale ancora ad Assisi, visse appieno il suo tempo, dominato dalle soppressioni e spoliazioni che, prima attraverso le riforme di Pietro Leopoldo Granduca di Toscana, poi delle autorità francesi durante la dominazione napoleonica, colpirono duramente gli Ordini religiosi. Quanto al suo impegno come storico dell'Ordine, *Etruria francescana* è la prima di numerose opere che, nella migliore tradizione erudita, hanno la forma di lunghi repertori di notizie, liste di voci accompagnate da commenti. Forse a causa del tiepido apprezzamento riservato all'opera, venne pubblicato solamente il primo volume, anche se il progetto iniziale ne prevedeva un secondo, del quale rimangono due esemplari manoscritti, conservati ad Assisi (una redazione preliminare e mutila) e Roma (l'esemplare è diviso in due tomi il primo dei quali a stampa ma con numerose glosse ai margini, di mano dello stesso Papini). Il nome di Papini è più noto per altre opere, tra cui i due volumi della *Storia di S. Francesco d'Assisi*, editi nel 1825-27 (anche in questo caso un terzo volume è rimasto manoscritto). Lo studioso rientra certamente nell'alveo della tradizione erudita, nel mirare all'eshaustività attraverso lo spoglio sistematico di fonti documentarie e letterarie (che sottolineava e annotava senza alcuna remora), nel prediligere sovente letture e interpretazioni faziose e poco attendibili, rivelando a volte una *vis* polemica che tradisce l'aspetto «militante» della sua missione: «militante in favore della Chiesa romana, della famiglia minoritica dei conventuali e in

particolare della sua Provincia minoritica Toscana» (p. 41). Tuttavia, Daniele Sini sottolinea come si ravvisano importanti elementi di novità e modernità nel suo approccio alle fonti, che egli verifica, seleziona e pone al vaglio con criteri che ne fanno un precursore di quella che sarà la fortunata stagione della “Questione francescana” inaugurata da Paul Sabatier.

Nel contributo *L'archivio storico in Santa Croce: metodologie di ricerca e strumenti di consultazione* (pp. 43-55) Novella Maggiora ripercorre le vicende istituzionali della Provincia toscana dei frati Minori Conventuali (secondo la denominazione invalsa dal 1933), ente produttore dell'Archivio della Provincia toscana delle Ss. stimate dei frati Minori Conventuali, con sede presso S. Croce di Firenze, nel quale sono confluiti anche documenti provenienti da singoli conventi. Una documentazione, tuttavia, a tratti dispersa e lacunosa – già nel 1944, al momento dell'istituzione della nuova biblioteca in S. Croce, i frati ne imputavano i vuoti a incendi, inondazioni e soppressioni – che rende necessaria una integrazione con quanto custodito presso gli Archivi di Stato ed ecclesiastici e il ricorso alle opere dei primi storici francescani, che hanno attinto a piene mani agli «archivi non ancora incamerati, o indemaniati, le quali fra l'altro consentono verifiche, indagini e ipotesi sull'originaria ubicazione del materiale documentario disperso».

Tra i conventi della Provincia, i più rappresentati nella documentazione ‘ritrovata’ dell'Archivio storico di S. Croce sono i conventi di S. Francesco di Pistoia (104 unità archivistiche con atti datati tra il 1246 e il 1794) e di San Miniato al Tedesco (58 unità con atti datati tra il 1237 e il 1729); a questi sono dedicati i due saggi successivi.

Piero Gualtieri, nel contributo *I primi decenni della comunità minoritica di Pistoia. Nuove considerazioni a partire dalle pergamene di Santa Croce* (pp. 57-92), concentra l'attenzione sui contenuti degli atti più risalenti, chiarendo subito che i documenti, che vanno ad aggiungersi ai 97 ad oggi custoditi presso l'Archivio di Stato di Firenze, presentano caratteristiche tali che «dobbiamo recisamente scartare l'ipotesi che la separazione dei due complessi documentari sia da ricondurre a una qualche forma di selezione tipologica operata a suo tempo» (p. 59). Ripercorre quindi le informazioni acquisite da secoli di studi, fondate spesso solo sulla tradizione erudita, per lo più interna al monastero, e che oggi, grazie al riscontro della documentazione dell'archivio di S. Croce trovano conferme, ma suggeriscono anche dettagli inediti per nuovi spunti di riflessione. Una vicenda

