

DE GRUYTER

TOSCANA BILINGUE (1260 ca.-1430 ca.)

PER UNA STORIA SOCIALE DEL
TRADURRE MEDIEVALE

*A cura di Sara Bischetti, Michele Lodone,
Cristiano Lorenzi e Antonio Montefusco*

TOSCANA BILINGUE
BILINGUALISM IN MEDIEVAL TUSCANY

DE
G



Toscana bilingue (1260 ca.–1430 ca.)

Toscana bilingue

Storia sociale della traduzione medievale

Bilingualism in Medieval Tuscany

A cura di / Edited by
Antonio Montefusco

Volume 3

Toscana bilingue (1260 ca.–1430 ca.)



Per una storia sociale del tradurre medievale

A cura di

Sara Bischetti, Michele Lodone, Cristiano Lorenzi e
Antonio Montefusco

Indici a cura di Michele Vescovo

DE GRUYTER

This publication is part of a project that has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 637533).



The information and views set out in this publication are those of the author(s) and do not necessarily reflect the official opinion of the European Research Council Executive Agency (ERCEA). The European Research Council Executive Agency (ERCEA) or any person acting on its behalf are not responsible for the use which may be made of the information contained therein.

ISBN 978-3-11-070203-3

e-ISBN (PDF) 978-3-11-070223-1

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-070235-4

ISSN 2627-9762

e-ISSN 2627-9770

DOI <https://doi.org/10.1515/9783110702231>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. For details go to <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Library of Congress Control Number: 2020945664

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2021 Sara Bischetti, Michele Lodone, Cristiano Lorenzi, Antonio Montefusco, published by Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
The book is published open access at www.degruyter.com.

Cover image: © Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Pal. 600, f. 1

Typesetting: Integra Software Services Pvt. Ltd.

Printing and binding: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Indice

Premessa — IX

Lista delle abbreviazioni, delle biblioteche e degli archivi — XVII

Antonio Montefusco

A mo' d'introduzione — 1

Parte I: Le lingue in questione

Benoît Grévin

**Studiare il “bilinguismo” toscano (fine Duecento-inizio
Quattrocento) — 27**

Riccardo Viel

La lirica tra Provenza e Toscana — 47

Fabio Zinelli

Francese d'Italia e francese di Toscana — 59

Parte II: Per una storia sociale del volgarizzare

Enrico Artifoni

Ancora sulla *parva litteratura* tra latino e volgari — 107

Giuliano Milani

Brunetto volgarizzatore — 125

Lorenzo Tanzini

**Volgarizzare i documenti, volgarizzare gli statuti nella Toscana tra Due e
Trecento — 151**

Renzo Iacobucci

La figura del volgarizzatore — 167

Jérôme Hayez

Les marchands toscans face au latin vers 1400 — 195

Sara Bischetti, Marco Corsi

Per una codicologia dei volgarizzamenti — 221

Michele Lodone

I testi profetici tra latino e volgare — 247

Lorenzo Mainini

Tracce di donne nel primo Trecento — 265

Parte III: Canone e volgarizzamenti

Manuele Gragnolati, Elena Lombardi

Volgarizzazione lirica e piacere linguistico in Dante — 281

Paola Nasti

To speak in tongues — 297

Lorenzo Geri,

Una “nuova veste” per una *fabella* che commuove i dotti — 333

Stefano Carrai

Boccaccio volgarizzatore — 355

Parte IV: I Mendicanti tra latino e volgare

Anna Pegoretti

Per una definizione minima dei volgarizzamenti “francescani” — 371

Maria Conte

Osservazioni sulla traduttologia domenicana — 381

Xavier Biron-Ouellet

Volgarizzatori agostiniani nella Toscana del Trecento — 405

Isabella Gagliardi

I Gesuati e i volgarizzamenti (seconda metà XIV–prima metà XV secolo) — 415

Parte V: Conclusioni

Clémence Revest

Langue de la patrie et langue du pouvoir — 437

Bibliografia generale — 455

Indice dei manoscritti — 513

Indice dei nomi — 521

Sara Bischetti, Michele Lodone, Cristiano Lorenzi,
Antonio Montefusco
Premessa

Il volume raccoglie gli Atti del convegno *Toscana bilingue (1260–1430)*. Per una storia sociale del tradurre medievale tenuto dall'8 al 10 novembre 2018 a Venezia, presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università Ca' Foscari, nell'ambito del progetto ERC StG 637533 *Biflow (Bilingualism in Florentine and Tuscan Works, 1260–1430)*.

Dopo una prima fase (2015–2018) dedicata al *dictamen* come sapere egemonico – nonché veicolo di una importante riflessione sul linguaggio – e al complesso *corpus* delle epistole dantesche,¹ in occasione del convegno veneziano abbiamo deciso di ampliare il quadro, articolando la nostra proposta di una storia sociale e culturale del tradurre in Toscana, tra i secoli XIII e XV, lungo quattro direttrici: le lingue in questione, i contesti e le funzioni sociali del volgarizzare, il rapporto tra canone letterario e volgarizzamenti, e il ruolo degli Ordini religiosi, e più precisamente mendicanti, nel promuovere o modellare i rapporti tra latino e volgare.

La sezione di apertura è dedicata alle lingue coinvolte nei processi di traduzione: il latino, naturalmente, ma anche la lingua d'oc e quella d'oïl. Il contributo di Benoît Grévin (*Studiare il “bilinguismo” toscano (fine Duecento-inizio Quattrocento)*. *Strumenti concettuali, paragoni europei*) è programmatico e affronta la questione del bilinguismo latino/volgare da un punto di vista teorico: a partire dagli studi di linguistica e sociolinguistica sul fenomeno del

Annotazione: La pubblicazione di questo volume costituisce uno dei più significativi risultati della riflessione collettiva che il team del progetto Biflow-Toscana Bilingue ha condotto in questi anni in maniera coordinata, pur nel quadro di specializzazioni diverse. Per la realizzazione del libro, è stato fondamentale, dunque, l'apporto anche dei membri che non sono stati direttamente coinvolti nella redazione di capitoli: Laura Calvaresi, Agnese Macchiarelli, Vera Ribaudò. Uniamo anche ai ringraziamenti i partecipanti al convegno in qualità di discussants, che hanno animato uno scambio non comune. Ringraziamo, infine, Michele Vescovo per la cura editoriale e la compilazione degli indici, e Maria Conte per l'ausilio nella fase finale di confezione del volume.

Sara Bischetti, Michele Lodone, Cristiano Lorenzi, Antonio Montefusco, Università Ca' Foscari Venezia

¹ Per un quadro delle iniziative e pubblicazioni realizzate nell'ambito del progetto ERC *Biflow* si veda <<https://biflow.hypotheses.org>>.

bilinguismo e dai concetti di diglossia, grammatizzazione, ieroglossia e *code-switching*, la peculiare situazione toscana medievale è utilmente calata nel più ampio quadro europeo. Ne consegue una proposta di classificazione tripartita delle lingue in gioco (lingua referenziale, lingua cortese, lingua vernacolare), che tiene conto del fattore sociolinguistico e che permette di valutare meglio e più a fondo le interazioni dinamiche tra le lingue.

Il saggio di Riccardo Viel (*La lirica tra Provenza e Toscana: contatti di culture e tradizioni manoscritte nel XIII e XIV secolo*) si prefigge di indagare la circolazione in area toscana dei canzonieri provenzali, facendo il punto, specie dopo i recenti studi di Resconi e Grimaldi, sulle tre ondate di immissione di materiale trobadorico in Toscana e sulla sua ricezione. Tali elementi portano alla fine del Duecento alla definizione di un canone dei trovatori che peraltro, come rileva Viel, è oltremodo originale tanto culturalmente quanto politicamente: il ceto mercantile riveste infatti un ruolo fondamentale per una nuova declinazione dell'ideologia trobadorica e per un certo tipo di aggregazione dei testi, con la decisiva conseguenza che in Toscana, a differenza di quanto accade nelle corti settentrionali, non si ha una produzione in provenzale.

Il versante dei testi francesi circolanti nell'area toscana è affrontato da Fabio Zinelli (*Francese d'Italia e francese di Toscana. Tradizioni manoscritte e processi di vernacularizzazione*). Il saggio, che chiude questa sezione, delinea un quadro assai ricco: da un lato troviamo i testi d'Oltralpe che circolano e che sono copiati in Toscana, irradiandosi a partire dalla ben nota direttrice Genova-Pisa; dall'altro le numerose traduzioni in volgare dal francese (talvolta per il tramite rispetto alla Napoli angioina), così peculiari perché spesso interessate da fenomeni di ibridazione linguistica (travestimento di termini francesi, calchi sintattici ecc.), al punto che l'autore propone di definirle "traduzioni indessicali".

La seconda parte del volume raccoglie i contributi dedicati alla storia sociale del tradurre, che analizzano l'atto del volgarizzare da punti di vista differenti ma complementari: alcuni secondo una prospettiva di impianto storico-culturale, altri attraverso un approccio più empirico, ovvero attraverso lo studio diretto delle fonti storiche (siano esse documentarie o librarie).

La sezione si apre con il saggio di Enrico Artifoni *Ancora sulla parva letteratura tra latino e volgari* sulla tematica dei laici *modice literati*, vale a dire di coloro che possedevano una conoscenza modesta del latino, e che furono oggetto di importanti riflessioni da parte degli intellettuali del XIII secolo. Artifoni indaga la lenta affermazione delle culture intermedie dei laici nel Duecento, e i conseguenti risvolti politici e culturali nella società dell'epoca, attraverso alcune opere chiave che permettono di osservare il diverso atteggiamento assunto dalla prima generazione di intellettuali bolognesi (come Boncompagno da Signa e Guido Faba), di

formazione essenzialmente retorica e dettatoria, rispetto alla seconda generazione, specificamente fiorentina e più interessata all'aspetto educativo e didattico del fenomeno, rappresentata in particolar modo da Bono Giamboni e Brunetto Latini, e dalla svolta innovativa apportata a partire dagli anni Sessanta rispettivamente dal *Fiore di retorica* e dalla *Rettorica*.

La *Rettorica*, insieme al *Tresor* e al *Tesoretto*, sono alla base dell'indagine storica e culturale della Firenze brunettiana proposta da Giuliano Milani (*Brunetto volgare. Il maestro e i suoi allievi in alcuni studi recenti*). Il saggio mette in luce la peculiarità della società fiorentina, priva di famiglie nobili di antica tradizione e strutturalmente dinamica, le sue caratteristiche economiche, basate essenzialmente su un sistema di tipo commerciale e bancario e, infine, il suo assetto politico, mostrando gli importanti mutamenti avvenuti a Firenze nel passaggio dalla fase guelfa e angioina a quella del priorato. Sullo sfondo di un simile contesto socio-culturale l'analisi dei tre testi di Brunetto permette di riflettere sulla finalità morale e politica che accomuna la sua produzione in volgare e di indagare il tipo di pubblico cui essa è destinata: un pubblico di lettori socialmente diversificato ma sostanzialmente coerente, e capace di adattarsi alle mutevoli contingenze economico-politiche dell'epoca.

Se l'atto del volgarizzare è stato finora esaminato da una prospettiva letteraria, il saggio di Lorenzo Tanzini (*Volgarizzare i documenti, volgarizzare gli statuti nella Toscana tra Due e Trecento*) osserva il fenomeno attraverso una diversa angolazione, quella che riguarda l'impiego del volgare in ambito documentario per la trasmissione di testi normativi (in particolare gli statuti) tra il XIII e il XIV secolo. Tanzini rileva in tal senso le motivazioni alla base dell'adozione della lingua vernacolare in specifici contesti politici e sociali della Toscana due-trecentesca (in primo luogo a Siena, poi a Pisa, e a Firenze), e l'importanza assunta nel processo di istituzionalizzazione del volgare quale lingua del potere dalla presenza di determinate categorie sociali: da un lato un ceto di laici monolingui (i mercanti), dall'altro una classe dirigente dinamica, in rapporti più o meno conflittuali con il notariato. Il tutto sullo sfondo di una comunità attiva nella vita politica delle città. Tali considerazioni offrono lo spunto per riflettere inoltre sul ceto notarile, protagonista indiscusso di lavori di volgarizzamento (sia letterari che documentari), ma che inizialmente sembra ostacolare l'uso del volgare nei testi di diritto, almeno fino alla sua graduale integrazione nell'amministrazione pubblica comunale, in particolar modo a Firenze.

Al profilo del volgarizzatore è dedicato il saggio di Renzo Iacobucci (*La figura del volgarizzatore: scelte grafiche e aspetti della mise en page nei codici di Andrea Lancia*) che analizza la produzione manoscritta di Andrea Lancia, traduttore di classici, di documenti giuridici e commentatore della *Commedia*, indagando gli aspetti grafico-librari che contraddistinguono il suo operato.

Nonostante l'esempio del Lancia sia cronologicamente vicino all'esperienza grafica e testuale di Giovanni Boccaccio, le sperimentazioni effettuate dal notaio fiorentino sulla forma-libro non sembrano ancora mature e tanto consapevoli da poter apportare delle vere e proprie innovazioni, rilevando invece un sostrato grafico e culturale sostanzialmente legato alla tradizione tardo-duecentesca, mai del tutto abbandonata.

Su un singolo personaggio si concentra anche il contributo di Jérôme Hayez (*Les marchands toscans face au latin vers 1400. Indices de contacts linguistiques dans l'Archivio Datini*), dedicato alla produzione documentaria del mercante pratese Francesco Datini (1335–1410), che si rivela interessante per il ricco carteggio conservato. Dagli scambi epistolari emerge una doppia competenza linguistica del Datini, latina e toscana, che denota un livello di conoscenza del latino minore rispetto a quello adoperato dai notai dell'epoca, ad esempio da Lapo Mazzei, alle cui competenze il mercante ricorreva spesso in situazioni testuali più complesse, come per la stesura di atti ufficiali.

Sugli aspetti codicologici e paleografici si soffermano anche Marco Corsi e Sara Bischetti (*Per una codicologia dei volgarizzamenti: il caso di Albertano da Brescia*), concentrandosi sull'ampia produzione manoscritta volgare dei trattati morali del noto giudice e causidico Albertano da Brescia. Dopo una prima panoramica sulle caratteristiche peculiari dei codici latini delle opere del bresciano, esaminati in prospettiva diacronica, per evidenziare l'evoluzione e i mutamenti verificatisi nel corso dei secoli XIII–XV negli elementi che riguardano la struttura, gli accorpamenti testuali, la destinazione e le modalità d'uso dei testimoni, il contributo mette a fuoco due casi esemplari (il Pluteo 89 sup. 64 della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze e il Conv. soppr. D. I. 1631 della Biblioteca Nazionale di Firenze), datati rispettivamente alla fine del Duecento e nell'ultimo decennio del Quattrocento, attraverso i quali è possibile far emergere le figure di coloro che li trascrissero, possedettero e annotarono, grazie soprattutto allo studio del peri-testo (postille, annotazioni, note di possesso, sottoscrizioni, note di lettura).

Un'impronta nuovamente storica caratterizza il saggio di Michele Lodone (*I testi profetici tra latino e volgare*) che prende in esame la produzione profetica circolante sia in volgare che in latino nella Toscana tardo medievale. Lodone si concentra in particolare su tre *dossier* e sui loro problemi peculiari: il *corpus* merliniano e il volgarizzamento 'attivo' realizzato da Paolino Pieri nella *Storia di Merlino*; la tradizione dissidente francescana dei fraticelli, sospesa tra ripiegamento interno e proselitismo (non privo di rischi) presso i laici; e infine l'ampia fortuna autentica e apocrifa, in prosa e in versi, di santa Brigida di Svezia – presto trasformata, in Toscana, da visionaria riformatrice in generica autorità profetico-politica.

Chiude la seconda parte del volume il contributo di Lorenzo Mainini (*Tracce di donne nel primo Trecento*), incentrato su un diverso versante sociale, ovvero quello relativo alla produzione volgare femminile nel primo Trecento in Veneto e Toscana. Tale versante è caratterizzato da una presenza di testimonianze documentarie e librerie piuttosto labile e da una trasmissione testuale occasionale, ravvisabile per lo più in “tracce” di volgare (scritture avventizie, annotazioni marginali, o sopravvivenze legate all’oralità). La loro disamina materiale, linguistica e contenutistica è basata essenzialmente su un dislivello di analisi, che si fonda sul confronto costantemente e inevitabilmente squilibrato con il canone della tradizione maschile.

La terza sezione del volume, seguendo una pista tutto sommato meno battuta nella recente bibliografia sui volgarizzamenti, è dedicata al rapporto peculiare che con la pratica del volgarizzamento e della traduzione in generale instaurarono le tre Corone. I primi due contributi affrontano il caso di Dante. Manuele Gragnolati ed Elena Lombardi (*Volgarizzazione lirica e piacere linguistico in Dante*) avanzano l’ipotesi che il ‘modo lirico’ di Dante abbia influenzato anche la sua pratica di divulgazione del sapere in volgare, la quale presenta qualche analogia con la coeva prassi del volgarizzamento, pur con molte divergenze, dal momento che, attraverso il ricorso agli espedienti lirici, si dimostra molto più libera rispetto alle fonti di partenza.

Paola Nasti (*To speak in tongues: appunti sulla teoria e pratica della traduzione in Dante*) affronta invece più da vicino il rapporto tra Dante e i volgarizzamenti a partire dal suo giudizio, come noto assai negativo, sulla traduzione dell’*Etica* aristotelica di Taddeo Alderotti: giudizio qui considerato da una nuova prospettiva, che tiene conto dell’idea di traduzione presupposta da Dante quando, nelle sue opere, si trova a volgarizzare brevi estratti di altri testi latini. Se ne ricava come l’Alighieri, pur proponendo più soluzioni alternative (talvolta anche di riscrittura se non di vero e proprio tradimento della fonte), intenda sempre la traduzione come un’operazione che presenta forti ricadute culturali ed ideologiche del testo di origine e che al contempo necessita di adeguati strumenti retorici della lingua d’arrivo.

Per Petrarca il discorso è diametralmente opposto, dato che la traduzione da lui messa in campo muove dal volgare al latino (e non poteva essere altrimenti): si tratta del notevole caso di retrotraduzione della novella di Griselda, che chiude il *Decameron*. La versione latina, inserita nel XVII libro delle *Seniles*, ha anche la particolarità di essere inviata in dono all’autore del testo tradotto. Il lavoro di Lorenzo Geri (*Una “nuova veste” per una favella che commuove i dotti. Petrarca, il volgare e la traduzione di Dec. X 10*) indaga le ragioni dell’operazione, soprattutto in relazione all’idea petrarchesca del pubblico del

latino e del volgare che sta a monte di tale esperimento. Alla base c'è una lettura del *Decameron* che tende a valorizzare i passi stilisticamente elevati, tra i quali in particolare la novella di Griselda, che viene dunque riproposta in latino da Petrarca con lo scopo di evidenziarne la natura esemplare, mutando però i destinatari: non più le donne e un pubblico incolto, bensì gli uomini e i dotti.

Boccaccio, infine, se anche forse non fu autore in prima persona di una traduzione (ma sulla quarta Deca di Livio resta aperta la possibilità), certamente fu lettore e fruitore di volgarizzamenti soprattutto negli anni giovanili, prima cioè che l'amicizia con Petrarca gli facesse guardare con distacco a quel suo primo interesse. Stefano Carrai (*Boccaccio volgarizzatore*) mette limpidamente in luce il debito di citazioni più o meno letterali contratto dal Certaldese da un lato con il volgarizzamento di Filippo Ceffi delle *Heroides* ovidiane nella *Fiammetta*, e dall'altro con il volgarizzamento del *De consolatione Philosophiae* di Alberto della Piagentina all'interno della *Comedia delle ninfe fiorentine* (e in questo caso non è escluso anche un influsso di tipo formale nella scelta di Boccaccio di uniformare tutte le rime del suo prosimetro al capitolo ternario).

La quarta e ultima sezione del volume si concentra sul rapporto tra Ordini religiosi – in particolare Ordini mendicanti – e volgarizzamenti: un altro argomento cui la storiografia non ha ancora dedicato la giusta attenzione, almeno sul piano complessivo, e che è tanto più opportuno mettere a fuoco nei suoi problemi e aspetti centrali.

Una prima macroscopica disparità emerge nel confronto tra i due principali Ordini mendicanti: i frati Minori e i frati Predicatori. Ai francescani è dedicato il contributo di Anna Pegoretti, che fin dal titolo (*Per una definizione minima dei volgarizzamenti "francescani"*) sottolinea le difficoltà cui si trova di fronte chi intenda tracciare un quadro d'insieme delle pratiche del volgarizzare nel complesso universo minoritico. Dopo i pionieristici lavori di Francesco Bruni, molte questioni di fondo restano aperte anche su dossier imponenti e battuti dalla storiografia recente, come quelli degli *Actus / Fioretti* o delle *Meditationes vitae Christi*. Delle *Meditationes* – uno dei testi devozionali più diffusi nell'Europa tardomedievale, spesso attribuito, già nel primo Trecento, a Bonaventura da Bagnoregio – sono sicuri soltanto l'origine e la pertinenza francescane delle versioni in volgare, adattate a esigenze e pubblici diversi (per lo più, comunque, interni o vicini all'Ordine). Quanto agli *Actus / Fioretti*, il dibattito su autori, contesti e finalità delle due opere è in corso, complicato dalla necessità di indagare, prima ancora del passaggio dal latino al volgare, quello dalla tradizione minoritica precedente agli *Actus* stessi, la cui analisi è resa difficile dal frequente emergere e scomparire di determinate fonti. La situazione dei volgarizzamenti francescani appare così marcata da un lato dalla rilevanza

anche quantitativa di testi riguardanti la tormentata storia dell'Ordine, in una continua e sempre militante riflessione collettiva (non priva di una certa autoreferenzialità) su un'esperienza avvertita come assolutamente privilegiata; dall'altro, dall'assenza di un preciso programma di volgarizzamento motivato da fini parentetici o pastorali.

Una ben diversa apertura alle esigenze e ai mutamenti della società laica emerge nel mondo domenicano. Maria Conte (*Verso l'identificazione di una teoria domenicana del tradurre medievale*) ricostruisce il formarsi, presso il convento di Santa Caterina di Pisa, e il consolidarsi, nel convento fiorentino di Santa Maria Novella, del grandioso progetto domenicano di volgarizzare testi biblici e patristici, agiografici e devozionali. Al campo del volgare i frati Predicatori estendono organicamente il proprio modello di diffusione del sapere ai fini della promozione e salvaguardia dell'ortodossia, affiancando il volgarizzamento alla predicazione come strumento comunicativo e pastorale. I volgarizzamenti domenicani si affermano così, tra il finire del Duecento e la seconda metà del secolo successivo, attraverso un percorso che dagli iniziali tentativi di imporsi quale principale veicolo di mediazione culturale nelle zone, come la Toscana, in cui l'Università non è ancora presente, passa attraverso una fase (nel primo ventennio del XIV secolo) di appropriazione e sperimentazione dei mezzi comunicativi, per arrivare – grazie alla lezione di Bartolomeo da San Concordio, assorbita e ampliata da Iacopo Passavanti – alla piena affermazione della scrittura volgare come elemento identitario raffinato e ben rodato, attento alla qualità della lingua e all'affidabilità dei testi non meno che ai loro contenuti.

I contorni del confronto tra francescani e domenicani sono arricchiti dalla considerazione dell'uso del volgare e dei volgarizzamenti in altre realtà regolari, come l'Ordine degli eremitani di Sant'Agostino. A tale proposito Xavier Biron-Ouellet (*Volgarizzatori agostiniani nella Toscana del Trecento*) sottolinea come il lavoro resti in buona parte da fare, tracciando tuttavia un primo quadro in cui all'origine dei volgarizzamenti agostiniani emergono un motivo identitario, ovvero la concorrenza con canonici regolari di Sant'Agostino per la paternità religiosa del santo di Ippona, e una spinta centrifuga, trasmessa all'Ordine da una personalità di spicco come Simone Fidati da Cascia, vicino al variegato fronte 'spirituale' e dissidente francescano. Ancora da chiarire resta invece la questione delle più ampie implicazioni sociali della pratica agostiniana del volgarizzare.

Diverso è il caso dei Gesuati, che formavano non un vero e proprio Ordine, bensì una congregazione animata inizialmente da uomini indotti, ma presto aperta a persone in grado di leggere, capire e tradurre dal latino. Come mostra Isabella Gagliardi (*I Gesuati e i volgarizzamenti*), la presenza di uomini di cultura tra le fila gesuate era conseguenza non di un *iter* istituzionale di istruzione,

ma di modalità di reclutamento peculiari. Particolarmente chiaro è al riguardo lo scambio tra Giovanni Colombini e il notaio Domenico da Monticchiello sulla traduzione della *Mystica Theologia* di Ugo da Balma, dove Colombini assume il ruolo di ‘consulente’ del traduttore, pur non conoscendo il latino (e insistendo appunto sulla semplicità e purezza della propria condizione di ignoranza). Nei decenni seguenti le biblioteche gesuate furono composte in massima parte di volgarizzamenti, realizzati all’interno o all’esterno della congregazione, ma sempre condotti su testi appartenenti alla tradizione monastica riletti alla luce di un ideale apostolico rinnovato, il cui ‘spirito’ era giusto divulgare anche ai laici e agli indotti.

Chiude logicamente e cronologicamente il volume il contributo di Clémence Revest (*Langue de la patrie et langue du pouvoir : une question humaniste entre Florence et Rome au début du Quattrocento*), che, partendo dalla discussione sulla lingua dei romani che vide protagonisti Leonardo Bruni e Biondo Flavio, propone una comparazione tra i due principali poli di reclutamento e centri di sviluppo, nei primi decenni del Quattrocento, del movimento umanistico: la Curia romana e la Cancelleria fiorentina. In tale contesto, il pensiero umanistico oscillò tra due modelli di potere idiosincratici, le cui ripercussioni, anche dal punto di vista della storia della lingua, furono molto diverse: da un lato, le nuove forme del latino neo-ciceroniano accompagnarono la formulazione di un’ideologia costruita sui legami storici tra Roma, il papato e la lingua latina, e tale da promuovere il latino classicheggiante a lingua di Stato e a lingua sacra (lasciando nell’ombra la questione del volgare); dall’altro, la costruzione dell’identità civica fiorentina si avvale dei miti umanistici dell’antica civiltà etrusca e di Firenze come altra Roma, ma tenendo presente il problema dello statuto del volgare – non senza qualche indugio – a partire dalla riflessione sull’importanza delle tre Corone fiorentine.

Lista delle abbreviazioni, delle biblioteche e degli archivi

| | |
|------|--|
| ADV | Archives départementales de Vaucluse |
| ASFi | Firenze, Archivio di Stato |
| ASPo | Prato, Archivio di Stato |
| BACT | Toledo, Archivo y Biblioteca Capitulares |
| BAV | Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana |
| BCA | Perugia, Biblioteca Comunale Augusta |
| BCI | Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati |
| BL | London, British Library |
| BML | Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana |
| BM | Firenze, Biblioteca Moreniana |
| BNB | Milano, Biblioteca Nazionale Braidense |
| BNCF | Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale |
| BNCR | Roma, Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II |
| BNE | Madrid, Biblioteca Nacional de España |
| BNF | Paris, Bibliothèque Nationale de France |
| BR | Firenze, Biblioteca Riccardiana |
| SPK | Berlin, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz |

Antonio Montefusco

A mo' d'introduzione

Elementi di una storia sociale dell'attività del tradurre nella Toscana medievale (1260–1430)

Abstracts: In quest'articolo, si introducono i contributi del volume e, allo stesso tempo, si forniscono le linee-guida metodologiche dello studio della traduzione medievale come sono state perseguite e realizzate nel contesto del progetto ERC StG 675333 – BIFLOW *Toscana Bilingue*. Infine, si descrivono i risultati, per quanto provvisori, dello studio del fenomeno realizzato dal team di ricerca.

In this article we introduce all of the volume's essays and present the methodological guidelines of the study of medieval translation as they have been pursued and implemented in the context of the ERC StG 675333 – BIFLOW *Toscana Bilingue* project. Finally, we describe the (albeit sometimes provisional) results of the studies carried out by the research team.

Parole chiave: Medieval Translation, Peter Burke, Bilingualism, Social History of Medieval Translation, Medieval Tuscany, *Ars dictaminis*, Religious Translations, Humanism

Il progetto ERC-StG 675333 BIFLOW (*Bilingualism in Florentine and Tuscan Works, 1260–1430*) *Toscana Bilingue* ha lo scopo di studiare il fenomeno della traduzione medievale mobilitando contemporaneamente gli strumenti della storia socio-culturale e della filologia medievale. Alla restituzione di un gruppo cospicuo di testi, distribuiti secondo la cronologia considerata (tra metà Duecento e afferma-

Annotazione: Mantengo l'andamento orale dell'argomentazione, riducendo al minimo l'annotazione. Ringrazio Sara Bischetti, Michele Lodone, Cristiano Lorenzi, Giuliano Milani e Michele Vescovo per le letture e i consigli. Il team del progetto è una fonte di ispirazione e una speranza per il futuro di questa ricerca: se queste riflessioni hanno qualche pregio, a loro deve essere addebitato; i difetti sono invece tutti responsabilità dello scrivente.

Per informazioni generali sul progetto, sulle pubblicazioni e gli eventi, vedi il sito www.biflow.hypotheses.org; il catalogo, ora ospitato sul GitHub di Tiziana Mancinelli https://tmancinelli.github.io/biflow_website/ verrà presto trasferito su www.catalogobiflow.vedph.it. Per una presentazione del catalogo e delle implicazioni della rappresentazione digitale dell'attività della traduzione, cfr. ora Mancinelli, Montefusco, *What model for which catalogue?*

Antonio Montefusco, Università Ca' Foscari Venezia

zione dell'Umanesimo) in un contesto preciso (la Toscana medievale), abbiamo affiancato un approfondimento metodologico e una catalogazione esaustiva dei testi medievali (XII–XV secolo) toscani che hanno avuto una redazione e/o trasmissione in più di una lingua. Nel contesto socio-culturale dell'epoca, scelte linguistiche e traduttive devono essere inserite e giudicate negli sviluppi delle istituzioni che hanno permesso e governato la distribuzione dei saperi: secondo quest'approccio, diventa importante conoscere i protagonisti degli atti traduttivi (i traduttori, ma talvolta anche gli attivi copisti che hanno partecipato a una trasmissione non inerziale dei testi), i loro destinatari (committenti e pubblico), e mappare la tradizione manoscritta dei testi nelle varie lingue. Come detto già nella *Premessa*, il convegno internazionale *Toscana Bilingue (1260–1430). Per una storia sociale del tradurre medievale*, che si è tenuto a Venezia a novembre 2018 è stato un momento decisivo di allargamento della riflessione secondo le linee appena evocate. In questa sede, vorrei riprendere il ragionamento che abbiamo presentato altrove, cercando di delineare con maggiore precisione l'infrastruttura metodologica che ha sorretto il nostro lavoro – che si è avvalsa anche di un forte contributo digitale, teorico e pratico – e i primi risultati, per forza parziali, di questa impresa collettiva. Partirò, dunque, dal ruolo sociale della traduzione nel quadro socio-istituzionale dell'epoca (§ 1–2), per affrontare la questione metodologico-teorica della storia sociale del tradurre medievale, riprendendo soprattutto le riflessioni nel campo degli studi sulla traduzione di Peter Burke (§ 3), per poi terminare con un primo abbozzo di questa storia, a partire dalle nostre ricerche, tra XIII e XV secolo (§4).

1 Siena, 1309

Nel 1309, il governo senese dei Nove decide di affidare a Ranieri di Ghezzeo Gangalandi, notaio fiorentino di famiglia ghibellina, il volgarizzamento del Costituto. Si tratta della normativa cittadina, stabilizzatasi alla fine del secolo precedente; una commissione, composta da tredici emendatori, ordina che, a partire da questa versione finalmente stabile, ne venisse realizzata una versione volgare. Leggiamo velocemente il dispositivo:

«Et che li signori camarlengo et IIII proveditori del comune di Siena, sieno tenuti et debiano, sotto pena di X libre di denari per ciascuno di loro, fare scrivere, a l'expese del comune di Siena, uno statuto del comune, di nuovo in volgare di buona lettera grossa, bene legibile et bene formata, in buone carte pecorine [. . .] el quale statuto stia et stare debia legato ne la Biccherna, accioché le povare persone et l'altre persone che non sanno

gramatica, et li altri, e' quali vorranno, possano esso vedere et copia inde trare et avere a·lloro volontà».¹

La provvisione che ordina il volgarizzamento aveva già dato – con le stesse parole poi inserite in volgare nel testo – indicazioni precise in merito sia all'allestimento pratico del codice che ne doveva trasmettere l'opera sia al pubblico *destinatario* dell'operazione. Il testo dovrà essere scritto:

«In vulgari de bona lictera crossa bene legibili et bene formata in bonis cartis pecudinis [. . .] quod statutum stet et stare debeat ligatum in Biccherna, ut pauperes persone et alie persone gramaticam nescientes et alii qui voluerint possint ipsam videre et copiam exinde sumere».²

È molto raro, nei volgarizzamenti medievali – italiani e non –, trovare tale precisazione sociologico-ricezionale; nella traduttologia che emerge in questo luogo deputato a esplicitare scopi e metodi dell'opera, il “volgarizzare” sembra solitamente imbrigliato all'interno di un quadro cognitivo che obbliga chi lo realizza a ripetere i *topoi* dell'umiltà della propria opera e dell'inadeguatezza del risultato finale, trasformazione ultima di una concettualizzazione che risale a Girolamo ma che ne depaupera la profondità e la complessità.³ L'importanza, il ruolo e il significato del costituito volgare è ancora oggetto di una vivace discussione in sede storiografica, che coinvolge grosso modo anche l'interpretazione complessiva dei regimi di popolo e delle loro istituzioni.⁴ Secondo Salvestrini e Tanzini, la traduzione dello statuto risulta dall'intento di escludere, alla vigilia della missione di Enrico VII, i professionisti che sostenevano le nuove mene dei *grandi*, e cioè gli specialisti del diritto e il mondo ecclesiastico: mondi uniti, appunto, dal dominio della lingua latina.⁵ Il testo difatti non ri-

¹ *Il Costituto del Comune di Siena volgarizzato nel MCCCIX-MCCCX*, I, dist. I, rub. 586, pp. 411–412.

² *Ibid.*, p. X. Con *Biccherna* si intendono i volumi dei registri contabili della città.

³ Cfr. almeno Buridant, *Translatio medievalis*, pp. 81–136 e *Rethinking Medieval Translation*. Più specificamente sulle tesi traduttologiche di Girolamo e sulla sua prassi traduttoria, Chiesa, *Ad verbum o ad sensum?*

⁴ Una ricostruzione, seppure parziale, è in Ascheri, *Siena nel 1310*. Sull'uso del volgare nel diritto, cfr. in generale Bambi, *Scrivere in latino*; per un'interpretazione che qui si segue più da vicino, cfr. Salvestrini, Tanzini, *La lingua della legge*.

⁵ «Significativamente fra gli emendatori del 1309 non figurava nessun operatore del diritto. La redazione del costituito in volgare rappresentò una vera e propria rottura nelle pratiche della scritturazione normativa municipale. Il ricorso all'idioma locale fu, infatti, inteso soprattutto come alternativa al linguaggio di giudici e notai, ossia di coloro che si ritenevano gli unici adetti a leggere e quindi capire ed applicare la legge. il volgarizzamento senese fu motivato da una forte diffidenza della magistratura di governo nei confronti dei giuristi, ritenuti troppo vicini al ceto dei 'grandi' e lontani dalle esigenze dei popolari allora al potere», *ibid.*, p. 273.

sulta essere stato utilizzato in sede giuridica, e non ha avuto una vita propria nella tradizione manoscritta: nessuno, cioè, ne ha tratto copia. Questo quadro tende ad attutire la democraticità dell'operazione (ma, a mio parere, un intento di allargamento dei lettori non si può escludere in maniera troppo unilaterale). Il Governo dei Nove, il più longevo governo (resse la città dal 1287 al 1355) di "popolo" nella storia dei comuni,⁶ esplicita con forza l'intenzione di parlare a tre categorie differenti e con diversi gradi di sovrapposizione sociale, incastinando il pubblico-tipo del volgarizzare (le *alie persone gramaticam nescientes*) in mezzo a due altre categorie: i *poveri* e coloro che – presumibilmente anche senza averne bisogno – abbiano desiderio, anzi meglio *voluntas*, di leggerlo o trarne copia. La struttura sembra meditata e voluta da parte degli emendatori, che hanno inteso mostrare una gittata dell'operazione che allarga sensibilmente la cittadinanza, includendo anche i più deboli (presumibilmente si tratta dei *pauperes laboriosi*, unico oggetto possibile di carità), includendo i classici 'laici' per arrivare a chi, presumibilmente dotato delle competenze di lettura necessarie, vorrà apprezzare il testo. È dunque in questo circuito allargato che il costituito volgare diventa un *monumento*, un manifesto politico che inserisce l'uso del volgare, e con essa l'opzione del volgarizzare, all'interno del più complesso gioco socio-istituzionale, strumentalizzandone il valore contro uno specifico gruppo di forze, ma anche forzandone verso il basso la potenzialità.

Questo atto di traduzione pubblica avviene a Siena, non dimentichiamolo: in anticipo su tutta l'area europea, e mi pare significativo, non soltanto a conferma del policentrismo, culturale e in questa fase anche geopolitico della regione toscana, ma anche in ragione di un intreccio strettissimo tra cambiamenti istituzionali, sviluppo economico e pratica del tradurre. Siena si era già mostrata terreno fertilissimo, su questo piano, grazie alla traduzione del *De regimine principum* di Egidio Romano. La traduzione è attuata praticamente all'indomani dell'instaurazione del governo popolare, nel 1288, in una data piuttosto ravvicinata alla redazione dell'opera latina (terminata poco prima del 1280), condotta sulla versione francese ma ricontrollata anche sulla versione originale.⁷ La scelta del testo egidiano, che a prima vista può sorprendere perché costruito come uno *Speculum principum*, si rivela appropriata, perché il *De regimine* è uno dei trattati che discute in maniera approfondita del *regnum* e della *civitas* con un'ottica che individua in una salda guida la possibilità di un vivere comune incentrato

⁶ Classico riferimento è Bowsky, *Un Comune italiano nel Medioevo*, che però scarsa importanza concede allo statuto in volgare.

⁷ Il volgarizzamento in questione è edito in *Il Libro del governmento dei re*. Sul testo latino, e la sua diffusione, italiana e non solo, andrà richiamato almeno Briggs, *Giles of Rome's De Regimine Principum*; nuove prospettive sulla ricezione del testo emerge dall'analisi di Laura Calvaresi.

sull'interesse collettivo; la costruzione politica proposta nell'opera si fonda, essenzialmente, sulla riflessione politica aristotelica. Lascio in sospeso la questione dell'organicità del testo volgare all'ideologia popolare – perché, in linea teorica, esso potrebbe anche costituire una *risposta* alla sua instaurazione⁸ – ma sottolineo questo intreccio tra *transfert* culturale dal mondo antico (Aristotele), filtro medievale moderno (cultura agostiniana), interazioni linguistiche tra i volgari (dal francese al toscano), diffusione del patrimonio mediolatino (influenza del testo originale) e contesto istituzionale come coordinate fondamentali del quadro complessivo della pratica del tradurre nel contesto cittadino toscano dell'epoca.

Questo quadro costituisce una continuità particolarmente tangibile nel contesto senese. Già Gabriella Piccinni suggerì che il citato costituito in volgare potesse aver trovato ispirazione nel volgarizzamento.⁹ Tempo fa, Nicolai Rubinstein mostrò come un'aggiunta operata dal testo volgare al testo latino, che fa riferimento alle pene rivolte ai malvagi, e in particolare all'esclusione di coloro che sono al di fuori del diritto collettivo, sembra trovare una corrispondenza nella raffigurazione nel grandioso affresco degli *Effetti del buon governo* (1337–1340) di Ambrogio Lorenzetti, laddove vengono rappresentati dei personaggi legati al cospetto del Comune.¹⁰ Il regime popolare investe con generosità le proprie risorse per sollecitare un sistema comunicativo *totale*, che aspira a coprire l'intera comunità politica, tramite l'uso del volgare, talvolta anche strumentale, e quello delle immagini. Infatti, se pure non è semplice parlare di fonti, vari indizi sembrano far convergere la traduzione del *De regimine*, il costituito in volgare e gli affreschi del Buongoverno in un progetto comunicativo compatto e continuamente circolare. Particolarmente significativo, in questo senso, il passaggio che nel volgarizzamento viene dedicato alla *politia*:

«La quinta signoria si è quando la città à molti signori sì come tutto 'l popolo, et sed esso entende el bene dei povari e dei meççani e dei ricchi e di ciaschuno secondo el suo estato, cotale signoria è buona, e la potemo chiamare chovernamento di popolo».¹¹

⁸ In generale, sembra emergere una idea fortemente filofrancese, che tende a vedere nella monarchia un esempio di pacificazione della città: vedi l'interpretazione di Papi nell'edizione citata e riassuntivamente le osservazioni in Papi, Lorenzi, *Lessico politico*, pp. 171–178.

⁹ Piccinni, *Siena 1309–1310*; si raccomanda anche l'articolo di Bartoli Langelì, *Uso del volgare*.

¹⁰ Rubinstein, *Political ideas in Sieneze art*; ma vedi anche, per un'ulteriore corrispondenza, Donato, *Immagini e iscrizioni*.

¹¹ *Il Libro del governamento dei re*, III.II.II.10–14.

Il brano precede quello dedicato alla «perversità del popolo», con riferimento alla degenerazione della tirannide, che pospone il riferimento ai regimi delle città italiane, con l'effetto di trasformare quella che era una neutra esemplificazione in, appunto, una potenziale posizione critica rispetto a tali regimi.¹² In questa sede, vale la pena sottolineare come il Governo dei Nove, pur esplicitamente costruito intorno al nocciolo dei *meççani*,¹³ sembra coerentemente sviluppare quell'allargamento della ricezione del *bene* e del suo sviluppo normativo: il *tricolon* sociale qui delineato attraverso i *povari* – *meççani* – *ricchi* sembra trovare sviluppo e variazione nella formula degli emendatori, che pretendono che la traduzione del Gangalandi sia realizzata a uso dei *pauperes*, dei *nescientes* e dei *volentes*. Vedremo in che senso questo è un modello vincente, e perché la traduzione è uno degli strumenti principe di tale politica.

2 Firenze, 1355

In una fase in cui, invece, Firenze è già diventata dominante su scala regionale e internazionale, il Comune commissiona il volgarizzamento ufficiale dell'intera legislazione statutaria della città, ivi compreso il testo-chiave del regime popolare, gli *Ordinamenti di giustizia* del 1293 (con le correzioni del 1295).¹⁴ Siamo nel 1355–1356, e la scelta ricade su Andrea Lancia, notaio attivo nel comune fiorentino fin dal 1314. L'iniziativa coronava un impegno di lunghissima data (almeno quarantennale) del notaio, che si era dedicato, nella sua attività letteraria, essenzialmente ai volgarizzamenti, in particolare a Virgilio, Ovidio, alle lettere di Seneca e al commento ai Salmi di Agostino.¹⁵ Questo episodio ha tutte le caratteristiche per essere considerato centrale, per cronologia e sostanza. Il volgarizzamento degli statuti da parte del Lancia sembra costituirsi come un riconoscimento “ufficiale” della figura del traduttore, un momento importante, tipicamente trecentesco, della storia di questa pratica, che ne consacra la necessità sociale e istituzionale oltre che l'importanza letteraria.

Facciamo un passo indietro. La ricca messe di studi che si sono accumulati sulla tradizione manoscritta dei volgarizzamenti (classici e non) ha dimostrato

¹² Papi, Lorenzi, *Lessico politico*, p. 172.

¹³ Bowsky, *Un comune italiano nel Medioevo*, p. 107; Mucciarelli, *I Tolomei, banchieri di Siena*, pp. 12–14.

¹⁴ La legislazione antimagnatizia a Firenze, mentre le correzioni sono in *Ordinamenti, provvisioni e riformazioni*.

¹⁵ Azzetta, *Per la biografia*, a cui vanno aggiunti anche *Vizi e virtù*; Andrea Lancia, *Chiose alla Commedia*.

come, nella prima metà del Trecento, l'attività in questione si collocava decisamente, dopo un periodo di incubazione contraddittorio, su «una posizione di prestigio e di alta responsabilità (niente affatto inferiore, ma semmai diversa, rispetto alla considerazione riservata alle scritture originali pure in volgare)», come ha affermato Massimo Zaggia.¹⁶ Le indagini condotte per il nostro catalogo confermano una ristrutturazione del paesaggio culturale nel secondo Trecento, quando i volgarizzamenti di ambito laico scivolano alla fascia bassa della circolazione culturale, e prendono il sopravvento, invece, delle vere e proprie campagne di traduzione in ambienti religiosi. I due ordini mendicanti maggiori (Minori e Predicatori) avevano fatto sentire la loro presenza nella prima fase: in maniera contraddittoria i francescani, come al solito difficilmente ridicibili, dati i conflitti interni, a una linea unitaria; in modo più lineare e appropriativo i Domenicani, capaci di mettere in campo una politica culturale raffinata e complessa, grazie alla convergenza di grandi personalità (come Bartolomeo di San Concordio) e una solida struttura istituzionale. Una linea culturale, è bene sottolinearlo, in cui la traduzione, non di rado in latino (come nel caso del *Devisement dou monde* di Marco Polo) è fondamentale. Gli anni centrali del secolo si confermano un periodo di passaggio, grazie all'attivismo degli agostiniani e in particolare di Simone da Cascia e di personalità a lui legate (come Gentile da Foligno), ma anche dei gesuati, con il protagonismo di Giovanni Colombini e Domenico da Monticchiello. Sono campagne culturali e devozionali che spostano il centro di gravità testuale verso testi come quelli della filiera francescana “spirituale” e la teologia mistica del secolo precedente, modificando il paesaggio culturale fiorentino.¹⁷

In questo quadro, mi pare importante insistere sul profilo culturale del Lancia, sotto la lente, da lungo tempo, di studiosi come Luca Azzetta e Giulio Vaccaro: perché il Lancia ci mostra proprio in quale preciso quadro intellettuale si accumula il prestigio culturale della traduzione. Notaio prima presso la Curia, poi inserito nelle articolazioni del comune dopo il superamento del governo oligarchico (a partire dagli anni '30 del '300), Lancia sembra costituire una figura-chiave nella cultura cittadina perché al centro di un *network* di personalità del mondo letterario fiorentino, legate insieme dal culto dantesco e dall'attività traduttoria: penso, qui, soprattutto ad Arrigo Simintendi e a Giovanni Boccaccio.¹⁸

16 Ovidio, *Heroides*, I, p. 4.

17 Vedi in questo volume gli interventi relativi agli ordini mendicanti con la bibliografia relativa, a cui aggiungi almeno Antonelli, *L'Ordine domenicano*; Bologna, *L'Ordine francescano*; Bruni, *L'apporto dell'ordine domenicano*; Bruni, *Volgarizzamenti francescani*; Delcorno, *Produzione e circolazione*; Bischetti, Lorenzi, Montefusco, *Questione francescana*.

18 Azzetta, *Tra gli amici e i cultori di Dante*.

L'attitudine del primo Boccaccio, di recente chiarificata da Stefano Carrai,¹⁹ si costituisce come vero contraltare rispetto all'innegabile, seppure diverso, sospetto che Dante e Petrarca avranno per il volgarizzare; e tale differente attitudine trova spiegazione proprio in questo sfondo, nella Firenze dei volgarizzamenti "prestigiosi". Un ultimo aspetto che devo segnalare è l'impronta schiettamente dittaminale del progetto culturale del Lancia. Lo si vede dalle due superstite scritte "d'invenzione": si tratta, essenzialmente, di due lettere, una di natura cancelleresca (*l'Epistola Andree notarii florentini domino Nicolao abbati monasterii Sancte Marie de hedificatione dicti monasterii*, trasmessa in Firenze, BNCf, Conv. soppr., C. I. 2641) e un'altra ispirata dall'epistolario senecano.²⁰ Va poi segnalato come, tra i codici da lui posseduti e postillati, sia presente una importante miscellanea di *dictamina*, che trasmette le lettere di Pier della Vigna accanto ai testi di Bonfiglio di Arezzo.²¹

Il profilo di Ranieri di Ghezzo Gangalandi non sembra sovrapponibile con quello di Andrea, come pure talvolta è sembrato.²² Ranieri proviene da una famiglia ghibellina che si stabilisce a Siena a metà Duecento; l'inserimento all'interno del mestiere notarile (praticato anche dai fratelli) viene probabilmente patrocinato dalla famiglia della moglie del padre, Necca, sorella di Orlando e figlia di Diecildie, notai legati ai francescani e con un forte rapporto con le istituzioni cittadine.²³ L'attività di Ranieri è attestata nel primo decennio del Trecento, e si caratterizza per un forte rapporto con l'Arte della Lana (è il notaio che collabora all'aggiornamento dello statuto) e con le principali istituzioni religiose legate al comune: i conventi cistercensi di Santa Maria Novella di Siena, legato alla "Mercanzia", e di San Galgano, e la confraternita della *Domus Misericordie*. Tra 1307 e 1308, Ranieri partecipa, in qualità di *iudex ordinarius et notarius*, alla redazione di atti solenni, tra cui l'inserzione dei documenti fondativi dell'abbazia di San Galgano nella collezione di diplomi e privilegi chiamati «Caleffo». Il legame tra il personale dei conventi cistercensi e il comune è assicurato dal fatto che i tesoreri della Biccherna provengono dall'*entourage* religioso (talvolta in alternanza con gli Umiliati).²⁴ La scelta dei Nove ricade su un uomo di fiducia del governo ma

¹⁹ Carrai, *Boccaccio e i volgarizzamenti*.

²⁰ Azzetta, Ceccherini, *Andrea Lancia*, p. 195, segnala che il manoscritto autografo Siena, BCI, C. III. 25, trasmette un compendio delle *Epistulae ad Lucilium* secondo una versione indipendente dalla traduzione diffusa nel Trecento; si tratterebbe, tra l'altro, di un impegno piuttosto precoce nel tempo.

²¹ Azzetta, Ceccherini, *Andrea Lancia*.

²² Salvestrini, Tanzini, *La lingua della legge*, p. 288.

²³ Parenti, *Dagli Ordinamenti di Giustizia*, pp. 261–262; Neri, *Culture et politique*.

²⁴ Cfr. Neri, *Ranieri Ghezzi Gangalandi*.

soprattutto del suo ceto di specialisti nel campo normativo, anche in ragione dello spirito polemico (in parte proprio contro questi specialisti) dell'operazione. Ciò che va sottolineato è che i Nove diano per scontato che un tale profilo possa anche dare seguito a un incarico complesso, richiesto secondo linee piuttosto precise e con una tempistica molto ristretta.²⁵ Il governo popolare, dunque, non convoca un autore che si era già dedicato a una scrittura volgare complessa (come sarà per il traduttore e commentatore Andrea Lancia), ma confida nel bilinguismo professionale e tecnico che caratterizza il bagaglio di un notaio ad altissimo livello. La situazione non è poi così lontana da quella bolognese, dove uno strato peculiare del mondo notarile in forte contatto con mercanti e banchieri sentiva più forte la pressione verso il volgare, specialmente nella funzione di mediazione tra norma e prassi che si concretizza nell'atto giuridico.²⁶ Su scala europea, qualche maestro arriva già a proporre la scritturazione, perlomeno nella parte essenziale del negozio giuridico, di una parte dell'*instrumentum* in volgare: è il caso, tra gli altri, di Konrad von Mure (ca. 1275).²⁷ Il costitutomanifesto è anche un monumento a questo bilinguismo e al suo ruolo nell'articolazione istituzionale di un comune di popolo.

3 Translation has a history

I casi di Ranieri e Andrea sono rappresentativi della diversità dei profili degli operatori culturali implicati nell'attività della traduzione nel momento di assestamento della tradizione letteraria volgare prima dell'Umanesimo. Manca, allo stato attuale, una sistematica raccolta di dati prosopografici intorno ai volgarizzatori, lavoro ancora non tentato forse sulla base della convinzione, già scolpita dal pioniere dell'approccio moderno alla questione del volgarizzare, Francesco Maggini, del diffuso anonimato dell'opera tradotta nonché della sua spintissima *mouvance* testuale, che l'ha resa oggetto di importanti riflessioni in campo strettamente ecdotico, ponendo continuamente in problema il rapporto tra originale, versioni, rimaneggiamenti: lo dimostrano gli studi di Claudio Ciociola, Giovanna Frosini e di Cristiano Lorenzi.²⁸ L'anonimato, tuttavia, contrasta con

²⁵ *Il Costituto del Comune di Siena volgarizzato nel MCCCIX-MCCCX*, I, rubr. CXXXIV, p. 126.

²⁶ Antonelli, Feo, *La lingua dei notai bolognesi*.

²⁷ *Die Summa de arte prosandi*.

²⁸ Maggini, *I primi volgarizzamenti dai classici latini*; D'Agostino, *La prosa delle origini e del Duecento*; Frosini, *Volgarizzamenti*; Lorenzi, *Redazioni plurime e rimaneggiamenti*, assieme ai contributi di Massimo Zaggia.

figure di cui emerge un'attività più continuativa che sfocia, come abbiamo visto, in un riconoscimento pubblico; sono figure che non possono essere racchiuse nella limitativa, seppure suggestiva, formula del cosiddetto "triumvirato predantesco" individuato da Segre in Bono Giamboni, Brunetto Latini e Zuccherò Bencivenni,²⁹ e invece formano una più larga serie di personalità il cui progetto culturale differisce da quello delle tre Corone per il (diverso) divincolarsi di queste ultime rispetto all'attività traduttoria che per la loro profondissima incidenza culturale.³⁰

Dagli studi di Schiaffini e Concetto Marchesi fino agli importanti progetti recenti (penso soprattutto al *DiVo – Dizionario dei Volgarizzamenti*),³¹ l'attenzione è stata portata, a giusto titolo, sui volgarizzamenti dei classici, con un'attenzione specificamente lessicale e filologico-editoriale. Una lunga tradizione critica di studi sui volgarizzamenti si è esercitata su un *corpus* legittimo che ha lasciato fuori – almeno dal punto di vista della catalogazione sistematica – i testi medievali, o meglio "moderni" (ci tornerò), dal fuoco dell'indagine. Anche Folena, che forse più di altri si è posto il problema di affrontarli "a parte intera", ha finito per proporli sotto un'ottica contrastiva, in cui finivano per essere «massa», seppure composta da testi «pregevolissimi»:

«Si possono dunque considerare i volgarizzamenti dai classici come legati fra loro da un rapporto significativo e non puramente estrinseco, e come un filone di particolare importanza, che si distingue dalla massa dei volgarizzamenti, talora pregevolissimi e superiori a questi, dal latino della tradizione cristiana e medievale e da quello dei moderni?»³²

Questo specifico ritaglio testuale, debitore di una linea di riflessione che risaliva alla Crusca, influenza ancora in profondità il saggio introduttivo dei *Volgarizzamento del due e trecento* di Segre, dove i volgarizzatori sono le «controfigure» di un movimento culturale che porta «se non al centro, nella prossima periferia di quello che sarà l'Umanesimo», finendo insomma per considerarli «riflesso analizzabile della luce che si veniva gettando sul gran mare del mondo clas-

²⁹ Si tratta di una delle memorabili formule coniate nell'antologia ricciardiana dei *Volgarizzamenti del Due e Trecento*, la cui introduzione è confluita in Segre, *Lingua, stile e società*; in questo caso, però, l'efficacia dell'immagine si scontra con l'incertezza della cronologia e la estrema diversità dei profili e degli stili, come nota già Zaggia in Ovidio, *Heroides*.

³⁰ E vedi su questo gli interventi di Lombardi e Gragnolati, Nasti, Geri e Carrai in questo volume.

³¹ Schiaffini, *Tradizione e poesia*; Marchesi, *Di alcuni volgarizzamenti*; *DiVo* ([http://divoweb.ovi.cnr.it/\(Sgz3ivtjurhbb2hqiyvyrgk45\)/CatForm01.aspx](http://divoweb.ovi.cnr.it/(Sgz3ivtjurhbb2hqiyvyrgk45)/CatForm01.aspx)); in generale, cfr. Dotto, *Note per la lemmatizzazione*.

³² Folena, *Volgarizzare e tradurre*, p. 42.

sico». ³³ Oggi si può dire che quel quadro ermeneutico è stato se non superato, forse sfilacciato dall'ottica pluricentrica che Ronald Witt ha proposto per la nascita del movimento umanista (sia diacronica sia sincronica). ³⁴ Importa insistere sul fatto che, una volta schiacciata sul problema della traduzione dei classici, la cosiddetta «attività specifica» del tradurre, per riprendere l'efficace espressione di Segre, ne viene, bisogna dire, forzatamente ridotta a una certa unilateralità. Questa pratica, in particolare nel medioevo europeo, fu senz'altro centrale ed ebbe un ruolo fondativo nell'intero quadro di affermazione delle lingue volgari: ciò che resta fedele al memorabile *incipit* di Folena, che pretendeva, appunto, che *in principio fuit interpres*, assegnando, cioè, alla traduzione una primazia non solo cronologica in ogni genesi letteraria. Ma è da rilevare come essa si costituisca come un vero proprio campo di tensioni, dove la prassi traduttoria si inserisce all'interno di un quadro in cui le variabili sono le idee linguistiche diffuse all'epoca, i rapporti tra le lingue e le loro interazioni, nonché le competenze linguistiche.

In questo senso, se la traduzione dei classici ci pone un problema evidente di *imitatio / aemulatio*, non solo ad esso, come ci ha sempre insegnato Peter Burke per il mondo moderno, possiamo ridurre l'esercizio della traduzione che comporta continuamente un processo di *transfert* culturale, e deve, dunque, essere collocata all'interno del più generale problema della circolazione e distribuzione dei saperi nonché dello sviluppo socio-istituzionale in cui essi si (ri)collocano e trovano nuovi significati. In questo quadro matura l'idea che la traduzione possa e debba diventare un oggetto di storia a tutti gli effetti; lo ha affermato provocatoriamente sempre Burke: «translation has a history [. . .],

33 «Vulgarizzamento è nella nostra prima letteratura situazione mentale prima che attività specifica. Le formule di Guido Fava, le lettere di Guittone, il trattato di Bono Giamboni, possono sembrare in più punti foggiate su un modello latino che non esistette mai. L'orientamento delle prime opere originali in prosa non differisce da quello delle ultime opere in latino, essendo le condizioni culturali degli autori pressoché le medesime; gli interessi dell'una e dell'altra attività si sostengono a vicenda [. . .] Ecco perciò che la varia fortuna e il vario atteggiarsi dei vulgarizzamenti ci portano piano, se non al centro, nella prossima periferia di quello che sarà l'Umanesimo [. . .] Se poeti e prosatori sono i protagonisti, i vulgarizzatori sono le controfigure; e non è improbabile che questi abbiano dato aiuto o suggerito qualcosa a quelli – è certo invece che, nella loro opera, perché appoggiata a un modello esterno invece che a un più saldo fulcro ideale, le sollecitazioni dei vari momenti letterari hanno condizionato più vistosamente materiali e attitudini [. . .] Vorremmo dunque evitare di attribuire ai vulgarizzamenti un'efficacia determinante ed univoca nei rispetti della letteratura originale; e considerarli piuttosto come un riflesso analizzabile della luce che si veniva gettando sul gran mare del mondo classico, attribuendo loro, invece che una precedenza, un ideale parallelismo con le altre espressioni del pensiero letterario». Segre, *Lingua, stile, società*, p. 49.

34 Witt, «*In the Footsteps of the Ancients*» e più in generale in *The Two Latin Cultures*.

but until quite recently this history was an academically marginal activity, pursued on the fringes of literary and religious history».³⁵ Ciò implica, negli strumenti catalografici come nell'approccio di studio generale, un passaggio del *focus* dell'interesse dai testi e dal loro lessico all'attività che ha presieduto al loro farsi, in un quadro d'insieme che deve dunque tenere conto delle domande elaborate dallo studioso per indagare i sistemi di traduzione prevalenti in un dato periodo: «Who translates? With what intentions? What? For Whom? In what manner? With what consequences?».³⁶

Per individuare con più precisione cosa intendiamo con attività di traduzione (come si traduce, in che maniera e con quali conseguenze), è particolarmente utile riferirsi sempre a Peter Burke e al suo concetto di *cultures of translation*: derivato dall'antropologia, esso indica l'insieme dei processi che accompagnano gli scambi culturali, sviluppando delle convenzioni condivise che governano le pratiche del tradurre. In questo senso, possiamo dar seguito a una intuizione già di Cesare Segre, per cui la traduzione è da considerarsi, nell'uomo medievale, sia «situazione mentale» sia «attività specifica.» In altri termini, all'interno di questi scambi culturali (la “situazione mentale”), il tradurre da una lingua all'altra ne articola l'“attività specifica”.³⁷ Il principio che ne muove la progettazione è sempre l'allargamento della fascia dei lettori: ciò avviene sia nelle traduzioni “verticali”, che permettono l'accesso degli *illitterati* ai contenuti testuali; sia “orizzontali”, che permettono lo scambio tra culture, sia in quelle retroverse (da una lingua popolare a una lingua internazionale: per esempio, dal volgare al latino), che permette la diffusione dei testi su scala extralocale. E una attività ha bisogno sia di regole condivise, sia di strumenti, sia di scopi, e infine di operatori culturali specificamente adibiti (i traduttori). Su questo piano, il medioevo e la prima cultura moderna condividono una certa *mouvance* del rapporto tra testo-fonte e testo tradotto: nonostante l'affinamento delle teorie della traduzione tra Umanesimo e Rinascimento, per arrivare a un ideale rapporto univoco tra i testi inseriti nel dossier di traduzione (fonte o fonti e loro resa traduttoria) e oggetto di tale attività ci sarà bisogno di un mercato librario molto automatizzato e di larga scala: per restare a questa terminologia antropologica, la negoziazione tra i testi implicati nel processo è spesso instabile. Gli studi filologici sui volgarizzamenti medievali hanno rilevato la

35 Burke, Po-Chia Hsia, *Introduction*. La storia socio-culturale della traduzione costituisce una specifica applicazione di quell'ambizioso programma di «social history of language, a social history of speech, a social history of communication» che lo stesso Burke preconizzava negli anni '80-90 del XX secolo: *Languages and Jargons*, p. 1.

36 Burke, Po-Chia Hsia, *Introduction*, p. 11.

37 Segre, *Lingua, stile, società*, p. 49.

grande diffusione di anonimato nella trasmissione manoscritta; ma ancora più in generale, laddove si realizza tra testi ravvicinati nel tempo (quindi da un testo medievale a una traduzione medievale), l'attività di traduzione tende fortemente a indebolire le nozioni di autore, traduttore, copista: per questo motivo, diventa importantissimo censire tutte le persone coinvolte nell'attività (che chiameremo operatori culturali) e comprendere il loro apporto (per esempio, un copista che interviene cambiando il testo di un volgarizzamento tramite un ricontrollo sul testo-fonte).³⁸

Per passare, invece, al “cosa si traduce”, è risultato utile e necessario allargare lo sguardo a un gruppo molto cospicuo di testi finora trascurati, che però costituiscono il grosso dell'attività di traduzione per come siamo venuti delineandola. Mi riferisco a quei testi medievali toscani (redatti tra XII e inizio del XV secolo) che hanno avuto una redazione e/o trasmissione in più di una lingua. Si tratta di un ricchissimo *corpus* costituito da opere la cui data di scrittura / redazione e “traduzione” è abbastanza ravvicinata. Tale *focus* ha permesso notevoli guadagni sul quadro complessivo. Innanzitutto in termini di rappresentatività, perché ci obbliga a considerare, uno di fianco all'altro lo spazio della letteratura religiosa e devozionale, accanto a quella laica, annullando un'aporia che da più parti era stata vista negli studi sui volgarizzamenti (in particolare, di recente, da Lino Leonardi): e cioè la mancanza di approfondimento consentaneo dell'oceanico fenomeno dei volgarizzamenti religiosi, pur messo a disposizione degli studiosi da lungo tempo da don Giuseppe de Luca.³⁹ Scontata, ma non meno importante, è stata l'inclusione di quel processo di “volgarizzamento orizzontale”, con le parole di Folena, che deve indurci a considerare le lingue “altre” dal latino, e in particolare il Francese, che, seppure a fasi alterne, fu in Toscana una ricca lingua di cultura, e spesso si sostituì come intermediario rispetto alla traduzione verticale (ovverosia: testi originariamente in latino, poi scritti in francese e tradotti). In più è da rilevare che, accanto alla naturale direzione verticale latino-volgare, è solidamente attestata la direzione inversa, dal volgare al latino, che si è rivelata abbastanza decisiva. Infine, è importante fare accenno qui anche a una serie di casi che potremmo definire “traduzioni istantanee”, cioè operate in un torno di anni molto ristretto: sono casi talvolta clamorosi perché intaccano il rapporto gerarchico tra le lingue ma ne mostrano quasi sempre una parità di situazione di partenza culturale: penso qui al caso delle *Meditationes Vitae Christi*, un testo re-

³⁸ Cornish, *Vernacular Translation*.

³⁹ De Luca, *Scrittori di religione del Trecento*; Leonardi fa riferimento a una visione più larga della traduzione in *Tradurre dal latino nel Medioevo italiano*, p. XI.

ligioso dal successo enorme, redatto in ambiente francescano. L'incertezza che ancora rimane sulla priorità del testo latino nonché il problema della committenza femminile del testo volgare pone, mi pare, con vividezza tutte le problematiche emerse a proposito della storia sociale del tradurre medievale.⁴⁰ Uno sguardo d'insieme su queste problematiche, che tenta di tenere conto dei testi e degli operatori culturali, è ora nel catalogo *BIFLOW-Toscana Bilingue*.⁴¹

4 Un abbozzo di storia del volgarizzare, tradurre e latinizzare nel Medioevo Toscano

In questa ultima parte, vorrei fornire, in maniera parziale e riassuntiva, i primi risultati del lavoro che il team BIFLOW ha attuato accompagnando il completamento del catalogo. Abbiamo lavorato su diversi dossier specifici, cercando di affiancare alla restituzione critica dei testi uno scavo complessivo intorno alla storia socio-culturale di Firenze e della Toscana nel periodo considerato.

Com'è noto, tra XIII e XIV secolo si definisce il volto culturale di Firenze; nel contesto socio-culturale dell'epoca, scelte linguistiche e traduttive devono essere inserite e giudicate negli sviluppi delle istituzioni che hanno permesso e governato la distribuzione dei saperi. In questo quadro, l'*ars dictaminis* è risultato uno dei casi di studio più importanti e interessanti, e vi abbiamo dedicato una gran parte dei nostri sforzi di analisi nella prima parte del progetto. In prima istanza, essa ha costituito per lungo tempo un sapere di tipo egemonico, che ha presidiato la tecnica della scrittura dal punto di vista didattico e pratico. In secondo luogo, nella tradizione artigiana, la riflessione sul linguaggio si è intrecciata in maniera complessa con l'emergere e l'affermarsi delle lingue volgari, nonché con il nuovo, e sempre più consistente, fenomeno dei volgarizzamenti. In altri termini, l'approfondimento di questa tradizione ci ha permesso di comprendere e contestualizzare con maggiore consapevolezza la situazione paradossale del traduttore medievale, che si trova a praticare una attività quasi priva di fondamento ermeneutico, se pensiamo al quadro delle

⁴⁰ Nell'ambito del progetto BIFLOW, insieme a Diego Dotto e David Falvay abbiamo ora in preparazione una edizione critica del testo italiano più antico, di area toscana, trasmessa dal ms. Paris, BNF, it. 115; l'edizione è dotata anche di un ricco commento alle miniature del codice a cura di Holly Flora. Cfr. Falvay, Tóth, *L'autore e la trasmissione*.

⁴¹ Il sito, ora ospitato sul GitHub di Tiziana Mancinelli https://tmancinelli.github.io/biflow_website/ verrà presto trasferito su www.catalogobiflow.vedph.it. Cfr. ora Mancinelli, Montefusco, *What model for which catalogue?*

idee linguistiche dell'epoca, riassumibili nelle due coordinate della dispersione babelica (che comporta quindi la condanna dell'incomprensione) e nella venerazione ieroglossica della *gramatica* come lingua riparatrice inventata da e per i dotti.⁴²

Allo stesso tempo, il punto di vista dell'*ars dictaminis* ci ha permesso di precisare comparativamente l'identità culturale di Firenze e della Toscana, in particolare in confronto con Padova e soprattutto Bologna.⁴³ Qui, dove il *dictamen* costituisce una sorta di cabina di compensazione tra mondo notarile e soverchiante egemonia dello *Studium* cittadino, l'affermazione della lingua volgare viene quasi "governata dall'alto" dai maestri, attenti, comunque, a non perdere il potere di distinzione che la *latinitas* continua a consentirgli grazie alle competenze dittaminali. Molto diverso è il caso di Firenze, dove l'assenza di centri universitari di rilievo a fronte di una crescita economica che ha avuto, come conseguenza, l'incremento della *literacy* e del "mercato" dell'educazione – per riprendere un'espressione di Witt sviluppata da Gehl – il *dictamen* vive una stagione di profonda trasformazione, che permette l'apertura culturale verso il basso: il ruolo delle traduzioni, in questo senso, è fondamentale.⁴⁴

Proprio il punto di vista dei testi non classici ci ha permesso di individuare nettamente, negli anni '60 del Duecento, un accumulo significativo di esperienze di traduzione che modificano in profondità la cultura toscana, e in specie fiorentina. Queste esperienze si concentrano su testi di riflessione sulla parola e il suo ruolo nella società, in particolare sul *Liber de doctrina dicendi et tacendi* del causidico Albertano da Brescia, che viene, in quel decennio, tradotto più volte e in più lingue. L'aspetto significativo è la peculiare convergenza della cultura dello strato giuridico del mondo comunale al passaggio dalle istituzioni consolari a quelle podestarili affianco al filtro religioso tipico del mondo confraternale all'inizio del XIII secolo: si tratta di una convergenza significativa con l'insegnamento grammaticale a Firenze, anch'esso caratterizzato da un forte approccio morale.⁴⁵

42 Riassuntivamente, per l'età di Dante, cfr. Tavoni, *Che cosa erano il volgare e il latino per Dante*.

43 Particolarmente interessante è stato l'approfondimento su uno dei maestri più importanti di *dictamen*, Guido Faba; Michele Vescovo ha procurato una edizione critica della *Gemma purpurea*, di cui ha dato notizia in «Filologia Mediolatina» (Vescovo, *Per l'edizione critica*).

44 Su questo, cfr. almeno Lorenzi, *Prime indagini sul volgarizzamento*; Lorenzi, *Volgarizzamenti di epistole*; Bischetti, Montefusco, *Prime osservazioni su "ars dictaminis"*; il volume *Le lettere di Dante*.

45 Gehl, *A Moral Art*; Gualdo, *La tradizione manoscritta*.

Accanto ai volgarizzamenti in toscano, di provenienza essenzialmente laico-mercantile, bisogna ricordare l'inserzione del *Liber* all'interno del *Tresor* di Brunetto Latini, in particolare nella trattazione della filosofia pratica. Albertano non è nominato, ma richiamato esplicitamente alla fine della traduzione: «Mes ci se taist li maistres des einsegnemenz dou parler, et n'en dira ores plus jusques a tant que il veigne au tiers livre, ou il enseignera tout l'ordre de rethorique; et tornera a la tierce partie de prudence, ce est a conoissance». ⁴⁶ Da una parte tale forma di anonimato non sorprende, perché rientra nella gerarchia bibliografica con cui è costruito il secondo libro dell'enciclopedia di Brunetto, inteso quasi come uno sviluppo commentato del volgarizzamento dell'*Etica a Nicomaco* di Aristotele, fondamento dello stesso. Un altro elemento da sottolineare, nel passaggio che chiude il volgarizzamento del *Liber*, è il legame esplicito con la traduzione del *De inventione* nel libro III, dove il «maistres des einsegnemenz dou parler» tornerà a parlare e «enseignera tout l'ordre de rethorique». Qui Brunetto riprende il materiale ciceroniano già utilizzato nella *Rettorica*, fondendo le parti lì divise tra *Tullio* e *sponitore*, e dando così un ruolo particolarmente autorevole al *maistre* che organizza il discorso in senso nettamente epistolografico. ⁴⁷ Siamo qui di fronte a una auto-riscrittura decisiva, che prendo come significativa del complesso arco del progetto culturale di Brunetto. Questo accostamento e questa coincidenza tra la figura di Albertano (o dell'autore del *Liber de doctrina dicendi et tacendi*) e la figura di *Tullius* propone una sintesi che si può definire come integralmente e caratteristicamente fiorentina, dove la tradizione del *dictamen*, passato al vaglio del recupero classico di Cicerone, viene fuso e moderato dal tipico approccio "moralistico" alla disciplina della parola che Albertano aveva proposto pochi anni prima. Questa sintesi morale-retorica avrà una lunga durata nella Firenze del Trecento. ⁴⁸

Non bisogna dimenticare il contesto in cui Brunetto si dedica a questo progetto: siamo negli anni dell'esilio francese, quando il dominio ghibellino aveva temporaneamente rovesciato il mitico regime di Primo Popolo. In questi anni, Brunetto partecipa a una saldatura del gruppo dirigente bandito, al nuovo protagonismo all'interno di esso dei ceti finanziari che si legano alla santa sede e alla corona angioina, preparando il ritorno a Firenze di una nuova *élite* guelfo-bancaria. Ma questo ritorno viene preparato anche culturalmente, con un progetto che integra il *dictamen* nella direzione che abbiamo detto. Abbandonata la *Rettorica*, è nel *Tresor* che Brunetto propone la trasformazione della tradi-

⁴⁶ Brunetto Latini, *Tresor*, II.67.2.

⁴⁷ Bischetti, Montefusco, *Prime osservazioni su "ars dictaminis"*, p. 190.

⁴⁸ Tanzini, *Albertano e dintorni*, e cfr. ora l'intervento di Bischetti e Corsi in questo volume.

zione dell'*ars dictaminis* in senso popolare, integrando Albertano alla tradizione ciceroniana, che, nel terzo libro dell'enciclopedia in francese, viene ad affiancarsi ai due libri-chiave della testualità podestarile: il *De regimine civitatum* di Giovanni da Viterbo e l'*Oculus pastoralis*. Questa saldatura a ritroso tra Albertano e la politica «selonc les usages as Ytaliens»⁴⁹ fa parte di una politica culturale che intacca in profondità la modalità con cui gli intellettuali si erano percepiti, utilizzando il *dictamen* in senso prettamente elitario. Qui siamo di fronte a un processo epocale: nel diventare «divulgatori di una parola utile, dentro i limiti ovvi dei processi culturali di fine Duecento», come ha detto Artifoni, Brunetto (e Bono) mettono in discussione il ruolo del *dictamen* trascolandolo in un sapere retorico più ampio, moralizzato e aperto.⁵⁰ In questo volume, Giuliano Milani mette in relazione, analizzando partitamente le opere maggiori di Brunetto, l'attività di traduzione con quelli che Najemy chiama i «membri delle arti maggiori non appartenenti al ceto preminente», e che avevano sostenuto il primo Popolo a Firenze:⁵¹ siamo in un profilo non così distante dalla *meççana* gente a sostegno dei Nove di Siena evocati sopra.

Dal punto di vista della storia della traduzione, l'inserzione del *Liber nel Tresor* solleva una serie di questioni che qui posso solo sfiorare: Brunetto si serve, probabilmente, non del testo latino ma del volgarizzamento (secondo la recente dimostrazione di Irene Gualdo), trasponendolo in francese; l'uso del volgare, dunque, entra pienamente nei progetti culturali che seguono all'affermazione dei regimi di popolo, fenomeno che mi pare sempre più centrale per capire le dinamiche culturali dell'epoca. Grazie a questo fenomeno, il personale politico si è allargato sensibilmente a una fetta della popolazione tradizionalmente esclusa dalla circolazione culturale – non per forza dall'alfabetizzazione; in secondo luogo, questo processo è stato accompagnato da una sacralizzazione dello spazio politico che ha influenzato grandemente anche i processi culturali, e ha fornito una consapevolezza intellettuale senza precedenti a questi nuovi partecipanti. Brunetto vive in un processo di simbiosi con la politica culturale del Popolo (in questa specifica variante del *consensus*, lontana dalle sue punte più radicali), ne fornisce l'infrastruttura intellettuale, e allo stesso tempo, con la scrittura, la influenza in profondità, proponendo una politica di tipo “pedagogico” e “inclusivo” nei confronti dei *cavalieri cittadini*, che costituisce *una delle possibili* realizzazioni della politica popolare – essendo le altre composte in un prisma che va dalla *esclusione* anche violenta di quella parte

49 Brunetto Latini, *Tresor*, I.1.4; e vedi le osservazioni raccolte anche in Montefusco, *Scrittori, Popolo, Italian Thought*.

50 Artifoni, *Una politica del “dittare”*.

51 Vedi Milani in questo volume; la citazione è da Najemy, *Storia di Firenze*, pp. 41–42.

della città che si considera non recuperabile al progetto del bene comune e ancora in un rapporto o di apertura o di chiusura nei confronti delle corporazioni cittadine. La pratica traduttoria entra forzatamente in questo prisma; e Brunetto, proponendo un *transfert* culturale inverso e paradossale, dal mondo classico ai testi moderni, come dal toscano al francese, propone un nocciolo culturale teso a fornire a una nuova élite un'infrastruttura culturale che ne fondi l'autocoscienza in maniera innovativa. Il capolavoro finale di questo grande progetto periodizzante è costituito dalle tre orazioni cesariane, che, come ha dimostrato Lorenzi sviluppando un'intuizione già di Maggini, sono opera più tarda, secondo me avvicinata, per destinatari e pubblico, al periodo del secondo popolo, arrivando a toccare cronologicamente lo sviluppo della scrittura della nuova generazione stilnovista.⁵²

Lo sfondo istituzionale e culturale si ristruttura rispetto a questo progetto brunettiano: ne risultano imbevuti anche i poeti. Rientra nella casistica di una relazione egemonica con la cultura e la lingua francese uno dei casi più interessanti, e anomali, di traduzione dal francese, e cioè la doppia versione toscana del *Roman de la Rose*, che andrà collocata in periodo post-brunettiano e che costituisce, a mio parere, una sorta di via di mezzo, del tutto anomala e alternativa rispetto all'attività traduttoria corrente, tra una traduzione interlineare e un volgarizzamento interpretativo. Con questa attività – cristallizzata nel dittico *Detto d'Amore- Fiore* – il giovane Durante sembra recuperare una pratica “di servizio” della traduzione, che nella tradizione alto-medievale era stata fondamentale, soprattutto per superare l'aporia di una traduzione fedele ma illeggibile. Basta qui richiamare il caso della traduzione della *Leggenda dei sette dormienti* realizzata da Gregorio di Tours sulla base di una prima versione interlineare di servizio ma forse è ancora più significativo ricordare il caso di Girolamo, che è in qualche maniera il fantasma e l'avatar della traduttologia medievale, e che, per il libro di Giuditta redatto, come noto, *sermone chaldeo*, si serve di una traduzione *verbum pro verbo*.⁵³

Si possono trarre due osservazioni. Innanzitutto nel caso dei volgarizzamenti, non andrà sottovalutato il fatto che scarsi o addirittura nulli siano i casi di attestazione di questa fase intermedia del lavoro di traduzione, che invece viene cannibalizzata nella successiva tradizione attiva con continue trasformazioni del testo di base, che diventa il testo *tradotto*: tranne forse il caso, che meriterebbe più attenzione, di Leonzio Pilato, il cui lavoro di traduzione di

⁵² Cicerone, *Pro Ligario*, *Pro Marcello*, *Pro rege Deiotaro*; sulla datazione, ho in preparazione un articolo.

⁵³ Chiesa, *Ad sensum o ad verbum?*

Omero si prestò alle critiche, che oggi sappiamo alquanto ingenerose, di Petrarca proprio perché basate su un lavoro letterale (e a questa fase si fece a lungo riferimento nella tradizione successiva).⁵⁴ In secondo luogo, l'autore del *Fiore* non è estraneo a una riflessione sulla traduzione, sulla quale recupera una tradizione gerolamiana. Come ebbe a notare Baranski, nei versi «così vo io mutando e suono e verso / E dicendo parole umili e piane»⁵⁵ emerge un richiamo all'*Epistola 57* di San Girolamo: con *mutare* l'autore esprime una prassi traduttoria diversa dalla resa letterale. Si tratta in effetti del tipo di *volgarizzamento*, con tagli e resa del *plot*, attuata nel poemetto.⁵⁶ Per tornare, invece, alla generazione di Dante e di Cavalcanti mi pare significativo che entrambi, più giovani e forse fruitori di una cultura modellata da Brunetto, si trovino a lavorare per superare una situazione di rapporto ineguale con le altre lingue di cultura: leggo in questo senso l'esperienza del *Fiore* (a prescindere dalla sua attribuzione), come, anche, lo sforzo di Cavalcanti di elaborare e definire, finalmente, una poesia “d'amore” rivolta ai *milites*, quei cavalieri cittadini che una lunga tradizione critica ha raramente considerato come fruitori attivi dell'*ethos* trasmesso dalla poesia trobadorica.⁵⁷

5 Ritorno a Firenze, 1355–1430

Il bando di Dante nel 1302 non ha avuto esiti catastrofici da un punto di vista culturale, come pure qualcuno ha voluto vedere. Piuttosto, sul piano della storia della traduzione, è risultata evidente la lunga permanenza del paradigma brunettiano nella Firenze popolare del Trecento, che ha allargato la sua presa anche ad ambienti clericali (e più precisamente, i *milieux* episcopale e inquisitoriale, ben poco indagati). Uno dei casi più interessanti è risultato quello di Francesco da Barberino, che sarà notaio del vescovo di Firenze per la sua intera traiettoria lavorativa (1293–1348) e attivo collaboratore dell'inquisizione cittadina. L'attività di Francesco è interamente bilingue latino – volgare con un'interessante apertura anche a un sistema comunicativo multimediale – egli diede grande importanza alle illustrazioni nei suoi manoscritti d'autore – in un

⁵⁴ Cursi, *Boccaccio lettore di Omero*.

⁵⁵ *Opere di Dubbia Attribuzione*, 103 9–10; Montefusco, *A Politico-Communal Reading of the Rose*.

⁵⁶ Barański, *The Ethics of Literature*.

⁵⁷ Abbiamo sviluppato quest'approccio in Montefusco, *Livelli di cultura*.

progetto che ricorda la gittata totale che sottendeva alla traduzione del Costituto senese.⁵⁸

In questa fase di conquistato prestigio dell'attività del tradurre, gli ordini mendicanti sembrano inizialmente almeno laterali, soprattutto nella fase di incubazione di tale prestigio. L'ordine francescano, e in particolare il convento di Santa Croce, sembra rispecchiare non solo una scarsa incidenza culturale sulla città prima della avanzata fase trecentesca, ma anche un interno conflitto tra livelli di cultura, che si riverbera in un contrasto esplosivo tra elemento laico ed elemento chiericale e che non si traduce in un progetto culturale coerente.⁵⁹ Protagonistica sembra invece l'attività dei domenicani di Santa Maria Novella. La politica culturale dell'ordine, seppure in maniera contraddittoria, si caratterizza precocemente per una apertura accorta alla cultura volgare, non priva di una sorprendente capacità di appropriazione controllata. Una linea culturale, è bene sottolinearlo, in cui la traduzione, non di rado in latino (come nel caso del *Devisement dou monde* di Marco Polo) è cruciale e rappresentativa di un approccio al mondo culturale dei laici che tende disinvoltamente a «sorvegliare e riscrivere» le maggiori innovazioni dell'epoca secondo gli interessi pastorali dell'Ordine.⁶⁰ Ma la partecipazione a una cultura della traduzione non nasce tra i Predicatori – è bene segnalarlo – in epoca popolare e in ambiente strettamente fiorentino; Remigio de' Girolami, vera e propria *gamba* teologica che accompagna l'affermazione del Popolo, resta volutamente nella *comfort zone* della cultura dotta e clericale, nonostante la sua saggistica sul *bene comune* pulluli di concetti squisitamente comunali.⁶¹

Il progetto sembra invece essere trapiantato dalla vicina Pisa, grazie alla figura-chiave di Bartolomeo di San Concordio, “armadio di sapienza” come lo definisce la cronaca del convento di Santa Caterina. Ebbene: proprio il pisano ci fornisce, a XIV secolo già iniziato, un programma di traduzione parallelo a quello esperito da Brunetto, integrante, cioè, come si è detto, il *transfert* dal mondo classico alla traduzione moderna, nonché all'attività d'insegnamento (puramente latina, e talvolta anche linguistica): traduttore, nello specifico, dei due libri di Sallustio e auto-traduttore dei *Documenta Antiquorum*, florilegio

58 A Francesco abbiamo dedicato un volume, in corso di stampa per De Gruyter, e una lunga riflessione in merito alla costruzione di una edizione digitale sperimentale del testo dei *Documenti d'Amore*, in collaborazione con Tiziana Mancinelli.

59 Piron, *Un couvent sous influence*.

60 Particolarmente evidente nel caso dell'appropriazione del testo del *Devisement dou monde*, a cui abbiamo dedicato uno studio specifico: «*Ad consolationem legentium*». Marcello Bolognari si occuperà del tema nel contesto veneziano e settentrionale.

61 Panella, *Dal bene comune*.

scolastico che associa e riorganizza, in una meditata architettura scolastica, *auctoritates* classiche e patristiche. Le due opere, composte a Firenze prima del 1313, risultano in rottura con quanto fino ad allora si era fatto di ambito religioso, limitato essenzialmente ad area liturgica e agiografica: di servizio, insomma; Bartolomeo ammoderna il programma di penetrazione domenicano, influenzando in profondità Domenico Cavalca e la sua bottega, che in un lavoro collettivo offrono al volgare toscano un *corpus* quasi completo del patrimonio eremitico che rispondeva in profondità alle inquietudini specificamente urbane del pieno Trecento.⁶²

Giunge ultimo il fiorentino Iacopo Passavanti, che pure arriva in un momento in cui prassi e pensiero del *tradurre* il dato religioso – tanto più biblico – era arrivato a maturazione. Il celebre monito, inserito nello *Specchio di vera penitenza*, rivolto contro i cattivi copisti e contro i cattivi traduttori, non approda a un'interdizione dell'attività del tradurre, ma a un invito – e forse un'autocandidatura, come ha rilevato Leonardi – a una concreta revisione del lavoro fino ad allora realizzato in questa lunga stagione di traduzioni:

«In certi libri della Scrittura e de' Dottori, che sono volgarizzati, si puote leggere, ma con buona cautela; imperocché si truovano molto falsi e corrotti, e per difetto degli scrittori, che non sono comunemente bene intendenti, e per difetto de' volgarizzatori, i quali i passi forti della Scrittura Santa e' detti de' Santi sottili et oscuri non intendendo, non gli spongono secondo l'intimo e spirituale intendimento; ma solamente la scorza di fuori della lettera, secondo la grammatica, recano in volgare. E perché non hanno lo spirituale intendimento, e perché il nostro volgare ha difetto di propj vocaboli, spesse volte rozzaamente e grossamente, e molte volte non veramente la spongono. [. . .] Conciossiacosaché a volerla bene volgarizzare, converrebbe che l'Autore fosse molto sofficiente; che non pur gramatica, ma e' gli converrebbe sapere ben teologia, e delle Scritture Sante avere esperta notizia; et essere retorico, et esercitato nel parlar volgare, et avere sentimento d'Iddio, e spirito di santa devozione: altrimenti molti difetti vi si commettono, e sono commessi già. E sarebbe molto necessario che si vieasse che non se ne volgarizzasson più; e' fatti si correggessono per persona che il sapesse ben fare».⁶³

L'elemento non sorprende, se è vero che lo stesso *Specchio*, che pure rientra in un quadro ermeneutico complanare ai *Documenta* di Bartolomeo, è anch'esso concepito in versione bilingue, perché lo stesso Passavanti a più riprese dichiara di scriverne una versione parallela rivolta ai preti ma in latino. Che essa sia realmente quella poi concretamente trasmessa dal manoscritto fiorentino proveniente dal convento di S. Marco è oggi oggetto delle cure di

⁶² Si è occupata specificamente di questo tema Maria Conte, che ha approntato l'edizione critica dei *Documenti degli Antichi*; si vedano almeno Conte, *Gli Ammaestramenti degli antichi*; Conte, *Il lessico politico*.

⁶³ Iacopo Passavanti, *Lo specchio della vera penitenza*, p. 229–230.

Agnese Macchiarelli, che ne sta fornendo studio e testo critico; ciò che conta, mi pare, è l'introiezione ormai completa di un progetto culturale che integra la traduzione biblica con il rigore conquistato in ambito laico. Uno strumento fondamentale in questo senso è il tomismo domenicano; canonizzato, non senza un travagliato percorso, nel primo quarto del Trecento, il pensiero di san Tommaso è un bagaglio di penetrazione e rilettura non solo del patrimonio clericale, esso non viene sottoposto a un vero e proprio programma di volgarizzamento, ma piuttosto è l'arma di lettura, riscrittura e appropriazione delle opere laiche dell'epoca.⁶⁴

Si tenga poi presente che queste parole dello *Specchio* sono scritte (1354–1357) proprio negli anni in cui a Lancia veniva affidato il compito di tradurre la statutaria fiorentina: a significare sia un momento di svolta e di riconoscimento, ma anche il ruolo peculiare dei Predicatori come tipico interfaccia del religioso (e dello spirituale) in ambito strettamente urbano. Legame che, in Passavanti, si esplica anche nell'impegno monumentale a favore del convento di Santa Maria Novella, della sua biblioteca, come centro culturale cittadino; ma che ha una sua specifica proiezione anche nello strettissimo rapporto che il frate riveste con l'ambiente episcopale nel contesto della Firenze popolare post-oligarchica, come mostra il suo ruolo come vicario del vescovo Acciaiuoli negli anni '40 e '50 del Trecento: a significare, nuovamente, il ribadimento di uno stretto rapporto tra politica traduttiva e regimi non oligarchici.⁶⁵

Ancora più brevemente, anche perché ha costituito l'oggetto di approfondimento nella seconda fase del progetto (ancora in corso), mi soffermo, per concludere, sul contesto culturale della Firenze nella seconda metà del Trecento. Si è fatto cenno al paradigma che vuole che la traduzione di impianto laico subisca un certo declino; il quadro però si fa più complesso, e se si vuole, interessante se lo allarghiamo alle forze religiose in campo. L'episodio della conversione di Giovanni Colombini, che nel 1355 – ritorna questa data, che si conferma centrale – si converte grazie alla lettura del volgarizzamento di una agiografia rappresenta plasticamente come, in questa fascia cronolo-

⁶⁴ Macchiarelli, *Iacopo Passavanti e la Theosophia*; altre riflessioni, a partire dalla concreta trasmissione manoscritta delle opere dei frati mendicanti, sono oggetto di un volume a cura della stessa Macchiarelli, *I manoscritti degli Ordini Mendicanti*, attualmente in corso di stampa, che raccoglie gli atti di un convegno del 2019 a Bologna.

⁶⁵ Macchiarelli, *Per la biografia*. Un campo ancora davvero poco esplorato è costituito dalla letteratura scientifica, e in particolare medica, che pure costituisce un caso di grandissimo interesse; da un punto di vista cronologico, le opere principali sono state realizzate nella fase dei volgarizzamenti prestigiosi. Oltre ai numerosi interventi di Zamuner, per il team Biflow si è occupata del dossier Vera Ribaud, di cui si veda almeno Ribaud, *I segreti delle femmine*.

gica, la traduzione si sia conquistata uno spazio importante anche nel campo devozionale.⁶⁶ L'elemento che mi preme segnalare, confermato dalle nostre prime indagini ma già noto a ricerche di lunga data, è in qualche maniera il protagonismo dell'ordine agostiniano, con figure come Gentile da Foligno e Giovanni da Salerno, a cui vengono assegnati importanti volgarizzamenti di tradizione francescana che permettono l'installazione, a Firenze, di testi della tradizione dissidente, soprattutto risalente ad Angelo Clareno. In questi ambienti, l'attività di traduzione sembra individuare un pubblico femminile – come mostra il prologo di Giovanni da Salerno alla traduzione del *De gestis* di Simone da Cascia, realizzato a *petizione* delle pie donne fiorentine – ma comprende anche a testi, come le *Chronicae* di Angelo, che rappresentano una controstoria dissidente e faziosa dell'Ordine francescano. I fraticelli fanno grande uso di tali opere, nell'ambito di una campagna di proselitismo che si allarga anche alla scrittura profetica, come mostrano le indagini a largo raggio di Michele Lodone.⁶⁷ Questa specifica campagna sembra far uscire allo scoperto anche i frati del convento di Santa Croce, che, nello scorcio del XIV secolo, risponderanno con una traduzione della *Legenda maior* di Bonaventura, la cui storia, in un momento successivo, si intreccerà con il volgarizzamento francescano per eccellenza, i *Fioretti*.⁶⁸

Questo per dire, comunque, che, seppure, per motivi differenti, il centro dell'attenzione si sposti, l'attività di traduzione continua a rappresentare una risorsa fondamentale nella vita della città. Il vero cambiamento si realizza in quel torno di anni dal 1410 al 1430, quando si “riscopre” la storicità del latino e si propone un nuovo paradigma traduttologico.⁶⁹ A ritroso, anche qui quello che cambia è proprio quel campo di tensioni, con l'ingresso di nuove competenze linguistiche e un nuovo concetto di *aemulatio*. Ma non dobbiamo esagerare la soluzione di continuità. La generazione di umanisti che imporranno un nuovo ordine del giorno in termini di gerarchie linguistiche e di teorie dell'*imitatio*, seppure spostati in altri contesti – come quello romano – restano ancorati a domande cittadine e orizzonti politici, come ci mostra Clémence Revest. Un mondo (quasi nuovo) sembra nascere; ma i traduttori, da veri protagonisti, hanno contribuito a disegnarlo con costanza e in una sorta di grande impresa collettiva.

⁶⁶ Cfr. riassuntivamente Piazzoni, *Colombini, Giovanni* e l'articolo di Gagliardi qui raccolto, con ampia bibliografia pregressa.

⁶⁷ Oltre all'articolo qui pubblicato, vedi almeno Lodone, *La profezia di san Francesco*; Lodone, *Santa Brigida in Toscana*.

⁶⁸ Bischetti, Lorenzi, Montefusco, *Questione francescana*.

⁶⁹ Tavoni, *Latino, grammatica, volgare*.



Parte I: Le lingue in questione

Benoît Grévin

Studiare il “bilinguismo” toscano (fine Duecento-inizio Quattrocento)

Strumenti concettuali, paragoni europei

Abstracts: Il saggio, che affronta la questione del bilinguismo latino/volgare da un punto di vista teorico, a partire dagli studi di linguistica e sociolinguistica sul fenomeno del bilinguismo e dai concetti di diglossia, grammatizzazione, ieroglossia e *code-switching*, cala la peculiare situazione toscana medievale nel più ampio quadro europeo. Ne consegue una proposta di classificazione tripartita delle lingue in gioco (lingua referenziale, lingua cortese, lingua vernacolare), che tiene conto del fattore sociolinguistico e che permette di valutare meglio e più a fondo le interazioni dinamiche tra le lingue.

This contribution discusses medieval bilingualism (Latin/vernacular) from a theoretical point of view, based on (socio)linguistic research on bilingualism, and on the concepts of diglossia, grammatization, ieroglossia, and code-switching, against the backdrop of both the specific situation of medieval Tuscany and the wider European context. This leads us to suggest a tripartite classification of the languages in question (reference language, courtly language, vernacular language), taking into account the sociolinguistic factor and enabling us to evaluate the dynamic interaction between the languages in a better and more profound fashion.

Parole chiave: Bilingualism, Diglossia, Gramatization, Ieroglossia, Code-switching

La questione del bilinguismo latino/toscano nella Toscana di un lungo Trecento (1260–1416), va legata a una riflessione dalla doppia matrice, storica e linguistica, o se si preferisce storica e filologica (ma risulta difficile che la filologia possa qui fare a meno della linguistica *stricto sensu*). Occorre dunque articolare aspetti linguistici e di storia socioculturale, soprattutto perché tutto quello che è stato scritto, in Italia o fuori d'Italia, sulle mutazioni culturali dal tardo Duecento al primo Quattrocento, è necessariamente condizionato dall'eterno dibattito sull'essenza dell'Umanesimo e sulla sua nascita, un dibattito che crea interferenze con una *forma mentis* di matrice idealistico-letteraria. Ora, per sfuggire ai rischi di chiusura inerenti ai dibattiti sul significato dell'umanesimo

Benoît Grévin, CNRS, Paris

(un umanesimo in cui, del resto, la questione dell'ascesa del volgare fiorentino appare piuttosto un fenomeno perturbatore, non di facile integrazione),¹ una soluzione può essere la prospettiva della sociolinguistica comparativa. Alla luce di diverse esperienze di storia comparata sociolinguistica a livello europeo e euromediterraneo,² proporrò qui una serie di riflessioni sulla maniera più efficace di contestualizzare la questione del bilinguismo/plurilinguismo toscano del Duecento-Trecento nel quadro europeo, attraverso due movimenti:

- Una discussione di diversi concetti spesso ma non soltanto derivati dalla linguistica, che intendono descrivere processi di interazione tra diverse lingue nelle società medievali, e possono essere applicati al caso toscano;
- Una più breve e schematica riflessione sulle scansioni temporali e caratteristiche del *ritmo* toscano nel passaggio da un regime di dominio del latino nel campo della produzione scritta a un prevalente bilinguismo latino/volgare, comparate con altri casi europei e italiani.