complessa, caratterizzata da momenti di scontro con l'ordinario diocesano e con altri Ordini, non priva di questioni irrisolte e dubbie, a cominciare dall'ubicazione del primo insediamento, identificato con la chiesa di S. Croce, dove i francescani sono attestati almeno dagli anni Trenta del Duecento «destinata nel giro di pochi lustri a scomparire dalla documentazione e dallo stesso tessuto urbano» (p. 84); al profilo istituzionale dello Spedale di S. Maria Maddalena, acquisito dai Minori nel 1256; alle vicende edilizie del secondo insediamento francescano e alla sua intitolazione a S. Maria Maddalena (futuro S. Francesco), la posa della cui prima pietra risale al 1289. I due insediamenti (S. Croce e S. Maria Maddalena) sono stati sempre visti come successivi e non coesistenti, tuttavia, alla luce delle nuove acquisizioni, Gualtieri suggerisce la concomitante presenza di due diverse comunità con interessanti ipotesi circa la connotazione dei due *loci* («S. Maria Maddalena, segnata ... dalla presenza di laici ... dedita ad attività assistenziali ... S. Croce, forse impiantata da frati provenienti dal fiorentino, probabilmente più 'normalizzata' sul piano istituzionale», p. 91), il coinvolgimento del governo cittadino e della gerarchia ecclesiastica, fino a ipotizzare un possibile coinvolgimento di frate Elia da Cortona.

Nel contributo che segue, Francesco Salvestrini presenta le pergamene relative all'imponente edificio che ospita il convento di San Miniato al Tedesco, dove i Minori si insediarono almeno dal 1276 «su un sito che la tradizione identificava con l'oratorio del martire Miniato». Come annuncia nel titolo, *Pergamene inedite dal convento di San Francesco a San Miniato al Tedesco (Pisa). Una prima ricognizione storica* (pp. 93-114), l'autore conduce una prima panoramica sui contenuti di questo nucleo inedito di 58 pergamene, prendendo in esame anche l'altro fondo più consistente, conservato nell'Archivio della Nunziatura di Venezia presso l'Archivio Apostolico Vaticano (31 pezzi datati dal 1297 al 1545), 20 testamenti trecenteschi custoditi presso l'Archivio storico diocesano di Pisa e poche altre unità dell'Archivio di Stato di Firenze. Si enucleano tre tematiche in particolare: in primo luogo la questione relativa all'evoluzione degli edifici claustrali, le cui evidenze strutturali, tuttavia, non trovano riferimenti chiari e diretti nella documentazione. Significativo, invece, l'apporto riguardo al secondo tema affrontato, riguardante i rapporti del convento con la Santa Sede, grazie alla presenza di un cospicuo numero di privilegi diretti all'Ordine e alla comunità locale dai pontefici, a partire da Gregorio IX fino a Martino IV (in particolare da papa Innocenzo IV), tràditi in

copia autentica o imitativa, costituenti «una sorta di vero e proprio *Bullarium*» di 24 pezzi. Altra tipologia documentaria rilevante è quella dei testamenti, che gettano luce sulle relazioni intessute dai Minori di S. Francesco con la cittadinanza sanminiatese fra XIII e XV secolo. I frati figurano spesso come beneficiari di lasciti o come esecutori testamentari e in alcune occasioni la chiesa viene scelta come luogo di sepoltura, anche da rappresentanti di famiglie eminenti e da forestieri di spicco, appartenenti alla classe dirigente del comune con cui i Minori mantengono un solido legame, come testimonia il fatto che a S. Francesco si conservasse la documentazione più rilevante del comune e che in base alla normativa contenuta negli Statuti del 1337 la chiesa beneficiasse del tributo più elevato tra le comunità religiose. Dalla pur esigua documentazione rimasta, emerge chiaro il ruolo di primo piano della chiesa di S. Francesco nella storia di San Miniato, l'unica grande chiesa non parrocchiale, quindi aperta all'intera cittadinanza, che grazie al legame con il martire Miniato rappresentava il «deposito memoriale delle antiche origini cittadine».

Lo smembramento e la dispersione di antichi fondi archivistici sono tratti che accomunano molte realtà religiose, interessate in momenti diversi dalle soppressioni. Tra queste figura il convento di S. Francesco di Siena, sul quale cerca di fare luce la ricerca portata avanti da Michele Pellegrini, che affida prime, importanti, considerazioni al contributo *Le pergamene del convento di San Francesco di Siena: prime note su fisionomia e vicende d'un disperso archivio minoritico* (pp. 115-183). Diversamente dalla *libreria*, di cui si conservano antichi repertori, non si possiedono elenchi del materiale d'archivio anteriori alla soppressione. Attualmente le pergamene, in numero di circa un migliaio di unità, sono conservate principalmente presso l'Archivio di Stato di Siena e nel Fondo Toscano dell'Archivio Apostolico Vaticano; risultano dispersi tutti i registri, che pur vengono citati negli scritti di eruditi di fine Settecento e inizio Ottocento. Un'utile tabella posta in Appendice propone l'elenco di tutte le pergamene finora note, disposte in ordine cronologico (al riguardo si segnala che alcune copie del volume sono corredate da un fascicolo di 'errata corrige' resosi necessario per uno sfasamento delle colonne della tabella che è stato corretto nelle versioni a stampa successive alla prima e nelle versioni digitali). Il complesso delle pergamene del convento senese si caratterizza per la presenza massiccia di nuclei documentari attestanti le attività di famiglie mercantili o magnatizie, difficilmente ascrivibili alla categoria di *mu-*

nimina, come ben dimostra Pellegrini illustrando tre casi esemplari. Fondi autonomi prima di approdare all'archivio del convento a seguito della cessazione dell'attività, si connotano per la forte presenza, accanto alle scritture di natura documentaria, di fogli sciolti e quaderni in carta, recanti scritture di natura privata, sovente in volgare, «veri archivi 'di famiglia', e in certi casi delle relative *societates* d'affari» che, da un lato, «rispecchiano puntualmente anzitutto – com'è ovvio – gli interessi e le attività economiche, ma anche il coinvolgimento nelle istituzioni comunali, le carriere professionali e insieme, talora, anche l'orizzonte dei riferimenti religiosi», dall'altro lato, sono anche il riflesso «di un'economia conventuale tutta giocata sulle relazioni».

Chiude il volume, il corposo inventario delle pergamene redatto da Simone Allegria, *Il fondo «Diplomatico» dell'Archivio storico della Provincia toscana dei frati Minori Conventuali in Santa Croce a Firenze (secc. XIII-XIX). Inventario* (pp. 185-270). Una breve introduzione illustra i caratteri essenziali del fondo, costituito da 184 unità archivistiche, consistenti in pergamene e rotoli, che in diversi casi contengono più unità documentarie. Oltre alle serie più corpose di S. Francesco di Pistoia e di San Miniato al Tedesco, di cui si è detto, è stata individuata una serie 'Firenze, Convento di S. Croce', costituita da 9 documenti datati dal 1426 al 1848 e una serie 'Varie' di 13 pergamene contenenti atti dal 1246 al 1797. L'inventario presenta le pergamene suddivise per serie di provenienza e ordinate cronologicamente, con l'indicazione di data cronica e topica (nel caso di supporti contenenti più unità documentarie l'ordinamento segue la data più risalente). Si fornisce un sintetico regesto, preceduto da puntuali informazioni circa la tradizione dei documenti, precisazioni riguardo la datazione (ad esempio eccezioni rispetto al consueto computo pisano o fiorentino), le dimensioni del supporto, il rinvio a edizioni e/o regesti già editi. Dopo il regesto, viene registrato il nome del notaio estensore dei documenti in originale e, nel caso di documenti redatti in copia autentica, il nome del notaio che redige la copia e la sua datazione. Lo sguardo d'insieme sull'intero fondo evidenzia come le tipologie documentarie prevalenti possano essere suddivise nei due consueti gruppi che generalmente si riscontrano negli archivi di Ordini mendicanti. Riprendendo la distinzione formulata da Attilio Bartoli Langeli, Simone Allegria distingue i documenti 'di stretta pertinenza conventuale' e quelli 'non pertinenti al convento', includendo tra i primi «i documenti prodotti all'interno

dell'Ordine o del convento, ma anche donazioni, testamenti o altri rogiti nei quali i frati o un loro procuratore figurano come parte in causa (autore o destinatario) dell'azione giuridica» e nei secondi «i documenti che non hanno alcuna attinenza apparente con l'attività del convento, o che si riferiscono addirittura ad altri soggetti e istituzioni, ma che si trovano in archivio per motivi di puro deposito o come *munimina*» (pp. 187-188). Tra questi ultimi, Allegrìa illustra sinteticamente il caso del gruppo di documenti riferibili a *domina* Lippa di Lapo di Giovanni dei Vergiolesi (11 pergamene distribuite tra l'Archivio di Santa Croce e l'Archivio di Stato di Firenze).