1 Bilinguismo, diglossia, grammatizzazione, ieroglossia, code-switching. Strumenti per discutere il bilinguismo (e il multilinguismo) medievale

Il concetto di bilinguismo, in linguistica, qualifica una persona che parla due lingue (senza precisare *a priori* se la competenza è perfettamente equilibrata: si suppone un alto livello di padronanza in due lingue apprese in contesto familiare, o tra una lingua materna e una lingua di uso corrente), e, per estensione, una situazione sociolinguistica in cui un territorio è caratterizzato da un alto

1 Si veda ad esempio la prospettiva scelta da Witt, «*In the Footsteps of the Ancients*», con il suo quinto capitolo «Florence and Vernacular learning» inserito tra i primi capitoli sull'umanesimo padovano e i capitoli finali incentrati sul periodo che muove dal Petrarca latino al primo ciceronianismo. L'iscrizione della cultura volgare fiorentina degli inizi (1250–1350) in un arco di bilinguismo culturale che va dal regno di Sicilia alla Bologna delle culture retorico-giuridiche offre forse un modello di riflessione alternativo più pertinente per contestualizzare le culture volgari toscane (cfr. *infra*).

2 Grévin, *Le parchemin des cieux* (storia comparata delle culture sociolinguistiche dell'Islam classico e del Medioevo latino), parzialmente ripreso in inglese in Grévin, *Comparing*.

livello di uso combinato di due lingue chiaramente differenziate.³ In un contesto medievale, gli esempi di società bilingue a livello dell'uso locale sono numerosissimi: si potrebbe invocare nel caso italiano le comunità ebraiche di Sicilia del Trecento-Quattrocento, immerse in un contesto italofono ma locutrici di diverse forme di giudeo-arabo,⁴ e concretamente, sia nella prassi orale che nelle pratiche scritte, strutturalmente bilingui (nei fatti, plurilingui, se si tiene conto dell'uso dell'ebraico e dell'aramaico, e in certi casi del latino), o in ambito europeo l'aristocrazia inglese del XII secolo, bilingue inglese-francese, o ancora il *milieu* urbano della Boemia del Trecento, con una larga (ma forse non sempre simmetrica) circolazione tra ceco e tedesco, e così via.

Nel contesto toscano, l'applicazione nel programma Biflow del termine bilinguismo al periodo Duecento-Trecento si riferisce in prima linea all'alternanza nella documentazione scritta e nelle prassi scritte (e, per quanto ne sappiamo, orali) tra diverse varietà di latino e diverse varietà di volgare. La descrizione incontra i suoi primi limiti nel fatto che questi linguaggi volgari non sono tutti forme dialettali o più o meno “koineizzate” di toscano, ma includono anche potenzialmente altri volgari italiani e, soprattutto, due varianti cortesi di lingue romanze abbastanza distanti dall'italiano per postulare un'inter-comprensione residuale effettiva, ma non totale: l'occitano (o provenzale se si usa la terminologia prevalente nell'Italia del medioevo) e la lingua d'oïl o antico, poi (dopo 1330) medio francese. L'applicazione del termine bilinguismo a un progetto come Biflow per simboleggiare la dinamica sociolinguistica della Toscana durante questo periodo rimane valida come approssimazione, se si considera l'aspetto quantitativo della produzione testuale pervenutaci: i testi occitani o francesi superstiti sono strettamente minoritari rispetto alla produzione latina e toscana. Ma questa visione non tiene conto del fattore sociolinguistico del prestigio della lingua, che conferisce all'inizio del periodo (prima del 1280) una importanza maggiore al francese e all'occitano, sensibile attraverso l'uso di queste lingue da parte di Toscani per creare e/o consumare una letteratura di prestigio (non dettaglio qui gli esempi della produzione brunettiana o della circolazione di testi provenzali discussi altrove in questo volume).⁵ Da un punto di vista sociolinguistico, si parlerebbe dunque piuttosto di plurilinguismo, particolarmente accentuato all'inizio del nostro periodo, in fase di riduzione a un bilinguismo tendenziale verso il 1400. Il concetto di bilinguismo è d'altronde non facilmente adattabile a contesti socioculturali due-

³ Sugli usi del termine, cfr. *The handbook of bilingualism and multilingualism*.

⁴ Cfr. Besc, *Arabes de langue*, pp. 39–69.

⁵ Cfr. il saggio di R. Viel in questo volume.

centeschi. Sembra funzionare fino a un certo punto nei centri cortesi e urbani della Francia del Nord, con la ripartizione lingua d'oïl/latino, ma è senz'altro insufficiente per aree come l'Inghilterra col triangolo francese-inglese-latino, per la Boemia col triangolo ceco-tedesco-latino, o per ambienti curiali plurilingui come la corte di Castiglia di Alfonso X, la corte federiciana e manfrediana, il regno di Ungheria medievale.⁶

Se non è precisato con l'aggiunta di un aggettivo, il bilinguismo rimane d'altronde una descrizione molto generica, nel senso che non specifica il ruolo attribuito alle due lingue in una dinamica sociale e, spesso, socio-istituzionale che raramente in società stratificate, oggi come ieri, consente l'uso indiscriminato di due o più lingue a tutti i livelli dell'attività sociale, e, che quando lo facesse, più raramente ancora porta a una situazione di parità, per ovvie ragioni di equilibrio demografico. Si potrebbero moltiplicare gli esempi di bilinguismi ufficiali istituzionalizzati nel mondo contemporaneo, in territori in cui l'uso contemporaneo di due lingue è sostenuto da un fitto apparato di leggi e di procedure, senza che ne risulti un simile equilibrio: coesistenza ufficiale, ad esempio, dell'irlandese e dell'inglese nell'Irlanda, con una possibilità di bilinguismo totale teorica sia in parlamento che nell'interazione amministrativa, ma che non corrisponde a un bilinguismo in pratica nella maggior parte dei casi: la lingua ufficiale dell'Irlanda è l'irlandese, ma più di 95% per cento della popolazione parla soltanto l'inglese come lingua corrente.⁷ Nel medioevo, un bilinguismo normativo sarebbe stato difficile da concepire per la buona ragione che non esistevano politiche di controllo linguistico della popolazione, né l'idea che tali politiche fossero pertinenti. L'uso normativo (o meno) di diverse lingue in diversi contesti sociali – parola o scrittura del re o del comune, liturgie religiose, transazioni commerciali, produzione letteraria – era piuttosto condizionato da un insieme di fattori tra i quali spiccava il prestigio dei vari idiomi, al punto da controbilanciare la loro diffusione effettiva.

È la questione del prestigio che rende interessante l'uso in sociolinguistica storica del concetto di diglossia, reso celebre da un articolo del linguista Charles Ferguson mezzo secolo fa,⁸ e che ha in seguito subito diversi aggiornamenti e attacchi senza mai essere totalmente rifiutato. La diglossia descrive un fenomeno relativamente frequente, soprattutto se lo si caratterizza come una dinamica, e non come uno stato, nelle culture sociolinguistiche delle società tradizionali, ma anche, talvolta, contemporanee. Una lingua alta non

⁶ Sul plurilinguismo alla corte federiciana, cfr. ultimamente Delle Donne, *La porta del sapere*. Sul plurilinguismo nell'Inghilterra del Duecento-Trecento cfr. Lusignan, *Communication*; in Ungheria cfr. Bak, *A Kingdom*.

⁷ Sulla questione del gaelico nell'Irlanda contemporanea, cfr. ad esempio Coady, *Attitudes*.

⁸ Ferguson, *Diglossia*.

materna A (secondo Ferguson, l'arabo classico, il latino dell'epoca medievale, il francese nelle Antille francesi, la variante classicheggiante di greco detta *katharevousa*) assume le funzioni di comunicazione alta, quali la comunicazione scritta e l'interazione solenne, mentre la lingua materna bassa B, derivata geneticamente dalla prima (dialetti arabi, lingue romanze medievali, creolo di matrice lessicale francese, greco popolare demotico), assume le sole funzioni di lingua dell'interazione quotidiana. Il fattore più importante per capire la reciprocità tra le due lingue è la loro percezione sociale, che induce uno spettacolare effetto di distorsione. La lingua A non è parlata da nessuno in quanto lingua materna, ma il suo prestigio è tale che è concepita come la sola lingua di riferimento, la sola lingua legittima (con il linguaggio medievale, la “grammatica”), mentre la lingua B, pur parlata come lingua materna da tutti, è disprezzata al punto di vedere la sua legittimità, e al limite la sua esistenza, negata (la parola “volgare” ha in origine senso spregiativo: di qui l'ossimoro “volgare illustre” per neutralizzare la carica semantica del termine). Il fenomeno è leggibile nella tendenza prevalente nel mondo arabo attuale a negare l'esistenza di altre forme di arabo corrette rispetto all'arabo classico, mentre i “dialetti” arabi, concepiti come deformazioni scorrette, sono per struttura grammaticale e lessicale abbastanza differenti dalla matrice classica per poter essere analizzati da un punto di vista linguistico come altrettante lingue perfettamente individualizzate.⁹ Dal momento però che il locutore arabo ritiene di parlare a rigore una sola lingua quando usa il dialetto marocchino e l'arabo del Corano o della produzione scritta alta, la sua percezione linguistica è quella di una lingua unitaria divisa tra una varietà informale bassa, non grammaticalizzata, scorretta, e una varietà alta normativa.

I vantaggi e gli inconvenienti di usare tale nozione per descrivere il rapporto tra il latino e le lingue volgari romanze durante diverse fasi del Medioevo sono stati discussi più volte.¹⁰ Per i linguisti che studiano la percezione dell'universo linguistico, i sintomi della difficoltà a discriminare tra il latino alto e le parlate protoromanze durante gli ultimi secoli del primo millennio echeggiano tale modello, e nel contesto italiano del XII secolo e del Duecento la tendenza a usare il termine “volgare” può essere letta come indice del residuo di una percezione di diglossia. La famosa osservazione dispregiativa del Dante nel *De vulgari eloquentia* sui Sardi, che non hanno una lingua propria ma si accontentano di imitare il latino come

⁹ Sul problema della diglossia nelle culture arabofone, dalle origini fino a oggi, cfr. ad esempio Larcher, *Diglossie arabisante*.

¹⁰ Cfr. ad esempio la collettanea *Plurilinguismo e diglossia nella Tarda Antichità e nel Medio Evo*.

scimmie, potrebbe essere considerata come un esempio attardato di percezione diglossica di una lingua romanza moderna, i cui arcaismi, legati a un giudizio squallificante concernente il suo prestigio sociale, conducono a negarne l'esistenza, abbassandola al ruolo di deformazione involontaria della lingua normata.¹¹

Ciononostante, gli specialisti del latino tardo e della sociolinguistica dell'altomedioevo hanno avuto tendenza a sminuire in questi ultimi decenni l'utilità della nozione di diglossia, perché il suo relativo schematismo impedisce di trattare con la dovuta finezza i problemi creati dall'analisi delle interazioni che esistono tra una varietà alta fissa di una lingua – il latino standard classico, se tale latino esistette mai – e una varietà evolutiva (il tardo latino in corso di mutazione verso le lingue protoromanze), nel caso della persistenza di un *continuum* linguistico residuale.¹² Come descrivere infatti una lingua intermedia tra latino classico e latino in fase di mutazione verso le lingue protoromanze, quale il latino con tendenze volgarizzanti di certe carte ufficiali della cancelleria o di alcune produzioni letterarie merovinge?¹³ Per quanto concerne il nostro periodo, il problema è piuttosto legato alla difficoltà di descrivere una fase di dinamica sociolinguistica in cui la posizione di prestigio assoluto della lingua alta (latino) è rimessa in questione dall'ascesa di una lingua creata a partire dalla varietà bassa (volgari italiani o, generalmente, romanzi del binomio diglossico), eventualmente attraverso l'imitazione di processi simili ma anteriori di "nobilitazione" (nel caso del toscano, la promozione delle lingue d'oil e d'oc, ma anche la creazione della koiné poetica siciliana da una parte e del linguaggio epistolare e oratorio italiano di matrice bolognese dall'altra parte).¹⁴ In un

11 Nuova edizione commentata . . ., III: *De vulgari eloquentia*, I, 11 (7), p. 82: «Sardos etiam, qui non Latii sunt sed Latiis associandi videntur, eiciamus, quoniam soli sine proprio vulgari esse videntur, gramaticam tanquam simie homines imitantes: nam domus nova et dominus meus locuntur».

12 Cfr., tra i numerosi rinnovamenti dello studio del tardo latino e della transizione verso le lingue romanze durante l'ultima generazione, l'opera di Michel Banniard, in particolare Banniard, *Viva voce*.

13 In area galloromanza, l'esempio più spettacolare di lingua di transizione, classificabile come latino evolutivo o romanzo proto-francese secondo le modalità di lettura, è probabilmente un testo di matrice letteraria, la corrispondenza satirica tra i vescovi Importunus e Frodebertus, edito in *Les cinq épîtres rimées*.

14 Da notare che il discorso sull'impronta del volgare illustre siciliano in Toscana è cambiato radicalmente in questi ultimi anni con l'emergenza di testimoni diretti e indiretti sempre più numerosi sull'impatto precoce della poesia siciliana federiciana in Lombardia, Emilia e Veneto. Cfr. a questo proposito Mascherpa, *Giochi di guerra*. Non si può dunque parlare di un influsso proveniente da Sud e di un altro da Nord che sarebbero stati scollegati, e questo non può stupire se non chi concepisse la corte federiciana come un centro stabile a Sud (peggio, in Sicilia insulare): Federico passò molto più tempo a Cremona che a Palermo tra il 1220 e il 1250.

vecchio articolo avevo proposto il concetto di “diglossia residuale”, forse da modificare in “diglossia in fase di riassorbimento” per caratterizzare questa dinamica.¹⁵ O occorrerebbe piuttosto parlare di fase “postdiglossica”? Vorrei nondimeno sottolineare il carattere relativo di questo “riassorbimento” nel caso toscano del Trecento, e più in generale dell’Europa tardomedievale/rinascimentale. La difficoltà a concettualizzare grammaticalmente l’italiano, la persistenza del termine “volgare” e del prestigio accordato al latino in diverse funzioni centrali (liturgiche, ma anche governative e di rappresentazione), soprattutto le feroci lotte del pieno Quattrocento e la vigorosa controffensiva simbolica del latino umanista a partire dal 1380 a spese del volgare¹⁶ sono tutti elementi che sottolineano a che punto la nozione di diglossia rimanga pertinente nel suo aspetto di “facilitatore” della comprensione dello status culturale della lingua. Se la complessità e la dinamicità delle società toscane rendono pericoloso parlare di diglossia nel senso classico della parola (o nel senso ridefinito da Joshua Fishman, che sopprime l’obbligo di considerare un legame genetico tra le due varietà linguistiche correlate nell’analisi),¹⁷ questo schema teorico conserva un ruolo stimolante.

Per le società del tardo medioevo, in cui il dominio funzionale del latino come lingua scritta è messo in discussione da altre lingue che sono promosse a livello di linguaggi cortesi in legami con istituzioni o con configurazioni specifiche (corti reali e principesche, milieux aristocratici, mercantili o patrizi), può risultare utile tentare una catalogazione sociolinguistica a tre livelli, che eviti lo scoglio di uno schema binario troppo rigido. Nel libro *Le parchemin des cieux*, in cui tentavo un paragone tra le culture linguistiche dell’islam e dell’Occidente latino medievale, ho usato uno schema del genere, al fine di sottolineare la possibilità di una stratificazione ternaria degli usi linguistici nelle società medievali.¹⁸ Si oppongono allora: 1) una lingua più alta, definita come lingua referenziale perché sacralizzata sia dal suo ruolo di matrice culturale (antichità) che di veicolo del messaggio religioso (Bibbia, dunque a livello concettuale latino, ma anche greco, ebraico, per un Toscano del Trecento);¹⁹ 2) una o diverse lingue cortesi, che occupano una funzione intermedia, da una parte in quanto competono con la lingua referenziale in diversi usi scritti e godono di un prestigio sociale notevole, dall’altra parte in quanto

¹⁵ Grévin, *L'historien*.

¹⁶ Sulla crisi del volgare nel Quattrocento, cfr. il datato ma essenziale Migliorini, *Latino e volgare*.

¹⁷ Fishman, *Bilingualism*.

¹⁸ Grévin, *Le parchemin des cieux*, in particolare presentazione dello schema ternario, p. 18 *et passim*.

¹⁹ Cfr. su questo punto *infra*, pp. 37–38.

sono elaborazioni koinetiche di parlate locali, e dunque già lingue semi-codificate, almeno in certi aspetti differenti dall'uso più quotidiano della maggior parte della popolazione; 3) infine una frammentazione di idiomi parlati a livello locale, non scritti: le lingue vernacolari. Naturalmente, lo schema non deve essere considerato come troppo rigido per quanto riguarda la compartimentazione tra i livelli 2 e 3: in contesto locale, scritture pragmatiche o letterarie italiane della fine Duecento o del Trecento possono assumere un aspetto molto particolaristico, a mezzo cammino tra il “toscano illustre” (o altre forme prestigiose) e le parlate locali. Queste *scriptae* rispecchiano nondimeno apparenze generalmente alquanto lontane da quello che si può ipotizzare siano state le forme parlate dei diversi dialetti, perché la scritturalizzazione induce un fenomeno quasi automatico di koinetizzazione, come si vedrà *infra*. Verso il 1280, i tre livelli possono essere occupati da lingue geneticamente affini, come in Toscana (latino “referenziale”, toscano “illustre” cortese, francese cortese, provenzale cortese, dialetti toscani dell’intercomunicazione di base), o totalmente differenti, come in Carniola, nel centro dell’attuale Slovenia (latino referenziale, tedesco cortese, parlate slovene dei villaggi) o in certe città di Fiandra all’inizio del periodo (Ypres: latino referenziale, francese usato come linguaggio cortese e delle scritture pragmatiche, fiammingo, lingua materna ancora dominata).²⁰

Modellizzazioni ternarie: coincidenza o non-coincidenza genetica della lingua cortese e delle parlate locali

| | Lingua referenziale | Lingua cortese | Lingua vernacolare |
|------------------|---------------------|--|---|
| Toscana | Latino | Toscano “illustre” (francese, occitano) | Volgari toscani locali |
| Carniola | Latino | Medio alto tedesco cortese | Dialetti sloveni locali (+dialetti tedeschi minoritari) |
| Flandria (Ypres) | Latino | Francese cortese | Fiammingo (in ascesa) |

Questo schema non deve essere concepito come fisso, ma come un quadro per studiare le interazioni dinamiche tra diverse lingue: la lingua referenziale e la o le lingua/lingue cortese/cortesi, infatti, competono talvolta apertamente, come nel caso del toscano nel suo tentativo di rendersi illustre (si veda la leggenda o semi-leggenda boccacciana sull’esitazione di Dante al momento di scrivere la commedia, ma anche le esitazioni sulla lingua di scrittura degli statuti nella

²⁰ Lusignan, *Essai d’histoire sociolinguistique*, particolarmente pp. 220–222.

Toscana degli anni 1300–1400),²¹ anche se il valore referenziale del latino (per la grammatica, o come veicolo del messaggio divino) può difficilmente essere negato. Ma le lingue che occupano la posizione di lingua cortese sono anche in competizione, sia tra di loro (il francese e l’occitano in declino progressivo tra il 1260 e il 1400 in contesto toscano) che con nuove varianti in via di ascesa, elaborate a partire dai volgari municipali. Nello schema peninsulare, si potrebbe considerare la creazione successiva di diverse varianti cancelleresche o auliche d’italiano (siciliano illustre poetico, *scriptae* bolognesi, toscano illustre, ma anche siciliano di cancelleria influenzato dal toscano, napoletano di cancelleria, etc.) come altrettanti fenomeni di promozione linguistica dal livello 3 in direzione del livello 2.²² Questo modello risulta comodo per spiegare molte situazioni linguistiche del medioevo, al contrario dei modelli forniti dal mondo contemporaneo in cui la dicotomia “referenziale/cortese” non trova sempre esatta corrispondenza. Nondimeno incontra i suoi limiti. Se si passa da un modello di descrizione di tensioni o polarizzazioni dialettico, a un modello ternario, si allontanano il problema della schematizzazione, senza sopprimerlo. Il modello ternario è utile per la descrizione sociolinguistica, ma limitato quanto alla sua capacità descrittiva propriamente linguistica.

Altre due categorie linguistiche recentemente inventate o perfezionate possono entrare in gioco per precisare la nostra percezione del “bilinguismo” e, in particolare, del ruolo del latino rispetto al volgare nella Toscana del Duecento e del Trecento, in quanto mettono in risalto due aspetti particolari del prestigio persistente del latino e consentono di evitare certi errori di prospettiva. La prima è la categoria di grammatizzazione, usando un calco linguistico italiano per tradurre il concetto francese di “grammatisation”, quale utilizzato dal linguista Sylvain Auroux e dalla sua scuola (concetto da non confondere con l’inglese “grammaticalization/grammatization”, che in linguistica corrisponde a un meccanismo di specializzazione di un lessema originalmente non grammaticale per assumere una funzione grammaticale: “mica” in italiano, negazione elaborata a partire da “miga/mica”, ‘pezzettino di pane’).²³ La grammatizza-

21 Giovanni Boccaccio, *Trattatello in laude di Dante*, c. XXVI, p. 199: «Muovono molti, e intra essi alcuni savi uomini, generalmente una quistione così fatta: che con ciò fosse cosa Dante fosse in iscienza solennissimo uomo, perché a comporre così grande, di sì alta materia e sì notevole libro, come è questa sua *Comedia*, nel fiorentino idioma si disponesse; perché non più tosto in versi latini, come gli altri poeti precedenti hanno fatto . . . ». Sulla questione degli statuti, cfr. *infra*, p. 41.

22 Cfr. ad esempio sulla creazione di un siciliano di cancelleria fondato sull’imitazione del latino e del toscano durante il Trecento (pieno uso soltanto durante il Quattrocento), Grévin, *L’alternance latin-sicilien*.

23 Cfr. su questo concetto linguistico Bernd, Kuteva, *World lexicon*.

zione nel senso di Sylvain Auroux e della sua scuola descrive il fenomeno di strutturazione di una lingua in una ottica autoreferenziale, nel senso di una capacità a descriversi grammaticalmente.²⁴ La grammatizzazione del toscano corrisponderebbe dunque al processo attraverso il quale la lingua toscana è stata progressivamente concettualizzata, e non più usata senza pensiero grammaticale. L'uso della nozione nel quadro del medioevo linguistico può sembrare controproducente o marginale: infatti le lingue moderne o volgari, secondo la terminologia adottata, sono state, salvo rare eccezioni come l'irlandese o l'islandese, poco grammaticalizzate per quasi tutto il medioevo, poiché la grammatica rimase strettamente associata all'idea di latino, al punto di creare la confusione semantica ben conosciuta tra i due termini (latino-grammatica). I primi tentativi di grammatizzazione del francese, ad esempio, intervengono soltanto nel Quattrocento in contesto inglese,²⁵ mentre la lingua d'oc è trattata un po' meglio, grazie agli sforzi legati alla tradizione dell'*ars poetica*, con fenomeni di grammatizzazione già nel Duecento.²⁶ Si potrebbe discutere del valore da dare a diversi trattati di descrizione della lingua o degli usi linguistici toscani (non soltanto il *De vulgari eloquentia*, ma anche ad esempio la *Summa artis rithimici vulgaris dictaminis* di Antonio da Tempo),²⁷ in quanto sintomi di una tendenza alla grammatizzazione del toscano già radicata nel paesaggio concettuale nel periodo considerato. Rimane però difficile considerare secondo i criteri dell'analisi grammaticale *stricto sensu* che il fenomeno sia arrivato a maturazione prima di Leon Battista Alberti, e dunque di un Quattrocento già avanzato. Dal punto di vista della grammatizzazione, il bilinguismo latino-toscano è dunque asimmetrico, e fortemente condizionato dalla matrice latina per tutto il Duecento-Trecento, con i relativi effetti di imitazione stilistica (imitazione del *cursus*, del ritmo periodico), ma anche lessicale (tendenza alla retrolatinizzazione, meno apparente forse del caso francese, ma imponente durante il periodo) che tale dipendenza stretta poté indurre. In un'ottica sia linguistica che di autorappresentazione sociolinguistica, la piena grammatizzazione della lingua potrebbe essere considerata come il sintomo del momento in cui una lingua in ascesa può sostituire totalmente una lingua "referenziale" che fungeva fino ad ora da matrice grammaticale. In Occidente, questo stadio fu raggiunto dalle lingue volgari soltanto in piena epoca moderna, in sintonia con il declino progressivo ma ormai ineluttabile del latino

24 Cfr. Auroux, *Histoire* e Auroux, *La révolution*.

25 Sui primi manuali per imparare il francese (non in contesto francese, ma inglese, durante il Quattrocento), cfr. Rothwell, *The teaching*.

26 Sulle prime grammatiche occitane, cfr. *The Donatz Proensals*.

27 Antonio da Tempo, *Summa Artis Rithimici Vulgaris Dictaminis*.

in quanto lingua “referenziale”, quando furono sviluppate grammatiche complete e autonome delle diverse lingue “moderne” (che pur avrebbero rispettato i quadri d’analisi ispirati alla grammatica greco-latina fino all’Ottocento). Indipendentemente dalla visione linguistica di Sylvain Auroux, la squadra del Center for Medieval Literature (Università della Danimarca del Sud e università di York) è ugualmente arrivata nel quadro del suo programma *Imperial languages* alla conclusione che la dimensione imperiale di un linguaggio nella durata del lungo Medioevo era particolarmente legata alla forza della sua grammatizzazione (il che suppone l’inclusione in questa categoria “imperiale” del latino, del greco e dell’arabo, per opposizione a una catalogazione più difficile di linguaggi romanzi anche prestigiosi su scala europea durante il basso Medioevo quali il francese o l’occitano).²⁸ La pista della grammatizzazione non va dunque trascurata.

Quanto al concetto più recente di ieroglossia (*hiéroglossie*), elaborato negli ultimi anni dal titolare della cattedra di filologia della cultura giapponese al Collège de France, Jean-Noël Robert, esso insiste sulle potenzialità offerte nello studio delle culture linguistiche tradizionali dalla sacralizzazione del linguaggio, e dunque si ricongiunge in qualche maniera alla dimensione sacrale della “lingua referenziale”.²⁹ Si può leggere all’opposto l’importanza di questa dimensione di ieroglossia nelle culture duecentesche e trecentesche italiane non soltanto negli usi del latino collegati alla sua sacralizzazione, ma anche nella diffusione e nel consumo di un insieme di saperi didattici che mettono sullo stesso piano simbolico lessemi latini, greci e ebraici (ad esempio il *Liber Triglossos* di Gérard de Huy, usato da Petrarca),³⁰ o ancora nella tendenza a promuovere a livello programmatico lo studio istituzionalizzato e socialmente valorizzato di lingue dotate di una dimensione sacrale o sacralizzata (fuori dal latino per il Duecento Trecento Quattrocento il greco, l’ebraico, eventualmente l’aramaico e l’arabo)³¹ piuttosto che lingue veicolari di grande importanza pragmatica, ma che non possiedono questa dimensione. L’undicesimo canone del concilio di Vienne voluto da Clemente V nel 1311–1312 promosse lo studio dell’arabo, dell’ebraico e

²⁸ Cfr. il programma di ricerca del Centre for medieval literature (University of South Denmark-University of York), strand ‘Imperial languages’, dir. Høgel, Pizzone e Høgel, *World Literature*.

²⁹ Sul concetto di ieroglossia, cfr. Robert, *La hiéroglossie japonaise*, nonché la serie di convegni organizzati sul tema al Collège de France dal 2015, in corso di pubblicazione (primo volume pubblicato nel 2019, cfr. nota 31).

³⁰ Cfr. Weiss, *Per la storia degli studi greci*.

³¹ Cfr. su questa questione Grévin, *Anamorphoses linguistiques*.

dell'aramaico come lingue utili alla predicazione in Oriente.³² In pratica, i predicatori mandati dal papato a Oriente dovettero soprattutto cimentarsi nell'apprendimento del turco e del persiano (oggetti delle descrizioni linguistiche del famoso *Codex cumanicus* conservato a Venezia e databile al sec. XIV, la cui prima parte risale probabilmente all'attività di mercanti genovesi).³³ L'idea che lo studio di un ristretto gruppo di lingue fosse fondamentale, perché queste lingue erano sacralizzate dal loro legame con i testi religiosi legati alla tradizione giudeo-cristiana (e per l'arabo sia al Corano, originalmente inteso dal cristianesimo come testo di referenza di un'eresia, sia al retaggio scientifico di origine ellenistica) creò dunque una tensione durevole tra la loro valorizzazione e i reali bisogni pragmatici degli Italiani a contatto con l'Oriente. Fuori dal latino e dalle sue possibilità di connessione lessicale con uno pseudogreco e uno pseudoebraico all'interno della cultura tardomedievale, queste tendenze portarono i loro frutti più spettacolari soprattutto nel Quattrocento, coll'umanesimo kabbalistico.³⁴ Se ne possono nondimeno ritrovare certi echi nello strato latino-toscano del tardo Duecento e del Trecento, come nell'uso molto puntuale ma spettacolare che Giordano da Pisa fece dell'arabo e del greco in alcune delle sue prediche per la quaresima fiorentina del 1305–1306.³⁵ Nel nostro quadro, grammatizzazione e ieroglossia appaiono dunque come due concetti contrastivi, che possono essere usati per rinforzare una visione antiteleologica e “ritardante” della dialettica latino/toscano a favore del primo: malgrado l'impressionante ascesa del toscano a diversi livelli funzionali della società toscana tra il 1250 e il 1350, il latino conserva posizioni simboliche quasi inamovibili grazie a retaggi socioculturali che gli consentono di mantenere un monopolio di matrice concettuale e di lingua sacralizzata, anche prima della controrivoluzione quattrocentesca legata al pieno sviluppo dell'umanesimo ciceroniano.

Un ultimo concetto della linguistica andrebbe evocato per le sue capacità di descrizione e di razionalizzazione di uno spettro considerevole della produzione scritta (e verosimilmente orale) toscana, italiana e europea del basso medioevo/rinascimento. Si tratta del code-switching o con formulazione ita-

³² Cfr. Altaner, *Die Durchführung*.

³³ Sul *Codex cumanicus* e il suo contesto di redazione, cfr. il volume *Il codice cumanico e il suo mondo*.

³⁴ Su questa corrente e i suoi rapporti collo studio delle lingue, cfr. ad esempio Busi, *L'enigma dell'ebraico*.

³⁵ Cfr. Giordano da Pisa, *Quaresimale fiorentino*, sermone LIV, p. 277 e riproduzione del ms. Ashb. 533, fol. 116v, scrittura in caratteri arabi del termine *sultān* e glossa che lo avvicina a 'podestade', nonché diversi passaggi con spiegazioni sul rapporto tra le versioni greche e latine della Bibbia, ad esempio LXXII, p. 354. Questa valorizzazione dell'arabo e del greco è brevemente commentata da Delcorno, *Giordano da Pisa*, p. 42.

liana dell’alternanza di codice (francese “*alternance codique*”). Il concetto, inizialmente usato soprattutto nella linguistica per caratterizzare il cambiamento di linguaggio durante la comunicazione quotidiana orale da parte di persone in situazione di presupposta instabilità linguistica (immigranti in una nuova società, ad esempio, che passano in continuazione nello stesso discorso dalla loro lingua madre alla lingua veicolare della società di inserzione), è stato progressivamente riconsiderato come una variante normale del regime di comunicazione linguistica, e anche adatto alla descrizione non soltanto dell’interazione orale, ma anche della comunicazione scritta (talvolta con usi letterari).³⁶ Innumerevoli esempi di cambiamenti di codice tra il latino e una lingua volgare/moderna, o tra due lingue volgari all’interno dello stesso discorso sono conservati nei testi europei del Duecento/quattrocento, e se le varianti letterarie più codificate hanno ricevuto una certa attenzione (come il descort multilingue di Raimbaut de Vaqueiras³⁷ o la canzone trilingue italiano lingua d’oïl latino attribuita a Dante “*Aÿ faux ris pour qoy traÿ avés*”),³⁸ le manifestazioni pragmatiche di questi regimi linguistici misti, come i linguaggi di cancelleria ibridi latino-volgare del Quattrocento italiano, aspettano ancora una serie di studi linguistici autonomi.³⁹ Anche nel caso di un forte squilibrio quantitativo tra le due componenti del discorso, una estensione dell’uso della nozione consentirebbe di studiare in maniera autonoma i meccanismi di inserzione di frammenti latini in testi non latini (e viceversa), meccanismi che, se si includono tutti i testi che alternano anche minimamente le due lingue, finiscono per riguardare la maggior parte delle opere del tempo (per rievocare le prediche del quaresimale fiorentino di Giordano da Pisa, esse sono riportate nel toscano in cui furono pronunciate, o almeno nel toscano degli uditori-*reportatores*, ma includono tanti frammenti di latino, legati al genere, per cui possono essere considerate, anch’esse, come un linguaggio misto).⁴⁰

36 Sul codeswitching e la progressiva estensione della nozione, cfr. ad esempio *Codeswitching Worldwide II* e per il suo uso per analizzare la documentazione scritta medievale, la sezione «*Reflets de code-switching dans la documentation médiévale*», in *Le Moyen Âge dans le texte*, pp. 61–108.

37 *The poems of the Troubadour Raimbaut de Vaqueiras*, “*Eras quan vey verdeyar*”, pp. 191–198.

38 Sul questo disaccordo attribuito a Dante dalla tradizione, cfr. Lazzarini, *Osservazioni testuali*.

39 Cfr. Grévin, *L’alternance latin-sicilien*.

40 Giordano da Pisa, *Quaresimale fiorentino*. Aspetto “plurilingue” dell’opera e rapporto tra latino e volgare nelle *reportationes* discussi brevemente in Delcorno, *Giordano da Pisa*, p. 42 in particolare nota 39.

2 Temporalità e ritmo del passaggio dal latino al regime misto latino/toscano nelle prassi di scrittura: il contesto europeo del caso toscano

Nella seconda parte di questo saggio, mi soffermerò su un tratto ben conosciuto della transizione tra l'universo delle scritture quasi unicamente latine della Toscana della metà del Duecento e il regime misto latino-volgare del pieno Trecento, cioè la sua inserzione nel fenomeno più generale della stessa transizione studiata su scala europea, per sottolinearne diversi aspetti che definirei provocatoriamente medi o banali. L'ampiezza della stagione toscana della fine Duecento-primi Trecento, il suo legame con i grandi nomi del primo umanesimo/preumanesimo, Dante, Petrarca, Boccaccio, l'originalità e l'irradiamento della cultura toscana nell'Europa del tempo e soprattutto dell'epoca posteriore, hanno fatto sì che questo fenomeno fosse generalmente letto sotto il segno di una eccezionalità per di più ancora accentuata dalla relativa (non assoluta, si veda la Fiandra e i regimi urbani tedeschi) particolarità delle forme politiche del regime comunale italiano nel contesto europeo. Ora, conviene ricordare che, dal punto di vista della transizione sociolinguistica tra latino e lingue moderne, il "bilinguismo" toscano/latino non ebbe niente di eccezionale a livello europeo, ma andrebbe piuttosto studiato in un'ottica comparata come un fenomeno medio sia dal punto temporale che dal punto della radicalità del processo: una prospettiva utile per inquadrare lo stesso fenomeno delle traduzioni.

Livello temporale: senza entrare nel dettaglio del grande anticipo delle lingue celtiche e germaniche nel processo di scritturalizzazione contrastiva (grazie all'assenza di confusione delle loro forme col latino), che era già presente nel corso del IX secolo e proseguì, talvolta in maniera non lineare (per l'inglese) durante tutto il medioevo, si nota la posizione relativamente tarda dell'ascesa sociolinguistica delle diverse *scriptae* italiane nel contesto generico delle lingue romanze, ritardo probabilmente in parte causato dal fatto che la confusione tra "latino incorretto" e volgare (assenza di percezione delle parlate locali che occupavano una posizione non prestigiosa come distinte di una varietà incorretta della lingua "alta", secondo il modello diglossico . . .) durò nelle coscienze qualche secolo di più nella penisola che in altre zone del mondo romanzo (Francia, Castiglia).

Questo ritardo fu forse ancora accentuato dall'occupazione all'inizio del Duecento e, molto probabilmente, prima, nella penisola, della posizione di lingua cortese da parte di diverse varietà di lingua d'oïl e d'oc. Per studiare in maniera comparatistica i ritmi dell'ascesa dell'italiano occorre infatti prendere in considerazione l'intero spettro della produzione, senza separare 1) gli aspetti

letterari (trattati da Witt),⁴¹ 2) gli aspetti che possono essere considerati come portatori di dimensioni letteral-pragmatiche (la predica, ad esempio), 3) gli aspetti amministrativo-politici (scrittura della corrispondenza ufficiale e degli atti, scrittura degli statuti e della legislazione), 4) gli aspetti non istituzionalizzati (corrispondenze personali non legate al potere). La scritturalizzazione dei testi a dimensione letteraria (nel senso largo, cioè includendo potenzialmente testi religiosi di diversi generi, o didattici) fu dappertutto nell'Europa romanza il primo passo del processo di scritturalizzazione delle lingue “volgari”, osservabile per il francese, il gallego-portoghese, il castigliano o l'occitano, tutti già fiorenti come strumenti di scritturalizzazione dei testi letterari nel XII secolo, talvolta prima. Il ritmo di questo processo va però raffrontato con il ritmo del passaggio dal latino al volgare nelle scritture dell'autorità politica, una transizione i cui tempi furono generalmente molto più lenti. Accade a livello comunale nella Francia del nord durante il Duecento e i primi del Trecento, ma a livello della cancelleria reale, e in maniera parziale, soltanto durante gli anni 1320–1380.⁴² Ebbe luogo in Castiglia, come si sa, più presto, tra gli anni 1230 e 1260, presso la cancelleria reale.⁴³ Dal punto di vista dell'espressione del potere, la Toscana rappresenta un regime misto ma fortemente conservativo, in cui la toscanizzazione parziale di certi registri (scrittura o traduzione degli statuti oscillante tra latino e toscano verso 1300, ma certo non all'inizio del Duecento)⁴⁴ si congiunge con la persistenza del latino nella corrispondenza ufficiale del comune fiorentino, dall'epoca di Brunetto Latini a quella di Coluccio Salutati.⁴⁵ In altri termini, il ritmo di toscanizzazione delle prassi linguisti-

41 Witt, «*In the Footsteps of the Ancients*», pp. 174–229.

42 Cfr. Lusignan, *La langue des rois*.

43 MacDonald, *El cambio del latín al romance*.

44 Cfr. a questo proposito Bambi, *Alle origini del volgare del diritto*, da integrare con Grévin, *Boncompagno vengé*. L'analisi della transizione della scrittura degli statuti da un latino (considerato da Boncompagno nel *Cedrus* come contaminato dal volgare) all'inizio del Duecento verso un regime misto latino-volgare è stata spesso condotta in un'ottica di storia della traduzione (latino verso l'italiano) e dell'italianizzazione che non tiene abbastanza conto della permanenza di una interazione complessa tra volgare e latino nella lunga durata del Duecento-Trecento: l'ascesa di traduzioni (o di redazioni dirette) di statuti in volgare in Toscana è altrove in Italia si combina dialetticamente con la crescente sofisticazione degli statuti latini che ricevono spesso alla fine del Duecento e durante il Trecento diversi tipi di ornamenti (prologhi e microprologhi, ritmizzazioni) impensabili verso 1220. L'apparizione di un regime di scrittura mista non deve dunque essere considerata come un fenomeno a senso unico (emergenza del volgare) ma come una dinamica interazionale tra la lingua alta (latino) e la lingua in fase di affermazione a livello simbolico e pragmatico (volgare), con effetti complessi in entrambi i campi.

45 Sulla corrispondenza ufficiale nella Firenze del tardo Trecento e il ruolo di Coluccio Salutati, cfr. Witt, *Coluccio Salutati and His Public Letters*.

che toscane appare piuttosto conservatore rispetto alle regioni più atlantiche (Portogallo, Castiglia, Francia, regno d'Inghilterra), e forse piuttosto in relativa sintonia con i fenomeni di oscillazione tra l'uso del tedesco e del latino nella maggior parte del regno di Germania (corona di Boemia, regno autonomo nel quadro della Germania, compresa). Un terzo settore è formato dalle regioni dell'Europa centrorientale, essenzialmente Polonia e Ungheria, dove il latino predomina ancora in maniera schiacciante durante tutto il Trecento, e per diversi aspetti anche molto più tardi.

L'accento spesso messo sul legame tra la promozione del volgare e le realtà politiche comunali del Nord Italiano non deve neanche essere sopravvalutato. Il principio di causalità è certamente vero, e legato sia alle forme di governo effettivo sia a quelle di autorappresentazione del comune.⁴⁶ Il paragone con altre regioni europee si rivela però utile, in quanto conduce a sottolineare i limiti di tale approccio. Da un lato, se è vero che altre regioni d'Europa vissero la promozione di forme linguistiche particolari legate alle culture comunali, e si pensi in prima linea al francese picardo dei comuni del Nord della Francia e di certe parti dei Paesi Bassi studiato da Serge Lusignan nel suo ultimo, fondamentale libro,⁴⁷ la promozione della lingua volgare talvolta radicale nella sua intensità e nella sua precocità, ha anche potuto essere il frutto della corte reale, come in Castiglia, e il milieu cortese ha avuto un ruolo non equivoco durante tutto il processo attraverso l'intera Europa. Lo stesso Dante associa in definitiva il concetto di lingua volgare illustre all'istituzione della corte, più che del comune, e pensa probabilmente non soltanto alla corte federiciana, ma anche alla corte in genere (con gli esempi alfonso, ma anche francese). E i tentativi di regolazione dell'uso linguistico più spettacolari del periodo si verificheranno forse piuttosto in contesti monarchici (ancora una volta in Castiglia, ma anche nel famoso progetto di educazione dei principi elettori della Bolla di oro di Carlo IV di Lussemburgo nell'Impero,⁴⁸ o attraverso i programmi coordinati di francesizzazione della cancelleria e di traduzione del corpus filosofico in francese sotto Carlo V il Saggio in Francia).⁴⁹

46 Sulla tensione tra la cultura «alta» latina e la cultura media, più volgare delle élites comunali nel Duecento, cfr. oltre al classico Artifoni, *L'oratoria politica comunale* il saggio dello stesso autore nel presente volume.

47 Lusignan, *Essai d'histoire sociolinguistique*.

48 Cfr. *Die goldene Bulle* che prevede che i figli degli elettori saranno educati in tedesco, italiano, latino e «slavo» (nella fattispecie ceco), considerati come le lingue rappresentative dell'Impero.

49 Nell'abbondante bibliografia sul programma delle traduzioni dal latino in francese alla corte di Carlo V, cfr. ad esempio Ducos, *Gout des sciences*.

In contesto italiano, si può evocare il modello famoso fornito dalla corte sveva, che costituisce allo stesso tempo un esempio di matrice stilistica di tipo monarchico-cortese imitato sia nel Nord europeo che in Toscana malgrado la differenza di struttura politica. E in questa prospettiva l'imitazione dei modelli latini fu esattamente parallela all'imitazione dei modelli volgari poetici, e probabilmente quantitativamente molto maggiore: se l'avventura della scuola siciliana ha da tempo attratto una dovuta attenzione nel quadro dell'italianistica, il nuovo libro di Fulvio Delle Donne ridimensiona i pesi rispettivi della produzione volgare e latina alla corte di Federico II e di Manfredi.⁵⁰ Pur tenendo conto delle perdite e delle attestazioni indirette (preziose in particolare per la lingua d'oil),⁵¹ lo studio dei rapporti tra la produzione in lingua latina e in siciliano di corte alla corte sveva o in ambienti ad essa collegati durante il periodo 1220–1266 suggerisce una disparità nell'ordine di un testo a mille a favore del latino: le poesie superstiti sono quantitativamente quelle che sono, cioè meno di cento,⁵² i testi latini pervenuti, di ogni ordine, e parecchi con una forte dimensione letteraria o retorica, si contano a migliaia, e la produzione latina globale ammontava tra lettere e opere di tipologie diverse a decine di migliaia di unità testuali. Nel caso del modello “siciliano” della promozione del volgare e della sua influenza sulla cultura toscana, si è dunque passati da un regime siciliano di quasi monopolio del latino in cui il registro italiano corrispondeva a una funzione prestigiosa ma molto limitata, a un modello toscano effettivamente molto più aperto, anche se la mancanza di documentazione ci costringe per quanto riguarda il Mezzogiorno a formulare ipotesi o a operare deduzioni, sempre più o meno rischiose, a partire da fonti indirette, per studiare un elemento chiave del paragone, ossia il consumo diretto di letteratura volgare in lingua d'oc e d'oil nel Regno di Sicilia.⁵³

Nel contesto italiano occorre anche fare una breve allusione a un problema, che non mi sembra sia ancora stato risolto in modo esauriente. Di fronte all'anteriorità poetica “siciliana”⁵⁴ a Sud, chiaramente avvertita sin dall'inizio grazie al *De vulgari eloquentia*, un altro fattore strettamente italiano di decollo del

50 Delle Donne, *La porta del sapere*.

51 Cfr. a questo proposito Grévin, *Lire et “latiniser”*.

52 Sulle produzioni della scuola siciliana legate all'ambiente federiciano e più generalmente tardo-svevo, cfr. soprattutto *I poeti della scuola siciliana*. Sul necessario ridimensionamento del suo significato culturale rispetto alla produzione in latino alla corte di Federico II, Corrado IV e Manfredi, cfr. Delle Donne, *La porta del sapere*, in particolare pp. 83–114.

53 Sulla questione del consumo di letteratura d'oc e d'oil nella Sicilia normanno-sveva, cfr. Grévin, *Lire et “latiniser”*, nonché Delle Donne, *La porta del sapere*.

54 Come notato da Delle Donne, *La porta del sapere*, il termine “siciliano” va compreso come simbolo dell'intero *Regnum*, non dell'isola.

meccanismo di una cultura scritta bilingue fu certamente l'impulso settentrionale, e in particolare emiliano-bolognese, alla composizione delle famose raccolte di modelli epistolari o semi-epistolari, semi-oratori di Guido Faba (*Gemma purpurea, Parlamenta et epistole*).⁵⁵ Si tratta di un'affermazione culturale definitivamente prioritaria rispetto al contesto toscano, poiché vide la promozione scritta di un italiano "dictaminale" già durante il regno di Federico II. Per capire le caratteristiche di questo fenomeno, occorre tuttavia non limitarsi alla sua prima tappa (Guido Faba), ma analizzarla nel contesto più largo della produzione volgare bolognese del secondo terzo del Duecento (si pensi in particolare a opere come le *Arringhe* di Matteo de Libri).⁵⁶ L'anticipo bolognese, pur mantenuto nei limiti di una cultura prevalentemente latina (si veda ad esempio la proporzione di testi latini e italiani nelle rispettive opere di Guido Faba e di Matteo de Libri) va tenuto in conto se si pensa al ruolo probabile che ebbe l'area emiliana nella circolazione di modelli. Il culto per la triade Dante-Boccaccio-Petrarca e per la costellazione letteraria toscana del Trecento ha probabilmente impedito qui di tirare le somme della precocità delle culture bilingui emiliane, più orientate verso la teoria e la prassi del *dictamen*, per valutare in maniera comparativa i meccanismi di ascesa di questa cultura bilingue latino/volgare a livello panitaliano, e le relazioni tra l'ascesa del bilinguismo in Toscana e in altri grandi centri della penisola.

Torniamo in conclusione al problema della non-linearità dei fenomeni di promozione del linguaggio "volgare" nel quadro delle culture bilingui, o piuttosto plurilingui europee del tardo medioevo. È secondo il grado di allontanamento e la precisione della rappresentazione scelta che si misura la più o meno grande linearità di questi fenomeni. Nella storia di lunga durata delle culture linguistiche europee (1000–1800), la rapidità dell'ascesa delle lingue volgari "moderne" durante un lungo Trecento (1250–1450) è un innegabile dato di fatto. Nella temporalità del tardo medioevo e del primo rinascimento, la linearità di questo fenomeno risulta meno evidente, come dimostra la "crisi" dell'italiano durante il Quattrocento. Tale crisi non poteva trovare un parallelo nell'Europa

55 Su questi testi, cfr. tra un'abbondante bibliografia Castellani, *Le formule volgari*. Non sembra esagerato sottolineare che questi modelli, bilingui, sono stati studiati in una prospettiva che concerne quasi esclusivamente l'italianistica. In altre parole, quello che fu una manifestazione schiacciante di cultura bilingue latino-volgare e della traduzione latino-volgare (con tutte le questioni di subordinazione teorica e pragmatica del volgare rispetto al latino che comporta) è stato analizzato in un'ottica teleologica, come un osservatorio dello sviluppo del solo volgare. Se ne desume l'interesse di riproporre uno studio di questi modelli che si apra sia alla storia sociale (rappresentazione della comunicazione epistolare e oratoria nelle società nord-italiane del Duecento) che a una storia stilistica e linguistica più equilibrata.