Da questa sintetica panoramica circa i contenuti del volume ben si comprende il valore della ricerca e del progetto da cui scaturisce, e si fa impellente il richiamo a pubblicazioni che portino alla luce, o meglio riportino a nuova luce, le fonti custodite negli archivi minoritici, linfa vitale non solo per la storia degli Ordini mendicanti *strictu sensu*, ma della società tutta, facendo «sempre ricorso ... alla pazienza della lettura, alla generosità disinteressata, al rispetto per la documentazione. Che sono le virtù dell'erudizione» (Bartoli Langelì, p. 14).

M. Carletti

“La loro provenienza va ricercata altrove”. Prime indagini sui manoscritti della Biblioteca Franciscana di Falconara Marittima, a cura di M. Carletti, Andrea Livi Editore, Fermo 2024 (Itinerari, 4), 80 pp.

La pubblicazione a cura di Maela Carletti, edita da Andrea Livi Editore, è il quarto volume della collana Itinerari e raccoglie sette contributi relativi alle ricerche sui manoscritti della Biblioteca Storico-Franciscana e Picena, istituita tra il 1934 e il 1935 da Ferdinando Diotallevi. Oggi ospitata presso il nuovo complesso conventuale di Sant'Antonio di Padova a Falconara Marittima (AN), la biblioteca è divenuta negli anni un punto di riferimento per lo studio delle fonti francescane e della storia marchigiana, anche grazie all'acquisizione di importanti opere provenienti da ex conventi e collezioni private e all'organizzazione di eventi volti alla valorizzazione del patrimonio.

Il volume si inserisce all'interno di un più ampio progetto di ricerca promosso dalla biblioteca stessa, volto alla realizzazione di un catalogo

aggiornato del fondo manoscritti, costruito secondo i più innovativi criteri descrittivi. Finalità dichiarata del progetto è quella di «riannodare i fili che hanno legato i codici ora a Falconara con il più ampio circuito di produzione e circolazione del manoscritto nel corso della storia e aggiungere un tassello nel panorama degli studi sui codici francescani» (pp. 9–10).

Il volume si apre con un saggio introduttivo della curatrice che presenta gli obiettivi dell'iniziativa e offre una panoramica dei fondi manoscritti conservati nella biblioteca. Tra questi spicca un nucleo di ventidue codici provenienti dalla biblioteca fondata nel XV secolo da San Giacomo della Marca presso il convento di Monteprandone. Nel secondo contributo, Monica Bocchetta ricostruisce il lavoro di ricognizione che ha condotto al rinvenimento di tali codici, appartenenti alla collezione monteprandonese. La scoperta di questi preziosi manufatti ha indirizzato la ricerca verso l'analisi di ogni possibile traccia che possa attestarne l'appartenenza al santo o, quantomeno, chiarirne la provenienza. Il terzo saggio, firmato da Lorenzo Turchi, approfondisce la figura di Giacomo della Marca, non solo come uomo di Chiesa, ma anche come promotore della raccolta manoscritta oggetto della presente indagine. L'autore analizza inoltre le circostanze legate alla nascita della biblioteca del santo e il ruolo svolto in tale contesto da Papa Niccolò V. I restanti quattro contributi si concentrano sull'analisi di altrettanti manufatti appartenenti alla collezione, tutti riconducibili alla figura di San Giacomo della Marca. A corredo di questi, il volume include un'ampia appendice fotografica, utile a contestualizzare visivamente le opere trattate. Più nello specifico, Tiziana Nandesi presenta una copia manoscritta dell'opera di Valerio Massimo, *Factorum dictorumque memorabilium libri IX* (ms. 4). Si tratta di un codice cartaceo, acefalo e mutilo, con coperta restaurata negli anni Quaranta del Novecento, probabilmente adoperato come repertorio di esempi morali da utilizzare nelle predicazioni, come suggerisce anche un sermone contenuto nel codice Monteprandone M44 (p. 31).

Nel contributo di Nicoletta Biondi si esamina invece un *Rituale* (ms. 22) manoscritto su pergamena del XV secolo, opera incompiuta, con un'attenta descrizione paleografica sia della parte testuale che di quella musicale. Segue l'analisi di Pamela Galeazzi dedicata al *Supplementum Summae Pisanellae* (ms. 29) di Niccolò da Osimo, autore di origini nobiliari marchigiane. L'opera, una *addenda* alla *Summa confessorum* di Bartolomeo da San Concordio, rientra nel genere della manualistica penitenziale.

L'ultimo contributo, a firma di Costanza Lucchetti, prende in esame una copia manoscritta del *Confessionale* (ms. 33) di San Giacomo della Marca. L'opera, redatta negli ultimi anni di vita del santo (†1476), è testimoniata qui in una copia di fine Quattrocento. Pur non appartenendo al nucleo originario dei codici in possesso del frate, il manoscritto risulta significativo, in quanto attestazione della diffusione della sua produzione scritta. Il volume si chiude con un'appendice dedicata alla mostra fotografica *Lettere a colori. Fortune e disavventure delle iniziali decorate nei volumi della biblioteca*, a cura di Costanza Lucchetti, Gloria Sopranzetti e Luca Subissati, ospitata dalla Biblioteca Storico-Francescana e Picena di Falconara Marittima dal 17 al 28 giugno 2024, nell'ambito del ciclo di incontri settimanali "Baperdi" della BAP. La mostra si articola in tre sezioni: *La facoltosa eleganza dell'oro*, *Semplicità e ricchezza policrome*, *Le disavventure della bellezza*. L'esposizione, oltre a offrire al pubblico un'occasione per visionare attraverso riproduzioni fotografiche preziosi manufatti di grande impatto, mira a evidenziare sia la ricchezza decorativa dei manoscritti conservati nella biblioteca, sia le vicende conservative che ne hanno in parte compromesso l'integrità. Tra le opere riprodotte, in particolare nella prima sezione, figurano anche i manufatti analizzati nei saggi del volume, con un focus specifico sulle iniziali decorate, in linea con il tema curatoriale dell'evento.

Il volume che ne risulta si distingue per la ricchezza e completezza dei contenuti: dalla presentazione del progetto fino all'analisi dettagliata dei manufatti, il lettore è guidato con chiarezza attraverso la storia e le collezioni della biblioteca. Le descrizioni, puntuali e ben documentate, sono arricchite da un apparato iconografico efficace, che rende ancora più accessibile e fruibile l'intero lavoro.

A. Di Gregorio

Roma - Urbino 1703. Il viaggio di Lancisi e Origo inviati speciali di papa Clemente XI Albani, Atti delle Giornate di studio (Urbino, Palazzo Ducale, Sala convegni - Giardino d'inverno, 11 e 12 novembre 2021), a cura di M.M. Paolini e L. Vanni, Accademia Raffaello, Urbino 2024, 343 pp.

Il volume raccoglie gli interventi presentati al convegno urbinato del 2021 nel contesto delle celebrazioni per il terzo centenario dalla morte di

papa Albani, Clemente XI (1721). L'iniziativa, come sottolineato dalle curatrici nella *Premessa* (pp. 19-24), ha rappresentato l'occasione per mettere a punto un percorso di ricerca decennale dedicato ad indagare il rapporto tra il pontefice e la sua città natale, muovendo dalle testimonianze documentarie del viaggio compiuto da Roma a Urbino (e ritorno) dal nipote del pontefice, Annibale, in occasione del conseguimento della laurea *in utroque iure* nel 1703. Ad accompagnare il giovane Albani furono, tra gli altri, gli 'inviati speciali' Giovanni Maria Lancisi e Curzio Origo, ai quali il pontefice delegò il compito di visitare con puntualità le terre urbinati fornendo una dettagliata *Guida*. Il testo ne è noto grazie all'edizione che Fert Sangiorgi curò nel 1992 (sempre per i tipi dell'Accademia Raffaello), mentre solo occasionalmente richiamati e citati parzialmente risultano i resoconti redatti dai due eruditi ovvero le *Dieci lettere* di Lancisi e il *Diario minutissimo* di Origo, di cui si preannuncia un'edizione integrale da parte delle curatrici. Dunque l'intento del convegno, e degli atti, è stato quello di contestualizzare queste fonti, provando a delinearne la complementarietà rispetto alla *Guida* e restituire così il quadro d'insieme su cui si innestarono gli interventi di Clemente XI, e poi dei suoi nipoti, che segnarono una vera e propria rinascenza per la città di Urbino.