56 Matteo dei Libri, *Arringhe*.

del tempo, in altre ragioni perché il peso socioculturale dell’umanesimo latino era ancora relativamente limitato fuori dell’Italia negli anni 1380–1470. Ciononostante, altri fenomeni di discontinuità e di retrolatinizzazione parziale si riscontrano nell’Europa del Tre-Quattrocento, fornendo possibili paragoni alle dinamiche italiane. In particolare, il caso francese offre un esempio di non-linearità nella dinamica di ascesa del linguaggio “volgare”, con la violenta rilatinizzazione della cancelleria francese, già parzialmente francesizzata negli anni 1330–1340, effettuata contemporaneamente alla salita sul trono del re Giovanni II il Buono nel 1351, seguita a sua volta da una nuova, più durevole ma anche parziale francesizzazione.⁵⁷ Come dimostrano gli esempi italiani e francesi, la radduplicazione di un modello linguistico prestigioso (il latino) con la creazione di una nuova lingua stilisticamente e formularisticamente ispirata a questo modello (e. g. l’elaborazione di un italiano o di un francese amministrativo o scientifico) non deve dunque considerarsi nel Medioevo come un dato compiuto una volta per tutte segnato da un “prima” e da un “poi”, ma come una tendenza ripetuta, ciclica, e anche talvolta ostacolata da pressioni ideologiche che poterono influenzare la scelta delle lingue al più alto livello (con la rilatinizzazione temporanea della cancelleria reale francese, o gli attacchi al toscano da parte dell’umanesimo del Quattrocento). E se gli anni 1270–1330 per la Toscana, 1360–1400 per la Francia offrono due stagioni eccezionali di traduzione dal latino verso i rispettivi linguaggi “volgari”, ciò non ha necessariamente comportato un semplice travaso di testi dal primo verso il secondo, si dovrebbe piuttosto pensare a una dialettica dinamica tra le due lingue, accoppiate in un sistema sociolinguistico che forniva ormai numerose possibilità di “passaggi” tra i due livelli, senza pertanto cancellare i problemi legati agli *habitus* socioculturali (pensiero grammaticale latino, prestigio e sacralizzazione della lingua, scelta delle *scriptae* volgari) ereditati dai periodi precedenti, e destinati a durare. Il bilinguismo dominante nel quadro di un plurilinguismo toscano fu uno fra i tanti paesaggi sociolinguistici dell’Europa medievale che dobbiamo ricostituire evitando i clichés imposti da pur rispettabili canoni nazionali e letterari: una lettura comparativa della storia sociolinguistica europea può aiutarci a farlo.

⁵⁷ Lusignan, *La langue des rois*, pp. 95–153.

Riccardo Viel

La lirica tra Provenza e Toscana

Contatti di culture e tradizioni manoscritte nel XIII e XIV secolo

Abstracts: Il saggio indaga la circolazione in area toscana dei canzonieri provenzali, facendo il punto sulle tre ondate di immissione di materiale trobadorico in Toscana e sulla sua ricezione. Tali elementi portano alla fine del Duecento alla definizione di un canone dei trovatori oltremodo originale tanto culturalmente quanto politicamente: il ceto mercantile rivestì infatti un ruolo fondamentale per una nuova declinazione dell'ideologia trobadorica e per un certo tipo di aggregazione dei testi, con la decisiva conseguenza che in Toscana, a differenza di quanto accade nelle corti settentrionali, non si ebbe una produzione in provenzale.

This contribution discusses the circulation of Provençal songbooks in medieval Tuscany, with special focus on the three “waves” of troubadour literature arriving in Tuscany and its reception. In the late thirteenth century, this led to an original definition of the canon of troubadours, both in cultural and political terms. Merchants played a particularly important role in the shaping of a new troubadour ideology and a certain type of text collections. As a consequence, Tuscany never witnessed any text production in Provençal, differently from what happened at the courts in northern Italy.

Parole chiave: Provençal songbooks, Troubadours, Merchants

Il quadro che dovrò qui delineare, ossia la circolazione in area toscana dei canzonieri trobadorici nel XIII e XIV secolo, è oltremodo complesso, oltreché indagato a fondo negli ultimi decenni da molti validi studiosi. È per questo che il mio intervento in questa sede si limiterà a una messa a punto di quanto sta efficacemente affiorando nei recenti scavi, nella quale non rinuncerò tuttavia ad azzardare qualche spunto di riflessione personale e a organizzare la lettura delle dinamiche ricostruttive da un punto di vista specifico, giungendo ad alcune inferenze finali che vorrei quantomeno tentare di sussumere da questo quadro in un più ampio contesto storico e socio-culturale.

Mi sarà inevitabile, ciò di cui mi scuso chiedendo indulgenza al lettore, incorrere in semplificazioni e inevitabili rinvii bibliografici a studî dedicati ad

Riccardo Viel, Università degli Studi di Bari Aldo Moro

aspetti tecnici ai quali dovrò accennare ma di cui non potrò approfondire i dettagli.

Inizierei presentando brevemente i canzonieri provenzali che descrivono la ricezione della poesia trobadorica nella Toscana del Due e Trecento. Si tratta del canzoniere J, confezionato tra XIII e XIV secolo in area linguadociana, assemblato con materiali provenienti dalla Francia settentrionale, e poi entrato in Toscana probabilmente sulla via dei mercanti fiorentini, come dimostrato recentemente da Cesare Mascitelli;¹ il che illumina un aspetto interessantissimo, dal punto di vista sociale, del fenomeno di ricezione di questa letteratura nella realtà comunale, su cui tornerò tra poco. Quindi P, coevo di J, confezionato a Gubbio ma probabilmente composto di materiale anche fiorentino, come attesta la patina linguistica del glossario provenzale-italiano che vi è contenuto dopo la sezione dei testi lirici. Poi F, esemplato nel XIV secolo non sappiamo se in Italia settentrionale o centrale, ma senz'altro legato a P da forti vincoli strutturali ed ecdotici, come S, esemplato all'inizio del Trecento.

Ancora U, di mano fiorentina, trascritto tra XIII e XIV secolo, esemplare di pregio e di grande importanza come vedremo per il canone toscano dei trovatori.

Vi è quindi V², sezione di mano trecentesca toscana del canzoniere V esemplato in Catalogna, e poi giunto in Italia centrale. Infine c, codice umanistico del XV secolo assai prossimo a U.

Tra tutti questi, il canzoniere P appare, insieme ad U, il perno della circolazione dei materiali trobadorici in Toscana, fotografando una situazione che si sedimenta attorno agli anni 60–90 del Duecento.

La circolazione del materiale trobadorico in Toscana sembra però essere ben più antica. Stefano Resconi ipotizza una prima immissione organizzata del materiale trobadorico agli anni Venti del XIII secolo.² Nel canzoniere Q, infatti, si reperisce una pastorella anonima (*Quant eu escavalcai l'autr'an*, BdT 461,200), da mettere in relazione con una *cobla* di Paves conservata nel canzoniere H (*Anc de Roland ni del pro N'Auliver*, BdT 320,1) che mette in scena un aspro diverbio tra giullari, occorso a Firenze. Se il primo componimento sembra topograficamente doversi allocare alla zona delle Alpi Apuane, il secondo è da ricondurre, sulla scorta di Gianfranco Folena, alla così detta «accademia tabernaria», gravitante attorno alla corte estense. Resconi mette quindi in relazione questi dati alla stratigrafia linguistica della sezione Q3 del canzoniere Q, che secondo Ilaria Zamuner presenta tratti linguistici toscani

¹ Mascitelli, *Il canzoniere trobadorico J*.

² Resconi, *Note sulla sezione*; anche Resconi, *La lirica trobadorica*.

sovrapposti a una patina settentrionale, arrivando a delineare un asse Este – corte dei Malaspina – Firenze attivo nel terzo decennio del Duecento.

Si tenga presente che tale datazione appare molto alta, pressoché a ridosso della sedimentazione del materiale trobadorico della tradizione *epsilon*, come la chiamerò Avalor.³ Perdonate la semplificazione che devo ora compiere per descrivere rapidamente tale costellazione ecdotica. Secondo molti – non entro nel merito delle possibili confutazioni di questa tesi, pure importanti – il trovatore Uc de Saint Circ sarebbe approdato alla corte di Alberico Da Romano, signore di Treviso e trovatore in provenzale, fratello del Vicario imperiale Ezzelino. Uc avrebbe dunque esemplato per lui una raccolta della poesia trobadorica, il cosiddetto (e perduto) *Liber Alberici*. Tale raccolta, già secondo Gröber, la cui fonte è *grosso modo* la fonte chiamata *beta* da Avalor, si sarebbe fusa con altri materiali, dando luogo a una grande ‘editio variorum’ che Avalor definisce ‘collettore epsilon’. Sempre semplificando, in questo *scriptorium* d’area veneta si compie la compilazione del grande canzoniere estense D, databile al 1254, il quale molto probabilmente non è l’esito diretto della fusione delle due fonti *beta* più *epsilon*;⁴ la creazione del *Liber Alberici* è dunque da porre tra il 1230 e prima della metà del secolo (1240, forse). Ma su questi passaggi stemmaticamente alti le ipotesi sono molte; da quelle di Zufferey, a quelle di Meliga e Lachin, su cui non ho tempo di soffermarmi.⁵

Quello che ci interessa è che questo collettore costituisce un vero e proprio canone, letterariamente vigilato e trascritto, strutturalmente organizzato, che s’imporrà rapidamente come punto di riferimento per tutto o quasi il *milieu* poetico trobadorico dell’Italia padana, imperandovi sino alle sue propaggini trecentesche. La genesi e la trasformazione di questo canone, nei suoi vari prodotti (canzonieri A, B, I, K, N, ecc.) è nota e non mi ci soffermo. Ma richiamo il suggestivo studio di Zinelli dove efficacemente si riconducono gli *unica* di IK a un ambiente più propriamente veneto lagunare con un’interessante fusione con la tradizione linguistica della letteratura francese d’oltremare, su cui tornerò più avanti.⁶

Insomma, il ‘canone’ di *epsilon* è letterariamente vincente. Eppure da più parti emergono tracce di tradizioni orientali ‘non epsilon’, tra cui i frammenti z

3 Avalor, *I manoscritti della letteratura in lingua d’oc*.

4 Si veda Zinelli, *Il canzoniere estense*.

5 Zufferey, *Genèse et structure*; i volumi *I trovatori nel Veneto e a Venezia e Il medioevo nella Marca* e i saggi ivi contenuti; inoltre almeno Meliga, *I canzonieri trobadorici I e K*; Meneghetti, *Il pubblico dei trovatori*; Zinelli, *Sur les traces*; Zinelli, *Il canzoniere estense*.

6 Zinelli, *Sur le traces*.

ed m, accordi in lezione di manoscritti come Na, fonte che ho chiamato *ni*,⁷ e gli stessi *unica* di IK a cui facevo riferimento prima richiamando il saggio di Zinelli. Tracce che a noi appaiono tali oggi, perché probabilmente il grande canone *epsilon* ha nel tempo spazzato via ciò che da esso esorbitava. Ma non possiamo non considerare l'eventualità che altri materiali organizzati si fossero sedimentati ad esempio attorno all'influenza della corte estense.

A proposito di questo tema abbiamo ora la messa a punto di Luca Gatti, che attende senz'altro una verifica nell'intricata foresta ecdotica della filologia dei canzonieri, ma che già da ora sembra suggerire l'emersione di un qualche ruolo del canzoniere N.⁸

Desti un certo interesse, dunque, che dagli studi di Resconi affiori che materiale estense, incentrato sulle tenzoni rissose tra Mola e Peire de la Mula, potesse in qualche modo già tra 1220 e 1230 essere penetrato in area toscana, passando per la corte dei Malaspina, sedimentandosi precocemente nel canzoniere Q (a proposito del quale, sia detto per inciso, Zinelli rammenta concordanze in errore proprio con D^a, cioè forse il materiale del *Liber Alberici*).

Torniamo però senz'altro alla Toscana. Dopo questa prima 'ondata' di immissione di materiale trobadorico, sempre Stefano Resconi periodizza un secondo afflusso, probabilmente più cospicuo, attorno al 1260–70. Tale afflusso appare evidente studiando il suo prodotto maggiore, appunto P, soprattutto nella sua prima sezione e nelle citazioni liriche della sezione biografica. Lo studioso, mettendo a profitto anche precedenti studi di Maria Luisa Meneghetti,⁹ rinviene nuovamente un percorso da Nord verso Sud attraverso gli Appennini, di fatto una sorta di riattivazione dello stesso alveo produttivo nella prima metà del Secolo. Insomma, un'attrazione della corte dei Malaspina con Genova e Monferrato sullo sfondo. Questa volta però i materiali sarebbero per la gran parte di provenienza da un collettore attivo negli anni Quaranta nel bacino padano nord-occidentale.

Le conferme vengono dalla prima sezione del manoscritto P, che è funestata da sorprendenti errori attributivi, dando a Blacasset e a Giraut de Borneil testi sicuramente di paternità diversa.

Decisiva, in particolare, è l'assegnazione di *Be·m platz* a Blacasset. Resconi nota come tale errore attributivo, che si riverbera anche in U e V2, altri prodotti connessi all'area toscana, e che dunque deve trovarsi a monte della costituzione del canzoniere P, potesse essersi creato, come suggeriva Beltrami,¹⁰ già in Provenza alla corte di Blacatz, di cui Blacasset era figlio. L'alternanza

7 Viel, *Sulle tracce*.

8 Gatti, *I trovatori alla corte estense*.

9 Meneghetti, *Lancelot, Guenièvre e Rigaut de Berbeizilh*; Meneghetti, *Uc e gli altri*.

10 Beltrami, *Remarques sur Guilhem de Saint Gregori*.

Blacatz/Blacasset è frequente nei prodotti di area padana,¹¹ che la derivano da una ricezione dunque già viziata in partenza, alla corte di Aups: Resconi nota come sulla figura di Blacasset l'estensore della *vida* (certamente italiano-settentrionale e veneto) riversi quella che Meneghetti chiamava una «struttura encomiastica»¹² riservata al ben più famoso e potente padre.¹³ Tutto ciò porta a ritenere come in area italiano settentrionale si fosse sedimentata una sostanziale sovrapposizione tra le figure di Blacatz e Blacasset, in un *milieu* di poeti che aveva eletto *Be-m platz* a canzone-manifesto, per motivi soprattutto politici. Proprio lì si sarà raccolto il materiale, estraneo ad *epsilon*, poi unito in una *gelegenheitsammlungen*, una raccolta di fogli sparsi e disorganizzati, poi passati verso Sud tramite il Monferrato e la corte di Malaspina, sino ad organizzarsi nella prima parte di P, generando gli errori attributivi a tutti noti. A riprova, Resconi identifica con chiarezza ed efficacia una trama di rimandi tra un componimento adespoto, *Honraz es home per despendre*, con testi di Lanfran Cigala e Luchetto Gattilusio, in particolare *Be-m meravill del marques Moruel*, che chiama in causa Moroello Malaspina. Si crea così un legame tra l'area genovese, la corte dei Malaspina e del Monferrato, e l'area padana. Tutto ciò a conferma delle intuizioni di Stefano Asperti che già nel 1995 riteneva fondamentale la figura di Federico Malaspina per la seconda parte del canzoniere P, in *Nuls hom non deu d'amic ni de seignor*.¹⁴

Insomma, il materiale su cui verrà organizzato in area Toscana ciò da cui deriva la prima parte di P – ma, abbiamo visto, anche la terza parte delle *coblas esparsas* – si sposta dall'Italia settentrionale a sud degli Appennini, attraverso il Monferrato e la corte dei Malaspina, anche rinnovellando l'asse, che abbiamo visto attivo già nella prima ondata, con l'ambiente estense, come suggeriva Stefano Asperti notando contatti e allusioni testuali, ricorrenze di autori, tra diverse parti della sezione di *coblas esparsas* del canzoniere P con il florilegio del canzoniere F di Ferrarino da Ferrara e alcune sezioni del canzoniere H. Tale materiale ritrova forse una prima significativa sosta nel genovese. Si sposta poi verso Est passando per Pisa. Ma dell'asse Genova-Pisa parlerò tra poco.

A conferma di quanto qui esposto, anzi diremmo di quanto sistematizzato da Resconi, vanno gli studi un poco più recenti di Marco Grimaldi (siamo nel

¹¹ Oltre a quanto in Asperti, *Carlo I d'Angiò e i trovatori*, p. 172 e nell'edizione critica *Der Troubadour Blacassetz*, su questo segnale il lavoro della mia allieva Barbara Francioni, la cui tesi di laurea dal titolo *Il trovatore Blacasset*, nuova edizione critica del poeta, è stata discussa presso l'Università di Bari nel 2019.

¹² Meneghetti, *Il pubblico dei trovatori*, p. 242.

¹³ Resconi, *Note sulla sezione*, p. 226.

¹⁴ Asperti, *Carlo I d'Angiò e i trovatori*, pp. 179–181, 186 sgg.

2011) a proposito del canzoniere a, il noto canzoniere di Bernart Amoros.¹⁵ Effacemente lo studioso ricostruisce la possibilità che un grappolo di tenzoni politiche, databili tra 1260 e 1270, di carattere ghibellino e anti-angioino, sia stato agglutinato al canzoniere di Bernart Amoros nel suo percorso da Nord verso l'area genovese. Questi *Liederblätter* che, sono d'accordo con Grimaldi, probabilmente sedimentavano autonomamente e poi venivano sistematizzati nei canzonieri, testimoniano un interesse di questo 'canone' alle vicende imperiali del *milieu* post federiciano. Ci tornerò in conclusione.

Non sfugge a Resconi un rapporto stretto tra P, e dunque il primo canone trobadorico toscano, e la produzione quasi contemporanea provenzale. Si tratta di un dato evidente, rappresentato dall'ampia sezione dedicata in P a Bertran Carbonel, trovatore marsigliese, e già anticipata dalla tenzone tra Granet e Bertran de Lamanon, come aveva già notato nel 1995 Stefano Asperti. Quest'ampia sezione accomuna, peraltro, P al codice R. Resconi ritiene si celi qui un rapporto biunivoco tra l'ambiente toscano e quello provenzale. E poi un rapporto con la Catalogna, attraverso la mediazione dell'asse genovese-pisano sul quale avevo promesso di tornare, grazie alla centralità di un personaggio come Terramagnino da Pisa, attraverso cui la Toscana conosce le *Razos de Trobar* sulle quali egli compone la *Doctrina d'Acort*.

Si diceva dell'asse Genova-Pisa: da tempo Fabrizio Cigni lavora con risultati eccellenti di sintesi alla messa a punto di questa direttrice di circolazione testuale.¹⁶ In tal senso un altro tassello importante è, come ha mostrato recentemente lo studioso, la presenza del frammento di canzoniere provenzale p. Esso si rivela indubbiamente legato all'ambiente genovese, e lì assemblato probabilmente negli anni Novanta del Duecento; ma nella sua stratigrafia linguistica compaiono elementi di patina veneto-orientale che lasciano pensare a una raccolta di materiale proveniente da quell'area padana. Ciò fa sistema con numerosi indizi ecdotici che accomunano p a S. Nello stesso S, come già aveva notato Asperti, è peraltro densissima la presenza di oitanismi nei testi trobadorici tramandati, ciò che lascia pensare che il materiale della loro fonte comune, e dunque anche comune a P che per tanti versi è affine a S, derivasse in buona misura dall'area veneta.

Proprio il rapporto con l'area oitanica appare da valorizzare, anche nella tradizione toscana. Assai interessante è infatti il componimento *Non sai qe je dire*, tràdito da P nella sezione delle *coblas esparsas* e lì attribuito, erronea-

¹⁵ Grimaldi, *La poesia storico-politica*; per completezza anche: Grimaldi, *Svevi e Angioini*, che lega il discorso all'ambiente pisano-genovese.

¹⁶ Ad esempio cfr. Cigni, *Manuscripts en français, italien, et latin*; Cigni, *Due nuove acquisizioni*. Per il nostro discorso cfr. anche Cigni, *In margine alla circolazione*.

mente, a Sordello. Asperti ha tratto decisive inferenze dal dato di tradizione: l'erroneità attributiva è riferita alla 'angioinità' della seconda produzione del poeta mantovano, e l'origine del mottetto (altrove musicato) è individuata in ambienti angioini di Montpellier e forse non distanti dalla produzione di Adam de la Halle. Ecco quindi che la componente angioina emerge con buone fondamenta nello studio del canzoniere laurenziano già dal 1995. Peraltro, nell'ambito della sezione Q3 del canzoniere Q, cui accennavo poc'anzi a proposito della prima ondata di ricezione del materiale trobadorico toscano, occorre ricordare che la stessa Zamuner, analizzando il *corpus* delle *baladas* provenzali, riteneva possibile collegare quel materiale, posto nella fonte di Q3, all'ambiente di Carlo I d'Angiò.¹⁷ Il canale di contatto tra l'ambiente francese, quello padano, e l'asse toscano-genovese è dunque biunivoco: da Sud a Nord e da Nord a Sud. In tale contesto, non si può lasciare in ombra l'ultima sezione del codice P, che dopo le liriche provenzali, un *Donatz proensals* e un glossario provenzale italiano con indubbia patinatura veneta, ci tramanda il poemetto misogino anticofrancese *Le blasme de femmes*, che secondo Pagano presenta forti indizi linguistici anglonormanni. Di questo testo si è recentemente occupato Davide Battagliola,¹⁸ studioso che ritiene di poter collegare la patina di questo reperto ad un francese veneziano, o comunque orientale. Un tassello in più, che potrebbe forse – ma attendiamo le indagini già avviate – portare a considerare questi lacerti oitanici non lontani da un'idea di *scripta* d'oltremare che si legherebbe bene all'ambiente pisano-genovese come a quello veneziano.

Non vorrei ora mettere altra carne al fuoco, il quadro essendo già abbastanza complesso, ma non posso non completarlo accennando al canzoniere U, il prodotto rappresentativo della fase ultima e terminale dell'organizzazione del materiale trobadorico in area toscana, diciamo il 'canone toscano' idealmente da guardare in contrasto al 'canone epsilon'. Dopo la 'prima ondata' di immisione di materiale trobadorico in Toscana testimoniato da alcuni brani di Q, la seconda ondata testimoniata dal canzoniere P, ora il canone fiorentino dei trovatori si completa alla fine del XIII secolo con U.

Se il canzoniere P rappresenta la sedimentazione toscana di un canone trobadorico prevalentemente contemporaneo, ossia rivolto alla produzione dei trovatori del XIII secolo, soprattutto coinvolti nelle dinamiche socio-culturali italiane, U recupera e organizza il canone fiorentino dei trovatori dell'epoca aurea, ossia del XII secolo – aprendosi solo nell'ultima sezione alla contemporaneità. Nella prima sezione del canzoniere abbiamo infatti un elenco disposto

¹⁷ Zamuner, *Le «baladas» del canzoniere provenzale Q*.

¹⁸ Battagliola, *Processo alle donne*.

per ordine d'importanza decrescente: Giraut de Bornelh, Arnaut Daniel, Folchetto di Marsiglia, Aimeric de Pegulhan, Gaucelm Faidit, Cadenet, ecc. sino a Jaufre Rudel e Raimbaut d'Aurenga per ultimi. È il canone del gusto post-siciliano, sul quale si sarà formato il primo gusto trobadorico di Dante e l'idea del fenomeno provenzale che traluce nella cultura letteraria comunale (come nel *Novellino*, la novella di Rigaut, come il perdigonismo di Chiaro Davanzati, il bernardismo di Bondie Dietaiuti, l'arnaldismo di Pucciandone Martelli). Tutti materiali che provengono (semplifico molto) da centri di riscrittura stemmaticamente piuttosto bassi, dell'Italia settentrionale, di ambiente *epsilon* e non-*epsilon*. Importante è ad esempio una fonte *lambda* attiva in epoca tarda, che Resconi individua; ricordo che il canzoniere L, principale prodotto di *lambda*, è stato recentemente ricondotto ad ambienti mercanteschi da Sabina Marinetti, come si è visto di J.¹⁹

Nella seconda parte, meno strutturata, confluiscono innesti seriori che integrano questo 'gusto siciliano', come lo chiama Resconi,²⁰ con la poesia politica e la tenzonistica più recente, riattivando quei canali che avevamo visto presenti già in P. Infatti ecco l'aggiunta della sezione di Bertran de Born, testi che rappresentano particolari declinazioni della *fin'amor* e componimenti dialogici, e *unica* che vanno ricondotti a un ambiente ostile a Bonifacio di Monferrato, databile tra il 1238 e il 1245, plausibilmente di area genovese.

Insomma, si può dire che il dittico P-U ci testimonia l'idea e il paradigma dei trovatori che doveva essersi sedimentato a Firenze nel Duecento.

Vediamo ora come questo quadro di circolazione testuale possa coniugarsi al dato storico-letterario e culturale.

- 1) Un primo dato che si può evincere è che la Toscana non è affatto al di fuori del fenomeno di ricezione della poesia trobadorica. Non esiste, dunque, solo *epsilon*. E probabilmente quella che Avals riteneva essere la Terza Tradizione – ora non entro nella spinosa questione della sussistenza ecdotica di tale etichetta in quanto famiglia, su cui nutro gli stessi dubbî di Luca Barbieri e Stefano Resconi²¹ – è probabilmente un complesso fenomeno di costituzione di un canone, dunque di revisione di materiali, che coinvolge PSUc ma anche Q, in certa misura T, F, H e J. Insomma, la Toscana organizza e recepisce, in una fase alta, dato che la prima 'ondata' è allocabile al 1220, il materiale trobadorico, arricchendosi sia da fonti che troviamo gravitare attorno all'area estense, sia da fonti di area nord-occidentale, sia di area provenzale, sia di area catalana, sia infine forse di materiale oitanico veicolato dal *milieu* angioino e da contatti tra l'area pisano-genovese e gli ambienti d'oltremare.

¹⁹ Marinetti, *Il canzoniere provenzale L e Venezia*.

²⁰ Resconi, *La lirica trobadorica*, p. 293; ma vedi anche le pp. 316–322.

²¹ Barbieri, «*Tertium non datur*»?; ma cfr. *Le canzoni di Uc de Saint-Circ. Saggio di edizione critica*; Zinelli, *À propos d'une édition récente*; Zinelli, *La chanson Be fai granda follor*.

Un secondo dato è che la costituzione e organizzazione di questo canone presenta indubbiamente tratti originali, sia culturalmente sia politicamente. Non è satellite della scuola trobadorica genovese; né è epigonica rispetto al canone padano *epsilon*.

- 2) L'idea che progressivamente si affermi una declinazione dell'ideologia trobadorica attraverso cui si esprime un cetto di podestà comunali e notai/magistrati itineranti è già stata ben documentata da contributi non recentissimi di Stefano Asperti,²² di Armando Antonelli,²³ e di altri, ed è una chiave di lettura proficua per comprendere la sedimentazione di alcuni 'grappoli' di componimenti, tenzoni, attorno ai Malaspina, nel Monferrato, con un significativo rapporto con le realtà comunali emergenti ad Arles e nella valle del Rodano. Ovviamente uno degli epicentri è Firenze, e il quadro diventa oggi sistematico. Qui, al rapporto tra Arles e il *milieu* genovese, per il tramite di Percivalle Doria, ricordato da Montefusco,²⁴ aggiungerei la presenza di Raimon Bistorz d'Arle in F, da ricondurre all'ambiente estense, e direttamente coinvolto in P almeno per *Ara agues eu do(m)pna uostra beutatz*.

L'emersione del *miles* quale cavaliere 'cittadino' è forse all'origine di quelle *gelegenheitssammlungen* che precocemente si radunano attorno a sirventesi come *Be-m platz*, o a tenzoni rissose come quelle ricondotte all'ambiente dell'accademia tabernaria estense.

C'è poi il ruolo giocato, in tutto ciò, dal cetto dei ricchi mercanti. Ricordo qui lo studio della sezione terminale del canzoniere P, con quel poemetto oitanico analizzato da Battagliola, accennato poc'anzi. Battagliola avvicina alla versione del poemetto conservata in P un'altra versione della stessa opera conservata nel Pluteo 76. 79, di copista forse bolognese; entrambi questi testimoni essendo stati probabilmente al séguito di esponenti dell'emergente cetto mercantizio. Questo è un indizio importante per legare questi prodotti e questo paradigma culturale a un ambiente – quello dei mercanti fiorentini – che già emergeva a proposito del canzoniere J, e ora di L, come accennavo all'inizio. Un ambiente non estraneo, peraltro, come avevo già cercato di dimostrare in un mio contributo sul *Fiore* pronunciato alla Società Dantesca qualche anno fa,²⁵ allo stesso poemetto attribuibile a Dante, il cui parafraste mostra, nel lessico, di adottare oitanismi spiegabili all'interno del vocabolario di mercanti fiorentini frequentatori delle fiere d'Oltralpe. Oitanismi che, nel *Fiore*, convivono con provenzalismi lirici, e oitanismi letterari, al punto che il profilo del parafraste sembrerebbe ben collimare con – ad esempio – una figura quale il compilatore del canzoniere J o del canzoniere P: un colto mercante. L'interferenza tra manufatti differenti, l'interferenza

²² Asperti, *Carlo I d'Angiò e i trovatori*, in particolare pp. 186–200.

²³ Antonelli, Pedrini, *Appunti sulla formazione*.

²⁴ Montefusco, *Livelli di cultura*.

²⁵ Viel, *Oltre la traccia*, in particolare pp. 112–114 e sgg.

tra lingue e generi letterari all'interno degli stessi manufatti, lo stesso carattere composito di questi manoscritti induce a ritenere che il ceto mercantesco sia uno dei fattori di scambio e di contatto culturale in questa fase e all'interno dell'ambiente comunale.

Abbastanza conseguente a questo panorama è il quadro descritto sempre da Montefusco con la discesa di Carlo d'Angiò, e l'emersione di una nuova saldatura tra filo-angioini e ambienti di grandi investitori del ceto bancario comunale.²⁶ Concorro che un siffatto quadro politico tra anni Sessanta e Settanta del Duecento possa essere alla base della produzione poetica che si coagula attorno a personaggi quali Raimon de Tors, Bertran d'Alamano, Luchetto Gattilusio ecc., poeti implicati in costellazioni di canzonieri quali H, M, T, f, e infine P. Il canone toscano come appare in P, e come si sedimenta nella Toscana durante la seconda ondata d'immissione di materiale trobadorico, in quel torno d'anni, riflette certamente questo quadro intellettuale e politico. In effetti tali considerazioni si accordano in buona misura con le conclusioni più eminentemente filologiche del quadro ricostruttivo prodotto in questi anni da Asperti e Resconi da un lato, Cigni e dal gruppo *Guiron* dall'altro per il panorama pisano-genovese.²⁷ Così come all'interno di questi processi si potrebbe forse intravedere un aggancio, se mai c'è stato, tra Luchetto Gattilusio e Guido Guinizzelli a Bologna, innervando sull'asse Genova-Pisa-Firenze anche l'asse Bologna-Firenze. Non saprei. Osservo però che, a differenza dell'ambiente Veneto di *epsilon* e dell'ambiente genovese, in terra toscana la formazione e progressiva organizzazione di questo canone trobadorico non dà luogo a una produzione trobadorica locale, di cui rimangono gli sparuti e un po' deprimenti esperimenti dei sonetti in provenzale di Terramagnino e di Dante da Maiano, Paolo Lanfranchi di Pistoia o le *coblas* anonime gravitanti attorno alla figura di Nino Visconti, per cui si veda da ultimo Giorgio Barachini (ma in tal caso s'insiste più che altro sull'asse genovese-pisano-gallurese).²⁸

Insomma, in Toscana, e segnatamente a Firenze, sembra che rimanga ben chiara la refrattarietà alla lingua altra, ossia all'uso di volgari diversi, quand'anche al centro di questi processi vi fosse, come certamente v'era, la figura di Brunetto Latini, egli stesso rifacitore del suo *Trésor* nella versione

²⁶ Montefusco, *Livelli di cultura*.

²⁷ Il *Gruppo Guiron*, che opera presso la Fondazione Ezio Franceschini, è diretto da Lino Leonardi e Richard Trachsler, coordinato da Nicola Morato, e vanta la collaborazione di Luca Cadioli, Fabrizio Cigni, Claudio Lagomarsini, Sophie Lecomte, Ilaria Molteni, Francesco Montorsi, Noëlle-Christine Rebichon, Anne Schoysman, Elena Stefanelli, Marco Venezia, Barbara Wahlen, Fabio Zinelli.

²⁸ Barachini, *La lotta delle "partes"*.

fiorentina “*abrégé*” del *Tesoretto*.²⁹ Significativamente il canzoniere P, che è stato interpretato come una sorta di ‘avviamento agli studi provenzali’ *ante litteram*, contiene il canone poetico trobadorico espressione del contesto politico-culturale che si è detto, un glossario che traduce dal provenzale al toscano, e due manuali di retorica e poetica: il *Donatz proensals* e le *Razos de Trobar*. Eppure, sebbene con tutto il necessario per conoscere quella lirica, tale canone è essenzialmente poi utilizzato per tradurla in una lirica prettamente toscana e specialmente fiorentina, non per comporre e riproporre una poesia in provenzale.

Se si può trarre qualche conclusione, forse si potrà osservare una differenza di fondo tra l’ambiente toscano e gli altri ambienti settentrionali esaminati. Sembra tutta toscana infatti questa attitudine alla ricezione e organizzazione dell’esperienza lirica trobadorica anche e soprattutto contemporanea, questa riduzione a canone a cui però non segue una replicazione quasi osmotica tra ricezione provenzale e ricreazione in provenzale, come accade invece nelle corti del Nord e nel genovese, per tutto il Duecento e ancora nel XIV secolo.

Il canone toscano sembra dunque polarizzare un interesse per gli ‘eventi politico-letterari’ che stabiliscono una continuità evolutiva con le vicende post-federiciane. Lo si è visto nella sezione finale del canzoniere di Bernart Amoros, in chiave anti-angioina; ma lo si vede anche nella scelta dei brani tenzonistici di ambientazione non cortese di P, e dall’ultima sezione di U, quella dedicata ai trovatori contemporanei. Già la Magna Curia aveva tradotto, con una *translatio* di forme e di lingua, il canone trobadorico che aveva recepito; e siamo anche qui tra 1220 e 1230. Quasi contemporaneamente comincia a sedimentarsi un ‘canone’ toscano testimoniato da alcuni componimenti emersi in Q. Poco più tardi, tra 1260 e 1270, come testimonia il canzoniere P, si cristallizza il primo canone formale toscano dei trovatori, poi completato da U. Non a caso ciò avviene quando l’esperienza poetica federiciana viene sistematizzata nei tre grandi canzonieri – Vaticano, Palatino e Laurenziano – sui quali richiamo gli studi di Lino Leonardi, e riproposta in chiave toscanizzata, dunque ancora *translata*. E allo stesso modo, e specularmente, viene *translata* la tradizione trobadorica in toscano. Non nasce una lirica trobadorica in Toscana.

Può darsi che vi sia una consapevolezza, in questi ambienti in contatto e in questi ceti emergenti (notai, figure dell’alta classe dei banchieri mercantizi, alti poteri comunali e podestarili), dell’importanza della *translatio* di quel paradigma nella lingua del comune (consapevolezza astrattamente parallela al dise-

²⁹ *Trésor* di cui, peraltro, fu precocemente prodotto un volgarizzamento toscano, per lungo tempo attribuito – ed è significativo – a Bono Giamboni.

gno del funzionariato curiale federiciano, benché non teorizzata come quello). Una consapevolezza forse maggiore di quanto avvenisse negli ambienti cortesi e post-cortesi delle corti del Nord, o nell'ambiente genovese, forse tutto sommato più intimamente plurilingui di quello toscano-fiorentino.

In questo senso mi pare che Dante sia un figlio del suo ambiente, di certo il più dotato (come prima di lui spicca la figura di Brunetto). Il *De vulgari eloquentia* è anche – non certamente solo, ma anche – un dettagliato canone letterario, linguistico, metrico, stilistico, retorico. Una ricezione che si fa riflessione, che si nutre del canone letterario delineato nel canzoniere U, che si nutre forse di conoscenze linguistiche acquisite attraverso la lettura delle *Razos de trobar*, del *Donatz proensals*, desunte da canzonieri del tipo di P, e poi delle progressive conoscenze di altri canzonieri nella primissima fase dell'esilio. Dante però apre al plurilinguismo, accoglie nel suo lessico elementi esogeni, e in certo senso con la *Commedia* rompe il canone, formalmente e linguisticamente. La *translatio* diviene *refundatio*, più compiutamente e consciamente di quanto già non fosse in quell'etichetta, tutta dantesca appunto, di *Stil novo* e di *nove rime*. Nella *Commedia* egli non si limita a superare la poesia provenzale, siciliana, siculo-toscana e stilnovista solo nell'aspetto letterario e contenutistico. Il superamento è precipuamente linguistico giacché, con una palinodia profonda del lessico topico lirico, egli rifonda semanticamente quei provenzalismi che erano percolati dal canone trobadorico all'interno della poesia siciliana e poi toscana. E tale rifondazione avviene parallelamente e contemporaneamente alla rifondazione del lessico mediolatino.

Lo snodo principale, che apre al secondo Trecento, è qui. Certo, Brunetto e Dante sono dei vertici; al di sotto di loro figure non meno interessanti, ma certo più sbiadite, avranno avuto ben inferiore consapevolezza di questi processi, e mi chiedo, pertanto, se sia lecito evincere un paradigma dal vertice applicandolo poi alla vasta platea che insiste al di sotto di queste "avanguardie". Ma non voglio addentrarmi oltre, perché ancora molto c'è da indagare circa le radici sociali e culturali di questo passaggio, a cui ho accennato, dalla *translatio* alla *refundatio* nell'ambiente toscano e fiorentino.

Fabio Zinelli

Francese d'Italia e francese di Toscana

Tradizioni manoscritte e processi di vernacularizzazione

Abstracts: Il saggio si concentra sul ricco corpus di testi francesi circolanti in area toscana nel tardo medioevo: da un lato troviamo i testi d'Oltralpe che circolano e che sono copiati in Toscana, irradiandosi a partire dalla ben nota direttrice Genova-Pisa; dall'altro le numerose traduzioni in volgare dal francese (talvolta per il tramite della Napoli angioina), spesso interessate da fenomeni di ibridazione linguistica (travestimento di termini francesi, calchi sintattici ecc.), che saranno qui definite come “traduzioni indessicali”.

This contribution highlights the rich panorama of French texts circulating in Tuscany in the Late Middle Ages. These include, on the one hand, French texts which were copied in Tuscany and unfolded an impact along the well-known line Genoa-Pisa and, on the other hand, the numerous translations from French into the vernacular (sometimes mediated by Angevin Naples). These translations were outstanding in the sense that they display a lot of linguistic hybridization which will be defined as “indexical translations.”

Parole chiave: Medieval French literature, Global French, Genova-Pisa, Angevin Naples, Indexical translations

1 Origini, Contatto, Global French

Una letteratura comincia dai lettori. E nel quadro di un'Europa medievale letterariamente francofila, numerosissimi sono i lettori italiani di testi francesi, lettori per gusto (un gusto che si protrae, in età 'tardo-gotica', per il perdurante prestigio dei grandi cicli in prosa del *Lancelot-Graal*, del *Tristano* e del *Guiron*) o per necessità, se pensiamo che la letteratura d'oïl colma nella sua fase iniziale le lacune della letteratura nei volgari italiani medievali. La copia di testi d'oïl in Italia non si limita comunque a un semplice episodio di ricezione, per quanto importante: per numero di copie (le decine di codici trascritti da scribi italiani costituiscono un fenomeno senza uguali sul piano europeo) e, spesso, per qualità, se ricordiamo come per alcuni testi capitali – per esempio, per i citati *Gui-*

Fabio Zinelli, EPHE, Paris

ron e *Tristan* – la tradizione italiana è a volte più vicina agli ‘originali’ perduti di quanto non lo siano gli stessi testimoni francesi. La lettura medievale è un’attività che si sviluppa in una relazione di prossimità con il testo trasmesso influenzandolo (anche materialmente). La ricezione è dunque più largamente attiva, e non solo per il numero di testi composti direttamente in francese da autori italiani (ma il fatto che, tra i più noti, Brunetto, Aldobrandino da Siena scrivano in francese in Francia ne fa praticamente degli autori francesi), quanto piuttosto per il numero di casi di trasformazione degli stessi ‘originali’. Basta ricordare le operazioni di scomposizione e riorganizzazione ciclica della materia arturiana nate in Italia per avvicinare i lettori ad un mondo romanzesco complesso, spesso fondendo in uno stesso cronotopo universi di finzione diversi. Troppo noto, per insisterci, è poi il caso delle *chansons de geste* franco-venete che presentano spesso forme innovative rispetto agli originali francesi e tra cui si contano anche prodotti interamente originali.

Le tipologie testuali e produttive coinvolte sono dunque varie, come vario è il pubblico. L’identificazione di una categoria di lettori in termini sociologici deve essere valutata storicamente. Se esiste un’aristocrazia delle corti come fenomeno del gusto, nei fatti, la Napoli angioina è molto diversa dal mondo delle corti del Nord (la Milano dei Visconti e degli Sforza, le corti padane degli Este e Gonzaga). La situazione toscana è invece notoriamente caratterizzata dalla rilevanza di un pubblico di funzionari, notai e mercanti, ceti professionali coinvolti in forti legami commerciali con la Francia e che saranno poi di fatto tra i principali liquidatori della cultura francese favorendo l’ascesa regionale e nazionale del fiorentino.

Dal punto di vista storiografico il complesso di dati in esame è stato recepito e analizzato secondo due prospettive principali. Il modello di una storia letteraria nazionale e evolucionista ha inizialmente collegato la presenza della cultura letteraria francese in Italia ad un discorso sulle *Origini* come periodo iniziale da cui doveva emergere una letteratura italiana indipendente. Con migliore aderenza alla cronologia della documentazione, il paradigma dionisottiano di una ‘geografia e storia della letteratura italiana’ ha poi portato a sottolineare l’apporto prolungato e il ruolo di fiancheggiamento della letteratura francese allo sviluppo della letteratura italiana.¹ La seconda prospettiva, che può farsi risalire a un saggio di P. Meyer del 1904 e che, servendoci di una categoria sociolinguistica, possiamo chiamare del *contatto linguistico e culturale*, accompagna lo studio della produzione di una letteratura francese origi-

1 Dionisotti, *Geografia e storia della letteratura italiana*, p. 27.

nale a quello della copia di manoscritti in lingua d'oïl in Italia e mette al centro della ricerca la lingua e la forma dei testi.²

A queste prospettive dobbiamo aggiungerne una terza che rappresenta la conversione delle categorie di storicizzazione delle *origini* romanze e del *contatto* linguistico e culturale nei paradigmi, familiari alla teorizzazione post-moderna, di *identità* e *ibridazione*, entrambi a loro volta attivi nell'ambito di un terzo paradigma legato alla fortuna dei *post-colonial studies* e che ha di recente portato a concettualizzare l'esistenza di una 'francofonia medievale'. Sull'esistenza di un *global French* medievale scende l'ombra dell'inglese contemporaneo. In questo quadro, lo studio del corpus dei manoscritti francesi disseminati su un'area comprendente, oltre alle regioni d'oïl, lo spazio anglo-normanno, l'Italia e l'Oltremare degli stati crociati, si integra al cosiddetto *space turn* in atto nella storiografia anglosassone. La riduzione (propria della *new philology*) del valore di testimonianza di un manoscritto alla sua contestualizzazione nel tempo e nello spazio però non basta.³ Un manoscritto è portatore della forma particolare di un testo e questa è percepibile solo nel sistema di relazioni che intrattiene con il testo degli altri manoscritti che ne costituiscono la tradizione. L'interesse della collocazione geografica di un codice (o di un gruppo di codici) non è realmente apprezzabile se l'analisi filologica non ci dice che tipo di testo è arrivato in una certa regione e quali modifiche vi sono state eventualmente apportate.

Il ruolo del francese come strumento di *globalizzazione* linguistica può essere valutato con profitto attraverso il modello proposto da Sheldon Pollock rispetto a lingue di diffusione 'globale' quali il sanscrito e il latino, successivamente 'vernacularizzate' nel corso di un processo di localizzazione che ha portato alla formazione delle lingue della Penisola indiana e delle lingue romanze.⁴ Le differenze sono importanti: sanscrito e latino sono lingue 'regolate', dotate di un sistema normativo 'forte', il che non vale per nessun volgare del medioevo. Il peso culturale del francese e la sua adattabilità, dimostrata proprio nelle varie situazioni di *contatto* linguistico tanto in Inghilterra che nel mondo mediterraneo, ne provano tuttavia il potenziale 'vernacularizzante' (in grado cioè di influenzare i volgari con cui viene in contatto). Non si cancellano comunque, in Italia, le tracce di un francese più cosmopolita: dalla presenza della scripta piccarda la cui diffusione a Napoli corrisponde soprattutto a tutta la prima fase angioina, alla resistenza dei tratti del francese d'Oltremare in codici italiani dipendenti da modelli oltremarini, alla ricezione attiva di tale tipo linguistico come base del francese delle *Estoires de Venise*,

² Meyer, *De l'expansion de la langue française*.

³ Un panorama degli approcci post-colonial allo studio della testualità medievale si trova in Gaunt, *Philology and the Global Middle Ages*.

⁴ Pollock, *Cosmopolitan and Vernacular in History*.

la ‘storia politica’ di Venezia di Martin da Canal.⁵ Altrove in Italia nascono tipi di scripta francese più o meno aperti ad interferenze con i volgari locali. La questione di come si divide il pubblico dei lettori in regioni diverse della Penisola, non meno importante di quella della forma delle opere nei codici, cioè di quali testi siano disponibili per quali lettori, si converte dunque nella domanda annessa, di quale lingua si scriva per quali lettori. La questione della scripta si converte poi, soprattutto in Toscana, dove perdiamo presto la traccia di una produzione organizzata di copie di codici francesi, in quella della messa in atto di esperimenti di adattamento linguistico-letterario e di ‘vernacularizzazione’ (§§ 5–6).

2 Geografia e sociolinguistica della copia

Un quadro schematico della ‘geografia della copia’ dei testi francesi in Italia può aiutarci a far risaltare la specificità toscana rappresentata dalla sola area occidentale (nella configurazione ‘Genova-Pisa’), corrispondente alla prima fase di trasmissione (§ 4). Sarà più complesso organizzare in un discorso unitario le tracce disponibili per le altre città toscane (§ 6). A condizioni ‘sociologiche’ diverse è legata la varia competenza linguistica dei lettori, da misurare anche in relazione a fattori ‘strutturali’ come il grado di prossimità al tipo galloromanzo del loro proprio volgare o all’intensità della presenza in ogni specifica area di una letteratura vernacolare corrispondente. La produzione di testi francesi originali prospera infatti a Napoli e nel Veneto, dove i testi nei volgari locali sono ancora pochi, mentre è quasi del tutto assente in Toscana dove il volgare letterario manifesta da subito una certa stabilità.

| | Uso orale | Scritto | copia mss. oïl | letteratura originale in francese | tipo linguistico autoctono | letteratura vernacolare | traduzioni dal francese |
|------------------------|-----------|---------|----------------|-----------------------------------|----------------------------|-------------------------|-------------------------|
| Napoli- Italia del sud | * | * | * | * | dialetti meridionali | (*) | |
| Genova-Pisa | | * | * | (*) | tipo galloromanzo; toscano | */** | ** |
| Veneto/Italia del Nord | | * | * | * | tipo galloromanzo | * | * |

5 Zinelli, *Il francese di Martino da Canal*.

I codici francesi prodotti tra Genova e Pisa e in particolare a Genova da prigionieri pisani tra il 1284 (vittoria genovese alla Meloria) e la pace del 1299 costituiscono il gruppo più numeroso e compatto (§ 4): si tratta di un corpus che, stando agli ultimi rilievi, conta ormai una cinquantina di testimoni, una cifra quasi senza precedenti nell'ambito delle tradizioni manoscritte romanze (per trovare qualcosa di analogo dobbiamo volgerci verso la produzione fiorentina trecentesca di copie della *Commedia*).⁶ Risalta la parallela presenza di un numero importante di traduzioni 'orizzontali' che costituiscono una parte importante della letteratura volgare prodotta nella Toscana occidentale (§ 5). Le traduzioni dal francese sono numerose anche nel resto della Toscana anche se, in alcuni testi, sotto una veste linguistica fiorentina o genericamente toscana, si distinguono le tracce di una loro prima origine pisana o lucchese. A Genova si registra inoltre la presenza di una parallela letteratura 'autoctona', in un volgare dunque più vicino al tipo gallo-romanzo: la collezione poetica dell'*Anonimo genovese* (debitrice di modelli trobadorici) è accompagnata da traduzioni dal latino, dal francese e dall'occitanico.