Tenendo dunque sullo sfondo l'itinerario del 1703, restituito puntualmente in grafica (fig. 5 p. 259) il volume presenta in apertura il contributo di Attilio Brilli e Simonetta Neri (*Introduzione. La via che cerca il mare*, pp. 29-35) che offre un rapido *excursus* sulla via Flaminia, dalla realizzazione d'epoca romana alla fortuna e alle varianti dei secoli successivi. Segue quindi il contributo di Sergio Petrelli (*Il patrimonio degli Albani nella Legazione di Urbino e l'ascesa di Clemente XI*, pp. 37-75) che illustra la continuità degli interessi e degli investimenti della famiglia Albani nel territorio del Ducato muovendo dal loro approdo a Urbino sotto i Montefeltro e proseguendo durante il dominio dei Della Rovere superando la devoluzione del 1631 per giungere alla metà dell'Ottocento. Una parabola che consente di collocare le progettualità e gli interventi di Clemente XI non già come fenomeno isolato ma nel solco di una tradizione familiare di lunga data. Si entra quindi nel vivo del tema con il saggio di Laura Vanni (*Giovanni Maria Lancini 1654-1720. Archiatra pontificio, acuto cronista e generoso benefattore*, pp. 77-116) in cui si mette in relazione la vicenda biografica del celebre studioso con Clemente XI, lasciando emergere lo stretto rapporto tra i due. Persona fidata, Lancisi fu scelto come interlocutore prezioso

nei progetti che papa Albani architettava per la sua Urbino, e i dettagli emergono attraverso i resoconti che lo stesso archiatra fece non solo del viaggio del 1703, ma anche dei successivi due, nel 1705 e nel 1707. All'altro protagonista del viaggio del 1703 è dedicato il contributo di Maria Maddalena Paolini (*Urbino nel 1703 attraverso gli occhi di Curzio Origo "confidentissimo" degli Albani e collezionista*, pp.117-155). Ripercorrendo la visita del 1703 attraverso il *Diario minutissimo* di Origo se ne colgono le qualità di osservatore attento e raffinato, ma soprattutto è possibile disporre di puntuali e vividi fermo-immagine dei luoghi descritti grazie ai quali tessere la rete delle opere d'arte, degli arredi e degli oggetti allora presenti e tentare, laddove possibile, di disegnarne le vie della successiva dispersione e l'attuale collocazione. La vicenda personale di Origo si intreccia poi con quella degli Albani per la sua passione collezionistica, che molto si nutrì dell'esempio della famiglia urbinata come si può evincere anche dal documento in appendice al contributo nel quale si restituisce l'inventario *post mortem* della raccolta che egli allestì. Con Giovanni Perini Folesani (*Odeporica urbinata: un percorso storico*, pp. 157-173) l'attenzione si sposta sulla letteratura di viaggio come genere letterario. L'*excursus*, che si muove elencando le guide manoscritte e a stampa tra Quattrocento e Novecento, sottolinea l'assenza della meta urbinata e conferma che la *Guida* di Clemente XI fu di fatto la prima opera odeporica dedicata alla città ducale. Di questa autorevole *Guida* si servì, tra gli altri, l'artista Gaetano Piccini, la cui attività e i rapporti con gli Albani sono illustrati da Anna Cerboni Baiardi (*Gaetano Piccini 1681-1736. Un artista romano del Settecento in viaggio a Urbino*, pp. 175-192). Disegni e incisioni di Piccini hanno illustrato la città di Urbino e le raccolte Albani, lasciando testimonianza vivida di realtà spesso perdute e disperse, come del resto la stessa produzione dell'artista che, quando non confluita in edizioni a stampa, si trova conservata oggi in corpose miscellanee allestite o acquistate da attenti collezionisti. Rappresentazioni non figurate ma verbali sono invece quelle che indaga Marco Droghini (*Spigolature di ordine architettonico dal viaggio di Lancisi e Origo*, pp. 193-209) in una interessante rilettura delle note descrittive dei palazzi urbinati restituite dei due inviati. L'analisi puntuale dei testi sottolinea infatti l'approccio peculiare di ciascun redattore, rivelando in filigrana la formazione specifica e suggerendo riferimenti a opere di settore che lasciarono con evidenza il segno. Altro interessante confronto è offerto da Massimo Moretti (*Urbania 1703. Un bozzetto di Curzio*

Origo ai tempi della legazione pontificia, pp.211-222) che ripercorre la visita all'antica Casteldurante con l'ausilio di un inedito bozzetto contenuto nel *Diario* di Origo, messo in relazione con illustrazioni successive. Chiude quindi il volume l'intervento di Bonita Cleri (Francesco Mancini per gli Albani, pp. 223-241) che ripercorre la parabola del pittore marchigiano e i suoi rapporti con gli Albani. Completano, infine, il volume un puntuale e ben articolato *Indice dei nomi e dei luoghi* (pp. 243-252) e un'appendice di *Immagini* (pp. 255-343) con le tavole organizzate seguendo l'ordine dei contributi.

M. Bocchetta

Generazioni: di padre in figlio. Luigi e Carlo Paolucci, a cura di P. Galeazzi, Andrea Livi Editore, Fermo 2022 (*Itinerari*, 2), 53 pp.

Il secondo volume della collana *Itinerari*, dedicato alle figure di Luigi e Carlo Paolucci, è frutto dell'incontro tenutosi il 4 giugno 2021 presso la Biblioteca storico-francescana e picena "San Giacomo della Marca" di Falconara Marittima in occasione di *Archivissima. Festival nazionale degli archivi*. L'iniziativa, pensata per la promozione e valorizzazione degli archivi storici, aveva scelto come tema dell'edizione le generazioni e la loro capacità di creare relazioni nel tempo, nella società e nella cultura. Perciò l'evento si è rivelato un'opportunità per presentare al pubblico il fondo dei due scienziati anconetani, padre e figlio, conservato presso l'Archivio storico provinciale dei Frati Minori delle Marche e per approfondire il contributo dato da entrambi alla ricerca.

I capitoli che compongono il volume derivano infatti dalle relazioni presentate dagli studiosi in tale occasione. Il primo è dedicato proprio al fondo archivistico di Luigi e Carlo Paolucci, che viene descritto brevemente nel suo contenuto. L'autore, Massimo Bonifazi, è stato anche il curatore del lavoro di riordinamento del complesso documentale e della redazione dello strumento di ricerca. Come emerge chiaramente dal contributo, l'archivio Paolucci contiene sia notizie biografiche sui due familiari sia testimonianze della loro produzione culturale e scientifica. In particolare le carte di Luigi permettono di ricostruire la figura di uno studioso i cui interessi spaziavano dalla botanica alla letteratura spagnola, passando per la zoologia e la grammatica greca.

La vita del naturalista anconetano è argomento del secondo capitolo, scritto da Pamela Galeazzi. Luigi Paolucci (1849-1935) non fu solo uno scienziato e intellettuale ma anche un uomo del suo tempo, immerso nel clima risorgimentale che lo spinse ad analizzare la flora e la fauna della sua regione per valorizzare un'area altrimenti periferica della neonata nazione. Giovane brillante e da subito stimato in ambito accademico, iniziò presto una carriera come docente di Storia naturale presso il Regio Istituto tecnico di Ancona. L'autrice si sofferma in particolare sui numerosi riconoscimenti, sia italiani che stranieri, ottenuti da Luigi nel corso del tempo, segno di un apprezzamento verso i suoi studi che andava oltre i confini nazionali.

Il contributo di Leone Damiani tratta invece il vero e proprio passaggio generazionale tra padre e figlio, analizzando il contesto culturale e scientifico in cui si formò Carlo Paolucci (1884-1937). Alla passione ereditata da Luigi egli affiancò l'interesse per un'applicazione più pratica e tecnologica delle conoscenze acquisite, manifestando un moderno approccio alle scienze di tipo imprenditoriale. In particolare provò a concretizzare i suoi studi ittologici per migliorare il settore della pesca, concentrandosi sull'allevamento e sull'ammodernamento dei mezzi utilizzati. In seguito Carlo venne nominato direttore del Parco Nazionale d'Abruzzo, appena fondato.

Infine il volume si chiude con un approfondimento di Caterina Papparello e Marta Vitullo dedicato al processo che ha portato dalla prima costituzione del Gabinetto scientifico, nel Regio Istituto tecnico "Grazioso Benincasa", alla creazione del Museo regionale marchigiano di scienze naturali. Ideato da Francesco De Bosis, il Gabinetto aveva chiari intenti didattici e si inseriva all'interno del più ampio fenomeno ottocentesco delle esposizioni (universali, nazionali o regionali), interessate a valorizzare i prodotti locali, mostrare gli avanzamenti della tecnica e formare le nuove generazioni. Sotto la guida di Luigi Paolucci la raccolta si trasformò poi nel Museo, che il naturalista arricchì con l'Erbario marchigiano. Il capitolo offre anche alcuni spunti di riflessione sulle prospettive future dell'attuale Istituzione, oggi intitolata allo scienziato anconetano.

Le ultime pagine di questo secondo numero di *Itinerari* contengono un'appendice bibliografica, utile per approfondire gli argomenti trattati e che riporta inoltre le principali pubblicazioni scientifiche di Luigi Paoluc-

ci, e un apparato fotografico in cui sono riprodotti alcuni tra i più interessanti documenti conservati nel fondo archivistico.