Un dato di sicuro interesse riguarda la 'sociologia delle copie manoscritte'. In Toscana la committenza dei manoscritti francesi risulta per lo più anonima. La sostanziale mancanza di una committenza esplicita per i codici dell'atelier genovese rappresenta un caso limite e potrebbe mettersi in relazione con la produzione di tipo quasi preindustriale che lo caratterizza (§ 4). Semplificando un po', si potrebbe sostenere che la presenza, in Toscana, di un pubblico di lettori a dominante 'borghese' giustifica la riduzione della committenza di tipo cortese/nobiliare riscontrabile per le altre aree in esame. Questo nuovo mercato non commissiona codici o traduzioni ma richiede prodotti già pronti, eventualmente costosi ma non 'fuori prezzo'. D'altra parte, il 'mercante scrittore', competente nel volgare d'oïl per viaggi e corrispondenze, è egli stesso in grado di 'autoprodurre' manoscritti e traduzioni (§ 6).

Nell'Italia padana, l'importanza dell'area veneta per la ricezione delle letterature galloromanze è bilanciata, a est, dalle due realtà assai diverse della corte estense e del comune di Bologna,⁷ e, a ovest, dalla Lombardia delle corti. Diversi codici trecenteschi di materia cavalleresca, prevalentemente prodotti di lusso riccamente miniati, portano gli stemmi delle famiglie nobiliari dell'Italia

⁶ Sul problema specifico della produzione dei prigionieri, cfr. da ultimo Cambi, "In carcere lanuentium".

⁷ Brunetti, *Un capitolo dell'espansione*.

settentrionale, tra cui soprattutto i Gonzaga e i Visconti.⁸ Proprio la stabilità di una letteratura vernacolare propria fa sì che, in Toscana, la produzione di opere originali in francese risulti secondaria, mentre l'Italia settentrionale esprime il fenomeno particolare delle *chansons de geste* franco-venete che costituiscono (e lo stesso vale per la produzione di una lirica trobadorica 'autoctona'), un sostitutivo di una letteratura vernacolare locale. Secondo una serie di condizioni 'socioletterarie' abbastanza unica, tali testi vivono tanto (*top down*) sulla pubblica piazza che (*bottom up*) in ambienti universitari (come dimostra il caso dell'anonimo autore padovano dell'*Entrée d'Espagne*).⁹ Linguisticamente, in termini differenziali, la comprensione delle *chansons* franco-venete da parte di un pubblico non colto è resa possibile dalla comune appartenenza dei dialetti del Nord e della lingua d'oïl al tipo linguistico galloromanzo. È un elemento funzionale che spiega il successo e l'accessibilità diretta della letteratura francese nel Nord. Dove la differenza col volgare locale è più grande, come in Toscana, si manifesta una vera e propria cultura di integrazione attraverso la traduzione.

La Napoli angioina è l'unico luogo dove il francese è effettivamente parlato e per il quale si può abbozzare un quadro sociolinguistico che preveda anche una sua (per quanto ridotta) diffusione dal basso.¹⁰ Il francese rimane però, soprattutto, come già in Inghilterra, la lingua dell'*élite*. Il numero relativamente ristretto di codici francesi noti provenienti dall'Italia del Sud dipende dalla perdita materiale di parte della biblioteca reale ma anche dal fatto che una parte della produzione di codici a Napoli poggiava sull'opera di copisti e artisti venuti di Francia, così che potrebbe essere per noi difficile riconoscere come napoletani codici di fattura perfettamente francese. Ciò pare più probabile per la prima età angioina, anche se gli studi di F. Avril hanno permesso di identificare i prodotti di un atelier di miniatori piccardi ancora intorno alla metà del '300.¹¹ Il successo del francese appare più tardi legato ad un preciso programma di legittimazione e restaurazione culturale ad uso dell'aristocrazia locale da collocare negli anni del regno di Roberto (1309–1343) e in quelli in cui Luigi di Taranto regna a fianco di Giovanna (1352–1362). Con la dovuta cautela, si può

8 Di fatto si tratta di buona parte dei manoscritti trecenteschi di materia cavalleresca noti, cfr. per un primo orientamento Delcorno Branca, *Tristano e Lancillotto in Italia* e il volume *Narrazioni e strategie dell'illustrazione*.

9 Sulla cultura dell'autore dell'*Entrée*, cfr. Limentani, *L'«Entrée d'Espagne»*.

10 Dopo l'intervento fondatore di Formisano, Lee, *Il 'francese di Napoli'*, cfr. Minervini, *Il francese a Napoli* e Zinelli, «*Je qui li livre escreve . . .*».

11 Avril, *Trois manuscrits napolitains*. Anche il codice BNF, fr. 350 del *Guiron*, parte piccardo e parte italiano, potrebbe essere stato confezionato a Napoli, cfr. Morato, *Formation et fortune*, pp. 197–200.

parlare di una prima età angioina in cui la presenza libraria del francese coincide con l'importazione di libri e di professionisti del libro e di una seconda età angioina in cui assistiamo a un effettivo fenomeno di 'vernacularizzazione' con l'impiego letterario del cosiddetto 'francese di Napoli'. Il caso più noto è rappresentato dalla lingua – un francese assai ibrido per la presenza di italianismi e di forme meridionali e campane – delle traduzioni di testi storici contenute nel codice Paris, BNF, fr. 688 (Eutropio, Isidoro, Paolo Diacono, Amato da Montecassino sono riuniti per scrivere una storia del Sud dai romani, ai longobardi e ai normanni). Eseguite per un conte di *Militree*, probabilmente Ruggero di Mileto, sono ora affiancate da quanto resta di una traduzione della Bibbia da attribuire allo stesso *milieu* con medesime caratteristiche linguistiche.¹² Forme locali (per esempio la 3a pers. di 'essere' *este*), all'interno di una sostanziale 'correttezza' della scripta sono riscontrabili nel *Meliadus* del codice London, BL, Add. 12228 (1353–1362) e nel *Tristan* del codice Paris, BNF, fr. 756–757 (metà del XIV s.), o negli statuti dell'*Ordre du saint Esprit/Ordine del Nodo* fondato dallo stesso Luigi (ms. unico, Paris, BNF, fr. 4274; l'articolo *lu*),¹³ vari italianismi sono presenti nella traduzione delle *Eroidi* incluse nella parte troiana della 2a redazione dell'*Histoire ancienne (Prose 5)* del ms. London, BL, Royal 20. D. I. (1330–1340).¹⁴ Le competenze linguistiche dell'aristocrazia napoletana che, come il conte di *Militree*, «set lire et entendre la langue fransoize et s'en delitte» (formula che denota una competenza, diremmo, 'passiva'), non dovevano dunque essere tali da rigettare un francese leggermente o anche fortemente vernacularizzato.

A Napoli l'opera di committenza da parte dell'aristocrazia locale è onnipresente: i manoscritti citati fr. 756–757 e Add. 12228 portano rispettivamente degli stemmi che potrebbero essere quelli della famiglia Caracciolo Rossi e (sullo scudo di *Meliadus* all'interno delle miniature) le insegne di Luigi di Taranto (1352–62), oltre allo stesso simbolo del nodo adottato come distintivo dall'*Ordre du saint Esprit* e rappresentato nel ms. fr. 4274.¹⁵ Nelle miniature del codice Royal 20. D. I. si ritrovano (sugli scudi dei combattenti) lo stemma angioino e le armi

¹² Cfr. Zinelli, Improta, *Frammenti di una nuova Bibbia napoletana*. L'identificazione del conte di Mileto in Kujawiński, *Alla ricerca del contesto*.

¹³ Sul codice del *Meliadus* e sul fr. 4274, cfr. ora Molteni, *Les miniatures* (un'edizione degli *Statuti*, a cura di Giovanni Palumbo è attualmente in corso di stampa). Sul codice tristaniano (il miglior rappresentante della versione V.I del romanzo), cfr. Cigni, *Per un riesame*.

¹⁴ Barbieri, *Le 'epistole delle dame di Grecia'*, pp. 122 sgg.

¹⁵ È interessante ricordare, con Morato, *Formation et fortune*, p. 196, che Bernabò Visconti, destinatario del codice Paris, BNF, NAF 5342 del *Guiron*, capolavoro della miniatura lombarda, era membro dell'Ordine del Nodo.

degli Orsini di Cefalonia e di Caterina di Valois-Courtenay – a volte affiancate nella stessa miniatura a quelle di Roberto d’Angiò;¹⁶ i *Fait des romains* del ms. Paris, BNF, fr. 295 portano gli stemmi di Carlo di Calabria e Maria di Valois permettendo così a F. Avril di datare il codice agli anni 1324/1328.¹⁷

3 Da Napoli alla Toscana: la traduzione dei classici

Avere insistito su Napoli è importante perché nel quadro delle relazioni culturali ed artistiche attive all’interno dello ‘spazio guelfo’, sono stretti i legami che uniscono la cultura volgare napoletana a Firenze e alla Toscana. La Napoli degli esordi letterari di Boccaccio,¹⁸ conta sulla presenza di un’importante comunità, notai e intellettuali fiorentini. La carriera di Niccolò Acciaiuoli, gran ciambellano del Regno e figura al centro di un esteso *network* di influenze, ne rappresenta il punto di maggiore visibilità. Possiamo qui ricordarlo come autore di un libro che, in un francese strampalato (così, malevolmente il Boccaccio nella lettera a Francesco Nelli), avrebbe raccontato i propri *exploits* di cavaliere dell’Ordine del Nodo.¹⁹

Un’opera ‘originale’ come la traduzione in francese delle *Epistole* di Seneca, patrocinata, negli anni 1308–1310, da Bartolomeo Signulfo conte di Caserta e

16 Cfr. Barbieri, *La versione “angioina”*, che propone di considerare il ms. come strumento di propaganda nel quadro della campagna militare di Morea (feudo angioino) e di datarlo agli anni 1337–1338.

17 Allo spazio angioino rinvia anche il ms. Chantilly, Musée Condé, 726 contenente l’*Histoire ancienne* e i *Fait des romains*, eseguito, sembra, in Emilia nel sesto decennio del XIII sec. per un destinatario angioino, forse Guy de Monfort, sodale di Carlo I (cfr. Perriccioli Sagge, *Un codice bolognese*). È interessante ricordare che il codice appartiene, per i *Fait*, alla stessa famiglia testuale (Flutre, ‘gruppo IV’, vedi sotto § 5) del ms. Bruxelles, Bibl. Royale, 10212–14, copiato in Italia nel 1293 da uno scriba francese da un antigrafo appartenuto a Luca Savelli, nipote di Onorio IV. Lo stemma del Savelli compare anche nel ms. Paris, BNF, fr. 9082, copiato a Roma nel 1295 contenente l’*Eracles* (su cui, cfr. Giannini, cit. alla nota 57, pp. 81–103). Oltre a fornirci la data, il *colophon* del codice ricorda i legami che uniscono la corte papale alla *mouvance* angioina, sottolineando come la rinuncia di Celestino V al papato sia avvenuta a Napoli, dove il papa si trovava sotto la protezione di Carlo II.

18 Cfr. Barbato, Palumbo, *Fonti francesi di Boccaccio napoletano?*

19 «Spregiato il volgare fiorentino il quale al tutto tiene da poco e gitta via, trovato un nuovo mescolato di varie lingue, scrisse in francesco de’ fatti de’ cavalieri del Santo Spirito, in quello stile che già per addietro scrissono alcuni della Tavola ritonda: nel quale che cose da ridere ed al tutto false abbia poste, egli il sa», Giovanni Boccaccio, *Rime. Carmina. Epistole e lettere*, p. 620.

gran ciambellano del Regno, eseguita da un italiano (« . . . cil qui les translata ne fu pas de la langue francoise»), è rilevante per il nostro discorso per due ragioni. Prova – come ben visto da Dionisotti – che il francese ha avuto un ruolo importante nella trasmissione dei classici latini presso il pubblico laico.²⁰ Un programma simile traspare già dal recupero ‘non compilativo’ (come lo è invece l’uso di Sallustio, Svetonio e Lucano nei *Fait*) di autori come Eutropio e Isidoro e della coppia Paolo Diacono e Aimerico da Montecassino per le traduzioni eseguite per il conte di *Militree*. In secondo luogo, proprio perché, a differenza di quanto avviene in queste ultime, nessuno degli italianismi della traduzione seneciana può essere qualificato come meridionalismo, dobbiamo considerare seriamente la possibilità che questa sia stata realizzata da un autore toscano. Pare in tal senso di fondamentale importanza che i due testimoni più antichi (e migliori) dell’opera siano due manoscritti di fattura fiorentina del XIV s. e che il testo francese abbia fatto l’oggetto, prima del 1312, di una fortunatissima traduzione toscana su incarico del fiorentino Riccardo Petri («le quali pistole e insegnamenti fece traslatare in lingua florentina Riccardo Petri, cittadino di Firençe»), membro della potente Compagnia della Scala.²¹

Quanto vale per la lingua delle epistole seneciane si riscontra per la traduzione citata delle *Eroidi* ovidiane in *Prose 5*. Possiamo quindi citare due altre traduzioni di classici in francese effettuate – la prima con certezza, la seconda ipoteticamente – nell’Italia del Sud. Entrambe perdute, la loro esistenza è attestata dalle traduzioni che ne sono state fatte. La prima (finora sfuggita alla bibliografia italiana), è una traduzione di Vegezio servita di base per una traduzione catalana²² realizzata da Jaume Castellà, probabilmente nei due ultimi decenni

20 «Quanto allora [nel Duecento] in Italia si sapeva della storia di Roma antica proveniva non da testi latini, ma direttamente o indirettamente da testi francesi», Dionisotti, *Tradizione classica e volgarizzamenti*, p. 137.

21 Cfr. Eusebi, *La più antica traduzione francese*. Si tratta dei codici Paris, BNF, fr. 12235 (seconda metà del XIV sec., contenente anche, in italiano, il carteggio apocrifo tra Seneca e san Paolo), London, BL, Add. 15434 (metà del XIV secolo); sul miniatore di quest’ultimo vedi ora *Beyond words*, p. 173 (P. Palladino). Per il punto bibliografico sulle diverse redazioni del volgarizzamento italiano, cfr. Guadagnini, Vaccaro, *Il passato è una lingua straniera*, p. 322, nota 115). Sulla compagnia della Scala e i ‘figliuoli Petri’, cfr. la tesi di Borsari, *Una compagnia di Calimala*, pp. 44, 78.

22 È interessante ricordare che anche il primo ‘classicismo’ catalano si nutre delle traduzioni francesi dei classici, cfr. Rubió i Balaguer, *Història de la Literatura Catalana*, I: *Obres de J. Rubió*, I, p. 176. Oltre a Vegezio e a Livio (sono tradotti in catalano i primi sette libri della prima *Decade* a partire dalla traduzione fatta da Pierre de Bersuire sull’edizione di Petrarca), a questa stessa epoca appartengono la versione dei primi dieci libri del *De civitate Dei* di Agostino tradotta dalla versione francese di Raoul de Presles (cfr. Wittlin, *Traductions et commen-*

del '300 (se Jaume è da identificare con il camerlengo di Violant de Bar), conservata dal codice Palma di Mallorca, Biblioteca Bartomeu March 96-V3-2 (s. XV, prima metà).²³ Il prologo, ricalcato sul prologo originale, rivela che il testo francese è stato tradotto per Carlo di Calabria («Lo qual libre yo he expost e *tresladat de latí en ffrancès* per lo manament del molt reduptat e amat senyor, lo senyor mon senyor Carles, noble duch de Calàbria, primogènit del molt excel.lent rey Rubert de Jerusalem e de Cecília»). Se ricordiamo che Carlo è il destinatario dei *Fait des romains* del ms. fr. 295, codice confezionato proprio per l'istruzione morale di colui che era destinato a regnare dopo Roberto, è naturale pensare che il Vegezio costituisse la parte militare di tale formazione.²⁴

La traduzione francese perduta della prima *Deca* di Tito Livio è più nota e presenta una tradizione testuale che da Napoli porta in Toscana e, probabilmente, a Firenze. La traccia della sua esistenza è conservata da un fortunato volgarizzamento (se ne conoscono una quarantina di codici) datato al 1324²⁵ e opera di «meser Phylippo da *Santa croce notaio ad Andrea* il quale suona in nostra lingua 'virile' cioè 'forte'». Questo stando al *colophon* originale conservato dal manoscritto Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, Milich II. 6 (del 1348, settentrionale), uno dei tre testimoni di quella che, per l'elevato numero di gallicismi e per la conservazione di varie parole in veste francese, pare la redazione più antica. Se *Andrea* nasconde il toponimo pugliese Andria, avremmo un indizio dell'origine meridionale del testo francese, ma l'interpretazione etimologica del nome Andrea lascia aperta la possibilità che si tratti invece del nome del

taires) e la versione catalana di Seneca eseguita proprio a partire dalla traduzione francese di origine napoletana (Eusebi, *La più antica traduzione francese*, pp. 40–47).

23 Cfr. Cabré, Ferrer, *Cens de traduccions*, 122.1.1 e Badia, *Fronti i Vegeci*, pp. 207 sgg., il prologo è a p. 213; il testo è pubblicato in *La versió catalana*, tesi di Alomar i Canyelles tuttora inedita.

24 La parte finale del ms. fr. 295 contiene un articolato glossario latino (fatto di lemmi di tipo culturale o morale) basato sulle fitte postille latine che costellano i margini del codice e che implicano una qualche cultura latina da parte di Carlo. Cfr. Guenée, *La culture historique des nobles*, p. 275 e Avril, *Trois manuscrits*, p. 293, che richiama l'uso di tali tavole analitiche in codici universitari. La funzione pedagogica è chiaramente enunciata anche nel prologo del Vegezio catalano (che traduce qui però il testo latino): «Covinent cosa és que los prínceps sàpien més de bones coses que los altres, la doctrina dels quals pot ésser profitosa a lurs sotsmeses».

25 Si tratta del 2 marzo 1323, ma l'anno è il 1324 visto che nel Regno si usava lo stile fiorentino dell'incarnazione, cfr. Zinelli, «*Je qui li livre escrive . . .*», p. 150 e, indipendentemente, Ceccherini, *Filippo Ceffi volgarizzatore*, p. 102.

destinatario.²⁶ Vale comunque come argomento importante il fatto che il testo latino tradotto in francese appartiene a un ramo antico e autorevole della tradizione diffusosi nell'Italia meridionale.²⁷

Per quanto riguarda la connessione 'toscana' della stessa traduzione dal francese, l'identificazione di Filippo da Santa Croce con il fiorentino Filippo Ceffi è stata recentemente ipotizzata da I. Ceccherini sulla base del riconoscimento dell'autografia del codice Oxford, Bodleian Library, Canon. it. 146. Il *colophon* pare confortare l'ipotesi dell'identità di mano tra il copista e l'autore/revisore: «Questo volume contiene in sé X libri del Tito Livio, li quali X libri sono correcti per mano di colui che gli translatoe di francesco in volgare fiorentino». Il codice potrebbe essere dunque l'esemplare d'autore su cui la traduzione sarebbe stata rivista e purgata dai numerosi gallicismi; alcuni sondaggi sembrano andare in tal senso. Il riconoscimento, da parte di L. Azzetta, della mano del Ceffi come copista di un altro manoscritto (il frammento Perugia, Pio Sodalizio Braccio Fortebraccio, Scaffale D, casset. i, n. 13) mostra l'implicazione del notaio fiorentino nella trasmissione dell'opera.²⁸ Per rinforzare l'ipotesi attributiva, Azzetta aggiunge un argomento di natura 'metalinguistica', osservando come la formula impiegata nel *colophon* del codice di Oxford si ritrovi nella dedica da parte del Ceffi a Lisa Buondelmonti (il cui nome è anche fatto oggetto di un gioco etimologico), moglie di Simone Peruzzi, del volgarizzamento delle *Eroidi* ovidiane (databile intorno al 1325): «questo libro reca di grammatica nel volgare fiorentino a vostra istanza».²⁹ Il riferimento al *volgar fiorentino* corrisponderebbe a una formula 'tecnica' impiegata da Boccaccio

26 Azzetta, *Un'antologia esemplare*, pp. 32–33, nota 3. Non sappiamo nulla di una presenza del Ceffi nell'Italia del Sud (dove si trova Simone Peruzzi, cui – vedi sotto – il Ceffi è legato, fatto cavaliere a Napoli nel 1323). Sulla possibilità che Andrea sia il nome del destinatario, vedi le osservazioni di M. Zaggia in Ovidio, *Heroides*, vol. 1, p. 27.

27 Azzetta, *Tradizione latina e volgarizzamento*. La dichiarazione, da parte di Pierre Bersuire, di essere il primo traduttore di Livio in francese potrebbe deporre a favore di un'origine 'periferica' della traduzione perduta. Notiamo che «li Diegi di Titu Liviu in lingua francisca» citati in una nota testamentaria del 1432, legati da un *Magnificus Dominus* al «Magnifico Domino Comiti Henrico Rubeo» (cfr. Bresc, *Livre et société*, p. 154), sembrano provare (come fa pensare il plurale *Diegi*) una circolazione meridionale proprio della traduzione completa di Bersuire, circolante in ambito aragonese come dimostra l'esistenza di una traduzione catalana, su cui Ferrer, *Les Décades de Titus Livi en català*. Il «Lucanu in franciscu» chiesto in prestito a Matteo del Carretto da Martino I di Sicilia in una lettera del 5 giugno 1397 (cfr. sempre Bresc) sarà un esemplare dei *Fait des romains*.

28 Azzetta, *Un nuovo autografo*.

29 Il procedimento sarebbe lo stesso applicato al nome *Andrea* del *colophon* del volgarizzamento liviano, se questo fosse non il toponimo ma il nome del destinatario, cfr. *ibid.*, pp. 155–156.

(nel *Trattatello* e nelle *Esposizioni sopra la Comedia*) e nell'*Ottimo commento*, in realtà non così rara, se pensiamo che si trova, oltre che nella citata traduzione fatta per Riccardo Petri, anche in Zuccherò Bencivenni nella traduzione di Aldobrandino da Siena³⁰ e nella traduzione dell'*Eracles* (ms. Firenze, BML, Plut. 61. 45) fatta nel 1347 da un «Lorenzo di Firenze cittadino».³¹

Aspettando di disporre di dati ulteriori circa la posizione degli autografi di Ceffi all'interno della tradizione di quella che è di fatto la redazione rappresentata dalla maggior parte dei codici, va osservato che, per quanto ne sappiamo, il rapporto del Ceffi con la cultura romanza resta comunque indiretto, subordinato rispetto a quello con la cultura latina. Certo, proprio nel citato volgarizzamento delle *Eroidi*, il Ceffi si è servito di una traduzione dal francese contenuta nel codice Firenze, BML, Gaddiano reliqui 71 (fiorentino, della prima metà del '300, mutilo, contiene quattro delle lettere ovidiane in maniera frammentaria) e in altri sei testimoni. Si tratta però, appunto, di un testo già italiano³² e proprio i ristretti confini della cultura romanza del Ceffi potrebbero costituire un limite rispetto all'attribuzione della traduzione liviana. Ci si può chiedere, dato che la traduzione delle *Eroidi* risale al 1325, quanto sia verosimile che il Ceffi stesse lavorando, all'incirca alla stessa data, anche al Livio. La resa approssimativa dell'originale francese, contrastante con la qualità del lavoro sulle *Eroidi*, sarebbe una conseguenza di un lavoro affrettato per la sovrapposizione delle due traduzioni? Forse, potremmo piuttosto pensare che la 'firma' della rubrica del ms. di Oxford riguardi in realtà non la composizione del testo ma la sua revisione e – sottolineiamolo – la sua

30 «Qui finisce il libro della Fisonomia che il maestro Aldobrandino medico e doctore *compose in lingua francesca, traslatato in fiorentino vulgare* [. . .] per Ser Zuccherò Bencivenni, notajo della città di Firenze, abitante in questo tempo Avignone, a richiesta d'uno nobile cavaliere della detta città» (cfr. La santà del corpo).

31 Il *colophon* recita: «adí xvij d'agosto MCCCXLVII, ed è traslato di francescho in fiorentino per Lorenzo di Firenze cittadino». Il nome del traduttore è scritto su rasura e un richiamo dopo Lorenzo rimanda alla riga sottostante (di mano più tarda? almeno, lo è il richiamo), dove è aggiunta una precisazione letta *d(e) agliamochi* o *de cigliamochi* da Rinoldi, *La tradizione dell'Estoire d'Eracles*, pp. 80–82. Noto (senza avere potuto consultare il manoscritto) che potrebbe trattarsi del nome Cigliamochi, famiglia mercantile del Quartiere di S. Maria Novella, gonfalone Lion Bianco. Troviamo un Lorenzo Zuccherò Cigliamochi eleggibile all'ufficio di Gonfaloniere di Giustizia nel 1357, ma già morto al momento dell'estrazione (cfr. <http://cds.library.brown.edu/projects/tratte/search/>).

32 M. Zaggia in Ovidio, *Heroides. Volgarizzamento*, vol. 1, pp. 228–271 dimostra che Ceffi inizia il lavoro dalle epistole IV, V e che queste sono una versione depurata dai gallicismi del testo gaddiano mentre per il resto (tranne ricorso episodico ancora al testo del Gaddiano) traduce dal latino: «Il Ceffi pare proprio volersi emancipare [. . .] da quel tipo di cultura, in fondo subalterna rispetto alla mediazione francese: per approdare [. . .] a un atteggiamento culturale umanisticamente più maturo, che portava a un diretto rapporto coi classici» (pp. 270–271).

riappropriazione di fatto da parte del Ceffi. Similmente, l'*Histoire ancienne* 'tradotta' da Zuccherò Bencivenni è in realtà una rielaborazione di una versione preesistente (v. § 6). Lo stesso Ceffi poi, pur dichiarando, come visto, di aver recato le *Eroidi* di *gramatica nel volgare fiorentino*, utilizza in parte una versione preesistente (depurata per l'appunto dei gallicismi più forti).

Il manoscritto gaddiano delle *Eroidi* citato è del resto esemplare per il movimento di testi all'interno dello spazio fiorentino-napoletano. L. Barbieri ha ricostruito la fisionomia del modello francese utilizzato. La traduzione toscana delle *Eroidi* è fatta sulla stessa versione francese che si trova intercalata a *Prose 5* nel ms. Royal 20. D. I, testo e codice di origine napoletana (il primo, di fine '200 o dei primi decenni del secolo successivo, il secondo, come visto, databile agli anni '30/'40). Per il testo delle *Eroidi* il modello del gaddiano e del ms. Royal sono da considerare collaterali e risalenti a una versione più antica (forse del XIII sec.), probabilmente già realizzata in Italia.³³ Ci si può chiedere se, data la natura degli italianismi riscontrabili nella versione del ms. Royal (come detto, di natura non marcata, dunque forse toscanismi), una datazione primo-trecentesca convenga meglio alla traduzione, eventualmente frutto di un'operazione simile e coeva a quella delle epistole seneciane. Nel codice gaddiano, inoltre, le *Eroidi* sono seguite dalla traduzione parziale della terza prosificazione (*Prose 3*) del *Roman de Troie*,³⁴ la cui origine francese o italiana è ancora da determinare.³⁵ Le *Eroidi* sono poi accompagnate da glosse che toccano gli aspetti mitologico-narrativi dei testi e presentano un contenuto particolarmente stratificato, dove si sommano materiali, anche galloromanzi, molto diversi e in abbondanza tale da far pensare alla ricchezza di fonti propria dell'ambiente angioino.³⁶ Dato che le

33 «[Le epistole] forse non sono state composte appositamente per essere inserite in *Prose 5*, ma hanno avuto una vita autonoma, pur risultando legate fin dall'origine a qualche testo di materia troiana», Barbieri, *Le 'epistole delle dame di Grecia'*, p. 51.

34 Completano il codice, secondo quello che pare un ordine di tipo storico, il volgarizzamento dell'*Eneide* di Andrea Lancia e il poemetto dell'*Intelligenza* (che nella parte finale contiene un breve sviluppo cronologico dalla storia romana al mondo arturiano). La traduzione di *Prose 3* è ora edita in *L'Istoriotta troiana*.

35 A parte il quattrocentesco e francese ms. Rouen, Bibliothèque municipale, O.33, disponiamo di tre frammenti – Londres, BL, Lansdowne 229; Oxford, Queen's College, 106; Paris, BNF, lat. 6002 – tutti di origine italiana e appartenenti al gruppo genovese. Vieliard, *Le roman de Troie en prose*, p. 515, per l'omogeneità paleografico-codicologica e linguistica dei tre frammenti, conclude per la provenienza, se non da uno stesso manoscritto, almeno dallo stesso atelier. Forse su questa base Jung, *La Légende de Troie*, p. 499, dubitativamente, suggerisce un'origine genovese per la stessa *Prose 3*. Per Costantini, *Prosa 3 di Roman de Troie*, l'origine di *Prose 3* è anglonormanna o francese nord-occidentale, ma cfr. A. Rochebouet in «*D'une pel toute entiere . . .*», pp. 277–280.

36 Perugi, *Chiose gallo-romanze alle Eroidi*.

glosse contengono riferimenti al testo di *Prose 3*, si può ipotizzare che delle glosse simili a queste si trovassero già nel codice francese utilizzato per la traduzione. Se questo poi, come probabile, conteneva già la coppia *Eroidi* e *Prose 3*, la pista che conduce ad un'origine napoletana del modello sarebbe rinforzata dal ritrovare le *Eroidi* intercalate in *Prose 5* nel ms. Royal ma, ancora prima, dal fatto che il compilatore napoletano di *Prose 5* ha utilizzato abbondantemente proprio *Prose 3*. *Prose 5* è infatti frutto di un montaggio tra *Prose 3* e *Prose 1* (con in più, a tratti, il ricorso diretto al romanzo di Bénéoit). L'impiego di quest'ultima, composta in Morea nell'ultimo quarto del XIII sec. e proprio in orbita angioina, è peraltro un altro forte indizio a favore di una circolazione di tutti questi materiali in ambito napoletano.³⁷

4 Genova-Pisa: l'industria editoriale

Comparata alla confezione dei lussuosi codici napoletani, la produzione dell'atelier genovese-pisano è di un tipo che potremmo definire pre-industriale.³⁸ Oltre alla densità delle competenze (di copia, decorazione, compilazione e traduzione) riunite in un luogo e in uno spazio ridotti (le prigioni di Genova ed una rete di atelier collegati), sono almeno tre le caratteristiche principali di questi codici che sembrano interpretabili nel senso di un'organizzazione del lavoro pianificato su larga scala.

Prima di tutto, la mancanza di committenti diretti per i prodotti dell'atelier. I manoscritti romanzi finora identificati non portano tracce (stemmi, rubriche di dedica etc.) di destinatari specifici. La qualità media dei codici – la presenza di grandi miniature che arrivano ad occupare (per esempio per le scene di battaglia

³⁷ Notiamo che, della ventina di testimoni di *Prose 1*, due sono di mano italiana e entrambi dell'Italia del Nord: il ms. Paris, BNF, fr. 1627 è veneziano e del 1320–1330 per Avril, Gousset, *Manuscrits enluminés*, III: *XIVe siècle*, 2. *Emilie, Vénétié*, p. 140, n. 82; quanto al codice Firenze, BR, 2025, il responso di alcuni sondaggi è chiaro: *nevo, resposa, arer, oltroia* (destruito 'destruite', è forse una ricostruzione vocalica di tipo veronese o bolognese). Si ricordi del resto che proprio in area veneta il *Libro Troiam*, volgarizzamento di Guido delle Colonne, interpola larghi passi di *Prose 1* (e dell'*Histoire ancienne*) e così fa la traduzione dell'*Histoire ancienne* del codice Venezia, BNM, it. VI. 81, entrambi secondo il tipo di testo presente anche nei due manoscritti citati (e che dunque, lo sottolineiamo, dovranno costituire una pista privilegiata di indagine), cfr. Carlesso, *Le fonti francesi*; Carlesso, *Note su alcune versioni*, pp. 317–323, e la tesi di Ducati, *La prosa latino-francese*, pp. 154 sgg.

³⁸ Di una bibliografia consistente, si vedano come contributi d'insieme (altri saranno citati nelle pagine successive): Cigni, *Manuscrits en français, italien et latin*; Fabri, *Romanzi cortesi e prosa didattica*.

dei romanzi di cavalleria e dell'*Histoire Ancienne*), in orizzontale, lo spazio corrispondente a due colonne di scrittura – ne fa dei prodotti non paragonabili ai codici di committenza cortese dell'Italia del Nord, ma comunque non banali e commercialmente interessanti. Dovevano del resto servire a pagare il riscatto dei copisti prigionieri. La schematicità e riproducibilità delle illustrazioni e la relativa povertà nell'esecuzione (abbastanza significativa la scarsa presenza del più costoso blu nelle immagini di taglia più grande) rispondono a quel concetto di 'finalità d'uso' (*Gebrauchszweck*) impiegato dallo storico dell'arte viennese Alois Riegl per descrivere le caratteristiche 'provinciali' e 'seriali' della produzione 'industriale' di arte minore nell'aerea danubiana in epoca imperiale romana.³⁹ Il ruolo organizzativo che può aver giocato l'ordine domenicano a Genova nella produzione di manoscritti, attestato da un gruppo di bibbie e antifonari di caratteristiche decorative in parte rinvenibili nei manoscritti francesi dell'atelier, non cambia sostanzialmente il quadro.⁴⁰ La relazione con il lavoro dei copisti pisani è di natura soprattutto pratica e non corrisponde ad un progetto che conferisca all'ordine il ruolo di committente unico del *corpus* volgare.⁴¹ F. Fabbri ritiene che

³⁹ Riegl, *Die spätrömische Kunstindustrie*.

⁴⁰ Il codice Milano, Bibl. Ambrosiana, M 76 sup., copiato dal prigioniero pisano *Nerius Santantis* contenente la *Legenda aurea* nella '2a redazione' (il che permette di datare il codice agli anni 1292–1298 quando Jacopo da Varazze, ormai arcivescovo di Genova, rivede l'opera), eseguito «su probabile commissione dei Domenicani», presenta due sole piccole miniature «riferibili ad uno degli illustratori dei manoscritti a carattere didattico e cavalleresco del gruppo genovese-pisano», Fabbri, *I manoscritti pisano-genovesi*, p. 225; e cfr. anche Cigni, *Le manuscrit 3325*, pp. 37–43, sulla produzione di libri latini (bibbie e antifonari) a Genova negli anni '70 (prima dell'inizio dell'attività dei prigionieri), e Veneziale, *Nuovi manoscritti latini e francesi*.

⁴¹ Fabbri, *I manoscritti pisano-genovesi*, p. 241: «I pisani si appoggiarono sicuramente a una bottega che forniva principalmente i Domenicani, nella quale trovarono, attraverso la loro operatività, il modo di sopravvivere [. . .] è possibile che da questo atelier si siano resi autonomi, rendendo più veloce e più seriale la produzione». La studiosa ricorda che escono dallo stesso atelier, oltre al codice ambrosiano della *Legenda Aurea*, i manoscritti del *Légendier A*, Tours, Bibliothèque Municipale, 1008 (contenente anche brani della *Legenda* in pisano e francese) e Modena, Biblioteca Estense Universitaria, α. T. 4. 14 (già str. 116), e pensa che furono i Domenicani a fornire ai prigionieri testi e modelli. Ricordiamo che non solo il *Légendier* ma anche gli inserti pisani della *Legenda aurea* nel ms. di Tours vengono comunque da modelli già francesi, cfr. Zinelli, *Au carrefour des traditions*, pp. 88–90. Fabbri sottolinea giustamente il carattere eccezionale di libro di lusso del *Trésor* in pisano copiato da Bondi Testario (Firenze, BML, Plut. 42. 23). Trattandosi di un testimone della cosiddetta redazione α della traduzione, caratterizzata da un ampliamento filomperiale dei capitoli storici, viene da chiedersi – per quanto la missione vescovile di Jacopo da Varazze fosse quella di pacificatore tra le due opposte fazioni – quanto un progetto apertamente filoghibelino rientrasse nella pianificazione dei domenicani genovesi.

«i manoscritti riccamente decorati non possono essere stati realizzati senza una commissione precisa», idea che si trova già in M.T. Gousset che però sottolinea, appunto, la qualità ‘standard’ di buona parte di questi manoscritti.⁴² L’eventualità che un codice trovasse un compratore prima di essere eseguito risponde a una pratica commerciale che non coincide necessariamente con la presenza di un patronato ispiratore di un progetto specifico. L’impressione di serialità della produzione dell’atelier genovese è inoltre rinforzata dal fatto che tra i manoscritti superstiti esistano più testimoni delle stesse opere. Sono otto i testimoni dell’*Historie ancienne jusqu’à César* [= β], tre rispettivamente per i *Fait des romains*, per il cosiddetto *Légendier A* e per il *Trésor* di Brunetto Latini; un discorso simile, per quanto in presenza di una pluralità di fonti, vale tanto per la ventina di testimoni di parti anche consistenti del *Tristan en prose* e del ciclo del *Guiron*. La riproducibilità in serie di un progetto editoriale specifico riguardante le opere ‘più richieste’ è resa possibile dalla disponibilità di fonti testuali precise, spesso positivamente ricostruibili sotto le fattezze di un capostipite genovese-pisano. Per i romanzi di cavalleria possiamo parlare di ‘fonti componibili’ varie e spesso bene identificabili. Entrambe le principali versioni note del *Tristan* sono messe a contribuzione. Per la materia guironiana,⁴³ troviamo testimoni tanto della forma preciclica del *Méliadus* (Paris, Bibl. de l’Arsenal, 3325; Firenze, BML, Ashb. 123, dove sono ben riconoscibili l’inizio del *Méliadus* e la *Compilazione guironiana* attribuibile a Rustichello, verosimilmente degli anni 1272–74), che della ‘prima forma ciclica’ comprendente il *Guiron* (London, BL, Add. 36880, Venezia, BNM, fr. Z 9). La varietà delle forme del testo rappresentate e il fatto che si tratti dei manoscritti tra i più antichi dell’intera tradizione guironiana sottolineano il ruolo fondamentale del *milieu* genovese nello strutturarsi dei piani alti della trasmissione e forse dell’archetipo stesso. Il caso illustra alla perfezione come la preparazione di vere e proprie ‘edizioni’ – unitarie o componibili – sia una condizione che contribuisce all’arricchimento del catalogo complessivo dell’atelier genovese.

Una seconda caratteristica di particolare importanza è la relativa stabilità della scripta francese del corpus pisano-genovese. I fenomeni di interferenza si manifestano in termini tutto sommato ridotti e ci si può chiedere se ciò rifletta

42 Avril, Gousset, Rabel, *Manuscrits enluminés*, II: *XIIIe siècle*, p. 26: «Le style schématique des illustrations, qui leur est commun, l’exécution rapide, assez peu soignée, l’emploi d’une technique moins onéreuse [. . .] ont, semble-t-il, été adoptés pour répondre à une demande importante et ne sont pas l’apanage d’un centre particulier de production».

43 Una sintesi, in Morato, *Formation et fortune* e già Cigni, *Per la storia*; Cigni, *Mappa redazionale*.

una precisa volontà normativa per aumentarne la fruibilità come prodotti concorrenti rispetto a codici di fattura tutta francese. Ma il livello di 'ibridazione' è basso probabilmente anche per un'altra ragione. L'interferenza linguistica è più forte nei testi francesi dell'Italia del Nord che risentono del contatto con i dialetti padani appartenenti al tipo linguistico galloromanzo. Il pisano, dialetto toscano appartenente a un tipo romanzo più lontano da quello francese, si presta meno a fenomeni di parziale convergenza con la lingua d'oïl. Al di là della presenza di italianismi generici (*molto*, *tantosto* per *mout*, *tantost* etc.) che, nel quadro di 'competenza passiva' dei copisti italiani, valgono come altrettanti *lapsus*, abbiamo a che fare con una lista stabile e ristretta di tratti sistemici di natura grafico/fonetica sovrapponibili a tratti del tipo toscano occidentale ma presenti anche in scriptae francesi di origine diversa (grafie *ç*, *z* per /z/: *choze*, *maizon*; *s/ss* rappresentanti la riduzione delle affricate: *experanse*, *creanse*; rotacismi/lambdacismi: *crercs*, *frocs*, *plairie*, *plé*; sonorizzazione di /k/ intervocalico: *segont*, *segure*), cui si può aggiungere un tratto di tipo morfologico (il morfema *-é* della 3a persona del perfetto dei verbi della prima classe).⁴⁴ Rari sono invece gli elementi settentrionali riconducibili al tipo genovese. Il caso limite può essere costituito dal *Devisement* di Marco Polo, dettato in prigione a Genova a Rustichello da Pisa. Le forme settentrionali reperibili nel ms. Paris, BNF, fr. 1116 già considerate venetismi, possono infatti rientrare in un catalogo di forme 'genovesi' rinvenibili in parte anche nella scripta dei prigionieri e compatibili, in particolare, con quanto si vede nei codici che hanno conservato le compilazioni dello stesso Rustichello.⁴⁵

Un terzo aspetto caratteristico del corpus riguarda l'assenza di opere interamente originali quali ne abbiamo invece a Napoli e nell'Italia settentrionale.⁴⁶ Al loro posto, assistiamo a un lavoro di frammentazione, ricomposizione e adattamento della materia dei grandi cicli cavallereschi. Le compilazioni tristaniana e guironiana di Rustichello non sono i soli esperimenti di componibilità 'per moduli narrativi' della materia dei cicli arturiani. Molti manoscritti presentano operazioni di montaggio originali e corrispondenti a modalità di selezione diverse. Di realizzazione assai semplice è la riduzione dell'*Histoire ancienne* nel ms. Tours, Bibliothèque Municipale, 953 alla sezione troiana e alla storia di Enea, il cui legame è sottolineato dal titolo complessivo del 'nuovo libro' se-

⁴⁴ Nella bibliografia sull'argomento, rinvio alla sintesi in Zinelli, *I codici francesi di Genova e Pisa*.

⁴⁵ Zinelli, *I codici francesi di Genova e Pisa*, pp. 115–117; Andreose, Concina, *A monte di F e f*.

⁴⁶ Potrebbe essere stata eseguita nelle carceri genovesi la traduzione dei trattati di Albertano del ms. BNF, fr. 1142, cfr. Cigni, *Sulla più antica traduzione francese* e ora il punto fatto nella tesi di Mariotti, *La première traduction française*.

condo la rubrica: «*Cest livre est le troian et parole coment Troie fu destruite et comment le gent s'en partirent et quel ville il populerent*».⁴⁷ Il citato ms. Firenze, BML, Ashb. 123, aggiunge a una sezione didattico-amorosa (Richart de Fournival, *Bestiaire d'Amour*; Jugement d'Amour; Adam de Suel, *Distiques de Caton*),⁴⁸ parte della compilazione guironiana attribuibile a Rustichello⁴⁹ e l'accostamento inedito dell'*Apollonius de Tyr* alla parte iniziale del *Tristan en prose* (Lös. § 1–21, di scarsa fortuna nel panorama italiano),⁵⁰ dove va sottolineato il disegno del compilatore di avvicinare le trame, calcate sulla storia di Edipo, del romanzo di ispirazione antica e della storia degli antenati di Tristano.⁵¹ Viene quindi la parte guironiana che compila episodi della *Suite Guiron* (l'ultima parte del ciclo) ad episodi propri al manoscritto, così da creare una narrazione che costituisce un *unicum*. Altri codici sono costruiti intorno ad una composizione 'per episodi'. Il cosiddetto *Yvain en prose* del ms. Aberystwyth, National Library of Wales, 444D, compila, per mezzo di formule di *entrelacement*, sette episodi, alcuni rinviati a fonti sconosciute, altri a segmenti noti del *Tristan en prose* e del *Guiron*.⁵² Il ms. Paris, BNF, fr. 12599, in cui si alternano due (o forse tre) copisti diversi, presenta un montaggio di episodi tristaniani (con alternanza tra le due principali versioni note del *Tristan*) e guironiani che trascinano con sé altri materiali: dalla *Suite Merlin* alla *Queste dou Graal Post-Vulgata* (e perfino un breve estratto dall'*Histoire Ancienne*). Di fatto, la tendenza all'abbandono della ciclicità e alla riduzione del racconto a cellule narrative brevi di rilievo esemplare – una pratica che, come mostra l'origine toscano-occidentale del nucleo più antico della raccolta del *Novellino*, si può interpretare come il

⁴⁷ Si colloca così accanto ad altri prodotti riguardanti la storia di Troia disponibili nello stesso atelier: *Prose 2* (Paris, BNF, NAF 9603), *Prose 3* (i tre frammenti citati alla nota 35). Il titolo di *Liber troianus* è quello che spesso designerà la traduzione da Guido delle Colonne e alcuni prodotti derivati. In Ducati, *La prosa latino-francese*, pp. 78 sgg. si nota che in uno degli inventari quattrocenteschi della biblioteca estense (inventario del 1436), tra vari libri con il titolo *Troiano*, almeno uno è certamente in francese.

⁴⁸ Cfr. Cigni, *Manuscripts en français, italien et latin*, pp. 196–203. Il copista è lo stesso dei frammenti dell'*Histoire ancienne* di Modena, Archivio di Stato, Biblioteca, Frammenti, 11/a, fascicolo 7, cfr. Zinelli, *I codici francesi di Genova e Pisa*, p. 114.

⁴⁹ Edita in *Les Aventures des Bruns*.

⁵⁰ Delcorno Branca, *Tristano e Lancillotto*, p. 72, che fornisce nel corso dello stesso capitolo un panorama analitico delle varie forme del testo nella tradizione pisano-genovese e italiana.

⁵¹ Sulle coincidenze tematiche tra l'*Apollonius* e il *Tristan en prose*, cfr. Ménard, *Le rire et la sourire*, pp. 510–13; sulla versione dell'*Apollonius* contenuta nel ms., cfr. Babbi, *Per una tipologia della riscrittura*. Non rilevano però la pertinenza dell'accostamento realizzato dal manoscritto.

⁵² Cfr. da ultimo *Le livre d'Yvain*.

primo passo verso la formazione di una narrativa breve italiana⁵³ – può prendersi come ulteriore indizio della mirata scomposizione ‘industriale’ del corpus. La serialità, in definitiva, si pone come l’esatto contrario della progettualità ‘ciclica’ meglio adattata, questa, alla volontà ‘identitaria’ legata ad un’operazione di committenza precisa.

Una questione che non trova per ora risposte certe riguarda l’esatta estensione toscana del corpus pisano-genovese. È sicuro che parte dei manoscritti prodotti nell’atelier genovese ha avuto una diffusione a Pisa o, più in generale, in Toscana.⁵⁴ È del resto legittimo chiedersi se quei codici la cui scripta riflette il tipo sopra descritto ma i cui elementi decorativi non rispondono allo standard del corpus, possano considerarsi come prodotti a Pisa in una sorta di prolungamento in Toscana di tale tradizione. Questo potrebbe essere il caso del *Trésor* di El Escorial, Bibl. del Real Monastério de san Lorenzo, L. II. 3, le cui miniature non sono peraltro lontane dalla concezione di quelle del ms. fr. 12599 (ma naturalmente potrebbe trattarsi di un’ulteriore modalità decorativa, meno nota, praticata nell’atelier genovese).⁵⁵ Le caratteristiche paleografiche e decorative avvicinano il codice Pisa, Bibl. Cateriniana, 43 alla tipologia degli statuti pisani del primo Trecento.⁵⁶ Sul piano della scripta, il numero particolarmente alto di italianismi e di forme volgari pisane nella traduzione parziale del *Miroir du monde* nel codice cateriniano e, soprattutto, nell’*Itinéraire de Terre sainte* copiato alla fine del ms. del *Trésor* di Ferrara, Bibl. Comunale Ariosteia, II. 280, potrebbe forse suggerire una localizzazione a Pisa degli antigrafati utilizzati.⁵⁷ La presenza di testi pisani in alcuni codici del corpus a netta dominante francese (cfr. § 5), se ne alza il ‘tasso di vernacolarità’ complessivo, non può comunque considerarsi in sé un fattore di localizzazione, ma deve semmai spingere a spostare l’attenzione sulla ricezione prevista per quei manoscritti. La copia del *Tesoro* realizzata nelle carceri genovesi da Bondie Testario (Firenze, BML, 42. 23)

53 Sulla localizzazione del *Novellino*, cfr. Frosini, *Fra donne, demoni e papere*, pp. 24–26. Di fatto, lo stesso *Barlaam*, di cui tra Genova e Pisa si conservano almeno tre volgarizzamenti (dal provenzale) è fruibile in parte come una raccolta di novelle.