L. Subissati

E. Renan, *Francesco d'Assisi*, a cura di M. Lodone, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2025, 74 pp.

Il volume *Francesco d'Assisi* di Ernest Renan, pubblicato da Edizioni Biblioteca Francescana e curato da Michele Lodone, rappresenta la prima traduzione italiana di un importante scritto renaniano apparso originariamente in due puntate nel 1866 sul "Journal des débats". L'opera è preceduta da una prefazione dello storico André Vauchez, seguita da una articolata introduzione del curatore che colloca il testo nel percorso intellettuale di Renan e nella storia della storiografia e della ricezione francescana. Il libro consta di 74 pagine, è inserito nella collana "Sesto Sigillo" e si presenta come un contributo importante per la ricezione ottocentesca della figura di Francesco d'Assisi. L'autore, infatti, offre un ritratto del santo caratterizzata da una scrittura elegante e vivace. Nel testo emerge un'immagine di Francesco come "secondo Cristo", figura di purezza e immediatezza spirituale capace di incarnare, agli occhi di Renan, un ideale religioso in epoca medioevale libero da sovrastrutture dogmatiche. L'autore legge Francesco come un uomo dotato di una rara coscienza del divino, segnato da spontaneità, amore per la natura e per il creato e da una forte libertà rispetto ai tradizionali schemi ecclesiastici. Secondo Renan, infatti, Francesco è l'uomo che più di tutti, dopo Cristo, incarna l'ideale evangelico, esaltando la mendacità come il valore a cui aspirare. Una delle caratteristiche più sorprendenti del testo di Renan è la sua capacità di rendere Francesco un contemporaneo, esaltando la sua idea di fede non come una questione apologetica, ma come un'esperienza viva, da sottoporre a un'indagine rigorosa che sappia coniugare spirito critico e profondità spirituale. Interessante è anche la lettura che Renan propone dell'evoluzione dell'Ordine dei frati Minori dopo la morte del fondatore. L'autore infatti vede un confronto tra un'anima più istituzionale e una più radicale, vicina all'ideale originario della povertà assoluta. È una lettura filtrata attraverso la sensibilità politica e culturale dell'Ottocento, e tuttavia significativa perché mostra quanto la figura di Francesco fosse per-

cepita come una forza capace di ispirare movimenti, tensioni e ideale anche a distanza di secoli.

La prefazione di André Vauchez aiuta a mettere a fuoco sia i limiti, che il valore di questo approccio. Renan fu infatti un uomo che vedeva il sentimento religioso come il motore fondamentale dell'esistenza umana, pur allontanandosi dalla Chiesa cattolica, e il suo modo di leggere Francesco nasce da questa sensibilità. Vauchez sottolinea come l'approccio di Renan alla figura di Francesco non è quello di uno storico di professione, ma si avvicina con un piglio autoriale che gli permette di allontanarsi dal punto di vista della storiografia protestante che rifiuta il tema della conformità di Francesco con Cristo. Seppur quindi l'intento di Renan è quello di liberare la figura di Francesco dal contesto ecclesiale per offrirla nuovamente all'intera umanità, non si può di certo considerare, secondo Vauchez, un autore antireligioso.

Lodone, nella sua ampia introduzione, ricostruisce in modo chiaro le motivazioni che spinsero Renan a interessarsi di Francesco proponendoci tre fondamentali livelli di lettura: il ruolo circoscritto, ma rilevante della figura di Francesco nella produzione di Renan; l'abilità dell'autore nel delineare un profilo vivo del santo, rielaborando delle tradizioni precedenti in maniera originale; l'influenza che il ritratto di Renan ha avuto per la percezione contemporanea di Francesco. Il ritratto di Francesco appare quindi come un crocevia di esperienze personali, di idee e di intuizioni letterarie in cui confluiscono vicende biografiche, intellettuali e spirituali. Nel complesso il volume rappresenta un documento essenziale per capire come si sia formata l'immagine moderna di Francesco d'Assisi. Le intuizioni di Renan, filtrate, riprese e trasformate da autori come Paul Sabatier, hanno contribuito a determinare la maniera in cui oggi percepiamo il santo. Leggere queste pagine significa assistere alla nascita di un mito moderno, ma anche scoprire un Renan meno rigido, meno spirituale, capace di lasciarsi influenzare dalla figura di Francesco. Per la qualità della traduzione, la cura dell'edizione e la forza letteraria del testo, il volume si offre come uno strumento prezioso per chi desidera comprendere non soltanto il santo di Assisi, ma anche il modo in cui la cultura europea ha continuato nei secoli a rileggerlo, reinterpretarlo e farlo proprio.

N. Fioralisi