54 Cfr. sotto, la nota 101.

55 Zinelli, *Tradizione ‘mediterranea’*, p. 48.

56 Cfr. Cambi, *Sul più antico volgarizzamento*, pp. 160–162.

57 Giannini, *Un guide français de Terre sainte*, pp. 175–190. Si tratta di caratteristiche assenti dalla scripta, più neutra e conforme a quella dei codici pisano-genovesi (ma con qualche tratto di Oltremare risalente al modello), del *Trésor* che lo precede, copiato dalla stessa mano. Anche nella scripta del ms. Tours, Bibliothèque Municipale, 1008, si rilevano, come ricordato, alcuni italianismi, le filigrane del codice (che non è miniato) lo riavvicinerebbero però al gruppo genovese, cfr. Fabbri, *Romanzi cortesi e prosa didattica*, p. 18. Per la scripta del *Miroir*, cfr. Cambi, *Sul più antico volgarizzamento*, pp. 146–147.

sulla base di un volgarizzamento pisano preesistente che orienta il testo del guelfo Brunetto in senso pro-ghibellino,⁵⁸ potrebbe rinviare a una committenza filo-imperiale pisana (forse, in questo caso, precisa, trattandosi di un codice di lusso). Del resto, passando ora a considerare l'elevato numero di volgarizzamenti toscano-occidentali di testi d'oïl eseguiti su modelli francesi di provenienza pisano-genovese, se pensiamo, come pare ragionevole, che parte di queste traduzioni siano state eseguite a Pisa, potrebbe uscirne rinforzata l'ipotesi che almeno alcune copie di codici francesi siano state ugualmente eseguite nella città toscana.

5 Volgarizzare e vernacularizzare: traduzioni indessicali

Il quadro di produzione 'pre-industriale' ora descritto deve includere, almeno in parte, il ricco corpus delle traduzioni in dialetto pisano dal francese, corpus tuttora aumentabile contando il numero dei casi in cui, sotto la patina fiorentineggiante dei testimoni, si trovano indizi di un precedente strato linguistico occidentale. Un quadro d'insieme può aiutare a sottolineare come i traduttori si siano serviti di traduzioni rinviati al gruppo pisano-genovese. Se non possiamo provare che codici oggi conservati siano serviti da modello diretto per i traduttori, le informazioni disponibili sono comunque sufficienti per ricostruire la fisionomia generale dei manoscritti utilizzati. Il tipo stesso di queste traduzioni, fedeli agli originali fino al punto di conservarne diverse caratteristiche, permette spesso di sapere con precisione cosa si trovava nei modelli. Le fonti sono a volte riutilizzate secondo lo stesso procedimento combinatorio già osservato. La ricomposizione per blocchi ('giovanezza e innamoramento', 'torneo di Loverzep', 'morte degli amanti') della storia tristaniana nella traduzione contenuta nel ms. Firenze, BNCF, Panc. 33 ne è un ottimo esempio ed è stata appunto avvicinata alle forme di montaggio presenti nei codici pisano-genovesi.⁵⁹ L'origine pisana della traduzione è rinforzata dalla loca-

⁵⁸ Vedi *supra* nota 41.

⁵⁹ Edito in *Il Tristano Panciatichiano*. Il codice è toscano occidentale per Bertelli, *I manoscritti della letteratura italiana delle origini (BNCF)*, pp. 170–171, ma copia fiorentina di un originale pisano per Infurna, *La Inchiesta del San Gradale*, p. 81. Circa il montaggio e le fonti utilizzate (vicine in parte al citato fr. 12599 e al *Tristano riccardiano*, ma soprattutto – dal Torneo di Loverzep – alla versione 'breve' del *Tristan* rappresentata anche da testimoni pisani, tra cui sottolineeremo la vicinanza al ms. fr. 760), cfr. Heijkant, *La compilation du Panciatichiano*; Delcorno Branca, *Tristano e Lancillotto*, pp. 62–65.

lizzazione di alcune testimonianze frammentarie del testo⁶⁰ e dall'altra grande opera di montaggio tristaniano, il *Tristano riccardiano*, di mano fiorentina ma rinviante a un modello toscano-occidentale.⁶¹

L'esame stratigrafico rivela sotto la patina fiorentina dei copisti gli indizi di un'origine toscana occidentale anche per i volgarizzamenti dell'*Inchiesta del san Gradale* e del *Lancillotto*, per il primo dei quali è dimostrata la prossimità testuale con la *Queste* del ms. Udine, Archivio arcivescovile, 177, appartenente al gruppo pisano-genovese.⁶² Del *Bestiaire d'Amours*⁶³ si conserva una traduzione pisana nel ms. Firenze, BNCf, Magl. IV. 63 contenente anche il *Libro di Costumanza*, traduzione delle *Moralitez des phylosophes*, a sua volta traduzione dei *Moralium dogma philosophorum* di Guglielmo di Conches.⁶⁴ Il testo del *Bestiaire* è vicino a quello di due manoscritti in francese del gruppo pisano-genovese: il citato Ashb. 123 e il ms. New York, Pierpont Morgan Library, M 459; lo stesso modello testuale è stato utilizzato nel *Diretano bando*⁶⁵ e nella prima parte del *Libro degli animali*.⁶⁶

60 Cfr. Savino, *Ignoti frammenti* (corrispondenti alla prima parte del *Tristan*), e i frammenti trecenteschi editi da Paradisi, Punzi, *Il Tristano dell'Archivio storico di Todi* (Torneo di Loverzep: presentano uno strato linguistico primitivo toscano-occidentale). Ho intenzione di pubblicare prossimamente un ulteriore frammento di provenienza toscano-occidentale prossimo a quest'ultimi e al ms. Panc. 33.

61 Scolari, *Sulla lingua del Tristano Riccardiano*.

62 Infurna, *La Queste del Saint Graa*.

63 *Una versione pisana inedita del Bestiaire d'amours*.

64 Cfr. la tesi di Battagliola, *Tradizione e traduzioni*: il codice appartiene alla 'redazione e' del *Libro* (l'altro testimone di e, il ms. Firenze, BR, 1737, è toscano-occidentale); per la lista sintetica di redazioni e testimoni, cfr. Battagliola, *Un nuovo testimone padano-orientale*.

65 *Lo diretano bando: conforto et rimedio delli veraci e leali amadori*; il codice unico, BNCf, II. IV. 29, è fiorentino ma si rileva anche la presenza di tratti occidentali.

66 Altrimenti noto come *Bestiario toscano*. Il problema testuale è complesso, cfr. Checchi, *Le fonti del Libro della natura degli animali* e ora *Libro della natura degli animali*. Dei dieci testimoni della primitiva 'redazione breve', il codice più antico (ultimo quarto del XIII sec.), Città del Vaticano, BAV, Chig. M. VI. 137, è pisano (ed è toscano-occidentale anche il ms. Paris, BNF, it. 450, della metà XIV sec.). Il *Bestiaire* è la fonte dei capitoli 1-44 del *Libro*, ma attraverso una fonte intermedia di cui non si può dire se fosse in francese o in un volgare italo-romanzo. Due elementi potrebbero permettere di immaginare un'origine pisana del *Libro*. Il *Libro* segue, come detto, la *recensio* del *Bestiaire* rappresentata dai citati mss. di New York e Ashb. 123. Inoltre, hanno un sicuro valore gli elementi messi in luce da Checchi (*ibid.*, pp. 538-539) di un rapporto sporadico ma preciso tra il *Libro* e la versione pisana del *Bestiaire d'amours* del Magl. IV. 63 (prossima, come detto, agli stessi due codici francesi appena citati, cfr. *Una versione pisana inedita del Bestiaire d'amours*, p. 10).

Tra le traduzioni italiane del *Trésor*, le due redazioni meglio attestate mostrano alcuni punti di contatto reciproco (e in maniera stabile per la parte consacrata al *Bestiario*). Entrambe sono conservate anche da vari testimoni di origine toscano-occidentale tra cui si contano i più antichi codici noti. Nella prima (= α , corrispondente – con una certa libertà – al testo francese dei ‘codici completi’, con amplificazione dei capitoli storici ma su testo della cosiddetta ‘prima redazione’) troviamo la copia realizzata in carcere da Bondì Testario (Firenze, BML, Plut., 42. 23).⁶⁷ Il codice appartiene (con Firenze, BML, Ashb. 540, trecentesco) a un gruppo collaterale di un gruppo di cinque manoscritti tra cui troviamo i pisani Firenze, BR, 2221 (di inizio '300) collaterale di Firenze, BNCF, Landau 38 (fine '200), e Firenze, BNCF, Pal. 585 di scripta genericamente toscana ma con tratti occidentali.⁶⁸ Nel ramo concorrente, troviamo, tra dieci testimoni, il ms. Firenze, BML, Plut. 40. 20, di fine '200, con tratti occidentali. Sono dati che potrebbero rinforzare l'idea che lo stesso α sia di origine toscano-occidentale. Tra i testimoni della seconda redazione (= β), troviamo il pisano Firenze, BML, Plut. 90 inf. 46 (di fine '200) e il Ricc. 2196, fiorentino di metà '400, ma con alcuni tratti di scripta occidentale. Fatto curioso, nel *Bestiario*, dove, come detto, α e β coincidono, il codice Plut. 90 inf. 46 presenta un testo a sé (sempre che non si tratti del risultato di un forte processo rielaborativo).⁶⁹ Per quanto riguarda le fonti, nel caso di β , ma anche per parti di α e nel *Bestiario* comune a α e β , la fonte francese di riferimento è da identificare nella famiglia Δ del *Trésor* (appartenente alla cosiddetta ‘prima redazione’ del testo),⁷⁰ compren-

67 Giola, *La tradizione dei volgarizzamenti toscani*. Non pare per ora possibile precisare un'affiliazione precisa con famiglie testuali identificabili del testo francese. Il punto sulla localizzazione dei manoscritti toscano-occidentali, in parte sovrapponibile a quanto si legge in Giola, già in Zinelli, «*Donde noi metremo*», pp. 160–161.

68 Si noterà che tutti questi codici hanno sostituito integralmente il VII libro con la versione α del *Libro di Costumanza*, a sua volta traduzione delle *Moralitéz des Philosophes*, cfr. Giola, Guerini, *Tra Libro di Costumanza e Tesoro toscano* e Battagliola, *Tradizione e traduzioni*, pp. 162–169. Tra gli altri testimoni della versione α del *Libro* si conta il lucchese ms. Firenze, BNCF, II. VIII. 49. Il codice francese più prossimo al testo della versione α pare essere il ms. Firenze, BML, Plut., 41. 42 (*ibid.*, pp. 166–168), di probabile confezione eugubina, cfr. Bertelli, *Nota sul canzoniere*.

69 Cfr. ora *Il bestiario del Tesoro toscano*.

70 Giola, *La tradizione dei volgarizzamenti toscani*, p. 97 e sgg. e 125–27 osserva infatti che non solo il *Bestiario* della versione particolare del ms. Plut. 90 inf. 46 presenta vari contatti con Δ , ma che appunto anche α e β risalgono a un modello di tipo Δ (e cfr. *Il bestiario del Tesoro toscano*, pp. 61–65). Le due traduzioni risalirebbero dunque per via indipendente a una stessa fonte, cosa che rinforza l'idea di situare le varie attività rielaborative che toccano il *Trésor* nello stesso *milieu* pisano-genovese.

dente almeno due testimoni certi dell'atelier pisano-genovese (Paris, BNF, fr. 726 e fr. 1113) a cui va affiancato il citato codice dell'Escorial, L. II. 3.⁷¹ Analisi linguistica e tradizione forniscono insomma forti indizi dell'origine pisana di alcuni 'pezzi' del cantiere tradutorio sviluppatosi attorno all'opera di Brunetto.

Le due traduzioni toscane dell'*Histoire Ancienne jusqu'à César* utilizzano fonti disponibili nell'atelier genovese, variamente riconducibili a una particolare famiglia della cosiddetta 'redazione β ' del testo francese.⁷² L. Di Sabatino avvicina il testo della prima delle due a quello del ms. Paris, BNF, 9685; rappresentata da tre codici tre/quattrocenteschi, servirà poi come base per la 'traduzione' di Zuccherò Bencivenni.⁷³ La seconda traduzione (della fine del XIII sec. o dell'inizio del successivo) mostra una forte aderenza al testo del ms. Paris, BNF, fr. 1386, codice che nel gruppo genovese occupa una posizione a sé.⁷⁴ La presenza di tratti toscano-occidentali nella scripta a dominante fiorentina del ms. Firenze, BNCF, II. I. 146 rinvia a uno strato anteriore che potrebbe coincidere con l'originale stesso della traduzione.⁷⁵ Un esame stratigrafico approfondito della scripta dei rimanenti codici, tutti trecenteschi, toscani o fiorentini, porterà forse dati ulteriori per risolvere la questione e ricordiamo, come risulta da un lavoro dello stesso Di Sabatino, che uno strato pisano è presente nel ms. Firenze, BR, 1311, codice tardo e latore di un testo rimaneggiato.⁷⁶ La traduzione (forse per l'età tarda dei codici) non presenta particolari tratti di ibridismo, ma si contano comunque, oltre a gallicismi noti, alcuni 'trasferimenti' di parole francesi nel testo italiano, in corrispondenza soprattutto di difficoltà tradutorie (*maestri di pelles* 'pale, badili', *pontisiaus* 'unità di misura' fr. *ponceaus*).⁷⁷

71 Il testimone, come anche il manoscritto Paris, BNF, fr. 570 (ugualmente appartenente a Δ e su cui cfr. al § 6), è uno dei cosiddetti codici 'completi', contenenti l'amplificazione dei capitoli storici su testo base della 'prima redazione' del *Trésor*, cfr. Beltrami, *Per il testo del Tresor*, pp. 993–996 e Zinelli, *Tradizione 'mediterranea'*, pp. 35–89.

72 Di Sabatino, *Per l'edizione critica*, e Di Sabatino, *Une traduction toscane*, pp. 17–26.

73 Di Sabatino, *Per l'edizione critica*, pp. 127–130, Di Sabatino, *Une traduction toscane*, pp. 17–26 e 47–49. Si tratta dei manoscritti: Oxford, Bodleian Library, Canon. it. 121 (XIV sec.), Roma, BNCR, S. Pantaleo 10 (sec. XIV in.-XV ex.), Firenze, BNCF, II. IV. 36 (circa 1434); nessuno conserva il testo per intero.

74 La traduzione è rappresentata dai mss. Firenze, BNCF, II. I. 146 (metà XIV sec., l'unico completo dei mss. italiani) e BML, Gadd. 88 (sec. XIV in.). Per la parte romana, è stata probabilmente reimpiegata per farcire la traduzione dei *Fait des romains* del codice di Lapo di Neri (cfr. § 6).

75 Di Sabatino, *Une traduction toscane*, pp. 57–76, che resta comunque prudente.

76 Il rimaneggiatore si serve anche della prima versione italiana dell'*Histoire*. Il codice è sottoscritto da Piero di Vaschino da Bergamo nel 1439, cfr. Di Sabatino, *Il Libro della creazione del mondo*.

77 Di Sabatino, *Une traduction toscane*, p. 51–53.

L'*Itinerario di Terrasanta*, di localizzazione lucchese-pistoiese,⁷⁸ risale a un testo francese simile (ma non uguale) a quello conservato con varia mobilità redazionale da sei testimoni di diversa provenienza editi da Giannini, uno dei quali, il codice Ferrara, Bibl. Comunale Ariostea, II. 280, presenta, come visto, un certo numero di forme pisane.⁷⁹ Lo stesso testimone dell'*Itinerario*, Firenze, BNCF, Panc. 32, conserva, nella sua prima parte, quella che potrebbe essere la redazione più antica del *Novellino* ugualmente di coloritura occidentale. Molte delle novelle hanno peraltro fonti francesi, tra cui le apparizioni del Saladino (N76, N36, N100)⁸⁰ sono da mettere in relazione con l'*Eracles*, la *Cronaca* di Guglielmo di Tiro con continuazioni di cui si conta un codice pisano-genovese, Paris, BNF, NAF 2631.

Alcune traduzioni riflettono un testo d'origine di qualità persino superiore a quello conservato dalla stessa tradizione francese. I *Gradi* di san Gerolamo contenuti nella miscellanea religiosa del citato ms. di S. Caterina 43 (trecentesco e pisano, ma il *colophon* dei *Gradi* è copiato da un modello proveniente dalle prigioni genovesi: «*Deo gratias Taddeus me scripsit in carcere Januentium MCCLXXXVIII*») ⁸¹ riflettono una redazione più strutturata di quella sopravvissuta nel *Sermon qui parole d'une eschiele* (Paris, Bibliothèque Mazarine, 788), a sua volta riadattamento di una forma perduta del testo.⁸² La traduzione pisana integrata alla sezione guironiana del citato fr. 12599 sembra riflettere un testo in parte più completo rispetto a quello noto dal resto della tradizione.⁸³ Lo stesso pare valere per la traduzione del *Lancillotto*⁸⁴ e potrebbe rimandare a

78 Per Lucca, l'edizione *Un itinerario dugentesco per la Terra Santa*, e Zinelli, «*Donde noi metremo . . .*», p. 153, nota 8; quindi Castellani, *Grammatica storica*, p. 309, nota 94.

79 Giannini, *Un guide français de Terre sainte*, pp. 175–190.

80 Rinoldi, *Il Saladino in Italia*, pp. 160–161. Quanto alla sezione panciaticiana che accoglie il *Novellino*, non ci sono dubbi sulla colorazione linguistica, ma le opinioni divergono circa l'origine del copista, cfr. da ultimo, Frosini, *Fra donne, demoni*, p. 24.

81 Cfr. Cambi, *Sul più antico volgarizzamento*, pp. 160–162.

82 Cfr. Zink, *La prédication*, p. 54 (e Cambi, *Sul più antico volgarizzamento*). Il codice presenta una forma del testo particolare ed è il testimone più antico di una tradizione comprendente una trentina di manoscritti: cinque, sui sette del '300, sono pisani, tra cui i testimoni più autorevoli: Ricc. 1422, Ricc. 1790, cfr. Corbellini, *Tradizione e storia* (non considera però la derivazione francese dell'opera).

83 Cfr. *Dal Roman de Palamedés ai cantari di Febus-El-Forte*, pp. CIII-CIV: «Il volgarizzamento [. . .], come avvenne al Parodi per il suo *Tristano*, ci offre una traduzione che porta testimonianze preziose e fededegne non conservate dalla tradizione in lingua originale».

84 Cadioli, in *Lancillotto. Versione italiana inedita*, pp. 22–41, nota che, all'interno della redazione lunga del *Lancelot*, la traduzione italiana (conservata dal ms. Firenze, Fondazione Franceschini, 1), presenta brani più estesi della versione edita in *Lancelot, roman en prose du XIII^e siècle*. Ricordiamo, per raffronto, che il gruppo pisano-genovese contiene sette *Lancelot* (su se-

uno sconosciuto ramo della tradizione anche la traduzione dei *Proverbi* biblici glossati contenuta nel manoscritto Firenze, BNCF, Conv. soppr. B. III. 173.⁸⁵ I capitoli mariali pisani della *Legenda aurea* in Tours 1008 vengono, infine, probabilmente da una traduzione francese perduta.⁸⁶

La caratteristica principale di tali traduzioni risiede in un forte ibridismo linguistico. Oltre alla presenza di un alto numero di gallicismi lessicali di uso frequente, a volte semplici travestimenti dei termini francesi, assistiamo infatti al trasferimento di forme francesi dal testo di partenza alla traduzione (e ciò non vale solo per le parole o i sintagmi più difficili da tradurre, ma anche per lemmi o parole grammaticali perfettamente trasparenti).⁸⁷ Per esempio, nei *Proverbi*, si vedano trasferimenti come *biene, bien, vuole, chuevre, chuere, message, damage, oltrage, chorage, la facce, le popolo, le chuere, asprement*, o calchi in sequenza: *devant da lui, averà fait, nel bene fait, sono li più forti gusticié*; nel *Lancillotto* 68, 23 «“Vedete là el luogo, diss’ella, ove el cavaliere *est*”; ed e’ mette *immantanent* l’elmo in sua testa» etc.

Sono esempi che bastano a mostrare come questi testi diano spesso l’impressione di leggere quasi del francese ‘travestito in italiano’.⁸⁸ Concorre a creare lo stesso effetto, anche in assenza di ‘trasferimenti’, il calco sintattico permanente legato alla sostanziale identità di posizione nell’ordine delle parole nei testi di partenza e di arrivo. Né tale effetto di travestimento è privo di conseguenze sul piano della filologia. L’impressione di ‘riproducibilità’ generata da un tale modo di tradurre può rendere a volte difficile giudicare dell’esistenza o meno di traduzioni doppie o plurime. Versioni che sembrano simili per lessico e per l’ordine stesso delle parole possono risultare diverse se, a un esame più approfondito, scopriamo in ciascuna errori di traduzione di valore separativo. D’altra parte, errori indipendenti di traduzione dal francese possono nascere dalla presenza di parole o segmenti non tradotti ‘trasferiti’ nell’originale stesso di una traduzione. È quanto probabilmente è avvenuto nella traduzione dei *Pro-*

dici testimonianze italiane totali, cfr. da ultimo Cambi, *Un frammento*); i sondaggi parziale effettuati da Cadioli non evidenziano contatti tra la traduzione e qualcuno di questi codici in particolare.

85 Zinelli, «*Donde noi metremo . . .*», pp. 171–174. Un secondo ramo della tradizione è rappresentato dall’inserzione del testo in una famiglia di *Bibbie* toscane (*ibid.*, pp. 182 e sgg.).

86 Cfr. Zinelli, *Au carrefour*, pp. 88–91.

87 Cfr. Zinelli, «*Donde noi metremo . . .*», pp. 155–158, e *Lancillotto. Versione italiana inedita*. Altri casi interessanti sono recensiti in *Il bestiario del Tesoro toscano*, p. 74.

88 Notiamo che il caso contrario, quello di una trascrizione italianizzata del testo francese, cioè di copie francesi ricche di italianismi non pare prevista (tranne rare eccezioni come *l’Itinerarium* citato di Ferrara, BA, II. 280) nel quadro di stabilità globale della scripta pisano-genovese, almeno, per come è riflessa dai codici conservati.

verbi e che giustifica le divergenze esistenti tra i due rami della tradizione del volgarizzamento lungo dei *Fait des romains* (§ 6).⁸⁹ L'intensa attività rielaborativa e contaminatoria che contraddistingue la tradizione dei volgarizzamenti (basti l'esempio ricordato del cantiere redazionale del *Tesoro*) rende del resto estremamente sfuggente il concetto stesso di 'unicità di versione'.

Per meglio descrivere il processo di ibridazione da cui traggono origine queste traduzioni proponiamo di definirle come *traduzioni indessicali*. Raccogliamo, così facendo, una suggestione proveniente dagli studi sulla teoria della fotografia⁹⁰ che si riferiscono a loro volta alla seconda delle tre categorie di 'segno' identificate nella triade semiotica di Charles S. Peirce.⁹¹ La ricodificazione, da parte dei traduttori, dell'enunciato della lingua di partenza nella lingua di arrivo (o, detto altrimenti, il passaggio dal *Source Language* al *Target Language*) avviene come in una 'fotografia' dell'originale i cui caratteri esterni sono riprodotti attraverso l'impressione fisica lasciata dall'oggetto sulla pellicola (o, più modernamente – ed è un punto che ha fatto discutere – dalla sua riproduzione analogica nell'archivio dell'immagine digitale) senza che per ciò si dia né una relazione diretta di sostituzione con l'oggetto, né una perfetta somiglianza. Peirce distingue infatti tre categorie di segni in base alla relazione esistente tra il segno e l'oggetto a cui il segno si riferisce.⁹² L'*icona* si riferisce all'oggetto sulla base di una generale isomorfia (come una carta geografica rispetto al territorio). L'*indice* presuppone un rapporto di causalità e/o continuità spazio-temporale tra segno e oggetto: porta in sé una traccia diretta, l'impronta dell'oggetto (come la fotografia, appunto, o il fumo rispetto al fuoco) e ne condivide un certo numero di qualità. Il *simbolo*, infine, è un segno che si riferisce

89 Zinelli, «*Donde noi metremo . . .*», pp. 162 e sgg., Papini, *I Fatti dei Romani*, pp. 123–130 e 142–143 e Marroni in *I fatti dei Romani. Saggio di edizione critica*, nota 89, pp. 39–48. Si noti che la tipologia del trasferimento è ampiamente attestata nei *Fatti*: dai semplici trasferimenti (*au, est, les, «elli ha donné l'or per cognostre* in Fra[n]cia» R91b), o calchi meccanici *non . . . piede 'non pas'*, a trasferimenti di parole non intese («salivano a ffare gli asalti e *les cembiaus [giostre]*» R77a, «l'uomo crede che elli atorna a *manez us*» = *a mauves us* R94b, da una forma nord-orientale *mavés*). Sulla possibilità di una prima origine toscano-occidentale della traduzione, cfr. la nota 126.

90 A partire da Krauss, *Notes on the Index*, intervento che ha dato il via a una vastissima bibliografia.

91 Mi è ugualmente risultata assai stimolante la discussione della 'catena semiosica cognitiva' di Peirce, proprio perché applicata all'elaborazione traduttoria dei gallicismi medievali, nella tesi di Skliar, *Il lessico galloromanzo*, solo in parte ripresa in un articolo recente, Skliar, *Alcuni nuovi gallicismi*.

92 La triade semiotica è esposta compiutamente per esempio in Peirce, *Elements of Logic*; e cfr. Peirce, *Opere*.

all'oggetto sulla base di una semplice convenzione; di fatto, sono simboli le parole di un linguaggio (il simbolo di Peirce corrisponde dunque al segno di Saussure).

Una traduzione è fatta di parole, cioè di segni. L'idea che alcuni di questi segni possano in realtà essere considerati come *indici* rende visibile la presenza dell'oggetto, nel nostro caso, la materialità della lingua di partenza. Nelle 'traduzioni ibride', possiamo considerare come *referenti indessicali* i gallicismi imperfettamente adattati, i trasferimenti di parti francesi nel testo della traduzione e la riproduzione stessa dell'immagine sintattica generale dell'originale francese. Tali *indici* mettono il lettore in presenza dell'oggetto assente: il testo francese. È un effetto che pare voluto e che porta a valutare diversamente il fenomeno di tali traduzioni 'passive' stigmatizzate dai loro primi editori come il frutto della scarsa competenza dei traduttori. Ci si potrebbe chiedere infatti se la 'fretta' di cui darebbero testimonianza i fenomeni di 'trasferimento' corrisponda alla necessità di realizzare rapidamente un numero elevato di prodotti destinati a un pubblico ancora più largo rispetto a quello dei manoscritti d'oil pisano-genovesi. Le traduzioni, insomma, parteciperebbero della stessa 'catena' di produzione 'industriale' caratteristica dell'atelier genovese. La 'passività' stilistica che le contraddistingue sarebbe un marchio, il *brand* della avvenuta 'provincializzazione' dei modelli, o, tornando al modello di Pollock evocato all'inizio, dell'avanzata vernacularizzazione del francese come lingua globale. La persistenza in queste traduzioni di tracce della lingua di partenza o di referenti indessicali rinvia peraltro a un bilinguismo almeno implicito che suppone l'esistenza di una comunità di lettori ancora a contatto della lingua e della cultura dell'opera. Che esistano lettori effettivamente bilingui è provato dall'esistenza di codici che giustappongono testi italiani e francesi, come il citato fr. 12599, che nella parte iniziale dedicata alle guironiane aventure di Brehus, passa dal francese al pisano, senza che si registri per questo un'interruzione narrativa, o nel codice Tours, Bibliothèque Municipale, 1008, dove sono in pisano gli estratti mariani in apertura (passi della *Legenda aurea* tradotti dal francese), in continuità con il leggendario francese che segue (*Légendier A*) e con la scelta (in francese) di vite dall'opera di Jacopo da Varazze (chiude il codice, di altra mano, il volgarizzamento pisano del *San Brandano*) e, ancora, nella citata compilazione del codice della Biblioteca Cateriniana, 43, dove i pisani *Gradi di san Girolamo* sono seguiti da un trattato latino «de similitudine et aliis rebus», da un estratto dal *Miroir du Monde* e dai sermoni di Maurice de Sully.

Per questo tipo di lettori, quello che nel prologo dei *Proverbi* può sembrare un 'lapsus' dovuto all'atteggiamento passivo del traduttore, cioè il mantenimento, in italiano, della formula impiegata inizialmente dal traduttore francese («[. . .] et fece [Salomon] iij libri di molto grande sapiensia. *Donde*

noi metremo lo primo in francescho più dirictamente che nnoi porremo per melglo lo 'ntendimento della matera guardare»),⁹³ potrebbe riflettere invece una forma di *understatement* o perfino costituire un effetto indessicale voluto. Il 'lapsus' del traduttore sarebbe come l'etichetta del prezzo rimasta sul prodotto e servirebbe ad accrescerne il pregio. Non un 'lapsus' dunque ma una sorta di 'marchio di qualità'. La sovrapponibilità di un' 'immagine testuale' ad un'altra corrisponde a quell'incontro con la *testualità* dell'altro evocato da Limentani che richiama il concetto di *esotismo* a proposito degli ibridismi e 'trasferimenti' della traduzione guironiana. L'idea che queste 'traduzioni ibride' mantengano una forte impronta dell'originale è poi stato spinto ai limiti del paradosso da S. Gaunt che, esaminando il *Milione* toscano (una traduzione dove peraltro la tipologia di ibridazione appare più leggera di quella reperibile nel *corpus* toscano-occidentale), considera tale tipo traduttorio come più vicino, nelle intenzioni, all'originale francese del libro di Marco che non la più castigata versione trecentesca in *moyen français*.⁹⁴

Il fenomeno della 'traduzione come ibridazione' va studiato nel processo di scambio ipertestuale e linguistico che la situa al termine della stessa catena produttiva iniziata con la copia di codici francesi. L'atelier genovese, dove si trovavano fonti testuali spesso serialmente riprodotte, costituisce un ambiente chiuso. Le condizioni sembrano dunque favorevoli per servirsi del noto modello sociolinguistico del *network* utilizzato per misurare i meccanismi del cambiamento linguistico all'interno di comunità diverse di locutori. In particolare, risulta particolarmente utile la figura della 'densità del *network*' in base alla quale si può osservare il diffondersi di un'innovazione all'interno di un 'ambiente chiuso', in cui le relazioni tra locutori sono dunque di numero limitato. Come esempio di un'innovazione tutta interna al *network*, ci volgeremo alla tradizione del *Tesoro*, per ricordare il percorso che porta alla lessicalizzazione della voce *balièna* ('balena').⁹⁵ Nel *Bestiario* (comune, come ricordato, alle redazioni α e β) troviamo *balièna* e il plurale *baliène* (1.130; 132),⁹⁶ termine esteso anche alla redazione particolare del ms. Plut. 90 inf. 46 (*balièna* 130.2, 132.1, *baliène* 130.2 e *balièni* 130.1).⁹⁷ La forma col dittongo non è da considerare uno

93 Stesso 'lapsus' nella traduzione in catalano di Vegezio ricordata sopra (§ 3).

94 Gaunt, *Marco Polo's Le Devisement du Monde*.

95 Riassumo qui i dati presentati in Zinelli, *Tradizione 'mediterranea'*, pp. 65–67.

96 Dispongo di rilievi per i codici pisani o rinviati a modelli pisani sopra citati (il codice Ricc. 2196 è lacunoso): Plut. 42. 23 (*baliène* f. 40va), *balièna* (f. 40vb, 41rb), Ricc. 2221 (ff. 42vb, 43va); Plut. 90, inf. 46 (ff. 42ra, 42vb), Landau 38 (ff. 67ra, 68r/v).

97 Redazione che segue comunque la famiglia Δ del testo francese, cfr. *Il bestiario del Tesoro toscano* (e *supra* la nota 70).

sviluppo locale pisano della base lat. BALLAENA.⁹⁸ La sua origine è invece da cercare nella forma *baliene* nei manoscritti della famiglia Δ del testo francese (*baliene* nei mss. dell'Escorial, L. II. I, e Paris, BNF, fr. 726 – pisano-genovesi – e fr. 570, ma *baleine* nel ms. fr. 1113, genovese) – e da spiegare come forma 'ipercorretta' nella catena di equivalenze e permutazioni grafiche riguardanti la serie *e/i/ie*.⁹⁹ Interessa peraltro che *baliene* si ritrovi in altri testi del *network* pisano-genovese che hanno utilizzato direttamente o in parte fonti francesi: il citato *Libro della Natura degli animali* (ms. Città del Vaticano, BAV, Chig. M. VI. 137) e la *Navigatio sancti Brandani* (con metaplasmo *baliene*).¹⁰⁰ I dati 'in presenza' permettono di attribuire alla forma *baliene* un potere esatto di localizzazione e di rinforzare ulteriormente l'ipotesi dell'origine pisana delle versioni principali del *Tesoro*.

A conferma della contiguità tra fonti tradotte e traduzioni nate in questo stesso *milieu* possiamo ricordare alcuni casi per i quali non disponiamo di una fonte prossima alle traduzioni conservate, ma per cui possiamo comunque produrre esempi 'in assenza' rinviati alla forma linguistica di un modello che poteva essere l'opera di un copista italiano. La citata traduzione del *Lancelot* fornisce vari esempi dell'esistenza di tale 'anello mancante': «*alle senbiata* di lui e di Dinas» (64, 15) nasce, passando forse per una forma ibrida **a l'esenbiata*, da una lezione **a l'essamblée* per *assamblée* con scambio *a/e* frequente, in ogni posizione, nei codici francesi copiati da italiani, così come «*di salire* el cavaliere» verrà da *d'esailir* per *assailir* (68, 70); «el miglior cavaliere dond'io *mai contasse* unque mai» (69, 16) corrisponde a una sequenza grafica *m'aicontasse* possibile ibridismo rispetto a *acointast*. La lezione «Sì si misono nella carne *ignude delle lance trincanti*» (68, 68), corretta dall'editore in *ignuda le* come errore per dittografia, potrebbe forse mantenersi nel testo come forma ibrida. I plurali resi con il singolare («si portano de' cavalli in terra, sì istordito»; «dolorando per loro amico») possono nascere da forme prive di *s* (*etourdi[s]*, *ami[s]*) o dall'insensibilità del traduttore rispetto alla marcatura del sistema bicasuale del francese an-

⁹⁸ Castellani, *Grammatica storica*, p. 345.

⁹⁹ Dittonghi anomali se ne trovano in tutti i testimoni menzionati (*raciene*, *escriere*, *relievés*, *fiere* 'faire/ferre', *fierent* 'fient', *parlier*), dittongo praticamente 'grammaticalizzato' nei noti perfetti 'franco-italiani' *avient*, *tient*, *convient* (riflessi nei volgarizzamenti, per es. *viene* nel volg. dei *Proverbi*). Così forme come *brievemente*, *grievemente* nei mss. pisani dei volgarizzamenti del *Trésor*, più che all'intervento di scribi fiorentini (responsabili del dittongo dopo occlusiva seguita da *r*), rivelano di essere calchi dal francese.

¹⁰⁰ I codici pisano-genovesi del *Bestiaire d'Amours*, Ashb. 123 e New York, Pierpont Morgan Library, M 459, leggono però qui rispettivamente *baleine* e *balaine*. Sull'uso possibile di fonti francesi nella traduzione (dal latino) della *Navigatio* nel ms. Tours, Bibliothèque Municipale, 1008, cfr. Cigni, *Manuscrits en français*, p. 208.

tico. Un caso frequente riguarda problemi di segmentazione in presenza di prostesi: «per prendere *lespade*» (67, 88; corretto dall'editore in *la spada*, cfr. «e trae la spada» 67, 86), potendosi supporre anche che *lespee* sia stata 'trasferita' nell'originale della traduzione dando origine a una forma ibrida *l'espade*. Per il caso contrario di 'sottrazione della prostesi', si veda la *Questa del santo Gradale* (Infurna, *La Inchiesta*) 21, 8, nel ms. *questa scudo* (corretto dall'editore *questo scudo*), lezione a monte della quale il corretto *cest escu* era probabilmente stato segmentato in una copia intermedia (o mentalmente dal traduttore) come *ceste scu*.

Sono esempi che ricordano come una fenomenologia testuale come questa abbia una ricaduta sulle stesse scelte dell'editore, chiamato a decidere tra conservare un massimo di forme ibride o privilegiare la leggibilità del testo.

6 Firenze e Toscana (lunga durata e vernacularizzazione)

La situazione descritta per l'area pisano-genovese ha carattere eccezionale. Per il resto della Toscana è difficile identificare non soltanto degli *ateliers* specializzati nella produzione di manoscritti francesi ma anche singoli codici prodotti in centri come Firenze, Siena e Arezzo e questo nonostante una mole di prove di ogni genere (citazioni letterarie, inventari di biblioteche, elementi di cultura materiale) attesti la fortuna della letteratura d'oïl nell'intera regione. È probabile che una parte dei codici francesi presenti nelle biblioteche private toscane fosse il frutto di acquisizioni effettuate direttamente in Francia dai numerosi mercanti e notai che compivano frequenti soggiorni oltralpe. Altri manoscritti venivano certamente (come dimostrano alcune note di possesso)¹⁰¹ dall'atelier pisano-genovese e, se pensiamo alla prima forma pisana di alcune traduzioni poi rielaborate in ambito fiorentino, è naturale considerare la Toscana occidentale come una porta d'ingresso di materiali francesi nel resto della regione. Ulteriori ricerche potranno arricchire più che cambiare un quadro il cui senso

¹⁰¹ Tra i codici dell'*Histoire ancienne*, sulle guardie del ms. Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 5895 si leggono, in una scrittura trecentesca corsiva, resti di pagamenti effettuati per prestazioni agricole nei quali i toponimi identificabili rinviano al volterrano. Nel ms. Paris, BNF, fr. 9685 si legge una nota di possesso rinviante ad un personaggio della Firenze di inizio '300, Filippo di Marozzo de Gianfigliazzo. Il codice Carpentras, Bibliothèque Inguimbertaine, 1260 appartiene nel XIV s. al fiorentino Tommaso di Luca degli Albizzi (cfr. Zinelli, «*Je qui li livre escrive*», pp. 164, 173).

generale è chiaro: la letteratura toscana è troppo avanzata per ammettere una presenza parallela e attiva della letteratura francese.

La localizzazione toscana extra-pisana di codici francesi è, per ora, circoscritta a un numero limitato di casi.¹⁰² Abbiamo già menzionato i due codici più autorevoli della traduzione francese delle epistole seneciane – Paris, BNF, fr. 12235, London, BL, Add. 15434 –, con miniature trecentesche di scuola toscana (§ 3). Per il XIII sec., Avril-Gousset propongono, con buoni argomenti e sulla base della decorazione, di localizzare ad Arezzo il *Lancelot* del ms. Paris, BNF, fr. 767.¹⁰³ Uno spoglio a campione non evidenzia, oltre a sporadici elementi comuni alla scripta dei codici francesi copiati da italiani, tratti particolarmente marcati (la copia è assai corretta linguisticamente) che confortino direttamente (né che possano invalidare) una tale localizzazione.¹⁰⁴ Va inoltre ricordato che potrebbero essere toscani due altri codici poco studiati del *Lancelot*, entrambi

102 I casi presentati di seguito non ambiscono all'esaustività. Si veda per es. il frammento trecentesco del *Tristano* (difficile da collocare con esattezza in V.I. o V.II) contenuto nel codice Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 14770 (Vb2), bifolio 48r-49v, che presenta interferenze compatibili con un copista toscano, cfr. Radaelli, *Il testo del frammento Vb2*, p. 219.

103 Avril, Gousset, Rabel, *Manuscrits enluminés*, II: *XIIIe siècle*, n. 155, p. 128; per il testo, Micha, *Les manuscrits*, pp. 169–170. I primi 6 ff. costituiscono il resto di un codice differente del *Lancelot* di mano francese (= Sommer III, p. 3 inizio del *Lancelot* – III, p. 32). Il codice italiano inizia al f. 7 (contenuto = Sommer IV, p. 51 – V, p. 75 e *Lancelot* Micha VII, 1-LXXXVI, 16, con scorciature a livello dell'enunciato e salto di episodi).

104 Sono stati spogliati i ff. 55ra-77vb dove si rinvennero forme come: *chiapaus*, *chiascun*, *la fior de chevalerie*, il rotacismo *corpe* (più difficile giudicare il condizionale f. 66ra *coment serias vos delivré* interferenza con 'siate' o piuttosto un resto di un modello di mano occitanica? Vedi infatti *cuissas* per *cuisses* 75vb), il mantenimento di *-a* in *entra cointier*, *facem* 'facciamo'. Sono forse italianismi le forme atone dei pronomi clitici *si ti fist ainsi apeler*, *que nuire mi devoient*, *qui ti envoie*, *que tu ti ailles rendre*. Un italianismo come *venir<e>* f. 67vb è emendato con espunzione di *-e*, e sarebbe tentante vedere l'articolo mediano *lu* in *liseneschals* f. 67ra (con espunzione del secondo *jambage*), forma che risulta però troppo isolata (mentre sono frequenti le correzioni di ogni tipo per espunzione). Sono di una mano che potrebbe essere toscana o mediana dei rinvii fatti già in antico per rimediare ad errori di montaggio nella fascicolatura del codice (vi si legge l'avverbio *areto* f. 26v, *adrieto* f. 28v di attestazione varia, soprattutto toscano-occidentale ma non solo). Sul verso dell'ultimo foglio si trovano (f. 104v, il testo si interrompe a 104rb) varie scritte avventizie (tra cui delle ricette) italiane e latine del XIV sec. (e una scrittura francese quattrocentesca) mal leggibili sulla riproduzione digitale del codice (gallica.bnf.fr). Vi si rinvennero comunque vari tratti centro-meridionali: grafia *facza* (P3 cong., due volte), metaforia in *signo*, *humuri*, *gn > n* velarizzata in *senno* 'segno', mancanza costante di anafonesi (*fameglia*, *strengnere*, *onguento*), mancata chiusura *e > i* in protonia in *de*, *te*, *besogna*, mancata dittongazione *vene*, *vole*, epitesi in *èy 'è'*; velarizzazione di *l* preconsonantica in *voute*; i sostantivi *chiovatura* 'ferratura del cavallo', *arecchia* e *crepacce* 'crepacchia, piaga' nel TLIO risultano attestati solo nel volg. della *Mascalcia* di Luigi Rusio di localizzazione sabina.

trecenteschi e, importa sottolinearlo, testualmente prossimi tra di loro:¹⁰⁵ i mss. Firenze, BML, Plut. 89 inf. 61 e Rouen, Bibliothèque Municipale, 1055, latori della cosiddetta versione preciclica del romanzo.¹⁰⁶ La lingua dei due testimoni è interamente da studiare e tale studio dovrà essere comparativo. Si noti intanto, perché illustra bene un caso di ‘convergenza’ tra lingua dei modelli e lingua dei copisti, la forte presenza in entrambi dell’articolo/pronome *lo*, che se, di fatto, può valere anche come italianismo, risalirà probabilmente al modello e sarà da considerare come resto di uno strato linguistico borgognone rinvenibile nel rappresentante più antico di tale forma del romanzo, il codice Paris, BNF, fr. 768.¹⁰⁷

Nel catalogo citato di Avril-Gousset, dubitativamente, sono localizzati in un generico «Centre» i mss. Paris, BNF, fr. 570 del *Trésor* («XIIIe fin») e fr. 1203 del *Livre du gouvernement des rois et des princes*, cioè la traduzione di Henri de Gauchy dell’opera di Egidio Romano («XIIIe 4^e quart/XIVe s. (début)»).¹⁰⁸ Il primo appartiene, per il testo, alla menzionata famiglia Δ del *Trésor* anche se le sue caratteristiche materiali non rinviano al gruppo pisano-genovese. La presenza al f. 1 di un giglio (altri simboli araldici: un leone e un’aquila), accompagnato dalla scritta *Florentia*, può forse fare pensare a un primo destinatario fiorentino.¹⁰⁹ Il corredo decorativo del secondo codice sarebbe comunque in

105 Cambi, *Un frammento*, p. 143, nota 6 e Kennedy, *The Making*, pp. 16–17.

106 Per l’etichettatura toscana (senza dettagli) e l’identificazione di una nota di possesso di fine XIV o inizio XV a fine codice di uguale provenienza, cfr. Delcorno Branca, *Tristano e Lancillotto*, pp. 19 e 38 (la localizzazione proposta da Cambi, *Un frammento*, p. 143 è più larga: ‘centro-settentrionale’). Il codice è consultabile nella *Teca digitale* della Biblioteca, ma la scrittura risulta solo in parte leggibile (si rinvencono comunque alcuni italianismi). Quanto al codice di Rouen, etichettato come ‘toscano’ da Cambi, *ibid.*, si veda la breve descrizione (con alcuni estratti) in Micha, *Les manuscrits (deuxième article)*, pp. 33–34.

107 Del secondo decennio del XIII sec.; è il codice edito in *Lancelot do Lac: The Non-Cyclic Old French Prose Romance*. Una sintesi efficace ad opera di N. Morato sulla questione delle redazioni del Lancelot nel contesto della tradizione manoscritta si legge in <http://www.medievalfrancophone.ac.uk/> (*Lancelot: Textual tradition*).

108 Cfr., rispettivamente, Avril, Gousset, Rabel, *Manuscrits enluminés*, II: *XIIIe siècle*, pp. 127–128 e 128–129. Un codice sicuramente centrale è il citato (nota 68) ms. Firenze, BML, Plut. 41. 42, eugubino.

109 In verticale la misteriosa scritta *horietus* è errore per *orietur* (che, trovandosi in contiguità con la figura di un gallo, avrebbe quasi valore di ‘motto’)? O è da interpretare come toponimo: *Hor(v)ietus* (ma la forma latina normale è *Civitas Urbisveteris*)? Una nota di possesso trecentesca rinviante a un Giovanni di Sperlinga (toponimo letto da Roux, *Mondes en miniatures*, p. 100, nota 78; la proposta di Roux, p. 98 di localizzare il codice a Bologna non poggia su elementi positivi), la lingua della nota – *libru, esti* – e la presenza di versi e varie scritture in siciliano (mani trecentesche e quattrocentesche), confermano la presenza del codice in tale area per antico, cfr. Zinelli, *Tradizione ‘mediterranea’*, p. 50. Ricordiamo che la decorazione del f. iniziale

uno stile «assez nordique», con elementi dunque italiano-settentrionali. Si noterà peraltro che la poesia *Foli pensieri e vanità de core* attribuita a Dante,¹¹⁰ aggiunta a fine manoscritto da mano trecentesca, presenta una coloritura linguistica settentrionale; ma che non si tratti necessariamente di un indizio sull'origine ma piuttosto sulla storia del codice ce lo dice il fatto che appartenesse alla biblioteca dei duchi di Milano. Lo spoglio di un campione della scripta del *Livre* non evidenzia tratti particolarmente marcati.¹¹¹ Stando alla media di quanto si osserva in codici francesi copiati nell'Italia del Nord, si potrebbe essere tentati di considerare qui (come in altri casi) l'assenza di tratti di interferenza con i dialetti settentrionali come un dato importante per una localizzazione del manoscritto in Toscana. Si tratta tuttavia di un fattore legato alla competenza di ogni singolo scriba e da non considerare come di validità assoluta.

Il caso del ms. Paris, BNF, fr. 1203, se ne fosse confermata un'origine 'centrale' – includendo in tale definizione un'area coinvolgente la Toscana orientale (come nel caso del ms. fr. 767) e meridionale –, potrebbe risultare particolarmente interessante dal punto di vista metodologico. La traduzione di Henri de Gauchy è infatti stata a sua volta tradotta in toscano, probabilmente a Siena. Di tale traduzione esistono nove testimoni manoscritti (cinque interi e quattro parziali) tra cui il ms. Firenze, BNCF, II. IV. 129, senese, datato, sulla base del *colophon*, al 1288.¹¹² Le collazioni effettuate dall'editrice del testo, F. Papi, mostrano che la traduzione è particolarmente prossima appunto al ms. fr. 1203.¹¹³ Sia pure per via ipotetica, potremmo nuovamente tro-

del manoscritto, in cui il quadro di motivi vegetali forma una serie di medaglioni nel margine inferiore occupati da personaggi (la Vergine col bambino, due angeli, due frati – un domenicano e un francescano per Roux, ma non è sicuro – e, a lato, probabilmente, il committente del codice), corrispondono a un tipo bene attestato in codici aretini e senesi.

110 Il codice ne è l'unico testimone, cfr. Mirabile: <http://www.mirabileweb.it/title/folli-pensieri-e-vanità%3%A0-di-core-title/36600>. Il foglio precedente la copia della poesia accoglie una miniatura a piena pagina raffigurante la Vergine col bambino di fattura bizantina ma del '300.

111 Spogliati i ff. 1ra-22vb. Unica forma suscettibile di una marcatura settentrionale, la forma *singular* (f. 1va, 12ra) del suffisso -ARIU (-er in veneziano e nei dialetti lombardi, ma è desinenza anche di alcune scriptae francesi), è per ora troppo isolata. Alcuni errori di copia (se non sono invece ereditati dal modello) dimostrerebbero alcuni limiti nella competenza del copista, pure solitamente corretto. È interessante che questi non provochino fenomeni di interferenza notevoli.

112 Livro del governmento dei re e dei principi.

113 Cfr. Livro del governmento dei re e dei principi, vol. 1, pp. 224–229; alle pp. 27 e 90 si parla anche di una prossimità al ms. Paris, BNF, fr. 24233, pure di origine italiana ma «indéterminée» per Avril-Gousset, *Manuscrits enluminés*, II: *XIIIe siècle*, p. 181 (il testo è copiato da più mani; notiamo che si rinvengono alcuni italianismi e elementi forse valutabili come settentrionali: *raxon*, *scemblance*, *conse/chonse* etc. ma è prematuro sbilanciarsi prima di aver proce-

varci di fronte a un nesso di prossimità tra l'ambiente di copia dell'originale francese e quello della sua traduzione da attribuirsi all'area centrale o forse, più precisamente, toscana. Pur nella consapevolezza che tali ricerche non escono dal terreno delle pure ipotesi, altre traduzioni toscane meriterebbero di essere indagate per studiare la provenienza, se disponibili, dei manoscritti francesi di mano italiana di quelle stesse opere. Non sono ancora abbastanza note, per esempio, tutte le forme né del testo del *Sidrac* né delle sue traduzioni italiane, per pensare di identificare dei *clusters* di prossimità almeno plausibili. Notiamo comunque che, tra i codici francesi finora identificati come di origine italiana (tutti appartenenti a gruppi diversi all'interno della *Versione Breve* del testo francese, da cui deriva la maggior parte delle versioni italiane),¹¹⁴ il ms. Firenze, Bibl. Ricc., 2758 (di fine '200 o inizio '300) presenta forme compatibili con l'uso di un copista toscano.¹¹⁵ Sottolineiamo però che, in altri casi, l'ipotesi dell'esistenza di un codice che abbia servito da modello per i traduttori non è verificabile per via dell'assenza (allo stato delle ricerche) di codici francesi di mano italiana: così è per il *Lucidario*,¹¹⁶ per i *Conti morali* di anonimo senese,¹¹⁷ traduzione della *Vie des peres* (di cui pure conosciamo un quarantina di manoscritti), per la *Somme le roi* tradotta da Zuccherò Bencivenni e di cui si contano anche una versione genovese e

duto a una vera analisi). I due mss. sono descritti in *Livro del governmento dei re e dei principi*, 1, pp. 90–95, senza indicazioni sulla localizzazione (né sulla scripta della poesia 'dantesca' di fr. 1203).

114 L'ultimo punto sulla tradizione italiana del *Sidrac* è fatto da Serra, *Note sulla tradizione*; per la tradizione francese, cfr. Sacchi, *Le domande del principe*, pp. 115–173.

115 In Piccat, *La versione del libro di Sidrac*, pp. 15–16, si raccolgono forme con -o (*beseigno, humido, tosto*), -e (*vergine, fare, morire*), e con -g- (*segure, segors*), ca-/cha-, co-(cose)/cho-; ibride *pietres* (la forma *leuc* risale alla tradizione del testo). Altri italianismi (per es. *preciosa chosse, in perdicione, legieremente*) si rinvengono nel saggio stampato in *Il libro di Sidrach, testo inedito del secolo XIV*, pp. XXI–XXII. Nella banca dati MAFRA (https://www.mirabileweb.it/p_romanzo.aspx), sotto la rubrica 'Luogo di copia' si legge dubitativamente «Bologna (?)», non osservo però nella scripta del codice settentrionalismi notabili. Notiamo che l'affermazione che si legge in Bertelli, *I manoscritti della letteratura italiana delle origini (BNCF)*, p. 170, di una dipendenza dei 23 capitoli del *Sidrac* contenuti nel codice Panc. 32 (nella parte che presenta tratti toscano-occidentali) dal testo oitanico del Ricc. 2758, nasce forse semplicemente dall'uso del codice come termine di raffronto nell'edizione di Bartoli.

116 Sostiene un'origine veneta del *Lucidario*, di cui pure esistono vari codici toscani, degli Innocenti, *La tradizione manoscritta*, ricostruzione messa in dubbio, proprio studiando un codice toscano-occidentale, da Bianchi, *Il Lucidario del Codice Barbi*.

117 Conservati nel solo codice Bologna, Biblioteca Universitaria, 2650, cfr. *Volgarizzamento senese delle Vies des Peres*.

una senese¹¹⁸ e per i due volgarizzamenti toscani dei *Sette savi* (*Versione francese-italica* per Mussafia).¹¹⁹

Vari volgarizzamenti di opere originariamente francesi si trasformano attraversando fasi rielaborative da considerare come ormai interamente italiane: sono, per così dire, 'volgarizzamenti di volgarizzamenti'. Il ricorso a fonti francesi in ogni fase della rielaborazione resta, certo, possibile. Ci sono opere che reimpiegano materiali galloromanzi probabilmente in maniera mediata, come avviene per gli inserti dell'*Aventuroso Ciciliano* (dei decenni centrali del XIV sec.).¹²⁰ Ed è quanto abbiamo visto fare al Ceffi che riprende nella sua traduzione delle *Eroidi* parti del precedente volgarizzamento dal francese. Un caso particolarmente interessante è costituito dall'incrocio a più livelli (narrativo e didattico) tra volgarizzamento dal francese e dal latino, nel codice della versione lunga della traduzione dei *Fait des romains* attualmente composto dagli spezzoni di Firenze, BR, 2418 e Berlin, Staatsbibliothek, Hamilton 67. Compilato nel 1313 da Lapo di Neri Corsini,¹²¹ la traduzione dei *Fait* è 'farcita' con elementi provenienti dal volgarizzamento di Bartolomeo da san Concordio del *Bellum Iugurthinum* sallustiano, con la prima e la quarta *Catilinaria* volgarizzate e con un passo del *Tesoro*, innesti tutti che aumentano il carattere esemplare dell'opera, ai quali si accompagna anche un ulteriore 'prodotto derivato' romanzo, cioè la seconda delle due tradizioni toscane dell'*Histoire ancienne* sopra ricordate (§ 5).¹²² È inoltre interessante notare che se il testo dei *Fait* pare risalire alla prime delle sei famiglie identificate da Flutre (all'interno della quale non paiono esserci testimoni italiani),¹²³ più di recente, è stato suggerito che il codice utilizzato per il volgarizzamento fosse

118 Siena, BCI, I. V. 1, opera del mercante «Parigi di messer Baglione de' Lambardi di Val d'Arno, dell' Ordine dello Spedale Sancte Marie di Siena» che «lo traslatò dalla lingua francese in questa lingua latina. Et Iacomo suo figliuolo lo scrisse al tempo che era in prigione del Comune di Siena ad petizione di Lando Fei Buoncompagni di Siena negli anni domini 1335 adì 27 d'agosto». Disponiamo di poche informazioni sulla tradizione del volgarizzamento della *Somme*, cfr. Citton, *Testo e citazione*. Per il *Régime du Corps* pure tradotto da Zuccherò (*Santà*), oltre a un ms. veneto (Paris, Bibl. de l'Arsenal, 2510), si conta almeno un codice appartenente al gruppo pisano-genovese Biblioteca Mediceo Laurenziana di Firenze, BML, Ashb. 1076, cfr. Cigni, *Due nuove acquisizioni*.

119 Una vista sulla tradizione italiana dell'opera in Bozzoli, *La Storia favolosa* di Stefano.

120 L'*Aventuroso ciciliano* attribuito a *Bosone da Gubbio*. Dietro la veste linguistica fiorentina si trovano alcuni tratti umbri (risalenti al modello o all'originale?).

121 Editto in *Li fatti de' Romani. Edizione critica dei manoscritti Hamilton 67 e Riccardiano 2418*. Come ricordato, Lapo di Neri Corsini ha copiato anche un codice contenente il volgarizzamento di Zuccherò Bencivenni del trattato di Aldobrandino da Siena, cfr. «*La santà del corpo*».

122 Sintesi in *I fatti dei Romani. Saggio di edizione critica*, p. 17.

123 Su una settantina globale di testimoni noti (cfr. <http://jonas.irht.cnrs.fr/>).

contaminato con varianti provenienti dalla ‘famiglia IV’.¹²⁴ La pista aperta da tale osservazione è preziosa perché a tale famiglia appartiene non solo la maggior parte dei testimoni di origine italiana, ma, soprattutto, tra questi, si trovano tutti i codici dei *Fait* di origine pisano-genovese: Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 4792 e Paris, BNF, fr. 23082 (appartenenti allo stesso sottogruppo) e fr. 726.¹²⁵ Particolarmente interessanti sono inoltre alcuni indizi di uno strato linguistico occidentale rinvenibili sotto la scripta fiorentina di Lapo di Neri, soprattutto se rinviassero a un diverso ‘originale’ della traduzione.¹²⁶ È peraltro da rilevare che non si tratta dell’unico caso di interpolazione reciproca di materiali latini e romanzi. Lo stesso metodo contaminatorio utilizzato da Lapo di Neri si ritrova infatti in due traduzioni trecentesche toscane dell’*Historia destructionis Troiae*: il volgarizzamento (che a sua volta interpola la traduzione del Ceffi e la cosiddetta *Traduzione anonima*) rappresentato dai manoscritti Firenze, BNCF, II. IV. 46 e Paris, BNF, it. 120 (questo con superposta patina veneta) e il volgarizzamento del codice Roma, Bibl. Corsiniana, 44. D. 24, entrambi contenenti cospicui inserti della prima pro-

124 Bénétèau, *Per un’edizione critica*, pp. 408–409, sulla base di alcuni sondaggi fondati sui *loci critici* e sui passi con varianti editi in Flutre, *Les manuscrits*, pp. 88 sgg. (la cui classificazione andrebbe comunque riesaminata).

125 Il codice della quarta famiglia che sembrerebbe più vicino alla lezione del manoscritto di Lapo di Neri è però il ms. Paris, BNF, NAF 11673, copiato a Bruges nel 1479, con cui concorda per dieci lezioni che non appartengono a nessun altro codice (sembrano però poco probanti). Tra i passi censiti da Marziali Peretti, *En marge de la tradition italienne* per la breve *Chronique des empereurs* che segue i *Fait* in vari codici del gruppo IV, ce n’è uno (p. 6), dove si uniscono in errore i tre codici pisano-genovesi, il ms. veneto Venezia, BNM, fr. Z 3 e il piccardo fr. 1543 (l’errore non è presente in NAF 11673 né in vari manoscritti quattrocenteschi).

126 Cfr. *I fatti dei Romani. Saggio di edizione critica*, p. 109; Marroni conclude però che più «che mettere in discussione la fiorentinità della traduzione dei *Fatti* [. . .], ne risulta confermato il prestigio, non solo linguistico, che Pisa e Lucca, e a sud-est Arezzo e Siena hanno esercitato ancora sulla Toscana ancora per tutto il secolo». I tratti occidentali (ma in parte anche toscano-orientali) reperiti sono le sonorizzazioni *podere*, *archadori*, *madura*, *istadichi*, suff. *-tade* (p. 97–98, e si noti la forma *poghi*, che per l’incertezza delle notazione – ms. *p°ghi* – mostra forse di non appartenere alla lingua del copista), e si farà poi attenzione alle desinenze del perfetto (p. 134), P3 *-eo* (3a classe, unica), *-io* (4a, preponderante), e *-è*, *-i*, *-ette* (che si impongono più tardi a Firenze); ma è preponderante *-ero* sulla pur presente desinenza ‘occidentale’ *-ono* nel perfetto e cong. impf. La 1a pers. di ‘avere’ *abbo* (p. 136) non è solo orientale e senese ma anche ‘occidentale’, e lo stesso vale per il suffisso *-iere/-ieri* (p. 141). D’altra parte, considerando la presenza di avverbi in *-mentre* rilevati nell’introduzione di D. Bénétèau a *Li fatti de’ Romani. Edizione critica dei manoscritti Hamilton 67 e Riccardiano 2418*, ci si può chiedere se le sonorizzazioni non siano veri e propri settentrionalismi. La tipologia ibrida alla ‘maniera’ delle traduzioni toscano-occidentali, è inoltre particolarmente rappresentata nella tradizione dei *Fatti*, cfr. la nota 89.

sificazione del *Roman de Troie (Prose 1)*, risalenti a due rami diversi della tradizione.¹²⁷

Sono esempi che mostrano che c'è ancora posto, nella catena di trasmissione dei saperi secondo livelli differenti di competenza linguistica e culturale, per il riuso di materiali romanzi e sia pure attraverso traduzioni che attestano comunque la circolazione toscana di codici in francese. Il fatto è tanto più significativo a Firenze, dove lo sviluppo della cultura vernacolare poggia su un rapporto strettissimo con la cultura latina. Non solo il latino dei notai ma le competenze latine dei funzionari comunali coinvolti in uffici richiedenti la pratica dell'*ars dictaminis* tracciano i confini di un bilinguismo culturale in cui fiorisce una vera e propria civiltà del volgarizzamento dal latino.¹²⁸ Dove, in ambito pisano, si traduce l'*Histoire ancienne*, a Firenze, Bono Giamboni volgarizza Orosio. Contemporaneamente, Zuccherò Bencivenni, che traduce tanto dal latino che dal francese, fa passare come una propria traduzione (e, come visto per il Ceffi almeno delle *Eroidi*, non è il solo) quello che non è che un (leggero) adattamento della prima delle due traduzioni toscane dell'*Histoire ancienne* (sez. 1–4 fino alle Amazzoni).¹²⁹ Forse, per statuto professionale, non poteva fare altro: il traduttore è ormai, a Firenze, una figura autoriale e professionale pienamente riconosciuta e con tanto di obbligo di firma.¹³⁰

Si registrano ancora varie prove dirette del successo della letteratura francese sulla lunga durata. Abbiamo già evocato alcuni esempi di note di possesso di ambito toscano su codici provenienti dall'atelier genovese. Possediamo inol-

127 Cfr. Carlesso, *Note su alcune versioni*, rispettivamente pp. 309–317 e 317–323. La filigrana del codice corsiniano, Briquet 7645, rinviante a Siena/Firenze per gli anni 1364–1370 è utile per la localizzazione e la datazione del testimone, cfr. la scheda (n. 111) di A. Restaino e A. Punzi in *I libri che hanno fatto l'Europa*, p. 181. Lo stesso processo interpolatorio con *Prose 1* (e con l'*Histoire ancienne*) è attestato in due traduzioni di area veneta su cui cfr. sopra, la nota 37; l'*Histoire ancienne* è ugualmente utilizzata (i capitoli della sez. IV, Amazzoni) nella citata *Traduzione anonima* di Guido delle Colonne che, in alcuni codici, è accompagnata dal volgarizzamento 'breve' dei *Faits des romains*, cfr. Carlesso, *Note su alcune versioni*, p. 309, Carlesso, «Se vi piacesse più fatti di Roma . . .»; Ovidio, *Heroides*, vol. 3, pp. 706–707; Ducati, *La prosa latino-francese*, pp. 145 sgg.

128 Una intervento recente sul ruolo dell'*ars dictaminis* nello sviluppo della cultura 'preumanista' fiorentina si legge in Montefusco; Bischetti, Montefusco, *Prime osservazioni su "ars dictaminis"*, che discutono i lavori di Witt, tra cui «*In the Footsteps of the Ancients*».

129 Ronchi, *Un nuovo volgarizzamento*; Ronchi, *I volgarizzamenti italiani*. Il codice si trova attualmente a New York, in una collezione privata.

130 Cfr. Cornish, *Vernacular Translation*, sulla professionalizzazione della figura del traduttore «whose skill in linguistic mediation is up for sale» (p. 131).

tre diverse informazioni sulla presenza di libri francesi nelle biblioteche private fiorentine¹³¹ che provano la presenza negli anni, e ancora in età medicea, di testi francesi presso un lettorato soprattutto mercantile e quindi in contatto costante con la Francia e le Fiandre. Le competenze linguistiche dei mercanti sono note ed è notissimo il caso dello stesso Giovanni Villani la cui resa ‘in presa diretta’ di dialoghi in francese nella *Cronaca* è messa in relazione con le competenze ‘attive’ acquisite in Fiandra negli anni 1302–1307 al servizio dei Peruzzi.¹³² Proprio al Villani si è inoltre ipoteticamente proposto di attribuire il volgarizzamento fiorentino della *Storia del san Gradale*, conservato in un codice dei primi anni del '300, ricco di gallicismi di cui alcuni appunto rinvenibili nella lingua del cronista.¹³³ Se l'argomento addotto potesse ritenersi valido, si potrebbe parlare, una volta di più, di un uso del gallicismo come scelta di stile (e non come di un fattore di debolezza linguistica).

È l'ambito mercantile fiorentino – un ambiente in cui ‘vernacolare’ si declina come ‘domestico’ – che esprime la copia trecentesca di almeno due codici francesi. Il primo è perduto, ma sappiamo che Paolino Pieri, cronista guelfo e autore/traduttore, negli anni 1324–1330, della *Storia di Merlino* dove si contaminano le *Prophéties Merlin* con parti del romanzo di *Merlin in prosa*, aveva in pre-

131 Cfr. soprattutto, Delcorno Branca, *Lecteurs et interprètes* (e cfr. già il capitolo, «Franceschi romanzi» in Ead., *Tristano e Lancillotto*); altri dati (per quanto generici, gli antichi inventari spesso nulla dicono di più di ‘un libro francese’) si trovano sfogliando Bec, *Les livres des florentins* e Verde, *Libri tra le pareti domestiche* e ulteriori ricerche andranno fatte a partire dal *Repertorio di Inventari e Cataloghi di Biblioteche Medievali. Italia – Toscana (RICABIM 1)*, <http://www.sismelfirenze.it/index.php/banche-dati/biblioteche-medievali-ricabim>). Altro si potrà aggiungere. Segnalo il ms. del *Lancelot*, Città del Vaticano, BAV, Reg. lat. 1489 su cui attira la mia attenzione Marie-Laure Savoye, originario del Nord della Francia (Douai, ca 1285, sulla base di una expertise di Patricia Stinemann, cfr. http://jonas.irht.cnrs.fr/consulter/manuscrit/recherche_manuscrit.php), che presenta note trecentesche di mano italiana e provenzale (f. 380v). La nota italiana si può forse leggere «[pe]r cio li amici di [. . .] Niccholo [. . .] ignori si [. . .]conforta [. . .]condo el ve[ro . . .]o questo [. . .]esem]plo». Potrebbe trattarsi di un riferimento a Niccolò Bonsignori morto nel 1348 (cfr. Catoni, *Bonsignori, Niccolò*) e che nel 1345 figura nell'elenco degli eredi dei soci della fallita compagnia dei Bonsignori, debitrice della Curia romana?

132 Sulle competenze francesi del Villani, cfr. Porta, *I passi francesi*.

133 Questa è l'ipotesi di M. Infurna, cfr. *La Storia del san Gradale*. Il codice è conservato all'Archivio di Stato di Firenze, Miscellanea repubblicana, busta XX, n. 4. Per la proposta attributiva, pp. XXII–XXIV. La traduzione del romanzo «meno arturiano» del ciclo, «esaltazione della cavalleria celeste», rivela comunque forse la mano di autore «vicino a qualche confraternita» (p. XVI). La traduzione appartiene alla ‘versione lunga’ dell'*Estoire*, collocandosi nell'ambito della famiglia α e comunque non in prossimità dei due testimoni di origine italiana (entrambi settentrionali) classificati nello stemma di *L'estoire del saint Graal*.

cedenza copiato un codice francese dell'opera.¹³⁴ Si legge infatti nel prologo (15): «E io, Paulino Pieri, avendo questo libro così asemprato in francesco il meglio che io ho saputo e potuto, nella lingua toscana l'ho recato tutto per ordine, colle più belle parole che i' ho sapute, non mutando in niuno luogo l'effetto di niuna cosa», affermazione che, se presa alla lettera, respinge sul modello le innovazioni presenti nella traduzione (a partire dalla presenza di parti del *Merlin*, come l'infanzia dello stesso Merlino e l'episodio della torre di Vortigier, innesti ignoti ai manoscritti francesi delle *Prophécies*).¹³⁵ Il successo della storia di Merlino sarà più tardi attestato a Firenze dalla presenza di un codice dell'*Estoire del saint Graal e Merlin* del sec. XIV (Firenze, Bibl. Ricc., 2759), palinsesto e di mano italiana settentrionale, che reca su un foglio di guardia una nota di possesso rinviante a un membro di una famiglia di banchieri fiorentini: «Iste liber est Francisci Altoblanchi de Albertis de Florentia, posuit hoc manu propria. V. novembris MCCCCXXXIII».¹³⁶

Possiamo parlare di appropriazione mercantesca o comunque 'funzionale' del testo francese per il manoscritto Firenze, Bibl. Riccardiana, 2433, in cui si leggono il franco-italiano *Roman d'Hector et Hercule* (ff. 2ra-13vb) e il lunghissimo *Roman de Troie* di Benoît de Sainte-Maure (ff. 14r-215r) copiati da «Lucas Boni de Florentia» nel 1344 (f. 215r).¹³⁷ Per quest'ultimo, gli appunti forniti da M.R. Jung sulla tradizione testuale del codice mostrano che oscillerebbe tra la prima e la seconda delle due famiglie principali individuabili in seno alla tradizione. Ogni ipotesi resta per ora congelata: si tratta di un testo prossimo a quello di un codice francese importato a Firenze dalla Francia da qualche mercante fiorentino o dallo stesso Luca, o perfino da qualche funzionario al seguito

134 Cfr. Paolino Pieri, *La storia di Merlino* (ed. Cursietti), p. XVI. Il testimone unico della traduzione, Firenze, BML, Plut. 89 inf. 65, è della prima metà del XV s. Su Paulino Pieri e il suo libro, rinviamo al contributo di M. Lodone, *I testi profetici tra latino e volgare*, in questo volume. Quanto alla possibile appartenenza di Paolino a un milieu mercantile, già sostenuta in relazione all'ideologia generale della sua *Cronaca*, si può citare un documento del 1324 in cui (se è davvero lui) figura come appaltatore della gabella di varie categorie di venditori (treconi, treccole, pagliaiuoli) e, su un altro piano, l'attenzione per il prezzo del grano presente nella *Cronaca*, cfr. la tesi di laurea di A. Bego, Paolino Pieri, *Croniche di Firenze*, p. 2.

135 Le due opere sono comunque contigue in alcuni manoscritti, ma c'è nella *Storia* un passo di raccordo presente in codici che invece non hanno conservato il *Merlin*, cfr. *Les Prophecies de Merlin* (ed. Paton), I, pp. 22-23. Il ritratto della madre di Merlino è meno negativo nel volgarizzamento, cfr. Chuhan Campbell, *The Medieval Merlin Tradition*, pp. 27 sgg.

136 Delcorno Branca, *Tristano e Lancillotto*, p. 33.

137 Si legge una nota di possesso antica sul secondo foglio di guardia «Questo libro si è di Giovanni figliolo di Francescho». Sul codice, cfr. Busby, *Codex and Context*; Giannini, *Due bergettes riccardiane*; Jung, *Le Roman de Troie*.

del duca d'Atene Gualtieri VI di Brienne? Si trattava della copia di un testo già trascritto in Italia? Lo spazio riservato a mezza pagina per alcune illustrazioni (altre sono state eseguite nel margine inferiore della pagina fuori dal quadro di scrittura), frequente nella tipologia dei codici pisano-genovesi (e quindi, di riflesso, anche in altri prodotti 'cavallereschi' lombardi o napoletani), potrebbe forse rinviare a un modello italiano. L'impiego di una scrittura «corsiva a base cancelleresca»¹³⁸ rende questo grosso codice simile a tanti altri manoscritti italiani dell'epoca. La *mise en page* del testo su due colonne – certo non sconosciuta ai codici italiani – è qui certamente imitazione del modello francese. D'altra parte, per un effetto quasi di trasmutazione intermediale, la traduzione grafica in un tipo scrittorio specificamente italiano avvicina il testo (peraltro pieno di italianismi) ad altri prodotti di narrativa in versi, a cominciare naturalmente dai cantari. Si potrebbe essere tentati (seguendo Jung) di attribuire a un'eventuale disposizione 'canterina' di Luca l'aggiunta nel testo del *Roman de Troie* di numerosi gruppi di versi esclusivi del manoscritto. Tuttavia i numerosi errori di copia fanno dubitare seriamente della 'competenza attiva' del copista, così che tali aggiunte (come del resto la contaminazione del testo con due diverse tradizioni) devono essere anteriori. Rinforza questa prospettiva l'assenza di aggiunte/farciture nell'*Hercules* che presenta una serie di tratti 'veneti' risalenti alla tradizione del testo.¹³⁹

Un prodotto tardo trecentesco 'mediaticamente' simile è costituito da un fascicolo del codice miscelaneo Firenze, BNCF, Magl. VII. 1040, contenente trentatré poesie per musica francesi (*ballettes, rondeaux, virelais* etc.) e poesie italiane (di Dante, Cavalcanti, Cecco Angiolieri, Franco Sacchetti etc.).¹⁴⁰ Nei testi francesi, oltre alla traccia lasciata dalle abitudini grafiche del copista fiorentino, si rinvengono diversi tratti occitanici certamente attribuibili alla tradizione. L'aspetto esterno del fascicolo rientra pienamente nella tipologia del libro di poesia di 'fascia bassa', con una *mise en page* a due colonne in cui ogni testo è incasellato da una 'cornice' a penna, caratteristica che può ricor-

138 Giannini, *Due bergerettes riccardiane*, p. 81.

139 Sulla tradizione del testo, cfr. ora Infurna, *Note sul testo*.

140 Si tratta del decimo fascicolo del codice (ff. 48–57), cfr. *Mostra di codici romanzi*, pp. 161 (n. 100), e De Robertis, *Censimento dei manoscritti*, pp. 211–212 (e, più sinteticamente, in Dante Alighieri, *Rime*, vol. 1: *Documenti*, pp. 243–245), e vedi ora Jennings, «Senza Vestimenta», pp. 133–158. I testi sono editi una prima volta in *Chansons françaises tirées d'un manuscrit de Florence* – edizione ripresa e rivista da F. Gambino e disponibile sul sito RialFri = *Repertorio Informatizzato Antica Letteratura Franco-Italiana* (www.rialfri.eu) – e quindi in *Französische Lieder aus der florentiner Hs. Strozz-Magliabecchiana Cl. VII 1040*, dove si ritiene che l'originale delle poesie fosse franco-provenzale (p. 7); più probabilmente tale carattere 'misto' nasce dalla presenza di uno strato occitanico nella trasmissione dei testi.

dare l'organizzazione della pagina in un libro di conti. L'effetto 'intermediale' (col passaggio da un codice di tipologia francese a un codice 'di servizio' di rime toscane), in virtù soprattutto di una scrittura cancelleresca con tipici elementi mercanteschi, produce qui, come già per il manoscritto di Luca Boni, una sorta di anamorfosi visiva che porta un testo francese ad assomigliare a prodotti italiani trecenteschi (manoscritti di cantari, miscellanee poetiche). Se pensiamo inoltre che le poesie del codice magliabechiano sono originariamente testi per musica, il processo avvenuto è definibile perfino come 'transmediale'.

Si tratta comunque, certo, di un prodotto minore e domestico rispetto ai grandi codici musicali fiorentini dell'*Ars Nova*, almeno cinque e dei primi due decenni del Quattrocento, da considerare nel quadro generale di una tradizione dominata dai codici e dalle fonti di origine settentrionale rinviati in buona parte alla corte viscontea.¹⁴¹ Oltre a un prodotto di lusso come il celebre 'Codice Squarcialupi' (Firenze, BML, Med. Pal. 87), che con 352 pezzi (di cui 150 *unica*) è la fonte più ricca per il repertorio dell'*Ars Nova*, si contano i codici Firenze, BML, Archivio capitolare di San Lorenzo, 2211; Firenze, BNCF, Panc. 26 (particolarmente importante per l'opera di Francesco Landini); Paris, BNF, it. 568; London, BL, Add. 29987 (che contiene varie *estampies* interamente strumentali; messo insieme a Firenze da fascicoli di varia provenienza databili dalla fine del Trecento all'inizio del Quattrocento). Tutti questi manoscritti, oltre a 'poesie per musica' italiane (toscano o settentrionali 'toscaneggianti')¹⁴² e latine, contengono anche composizioni di musica e testo interamente francesi (soprattutto di Guillaume de Machaut, autore modello a livello europeo) e poesie francesi intonate da polifonisti italiani; in alcuni casi, gli stessi testi francesi potrebbero essere opera di autori italiani. La lingua dei testi è varia: un francese non marcato se non per la presenza di alcuni piccardismi (come nella lingua dello stesso Machaut) può accompagnarsi a italianismi e a casi di ibridismo per i quali va capito se si tratta di una 'lingua mista' sviluppatasi, nell'Italia del Nord, ad uso di tale poesia o di semplici depositi della trasmissione dei testi.¹⁴³ Tali prodotti di lusso non possono comunque definirsi prodotti ibridi, come avviene invece per la mescolanza vernacola del manoscritto

141 Notizie e bibliografia sui codici si trovano nella voce *Sources* del *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, vol. 23 e nel sito del *Digital Image Archive of Medieval Music*, <https://www.diamm.ac.uk/>.

142 Checchi, *La lingua dei testi settentrionali*.

143 Le composizioni del repertorio francese occupano fascicoli dedicati (Firenze, Archivio del Capitolo di San Lorenzo, 2211 e Paris, BNF, it. 568). Un bilancio aggiornato si può leggere in Lannutti, *I testi in francese* (articolo che rientra nel quadro del progetto di Advanced Grant «European Ars Nova: Multilingual Poetry and Polyphonic Song in the Late Middle Ages», diretto dalla stessa studiosa).

magliabechiano, ma sono piuttosto testimoni ‘organici’ di un repertorio che si inserisce in un filone pienamente internazionale. Tracce più ‘domestiche’ di poesia francese se ne trovano comunque anche più tardi. Due brevi *bergerettes* francesi sono state aggiunte da mano quattrocentesca, tra altre poesie scritte da più mani, alla fine del codice di Luca Boni, Ricc. 2433.¹⁴⁴ Una pastorella francese (un francese pieno di italianismi) e latina è stata aggiunta alla fine di uno zibaldone toscano, forse fiorentino di metà Quattrocento, il manoscritto Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 4830, comprendente poesie italiane e la *Sfera* di Goro Dati.¹⁴⁵ Siamo così in piena età medicea. In mano degli stessi Medici arrivano i menzionati codici dell’Archivio del Capitolo di San Lorenzo, 2211 e, più tardi e come lascito della famiglia Squarcialupi, il manoscritto Med. Pal. 87. A Firenze, nel 1461, è in possesso di Francesco Altobianchi degli Alberti (già menzionato come possessore del codice Ricc. 2759 del Merlin) il codice Chantilly, Musée Condé, 564 altro testimone importante del repertorio dell’Ars nova.¹⁴⁶ Tra gli indizi di un successo della poesia per musica francese si conta poi una lettera del 1478 con cui messer Martello, consigliere medico forse lui stesso francese, spedisce a Lorenzo «qualche bel dicto jn franzexe» al modo di Alain Chartier.¹⁴⁷ Nella stessa lettera è menzionato Francesco Nori, banchiere fiorentino di stanza a Lione e Ginevra: sono città dove si svolge l’attività di Giovanni Cherichi, mercante e agente di cambio fiorentino documentato nel terzo quarto del XV secolo e a lungo residente in Savoia (in contatto con la corte di Ludovico di Savoia e Anna di Lusignano) e a Ginevra. Il Cherichi, che traduce il citato *Légendier A* e il *Livre du gentil chevalier Philippe de Madien* (Filippo di Macedonia), continuazione in prosa del *Florimont* scritta da Perrinet Dupin al servizio dei duchi di Savoia per Anna di Lusignano,¹⁴⁸ fu certamente in contatto con un altro mercante fiorentino, Carlo del Nero, che traduce a Montpellier nel 1471 in terza rima *La dama senza mercede* di Alain Chartier e il *Debat de reveille matin* (*Quistione d’amore*) dello stesso, e, in prosa, a Firenze nel 1477, il quattrocentesco *Roman de Paris et Vienne* di Pierre de la Cépède («trasla-

144 Cfr. Giannini, *Due bergerettes riccardiane*; la mano è una «minuscola corsiva di matrice notarile permeata di stilemi proprî della mercantesca» (p. 96); sono presenti vari italianismi e alcuni elementi di tipo veneto potrebbero rinviare alla tradizione del testo.

145 Ciociola, *Reliquie di un’antica pastorella*. Il testo pare aggiunto dalla prima mano del codice.

146 Sul codice (su cui esistono varie proposte di localizzazione tra Catalogna, Sud della Francia, Italia del Nord), esiste una ricca bibliografia, si veda *Codex Chantilly. Bibliothèque du Château de Chantilly*, 564.

147 Zanato, “Messer Martello”.

148 Ingallinella, *Notizia sulle fonti*; Ingallinella, *La Storia aurea volgarizzata* e Zinelli, *Au carrefour*, pp. 79 sgg.

tato di francese in toscano»). È peraltro riconducibile all'ambiente mercantile fiorentino della metà del secolo anche la «versione italiana F» dei *Sette Savi*.¹⁴⁹

La lettura del francese anche se soprattutto riflessa da 'prodotti derivati' come le traduzioni sopravvive dunque a lungo. Anche gli episodi più 'domestici' possono contare sul prestigio di lunga durata della cultura francese di cui possediamo varie prove anche nell'ambito della cultura materiale e figurativa.¹⁵⁰ Al prestigio culturale si somma un probabile effetto di risonanza politica potendo valere, per gli episodi più prossimi all'ufficialità, come l'allestimento e l'uso dei grandi codici musicali, un fenomeno di imitazione rispetto alla francofilia della corte milanese. Il senso è quello illustrato, su un piano spettacolare, dal motto francese «La sans par» (cioè Simonetta Vespucci) sullo stendardo allegorico di Giuliano de' Medici, dipinto dal Botticelli, in occasione della giostra del 29 gennaio 1475 in piazza Santa Croce a Firenze, celebrativa dell'alleanza da poco conclusa con Venezia e Milano.¹⁵¹ Allo stesso modo, il valore di rappresentanza legato ai codici musicali fiorentini rinvia alla dimensione rituale e festiva caratteristica della vita delle corti europee dell'età tardogotica presso le quali la poesia per musica e l'operato degli stessi professionisti della musica può trovarsi al centro dei processi diplomatici (con dono e prestito di codici o di prestazioni e servizi dei musicisti):¹⁵² schegge di politica internazionale in un momento in cui è la politica internazionale stessa che, con le guerre d'Italia, sta per invitarsi nella Penisola.

7 Deterritorializzazione e vernacularizzazione

Il visitatore che attraversando le sale degli Uffizi dedicate alla pittura toscana e fiorentina del Quattrocento, l'occhio ormai abituato a linee e prospettive razio-

¹⁴⁹ Trasmessa da due testimoni quattrocenteschi, Firenze, BML, Gadd. rel. 166, e Firenze, BNCF, Pal. 680, cfr. *Libro dei sette savi di Roma*.

¹⁵⁰ Non c'è spazio qui per parlare delle tracce di cultura materiale e in particolare figurativa. Ricordiamo che risulta spesso difficile stabilire rinvii diretti a fonti testuali precise e, quando esistenti, determinare se sia stato usato l'originale francese o uno dei suoi 'prodotti derivati' italiani. Un caso che potrebbe avere valore 'generale' (sull'affresco della loggia di Palazzo Cerchi a Firenze, 'allegoria' dei cicli epici e cavallereschi francesi) è discusso in Meneghetti, *Storie al muro*, pp. 274–277.

¹⁵¹ Il motto di Giuliano, insieme ad altre testimonianze come il motto del pappagallo e del broncone dello stesso Lorenzo, sono censiti nel *Rialfri*, cui si rimanda per la bibliografia.

¹⁵² Esemplari in questo senso le ricerche condotte nell'ambito del progetto *MiMus-ERC*, "Ioculator seu mimus". *Performing Music and Poetry in Medieval Iberia* (dir. Anna Alberni) per la corte aragonese, particolarmente francofila per buona parte del XIV sec. e ancora all'inizio del secolo successivo.

naliste, si trova improvvisamente di fronte all'*Adorazione dei pastori* di Hugo van der Goes, compie l'esperienza di un piccolo shock visivo e cognitivo. Il trittico, dipinto a Bruges verso il 1478 su commissione del fiorentino Tommaso Portinari, agente del banco dei Medici nella città fiamminga, arrivò a Firenze nel 1483, per essere accolto nella cappella di famiglia nella chiesa di Sant'Egidio all'interno dell'ospedale di Santa Maria Nuova. L'arrivo dell'opera fu un avvenimento in città e il suo linguaggio così diverso, 'naturalista', produsse una profonda impressione sui pittori fiorentini, impressione che si rinnova oggi grazie alla disposizione del dipinto nel percorso museale. È un'esperienza da cui possiamo estrapolare l'essenza di un incontro tra due culture 'vernacolari': la cultura nordica dell' 'autunno del Medioevo' o di età borgognona, fenomeno di portata internazionale nel quale alla produzione letteraria in francese spetta un ruolo primario, e la cultura vernacolare toscana e insieme umanistica di Firenze i cui interessi commerciali sono strettamente legati proprio ai mercati e all'industria di Fiandra. L'incontro dei linguaggi investe altri ambiti della vita artistica a partire dal rilancio letterario del francese con l'avvento dell'Ars nova attraverso il *medium* diverso della musica, a sua volta parte concreta di un vero e proprio canone di comportamento 'internazionale'.

Se confrontiamo questo punto di arrivo con la prima delle prospettive di studio evocate all'inizio, vediamo bene come l'arco cronologico esteso della presenza di scritture francesi in Toscana marginalizza il peso del paradigma delle sole *Origini*. È tuttavia innegabile che, rispetto all'Italia del Nord dove ancora tra gli ultimi decenni del '300 e inizio '400 si scrivono, non tanto il *Chevalier Errant* di Tommaso di Saluzzo (la Savoia è spazio linguistico francese), ma i francoventi la *Guerra d'Attila* e l'*Aquilon de Bavière*, in Toscana, la presenza letteraria del francese è soprattutto legata a un programma di letture individuali, 'domestiche', o a traduzioni. Quanto allo studio delle modalità del *contatto*, testuale e linguistico, tra francese e volgari italiani, è ben chiaro quanto queste abbiano seguito in Toscana un cammino diverso rispetto all'Italia padana. L'ibridazione linguistica tocca infatti meno la scripta che la lingua dei traduttori. Fenomeni di contaminazione testuale di ogni tipo sono invece assai frequenti: dalle pratiche dell'officina genovese ai montaggi operati dai traduttori e copisti/compileri fiorentini (ruoli, come visto, tra loro assai spesso mal distinguibili).

Per quanto riguarda infine il modello ermeneutico legato all'impatto degli studi post-colonial sulle ricerche sulla diffusione 'globale' e più specificamente italiana del francese nel Medioevo, ricordiamo che l'efficacia di questo tipo di analisi dipende soprattutto dalla possibilità di situare le relazioni interne al campo letterario nel campo più largo dei rapporti di potere tra centro e periferia. Il terreno teoricamente più favorevole è quello della Napoli angioina dove il francese è anche la lingua del potere. Spingendoci più in là, seguendo lo

svolgersi del disegno di espansione angioina nella Penisola e verso il Mediterraneo, potremmo perfino essere tentati di attribuire al francese il valore di lingua dell'‘internazionale guelfa’. Nei fatti però, sull'asse culturale che lega Firenze alla Napoli angioina, il ruolo del donatore spetta più alla prima che alla seconda. E solo più tardi, nel quadro di una politica filo-francese nell'orbita ormai dei Valois, il francese sarà parte del progetto culturale milanese. Ma, come visto, la cultura francese attecchisce anche in contesti diversi come quello delle città nemiche Genova e Pisa, dove ciò che conta è il valore economico dei libri e, aggiungeremo, pragmaticamente, la frequentazione veicolare della lingua volgare più diffusa del Mediterraneo.¹⁵³ Lo stesso vale, con modalità proprie, per Venezia, l'altra grande tra le repubbliche marinare.

Nell'insieme, sono assenti dal quadro motivazioni essenziali allo sviluppo di un discorso post-colonial quale soprattutto la fondamentale volontà di colpire il centro dell'Impero a partire dalla periferia ('strike back to the Center'). Si tratta infatti di un tipo di rivendicazione che funziona meglio in termini storiografici: in opposizione alla prospettiva franco-centrica di una lunga tradizione di studi nell'ambito della letteratura francese medievale. Il dossier del francese in Italia contiene elementi tali che permettono infatti di parlare non solo di una 'fortuna' italiana della letteratura d'oïl quanto perfino di una sua vera e propria 'deterritorializzazione'.¹⁵⁴ L'Italia, come l'Inghilterra Anglo-normana e l'Oltremare, è insomma una delle 'regioni' per le quali si può parlare di un reale svolgimento territoriale della letteratura francese medievale. Va ricordato che proprio lo sviluppo in Italia, e soprattutto in Toscana, di un *savoir faire* letterario che portò alla copia di decine di codici dalla scripta tutto sommato stabile e alla compilazione di forme testuali ben ritagliate e congegnate, spiegano la fortuna quattrocentesca, tutta francese, di materiali d'oïl d'origine italiana: dalle compilazioni arturiana e guironiana di Rustichello, ad alcune forme del *Guiron* compilate in codici francesi del Quattrocento¹⁵⁵. Non si tratta però, nemmeno così, di una ri-

153 Inversamente, merita attenzione l'apporto lessicale dei volgari italiani nelle varie articolazioni del francese di Oltremare, e da queste verso il francese di Francia; cfr. la sintesi in Zinelli, *Espaces franco-italiens*.

154 Il concetto elaborato da Deleuze, Guattari, *Kafka pour une littérature mineure*, per descrivere la deterritorializzazione (e il rinnovamento) della letteratura tedesca oltre i propri confini naturali, nella Praga di Kafka, è stato applicato alle *chansons de geste* franco-venete da Sunderland, *Linguistic and Political Ferment*, e discusso in Zinelli, *Inside/Outside Grammar*, pp. 32–33, 42.

155 È possibile seguire le tappe di tale fortuna (concentrata in particolare nel ramo ⁸¹ della 2^{ème} forme cyclique del *Guiron*) in Morato, *Formation et fortune*. Per le due compilazioni di Rustichello cfr. Lagomarsini, *Rustichello da Pisa ed il Tristan en prose* e *Les Aventures de Bruns* (Lagomarsini).

volta della 'periferia' rispetto al 'centro', ma soltanto di quella che potremmo chiamare un'eccellenza della produzione libraria italiana. Il punto che pare più importante sottolineare è il destino ulteriore della letteratura d'oil in Italia e in Toscana che, deterritorializzandosi, si vernacularizza. Ed è in questo che il caso toscano risulta pienamente originale. Mentre nell'Italia del Nord l'esperienza francese si allinea a quella propensione allo 'sperimentalismo' propria delle 'province' italiane con esiti, certo, ricchi e interessanti, in Toscana, assistiamo all'effetto contrario. Il principale stabilizzatore della lingua letteraria resta infatti il rapporto col latino, processo particolarmente evidente nell'ambito 'strategico' delle traduzioni. L'apporto del francese, proprio per la presenza dei testi originali e per la loro capacità di influenzare queste traduzioni sulla durata, non è però da sottovalutare. Più che cancellato, il francese risulta assimilato attraverso un processo che non è solo di selezione e lessicalizzazione di un numero sia pure importante di gallicismi, ma che porta all'elaborazione di una testualità più ricca, soprattutto, ma non solo, sul versante della narrativa. La descrizione e la valorizzazione di queste modalità di vernacularizzazione di una lingua 'globale', da indagare secondo i termini della modellizzazione proposta da Pollock, costituiscono un *case study* specifico ed è qui probabilmente che si colloca l'apporto principale dello studio del fenomeno in Toscana.



Parte II: Per una storia sociale del volgarizzare

Enrico Artifoni

Ancora sulla *parva litteratura* tra latino e volgari

Abstracts: La questione di coloro che conoscevano il latino (la *littera*) in una misura ridotta è importante nella storia dell'Italia comunale del Duecento, perché riguarda anche la cultura dei governanti e le istituzioni. Alla vita pubblica potevano in qualche caso arrivare persone di cultura intermedia tra latino e volgare (*modice litterati*). Nella prima metà del secolo gli intellettuali di formazione scolastica, pur scrivendo talvolta testi volgari per gli uomini politici, mantengono schemi mentali e linguistici latini. Tuttavia la consapevolezza del nuovo fenomeno è destinata ad affermarsi. Una generazione di intellettuali divulgatori, nella seconda metà del secolo, affronterà la questione in termini nuovi.

The topic of those who knew Latin (the *littera*) to a modest degree is important in the history of 13th-century communal Italy, because it also concerns the culture of rulers and institutions. In some cases, people with a culture halfway between Latin and vernacular (*modice litterati*) could become public functionaries. In the first half of the century, officially trained intellectuals, even though they sometimes wrote vernacular texts for politicians, maintained Latin mental and linguistic patterns. However, awareness of the new phenomenon increased. In the second half of the century, a new generation of intellectuals (notaries and judges) will face the question in new terms.

Parole chiave: Cultural levels, Public eloquence, *Ars dictaminis*, Didactic literature, *Volgarizzamenti*

1. Questo articolo propone un piccolo dossier intorno a un problema importante, quello delle culture intermedie dei laici nel Duecento. In altre parole, è la questione dei *modice litterati*, ovvero di coloro che avevano del latino una conoscenza modesta.¹ Che il tema sia rilevante appare bene quando lo si inquadri nei suoi termini ampi, che sono quelli di una riorganizzazione complessiva di egemonie culturali lungo il secolo. Si vede infatti che il nodo della

¹ Nel mio testo si normalizza secondo la forma con -tt- (*litteratus*, *litteratura* ecc.) l'uso latino oscillante, mentre l'oscillazione è rispettata nelle citazioni dalle fonti.

Enrico Artifoni, Università degli Studi di Torino

parva o *modica litteratura* sta sullo sfondo delle principali dinamiche politico-intellettuali duecentesche: il funzionamento dei governi podestarili-consiliari e le quote della partecipazione, il senso e i limiti del tradurre dal latino al volgare, fino alla discussione oggi assai viva sulla filosofia in volgare e la filosofia dei laici.² Il come comportarsi rispetto a chi il latino lo sa poco, o non lo sa del tutto, distingue anche due diverse generazioni di intellettuali di formazione retorico-giuridica: la prima, esplicitamente dettatoria e di gravitazione bolognese, orientata alla prassi, la seconda, diciamo una generazione della costumanza, di ambiente fiorentino, in cui la *parva litteratura* è affrontata secondo un atteggiamento più distributivo e didattico, come un fatto da prendere in carico in una prospettiva di educazione alla cittadinanza.³

La categoria dei *modice litterati* compare nel prologo dell'*Oculus pastoralis*, operina anonima tradizionalmente datata al 1222, costituita soprattutto di modelli latini per i discorsi pubblici che un podestà doveva verosimilmente pronunciare in volgare (alcuni degli esempi tuttavia non hanno destinazione strettamente podestarile).⁴ Il susseguirsi dei modelli oratori non dà luogo a un vero e proprio trattato, ma piuttosto a un repertorio di argomenti sul governo di un gregge cristiano, da usare trascogliendoli secondo le esigenze nelle varie occasioni allocutorie («sequentia componuntur, ut ex eis aliqua [. . .] prelibare valleant»).⁵ L'opera ha una provenienza culturale dettatoria, come hanno già

2 Sull'ultimo punto mi limito a rimandare, per uno *status quaestionis* aggiornato, a *La filosofia medievale e le lingue volgari*.

3 Svolgimento tracciato in Artifoni, *L'oratoria politica comunale* e in Artifoni, *Didattiche della costumanza*.

4 *Oculus pastoralis pascens officia*: «In hoc oppusculo quod rogatus quasi invitus agredior, stillo clariori et simpliciter dictamine fungar, quoniam simplicitas est amica laicis rudibus et modice literatis, ad utilitatem quorum, si qui quandoque ad locorum regimina sint assumpti, sequentia componuntur, ut ex eis aliqua subtili ingenio et sagaci prelibare valleant, quibus rectoriçent in subiectos et alios, cum ocuerit utilitas vel necessitas proponendi» (p. 23); e più avanti, nella parte finale della raccolta: «lectores [. . .] non ideo detrahant huic opusculo meo, levibus verbis composito pro laicis rudibus instruendis» (p. 66). Cito dall'ed. Franceschi, ma ricordo che un'altra edizione moderna del testo è nella tesi di Tunberg (*Oculus pastoralis*), in cui i passi sono a p. 135, rr. 3–10 e a p. 200, rr. 1600–1603, con commento rispettivamente a p. 208 e a pp. 239–240. A Tunberg si deve anche un'edizione parziale dei discorsi: *Speeches from the Oculus pastoralis* (prologo e commento a p. 23; non è incluso il secondo passo citato). Sulla resa orale e in volgare dei modelli di discorso si vedano: Galletti, *L'eloquenza*, pp. 456–462; Folena, «Parlamenti» podestarili di Giovanni da Viterbo; *Oculus pastoralis* (Tunberg), pp. 48–51; Haye, *Oratio*, p. 258. Si vedano ora anche i lavori di David Napolitano citati più avanti, nota 7.

5 Sul tema propriamente pastorale e le sue fonti nell'*Oculus* si è soffermato Quaglion, *Politica e diritto*, pp. 1–26; Quaglion, *La «civitas» medievale*, pp. 232–241.

visto vari studiosi, essendo costruita su una base di blocchi componibili di derivazione concettualmente epistolare, con giunture volutamente messe in evidenza per agevolare se del caso la disarticolazione e ricomposizione dei testi.⁶ L'autore dichiara di voler usare uno stile trasparente e una costruzione semplice del testo («stillo clariori et simplici dictamine»), perché la semplicità è amica «laicis rudibus et modice literatis», ai quali può capitare talvolta di essere chiamati al governo delle città. Notiamo bene che si prospetta una possibilità («si qui quandoque ad locorum regimina sint assumpti»), cioè un caso che può darsi, non una situazione normale. Dell'opera, sempre edita finora sulla base del solo manoscritto conosciuto, ora conservato a Cleveland, e perciò in modo forzatamente lacunoso, è di prossima pubblicazione una nuova edizione da parte di David Napolitano, basata anche su un secondo manoscritto conservato a Parigi che amplia in modo molto considerevole la conoscenza del testo (vi compaiono non meno di undici discorsi completamente o parzialmente mancanti nel codice di Cleveland).⁷ Vale ancora la pena di ricordare, solo per completezza del quadro, che il livello linguistico fissato dall'*Oculus* (un latino per chi sa poco il latino) fu poi trasceso in un vero e proprio volgarizzamento trecentesco o addirittura di primo Quattrocento che costituisce di fatto una operazione di archeologia culturale, visto che a quel punto di dicerie nativamente volgari non ne mancavano certo. Nel volgarizzamento la specificazione dei destinatari suona: «Io tratterò nel mio dire lievemente, però che lla senplicitade è amica de' rozzi, a cui io la dico e a coloro che sono poco letterati».⁸

Vediamo meglio la situazione. Si contempla, in modo niente affatto esclusivo, un livello di competenza linguistica latina secondo il quale i fruitori *modice litterati* sono in grado di comprendere e mettere a frutto, eventualmente con l'aiuto di una persona più colta, come ipotizza Thomas Haye,⁹ dei modelli latini

⁶ Tra gli interventi recenti: *Oculus pastoralis* (Tunberg), pp. 52–66 e in *Speeches from the Oculus pastoralis*, p. 7; Artifoni, *Sull'eloquenza politica*, pp. 57–78; von Moos, *L'ars arengandi italiana*, pp. 389–415.

⁷ Napolitano è impegnato in una ricerca di ampio respiro sulla cultura podestarile. Si veda Napolitano, *The Profile and Code*. Per il codice parigino si rimanda a Napolitano, *Taking another Look* e Napolitano, *Keeping the flock together* (quest'ultimo articolo mette già a frutto nell'analisi il manoscritto di Parigi).

⁸ Franceschi, *L'Oculus pastoralis e la sua fortuna*, p. 248: «In questa picciola operetta, la quale io sono pregato di fare siccome non volonteroso, comincio con clara materia e con semplice dittamento. Io tratterò nel mio dire lievemente, però che lla senplicitade è amica de' rozzi, a cui io la dico e a coloro che sono poco letterati, alla utilidade de' quali, se alcuno fosse chiamato al reggimento d'alcuno luogo, le cose, che a llui s'aspettano di fare, con sottile ingegno e scalterito si faccia e rega intra gli sugetti e gli altri, quando caso gli ocoresse».

⁹ Haye, *Oratio*, p. 258.

semplici, ma non sembrerebbero in grado di costruire da sé questi modelli, cioè di passare da una conoscenza passiva e circoscritta della *littera* a una conoscenza per così dire attiva. Haye non esclude anche che alcuni podestà, nella quiete del loro studiolo, si esercitassero ad alta voce, al modo delle declamazioni antiche, in questa arte piuttosto nuova per i tempi, di commutare un ordinatore mentale latino ed epistolare in un plausibile, seppure semplice, discorso di piazza o di consiglio. L'immagine potrebbe apparire pittoresca ma insomma in qualche modo una riformulazione doveva pur avvenire, e su due piani, dal latino al volgare e dallo scritto all'orale, e non è male interrogarsi, come fa Haye, sulle modalità concrete secondo cui l'operazione poteva svolgersi. Però ai nostri fini un'altra cosa va sottolineata, ed è l'atteggiamento del dettatore-autore nel costruire i suoi modelli, un atteggiamento che da un lato prende in carico la possibile *modica litteratura* di un certo numero dei suoi lettori, dall'altro risolve il problema totalmente all'interno di un mondo mentale latino, semplificando sì (e in realtà relativamente) la sua propria *littera* ma senza alcuna traccia lessicale o indizio qualsivoglia che contempli la diffusione in volgare degli schemi oratori.

E contrario, proviamo a pensare alla bella analisi linguistica svolta da Folenà dei modelli di discorsi per podestà contenuti nel *Liber de regimine civitatum*, scritto dal giudice Giovanni da Viterbo a Firenze mentre era componente della curia podestarile (il *Liber* non è una mera raccolta di discorsi, ma in senso stretto l'unico vero manuale compiuto di istruzioni per podestà, e potrebbe anche risalire al 1234, secondo una cronologia che è stata proposta abbastanza di recente¹⁰). Di questa analisi, svolta con la competenza, che non è la mia, di uno storico della lingua, riterrò solo la conclusione: nei discorsi di Giovanni da Viterbo, diversamente che nell'*Oculus pastoralis*, i due piatti della bilancia linguistica si riequilibrano, e quando non si tratti, come anche accade più volte, di proposizioni integralmente volgari, il testo latino dichiara apertamente la sua funzione ausiliare e mnemonica per il volgare che dovrà seguirne nella prassi, che anzi è talvolta già incorporato per lacerti nel testo latino stesso. Pensiamo alle concioni del nuovo podestà entrante:

«Ego clamo mercé et facio prego all'altissimo dio nostro signore et gloriosissime virgini Marie sue matri et ad messer sancto Iohanni seu alii precipuo sancto illius civitatis et omnibus sanctis suis».

E più avanti nello stesso discorso:

«Vel aliter potest dicere ibi, scilicet post 'pietatem': K'al mio dire sibi debeat esse ad placere».

¹⁰ Zorzi, *Giovanni da Viterbo*.

O al congedo di una concione successiva, sempre del nuovo podestà:

«Et sic hoc fine posito dicat: Et ite in bona hora che dio ne dia».¹¹

Non multiplico gli esempi, come si potrebbe, ma ribadisco lo spostamento di baricentro dell'operazione culturale, che nell'*Oculus* rimaneva indefettibilmente nelle mani del dettatore, il quale ai suoi lettori *modice litterati* offriva sì materiali ma per poi lasciarli soli alle prese con le conseguenze operative; laddove Giovanni da Viterbo prefigura nei discorsi stessi il loro destino successivo. Tutto ciò è ben coerente con una spiccata sensibilità ai livelli culturali che contraddistingue Giovanni, e ci riconduce al tema di quanti, pure non istruiti, sono comunque in grado di usufruire in una certa misura un testo latino. Il prologo del Viterbese, che però, deve essere chiaro, non si concentra sulla competenza linguistica ma genericamente sul livello di cultura del rettore, contempla due possibilità di lettori: chi è già *prudens et sapiens* potrà, con l'opera che ha davanti, condursi in modo più esperto (*doctius*) nel governo, agli altri, che sono *rudes et indocti*, non rincesca di essere ammaestrati dall'opuscolo, perché da *rudes* diventeranno *eruditi*, saranno cioè "digrossati", se vogliamo usare la parola del celebre elogio di Brunetto Latini scritto da Giovanni Villani.¹² Comunque sia, a *rudes et indocti*, qualunque cosa ciò significhi precisamente e qualunque sia il genere di *ruditas* a cui si allude qui, non parrebbe preclusa né la capacità di leggere il testo di Giovanni né la podesteria. L'autore, giudice componente di una curia podestarile, sa di trovarsi di fronte a un mondo di grande varietà e ne trae la convinzione che sia opportuno usare strumenti sottili.¹³ Notevole, per

11 Folena, «Parlamenti» podestarili di Giovanni da Viterbo, pp. 102–103 (e nella riedizione 2015 dell'articolo, pp. 179–181). Folena introduce alcune correzioni al testo pubblicato da Salvemini in Iohannis Viterbiensis *Liber de regimine civitatum*, cap. 45, p. 230a, 230b, cap. 58, p. 235a.

12 Iohannis Viterbiensis *Liber de regimine civitatum*, p. 217a: «Ad enucleandam doctrinam et practicam de regimine civitatum et ipsarum rectoribus per diversa librorum volumina diffusam, hoc opusculum diligentia qua potui nuper descripsi, ut per hoc doctius in regimine se gerere prudens et sapiens cognoscat, et inde merito commendetur; rudes vero et indoctos in eodem opusculo fideliter edoceri non pigeat, ut postmodum ipsius commodis peritia eruditi, ad regendum alios secure accedentes, de suo bono regimine consequantur commodum, gloriam et honorem». Si veda anche Artifoni, *L'oratoria politica comunale*.

13 Senza alcuna volontà di generalizzazione, almeno due casi piuttosto noti meritano di essere ricordati nella prima metà del secolo: quello del podestà milanese Guglielmo Pusterla, figura strategica nei decenni di impianto del sistema podestarile ma, a quanto sembra, privo di studi regolari (Becker, «*Peritissimus laicorum*», soprattutto pp. 358–359); e quello del bolognese Bonifacio di Guido Guizzardi, del quale un notaio che collaborò con lui a Padova nel 1221–1222 asseriva che «nesciebat scribere» (Bortolami, *Fra "alte domus" e "populares homines"*, p. 17 e p. 56, nota 137).

esempio, la prudenza con cui propone i primi modelli di epistole: chiede venia ai notai, agli scribi e ai dettatori esperti perché userà un *dictamen* non ricercato («non polito»; si ricordi il «simplici dictamine» dell'*Oculus pastoralis*), e li prega di accettare di buon grado i suoi testi epistolari, se non come esempi di stile, almeno per il loro contenuto («etsi non pro exemplo, saltim pro materia»).¹⁴ L'incertezza sulla datazione dell'opera, per cui ci sono state proposte che vanno dalla metà degli anni Trenta fino ai primi anni Sessanta e non oltre, visto che Brunetto Latini usa il *Liber* nella terza parte del *Tresor*, un'incertezza che non saprei sciogliere dato che riconosco legittimità alle ragioni, essenzialmente storiche e prosopografiche, che hanno fatto avanzare la data alta, impedisce di dire con sicurezza se con il *Liber* siamo davanti allo sviluppo nel tempo di una tendenza alla presa in carico di livelli culturali differenziati, o non piuttosto al comparire della medesima consapevolezza, ma con intensità e atteggiamenti variabili, in autori diversi in anni abbastanza vicini.

2. Torniamo in ambiente pienamente dettatorio con Guido Faba.¹⁵ Si sa che nell'ultimo periodo della sua attività il dettatore bolognese si aprì alla scrittura volgare. Scrisse fra il 1239 e il 1248 (la spanna è indicata da Castellani) la *Gemma purpurea*, un manuale di epistolografia che contiene anche alcune formule di esordio per lettere volgari.¹⁶ Nei primi anni Quaranta (1242–1243 circa) scrisse i *Parlamenta et epistole*, nei quali sono contenuti ventisei pezzi oratori in volgare, seguiti da modelli di lettere latine di varia lunghezza sullo stesso argomento della diceria che precede. Dei ventisei testi volgari otto sono schemi oratori per podestà, due sono parlamenti tra fratelli sull'elezione di uno di loro a un ufficio pubblico (probabilmente notarile), altri due sono pensati per gli ambasciatori inviati a un cavaliere scelto come podestà e per il cavaliere eletto, uno infine è una richiesta a un amico perché presti un palafreno al richiedente, che deve recarsi in servizio della città presso la «enperiale corona»; in tutto tredici pezzi politico-civili; e ciò senz'altro segna un'attenzione alle culture dei laici in politica che non

¹⁴ Iohannis Viterbiensis *Liber de regimine civitatum*, p. 222b: «Sane ante quam dictas epistolas exordiar, veniam postulo a lectore, nichilominus a scribis et notariis aliisque providis dictato-ribus, quatenus mihi parcere dignentur, si non polito dictamine easdem compilavero; quas etsi non pro exemplo, saltim pro materia, remota invidia et in hoc arrogantia non presumpta, si placet, recipere et tenere minime dedignentur».

¹⁵ Gli studi e le proposte di datazione sono sintetizzati in Bausi, *Fava (Faba), Guido (Guido Bononiensis)*.

¹⁶ Il periodo 1239–1250 è indicato in Monteverdi, *Le formule epistolari volgari*, e ristretto al 1239–1248 in Castellani, *Le formule volgari*, p. 5, nota 1.

va sottovalutata.¹⁷ Però allarghiamo il quadro, altrimenti tutto rischia di sembrare lineare e un po' banalmente evolutivo. Più o meno negli stessi anni, nel 1240–1241, il maestro Guido conclude la seconda versione di una raccolta di un centinaio di arenghe, di cui non mi è mai capitato di leggere analisi approfondite, probabilmente perché l'edizione in forma provvisoria data da Giuseppe Vecchi nel 1954 non ha quasi avuto circolazione.¹⁸ Queste arenghe, molte delle quali sono podestarili, sono tutte indefettibilmente latine, al modo dell'*Oculus pastoralis*, senza traccia alcuna di lingua dell'uso, e ciò avviene all'incirca negli stessi anni in cui Guido compone, diciamo così, su un altro scrittoio, i parlamenti volgari, i quali peraltro appaiono concettualmente subordinati all'ordinatore epistolografico del latino di scuola, all'ideale del "parlare come si scrive" di cui ha detto felicemente von Moos.¹⁹ Il fatto è che la situazione mentale in cui agiva questa generazione dettatoria continua a rimanere nel suo fondo una situazione pienamente gerarchizzata dal punto di vista linguistico.

Si rifletta sul caso fittizio delle modalità di *inventio* di un'epistola, narrato da Guido Faba stesso nella *Summa dictaminis* in un passo già valorizzato da Schiaffini.²⁰ Un dettatore deve mettere insieme una richiesta di raccomanda-

17 Edizione a cura di Gaudenzi in Guido Fava (Faba), *Parlamenti ed epistole*; i testi cui si fa riferimento sono i seguenti, secondo la numerazione dell'ed. Gaudenzi: 49, 53, 65, 69, 72, 76, 80, 93 (podestà); 24, 28 (tra fratelli sull'ufficio pubblico); 41, 45 (ambasciata al cavaliere eletto e risposta); 84 (richiesta del palafreno a un amico per una missione ufficiale). I soli parlamenti volgari sono riediti in *Parlamenti in volgare di Guido Fava*.

18 Bausi, *Fava (Faba), Guido (Guido Bononiensis)*, p. 416; Guido Fava, *Arenghe* (ho usato una copia conservata nella biblioteca della Scuola Normale Superiore di Pisa); la sola introduzione all'edizione provvisoria è comparsa come Vecchi, *Le Arenghe di Guido Fava*, pp. 61–90 (con gli incipit delle arenghe a pp. 88–90).

19 von Moos, *L'ars arengandi italiana*, p. 413; e nello stesso senso Cammarosano, *Lettere fittizie*, specialmente pp. 68–69.

20 Guidonis Fabe *Summa dictaminis*, cap. 78, pp. 334–335 (su cui si veda Schiaffini, *Tradizione e poesia*, pp. 19–20, nota 3): «Aliquis vult scribere suo domino vel amico ut possit a curia litteras impetrare. Qualiter simpliciter diceret, si personaliter in presentia sua foret? "Ego rogo dominationem vestram de qua multum confido, ut dignemini mihi adiutorium vestrum dare, ita quod in tali causa quam habeo cum Petro possim habere litteras a domino papa". Ecce, habes materiam: recurre igitur ad dispositionem ipsius hoc modo: "Dominationem vestram, de qua gero fiduciam plenioram, humili prece rogitō incessanter quod mihi vestre liberalitatis et gratie taliter dignemini subsidium impartiri, quod in tali causa, vestra potentia faciente, litteras apostolicas impetrare valeam et habere". Et ipse rogatus diceret: "Libenter faciemus quicquid tibi placuerit". Ex quibus verbis debes responsivam colligere taliter et formare: "Facere cupientes" sive "gestientes que tibi debeant esse grata, sic tuo nuntio nostrum dedimus auxilium et favorem quod, secundum quod tua petitio requirebat, impetravit litteras utiles et benignas"».

zione? Faccia così: immagini che un tale voglia scrivere al suo signore o a un amico perché gli ottengano lettere di favore dalla curia papale. Come direbbe costui con parole semplici se fosse in presenza del signore o dell'amico? Seguono le parole in questione, rigorosamente latine, come se latina fosse la lingua quotidiana: «Ego rogo dominationem vestram de qua multum confido, ut dignemini mihi adiutorium vestrum dare». Ecco, la materia c'è, commenta Guido («Ecce, habes materiam»). Ora è il turno del dettatore, che a quella oralità paratattica deve imprimere l'arte, i colori, il *cursus*. E ne risulta questo incipit epistolare: «Dominationem vestram, de qua gero fiduciam plenior, humili prece rogitto incessanter quod mihi vestre liberalitatis et gratie taliter dignemini subsidium impartiri». Facciamo finta di credere all'apologo e concludiamo che l'arte sta esattamente lungo la via di fuga dal linguaggio comune, che peraltro qui è già rappresentato all'origine attraverso una convenzione linguistica latina. Che cosa concludere provvisoriamente su questo punto? Direi che l'apertura dettatoria alle culture intermedie dei laici fu piuttosto modesta, e direi del pari che la frontiera risulta lievemente più mobile là dove la connessione con la politica è più diretta: il prologo dell'*Oculus pastoralis*, le movenze volgari dei discorsi podestarili di Giovanni da Viterbo, una parte dei *Parlamenti* volgari di Guido Faba. Perché alla fine è la politica la parola che dobbiamo ben pronunciare e si staglia dietro questi fatti linguistici. E questo risulterà molto chiaro se includeremo nel dossier, come faccio adesso brevemente, il caso di Boncompagno da Signa.

Va eliminato in via preliminare un equivoco talvolta riaffiorante, e qui sarò rapido per non ripetere cose già dette.²¹ Ad onta della scrittura spesso colorita e di un certo gusto per l'iperbole anche scherzosa, Boncompagno non ha nulla di popolare; da un capo all'altro della sua opera è – non solo sociologicamente, ma se vogliamo ontologicamente – un maestro universitario di retorica geloso delle sue prerogative culturali. La sua prospettiva è quella di chi guarda il mondo stando sul punto più elevato di una frontiera, tracciata con nettezza, fra i *litterati* e i *laici*. La superiorità quasi antropologica dei primi è costantemente ribadita e fa di essi i soli custodi legittimi di ogni comunicazione scritta e orale: così gli statuti, peraltro messi insieme da persone senza cultura, derivano solo dalla consuetudine; il sistema podestarile è il luogo di macchinazioni e intrighi; purtroppo si diffonde una *omnimoda libertas* e si afferma una presa di parola sregolata. Proprio per questa intonazione partitiva e polemica il maestro di Signa avvertì con sensibilità estrema la questione dell'affermazione di culture

21 Per quanto segue, analisi e riferimenti testuali sono in Artifoni, *L'oratoria politica comunale*, pp. 239–244.

intermedie, viste però come una pressione pericolosa esercitata su una frontiera che doveva rimanere inamovibile. Dentro questo quadro il luogo anche troppo citato della sua *Rhetorica novissima* sulle concioni (1235, libro 13), in cui il concionatore è descritto come un istrione, un demagogo di piazza tutto gesti e strepiti, non ha nulla della descrizione naturalistica ma costituisce invece un vertice polemico: tale pratica, ricorda Boncompagno, rarissimamente tocca a *virii litterati*, e perciò lasciamo ai laici questa dottrina plebea («hec plebeia doctrina est laicis Italie reliquenda»). Per la cronaca, il pezzo trasmigrò, una trentina di anni dopo, nella *Rettorica* di Brunetto Latini e di qui nel *Tresor*, dove invece svolge il ruolo di esempio di efficacia oratoria. Trasmigrò, dico, senza troppi cambiamenti testuali, perché invece, quanto all'atteggiamento che presiede al riuso brunettiano, il cambiamento è dirompente e consiste nella pura e semplice abolizione del segno negativo che la rappresentazione si portava dietro. Per chiudere su questo, la spartizione del mondo tra dotti *litterati* e laici *illitterati* non lascia nel maestro di Signa uno spazio di attenzione alla *parva litteratura*. Ma proprio l'organicità di questo discorso estremo, che travolge insieme nella polemica nuove istituzioni e nuove parole pubbliche, serve a farci capire l'alta temperatura politica in cui si svolgeva nella prima metà del secolo la questione delle culture intermedie dei laici.

3. Rimane il problema dell'altezza alla quale si vuole porre l'asticella del *modice*, che non è un valore assoluto ma una grandezza variabile perché correlata al grado di *litteratura* dell'osservatore, che funziona da paragone. Ma, se non una graduazione, almeno qualche riferimento lessicale si può provare a fissarlo. Usiamo la *Cronica* di Salimbene de Adam, il quale si dimostra ben avvertito delle culture intermedie, arrivando a specificare di avere adoperato nelle sue scritture uno stile semplice e comprensibile («simplici et intelligibili stilo usus sum») perché una sua diletta nipote, la clarissa Agnese, «posset intelligere quod legebat». Agnese sapeva dunque leggere un latino senza ornati, sulla base di «un livello medio di comprensione», come dice Segre commentando il passo; d'altra parte, prosegue il cronista, Agnese comprendeva bene la Scrittura, aveva intelligenza, memoria e loquela piacevole e disinvolta.²² Andranno

²² Salimbene de Adam, *Cronica*, 1, pp. 269–270 (paginazione indicata anche nel testo ripubblicato dallo stesso Scalia per il Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 125–125A, Turnhout 1998–1999): «Ego quoque scribendo diversas cronicas simplici et intelligibili stilo usus sum, ut neptis mea, cui scribebam, posset intelligere quod legebat; nec fuit michi cure de verborum ornatu, sed tantum de veritate historie conscribende. Neptis autem mea soror Agnes est, filia fratris mei, que, cum pervenit ad bivium pytagorice littere, monasterium Parmense ingressa est Ordinis sancte Clare, et usque in hodiernum diem perseverat in servitio

anche tenuti in conto due elementi nell'analisi: la figuralità biblica, per cui un *vir simplex* e magari *rectus* vivrà nell'Italia padana o altrove nel mondo ma potrà ricordare anche la definizione di Giobbe nella Scrittura («simplex et rectus ac timens Deum et recedens a malo»; Job 1,1; 1,8; 2,3);²³ e la polemica interna ai Minori, per cui l'uso del termine *laicus* quando il cronista guarda all'Ordine può darsi in due accezioni: contro quello che egli considerava il basso livello culturale medio dei Minori (*laicus* come non *litteratus*) e contro l'originaria matrice laica della storia minoritica, ampiamente superata dalla clericalizzazione dell'Ordine quando Salimbene scriveva, ma ancora insidiosa ai suoi occhi (*laicus* come non *clericus*); e le due dimensioni di significato, come si sa, spesso si sovrappongono ma non secondo una logica meccanica, e lasciano uno spazio di incertezza.²⁴

Comunque sia, è opportuno almeno avviare il lavoro nella prospettiva ben circoscritta della *modica litteratura*, vista la perspicuità di molti dei profili culturali offerti.²⁵ Il primo esempio attiene al nostro tema in modo indiretto, e al tempo stesso dimostra una attenzione estrema nell'osservatore. Gerardo di Cassio era nonno materno del cronista ed ebbe quattro figli: oltre a Imelda, madre di Salimbene, i tre maschi Gerardo, Bernardo e Ugo, che ebbero storie culturali diverse. Il *dominus* Gerardo divenne un grande dettatore di stile alto e compose anche un *librum de dictamine*; il *dominus* Bernardo fu *illitteratus et simplex et purus*; il *dominus* Ugo fu invece *litteratus homo* in direzione esplicitamente pragmatico-politica, in quanto giudice e assistente legale di podestà di mestiere, nelle cui curie, a dire del cronista, era regolarmente presente come avvo-

Iesu Christi, anno Domini MCCLXXXIII, quo scribimus ista. Habuit autem ista soror Agnes, neptis mea, intellectum maximum in Scriptura et ingenium bonum atque memoriam, linguam etiam ad loquendum delectabilem atque disertam, ita ut de ea non incongrue posset dici: *Diffusa est gratia in labiis tuis, propterea benedixit te Deus in eternum*». Tomasoni, *Osservazioni sintattiche*, pp. 240–253, p. 241, istituisce un parallelo esplicito tra questo passo del cronista e il prologo dell'*Oculus pastoralis*; cfr. Segre, *Livelli stilistici*, pp. 181–192, particolarmente pp. 185–186. La schedatura della *Cronica* è stata ricontrollata sulla *Library of Latin Texts-Series A*.

²³ Sulla filigrana scritturale in Salimbene si vedano: Scalia, *Coscienza storiografica*, pp. 209–220; Cremascoli, *Le fonti bibliche*, pp. 69–84.

²⁴ Con attenzione specifica alla questione terminologica: Grundmann, "Litteratus-illitteratus"; Congar, *Clercs et laïcs*; Bäuml, *Varieties and Consequences*; Zumthor, *Litteratus/illitteratus*. Una acuta discussione in Severino Polica, *Cultura ecclesiastica*. Per Salimbene, utili indicazioni sul lessico dei livelli culturali in Guyotjeannin, *Salimbene de Adam*, pp. 22–24 e nota 32.

²⁵ Che infatti hanno già alimentato alcune analisi centrate sulla cultura dei religiosi, come quelle di d'Alatri, *La Cronaca di Salimbene* e di Paul, d'Alatri, *Salimbene da Parma*.

cato.²⁶ Qui due sole osservazioni: la possibile eco biblica del *simplex et purus* riservato all'illetterato Bernardo sembra scendere a patti, vista la nitidezza del contesto lessicale complessivo, con una embrionale sociologia dei livelli culturali (e non dimentichiamo che Salimbene aveva conosciuto costoro, o ne aveva informazioni di prima mano²⁷); d'altra parte la storia del *dominus* Ugo, giudice e assessore di podestà e molto istruito, richiama subito alla memoria un passo di Giovanni da Viterbo sulla scelta del giudice da parte del podestà: scelta importante, dice Giovanni, perché un buon giudice poteva molto aiutare un rettore, soprattutto quando quest'ultimo non fosse perfettamente idoneo proprio nelle incombenze di comunicazione pubblica.²⁸ Sia chiaro che Salimbene nulla dice a questo proposito, ma il passo, nella sua precisione, è un invito forte a interrogarsi, come già hanno fatto Thomas Haye e Claudia Becker, su quale ruolo potevano concretamente assumere giudici e assistenti come Ugo di Cassio in una curia podestarile, massime nei casi culturali che qui ci interessano, e che pur potevano darsi, di *modica litteratura* del rettore.²⁹

I due poli opposti del lessico salimbeniano sono ovviamente fissati a un capo da *litteratus* e al capo opposto da *illitteratus*, entrambi con attestazioni numerosissime. Ma un altro esempio istituisce una correlazione categoriale preziosa su chi, nel mondo laico, sia considerabile come antonomasticamente *litteratus*. Si sa che il cronista compì nel 1247–1248 un viaggio in Francia di cui serbò sempre un ricordo vivissimo.³⁰ Nel 1248 ebbe occasione di incontrare a Hyères in Provenza il celebre gioachimita Ugo di Digne, ad ascoltare il quale accorrevano «multi notarii et iudices atque medici et alii litterati», e lui stesso,

26 Salimbene de Adam, *Cronica*, 1, p. 76–77: «Attinebant autem etiam michi ex parte matris mee, que fuit filia domini Gerardi de Cassio, qui fuit pulcher senex et, ut puto, centenarius obiit, sepultus in ecclesia Sancti Petri. Et habuit tres filios, scilicet dominum Gerardum, qui fecit librum de dictamine (fuit enim magnus dictator nobilioris stili), et dominum Bernardum, qui fuit homo illiteratus et simplex et purus, et dominum Hugonem, qui fuit litteratus homo, iudex et assessor, homo magni solatii, et qui semper ibat cum potestatibus, ut esset advocatus eorum. Hic habuit filium qui in Ordine fratrum Minorum fuit sacerdos et predicator et litteratus homo, honestus, morigeratus et bonus religiosus; dictus est frater Iacobus de Cassio. In Sicilia obiit, ut puto, in civitate Messana».

27 Salimbene de Adam, *Cronica*, 1, p. 69: «Nam infra spatium LX annorum omnes quos in genealogia parentele mee posui, vidi, preter eorum paucos».

28 Iohannis Viterbiensis *Liber de regimine civitatum*, p. 226a: «studeat invenire iudicem, virum discretum moribus et scientia eruditum, expertum, Deum timentem, oratorem bonum, eloquentissimum, maxime si ipse electus non est bonus contionator», ma tutto il passo postula una stretta sinergia operativa tra il podestà e il suo giudice.

29 Haye, *Oratio*, pp. 258–259; Becker, *Peritissimus laicorum*, p. 369. Questa possibilità di lettura del passo di Salimbene mi è stata suggerita da Benoît Grévin, che ringrazio.

30 Paul, *Il viaggio in Francia*, pp. 147–159.

Salimbene, fu presente («et interfui etiam ego»):³¹ probabilmente una stilizzazione per intendere la parte culturalmente elevata della società dei laici, ma comunque un indizio utile su come poteva essere percepita la composizione della *clergie* intellettuale mondana, formata in primo luogo dai professionisti della scrittura codificata, del diritto e della medicina, rimanendo purtroppo inevasa dal testo la curiosità sugli *alii litterati*.³²

In quanto alla dizione di *modica litteratura* o di *modice litterati*, non compare testualmente nel vocabolario di Salimbene, ma la nozione gli è ben presente, visto che la applica a cinque personaggi. Il primo insieme di attestazioni è il più eterogeneo. Alberto Sanvitale, vescovo eletto di Parma e nipote di papa Innocenzo IV, è detto «parum litteratus, sed honesta persona»;³³ Giordano Orsini, fratello di papa Nicola III e da lui fatto cardinale diacono di S. Eustachio, è «parve litterature et quasi laycus»;³⁴ Alberto Roberti, vescovo di Reggio e poi patriarca di Antiochia, è «parve literature», ma compensa questa mancanza con buone opere («bonis operibus recompensabat quod in litteratura habere non poterat»), anzi il suo profilo dà l'occasione di allineare alcune citazioni scritturali sul favore che Dio riserva a chi fa elemosine, sui pericoli del sapere presuntuoso e sul timore di Dio come inizio della Sapienza.³⁵ Al netto della polemica culturale, evidente soprattutto nei confronti di Giordano Orsini, è un insieme che non permette troppe conclusioni, se non quella, ovvia, di una presa in carico della *litteratura* intermedia come modalità di designazione entrata nell'uso, o per lo meno in quello di Salimbene.

Il secondo insieme è più omogeneo e significativo, perché attinge a una medesima situazione comunicativa, la grande predicazione dell'Alleluia del 1233 e

³¹ Salimbene de Adam, *Cronica*, 1, p. 339.

³² La stilizzazione ricorre quattro volte nella *Cronica*, con lievi variazioni: «iudices et notarios atque medicos», «iudices et notarii atque phisici» (p. 337); «notarii et iudices atque medici et alii litterati» (p. 339); «iudices et notarii atque phisici et alii litterati» (p. 343). Più avanti, meno specificamente ma sempre con riferimento a Ugo di Digne: «dixit frater Hugo remanentibus litteratis hominibus qui disputationem audierant» (p. 364); «congregati sunt omnes homines litterati de castro Arearum, ut fratrem Hugonem in camera sua audirent docentem» (p. 366). In un contesto ben diverso: «iudices et litterati qui ibi erant» (p. 122).

³³ Salimbene de Adam, *Cronica*, 1, p. 85: «dominus Albertus, canonicus maioris ecclesie multis annis, postea dictus est electus Parmensis multis annis. [. . .] Porro iste dominus Albertus electus Parmensis pulcher homo fuit et parum litteratus, sed honesta persona».

³⁴ Salimbene de Adam, *Cronica*, 1, pp. 246–247: «Quartus cardinalis de parentela pape Nicholai fuit dominus Iordanus, frater germanus pape, homo parve litterature et quasi laycus».

³⁵ Salimbene de Adam, *Cronica*, 1, p. 259: «Item iste patriarcha parve litterature fuit, sed recompensabat hunc defectum in aliis bonis que faciebat. [. . .] Quia enim parve litterature erat, bonis operibus recompensabat quod in litteratura habere non poterat».

alle molte possibilità aperte da quel celebre movimento popolare di penitenza egemonizzato dagli Ordini mendicanti e sfociato in vere e proprie operazioni di riforma degli statuti, a cui i frati stessi posero mano. Non è il caso di rifarne qui la storia, né di ripercorrere analiticamente la ricca galleria dei predicatori alleluiatici, dall'iniziatore frate Benedetto o frate Cornetta, ai tre domenicani Giovanni da Vicenza, Giacomino da Parma, detto anche da Reggio, Bartolomeo da Vicenza, fino ai Minori Leone da Perego e Gerardo da Modena, ai quali si può aggiungere un anonimo «*alius frater Minor de Padua*». ³⁶ I luoghi di Salimbene nuovamente ci danno la possibilità di istituire qualche correlazione, vista la cura posta dal cronista nel dare di alcuni predicatori la situazione culturale rispetto alla *littera*. ³⁷ L'iniziatore, frate Benedetto o frate Cornetta, è «*homo simplex et illitteratus*», ³⁸ il domenicano Giovanni da Vicenza è «*parve litterature*», ³⁹ mentre l'altro domenicano Giacomino da Parma risulta un «*litteratus homo*»; ⁴⁰ il Minore Gerardo da Modena (Gerardo Boccabadati) è di nuovo «*parve litterature*». ⁴¹ Ora, se proviamo a svolgere il filo della *parva litteratura* di Giovanni da Vicenza e di Gerardo (Boccabadati) da Modena, personaggi sui quali

³⁶ Salimbene de Adam, *Cronica*, 1, pp. 99 sgg.; riferimenti indispensabili sono Vauchez, *Una campagna di pacificazione*; Thompson, *Predicatori e politica*.

³⁷ Limite in questo preciso senso (il tema della *littera*) l'analisi. Per un repertorio delle attestazioni di predicatori si veda d'Alatri, *La Cronaca di Salimbene*, pp. 166–170.

³⁸ Salimbene de Adam, *Cronica*, 1, p. 100: «*Nam primo venit Parmam frater Benedictus, qui dicebatur frater de Cornetta, homo simplex et illitteratus et bone innocentie et honeste vite, quem vidi et familiariter cognovi Parme et postmodum Pisis*».

³⁹ Salimbene de Adam, *Cronica*, 1, p. 102: «*Porro frater Iohannes iste parve litterature erat et intromittebat se de miraculis faciendis. Magnam predicationem inter Castrum Leonem et Castrum Francum tempore illo fecit*».

⁴⁰ Salimbene de Adam, *Cronica*, 1, pp. 102–103: «*Frater vero Iacobinus de Regio, qui de Parma oriundus fuerat, litteratus homo fuit et rector in theologia, facundus, copiosus et gratio-sus in predicationibus; homo alacer, benignus, caritativus, familiaris, curialis, liberalis et largus; et aliquando fuimus socii itineris simul die noctuque a Parma usque ad Mutinam tempore magne guerre, et nichilominus ego habebam socium meum, et ipse suum. Hic, tempore illius devotionis de qua supra diximus, multam habuit gratiam predicandi et multa bona fecit*».

⁴¹ Salimbene de Adam, *Cronica*, 1, p. 106: «*Fuit et frater Girardus de Mutina ex Ordine fratrum Minorum tempore devotionis predictae, qui fuit mirabilium patrator operum et multa bona fecit, ut vidi oculis meis. Hic, cum adhuc secularis existeret, dicebatur Girardus Maletta. Ex potentibus et divitibus parentibus natus est, scilicet de Buccabadhatis. Hic fuit de primitivis fratribus unus, scilicet Ordinis fratrum Minorum, non tamen de XII. Amicus et intimus fuit beati Francisci et aliquando socius. Curialis homo fuit valde, liberalis et largus, religiosus et honestus et valde morigeratus, temperatus in verbis et in omnibus operibus suis. Parve litterature fuit, magnus concionator, optimus et gratio-sus predicator. Totum mundum circuire volebat*».

siamo piuttosto informati,⁴² una correlazione indubbia nasce con due temi fin qui trattati, la *modica litteratura* di taluni oratori pubblici e le tensioni tra culture intermedie e culture scolasticamente legittimate. Da un lato Gerardo da Modena, tra tutti i predicatori dell'Alleluia, è *l'unico* del quale si dica che fu anche «magnus concionator», cioè avvezzo ai discorsi pubblici di argomento civile, e non sarà un caso che Salimbene gli attribuisca (in verità a torto) un'elezione a podestà di Parma.⁴³ D'altro canto di Giovanni da Vicenza, egli pure «parve litterature» e militante di miracoli, per la cui predicazione peraltro si è anche ipotizzato un registro vicino a quello di un concionatore,⁴⁴ sappiamo da altre fonti (non da Salimbene) che spinse la sua volontà di intervenire come riformatore di statuti e mediatore di conflitti fino a richiedere e ottenere la nomina a *dux et rector* di Verona.⁴⁵ Giovanni – e questo invece lo racconta proprio Salimbene – fece anche in tempo a incontrare sulla sua strada il maestro di retorica Boncompagno da Signa, che si fece pubblicamente beffe di lui e gli scagliò contro una parodia in versi che lo dipingeva pressapoco come un giullare.⁴⁶ Per concludere, il punto sensibile nei due esempi non sta esclusivamente nella testimonianza sul livello di cultura dei due frati: va detto che su questo alla fine non possiamo avere certezze, Salimbene aveva dodici anni nel 1233, non si può escludere che il suo ricordo sia stato in parte riconfigurato retrospettivamente nella scrittura. La quota forse maggiore di informazione sta invece in una logica narrativa, questa sì certa, che nel caso di Gerardo da Modena istituisce un collegamento tra una limitata cultura latina e gli ambienti vicini ai vertici cittadini e alle loro pratiche di comunicazione, nel caso di Giovanni da Vicenza salda la *parva litteratura* alla polemica di un intellettuale di formazione universitaria, appunto Boncompagno, contro le culture medie.

42 Due belle voci nel *Dizionario biografico degli Italiani*: Canetti, *Giovanni da Vicenza*; Zafarana, *Boccabadati, Gherardo (Gherardo da Modena)*; su quest'ultimo si veda anche il profilo di Gazzini, *Tra Chiesa ed Impero*.

43 Salimbene de Adam, *Cronica*, 1, p. 106: «Huic, tempore illius devotionis predictae, Parmenses totaliter dominium Parme dederunt, ut eorum esset potestas et concordaret eos qui guerras habebant ad pacem. Et sic fecit, quia multos discordes ad pacem reduxit». Già Zafarana, *Boccabadati, Gherardo (Gherardo da Modena)*, pp. 822–823 negava la podesteria di Gerardo a Parma, perché da altre fonti quell'anno risulta podestà il genovese Ansaldo de Mari; si veda infatti anche Hanauer, *Das Berufspodestat*, p. 389.

44 Rainini, *Giovanni da Vicenza*, p. 149, con rimando al pionieristico articolo di Zafarana, *La predicazione francescana*, già condiviso sul tema anche da Canetti, *L'invenzione della memoria*, p. 87 e nota 178.

45 Koenig, *Il «popolo»*, p. 49; Thompson, *Predicatori e politica*, p. 74; Canetti, *Giovanni da Vicenza*.

46 Analisi della parodia e della terminologia giullaresca in Artifoni, *Egemonie culturali*, pp. 68–76.

4. Posta così qualche tessera utile per un quadro comparativo da cogliere nelle sue acquisizioni, incertezze e tensioni, risulta arduo sottovalutare l'importanza della svolta dei primi anni Sessanta (e forse, ipotizza Speroni, degli ultimi Cinquanta), rappresentata dalla *Rettorica* del notaio Brunetto Latini e dal *Fiore di rettorica* del giudice Bono Giamboni. Brunetto, secondo una cronologia per lo più accettata, traduce e “spone” il *De inventione* ciceroniano nei primi Sessanta, Bono traduce con ampi interventi la *Rhetorica ad Herennium* in un periodo che potrebbe anche essere collocato «nel sesto decennio del secolo». ⁴⁷ Sono opere ormai molto e felicemente studiate, sì che qui ci si limita a ad aggiungere solo qualche possibilità di lettura sul modello di redistribuzione sociale di saperi che ne emerge: ⁴⁸ perché il tema di coloro che non sanno o sanno modestamente la *littera* vi è affrontato in modi indubbiamente nuovi.

Non a caso il punto di partenza comune ai due volgarizzamenti è quello del parlare come soglia di civiltà e come elemento di distinzione degli uomini dagli animali, il che è suggerito/imposto dai testi stessi di base, ma dà luogo a parti proemiali con ogni evidenza impegnatissime: Brunetto, attraverso l'integrazione fra il Tullio tradotto e il commento dello sponitore, ricostruisce a partire dal *De inventione* una storia degli uomini sotto specie di eloquenza; Bono decide di assumere per le sue pagine iniziali proprio il *De inventione* come guida, constatandolo evidentemente consentaneo al discorso sul parlare che vuole porre in via preliminare, mentre sua guida primaria sul versante tecnico sarà l'autore *Ad Herennium*. È infine accertato, nel caso di Brunetto, che il testo attinge largamente a un'anonima *Ars rethorice* latina del secolo precedente, mentre per Bono una possibilità analoga non è provata allo stato degli studi, anche se per prudenza non può di per sé essere esclusa. ⁴⁹

Posta questa ispirazione comune, possiamo poi cogliere sfumature diverse. Brunetto si impegna nella *Rettorica* in una operazione concettualmente potente, la migrazione dell'insegnamento ciceroniano tanto verso la diceria quanto verso l'epistola, cercando di porre in quest'ultimo caso le dottrine ditta-

⁴⁷ Inglese, *Latini, Brunetto*, pp. 4–12; Bono Giamboni, *Fiore di rettorica*, p. XLVI dell'introduzione di Speroni; Foà, *Giamboni, Bono (Bono di Giambono)*, p. 303, parla del «primo periodo dell'attività di volgarizzatore del Giamboni».

⁴⁸ Per la bibliografia aggiornata, ma anche sotto molti altri rispetti, è fondamentale un volume recente: *Dante e la cultura fiorentina*.

⁴⁹ Alessio, *Brunetto Latini e Cicerone (e i dettatori)*; Bono Giamboni, *Fiore di rettorica*, introduzione di Speroni, p. CCLI: «rimane la possibilità, che andrà esplorata, che una compilazione mediolatina abbia costituito il modello immediatamente fruito dal volgarizzatore»; si vedano le pp. CCLI-CCLIII per la dipendenza delle parti proemiali del *Fiore di rettorica* dal *De inventione*.

minali nel riverbero dell'autorità tulliana.⁵⁰ Il modello didattico attivo nella *Rettorica* è quello di un dialogo stretto fra Brunetto e un amico a noi sconosciuto ma a lui molto caro, designato con il nome di «porto» perché gli offri aiuto, quiete e riparo nel primo periodo dell'esilio. Chi sia il «porto» continuiamo a non sapere, nonostante un certo fiorire di ipotesi.⁵¹ Quale il suo profilo culturale? Egli «era parlatore molto buono naturalmente, e molto desiderava di sapere ciò che' savi aveano detto intorno alla rettorica; e per lo suo amore questo Brunetto Latino, lo quale era buono intenditore di lettera et era molto intento allo studio di rettorica, si mise a ffare questa opera». Che il «porto» non avesse alcuna conoscenza della «lettera» in realtà non è detto né qui né altrove, anzi il suo desiderio di diventare dopo il percorso di apprendimento «dittatore perfetto e nobile parladore» fa pensare a un certo livello di cultura;⁵² ma sicuramente gli erano opportune le facilitazioni fornite da un «buono intenditore di lettera» come era Brunetto, e come il «porto» non era. Si sviluppa così una relazione didattica sostanzialmente individuale, fatta di premura, affetto, sollecitudine. Il testo presenta vari garbati richiami al «porto»: qui fai attenzione, perché il passo è difficile; ora torna indietro e rileggi; qui concentrati.⁵³ Lontano da toni arcigni, Brunetto spiana il cammino all'amico.

La movenza, forse con tono affettivamente più contenuto, è replicata anche nel volgarizzamento brunettiano dell'orazione ciceroniana *Pro Ligario*, indirizzato a un «caro e verace amico» sulla cui identità di nuovo la discussione è aperta. Un'epistola-prologo dichiara che la traduzione nella «nostra comune parlatura», il volgare fiorentino, è fatta per l'amico in quanto ignaro di latino e di altre lingue («non sè letterato né usato in istrani paesi»), un congedo lo esorta infine alla diligenza e all'attenzione nella lettura e nella comprensione: «sii bene studioso in lèggere, ma via più in intendere, perciò che lle ragioni sono molte e sono forti e sottili; ma come più l'userai, più t'avranno sapore»; non senza che Brunetto da ultimo si metta di buon grado a disposizione dell'a-

50 Sul senso e il contesto di Cicerone applicato all'epistola in Brunetto, si può vedere Artifoni, *Una politica del "dittare"*. Su Brunetto e il *dictamen*, Bischetti, Montefusco, *Prime osservazioni su "ars dictaminis"*, specialmente pp. 182–188.

51 Riassunte già, in una fase pionieristica degli studi, da Maggini, *La Rettorica italiana*, pp. 20–22, e più di recente da Bolton Holloway, *Twice-Told Tales*, p. 59 e p. 70, nota 48 e da Cella, *Gli atti rogati da Brunetto Latini in Francia*, pp. 403–408, dove si ricostruisce analiticamente un *entourage* di mercanti e banchieri fiorentini in rapporto con Brunetto in Francia; gli atti si leggono anche in Bolton Holloway, *Twice-Told Tales*, pp. 344–348.

52 Brunetto Latini, *La Rettorica*, p. 7, p. 142.

53 Per i luoghi e un'analisi più ampia si veda Artifoni, *Una politica del "dittare"*, p. 191.

mico, se vorrà, per altri volgarizzamenti da Cicerone.⁵⁴ Ne risulta, qui come prima, un modello di trasmissione dei saperi che è essenzialmente da maestro ad allievo, colorato d'affetto, in ogni caso fortemente consapevole della situazione culturale molto variegata in cui si svolgono questi fatti linguistici.⁵⁵

Se ci spostiamo verso il *Fiore di rettorica*, ferma restando l'ispirazione didattica dell'operazione in atto, la devoluzione di saperi è impostata secondo un modello più impersonale. Il vero e proprio manifesto di politica culturale costituito dalle parti proemiali del *Fiore di rettorica* lo spiega bene, subito dopo la riflessione sull'importanza della parola nella vita degli uomini. In tre modi si impara a parlare: con larga pratica, con l'esempio di buoni parlatori, con la dottrina di retorica. La terza via è chiusa ai «laici», perché è un insegnamento che si trova in testi latini. E allora io, Bono, «mi penerò di darne in volgare alcuna dottrina»:

Coloro che vogliono perfettamente sapere favellare posson venire a capo di loro intendimento per tre vie: l'una, per usanza di molto dire, perché, usando di dire l'uomo, la natura l'aiuta, sì che da ssé medesimo imprende; l'altra, per seguitare nel suo dire alcuno bello dicitore, perché, dilettrandosi l'uomo nella favella d'alcuna savia persona, seguita le parole e 'l modo suo; la terza, per vedere e sentire gli ammaestramenti e la dottrina che in sul favellare è data da' savi.

E per li due modi che sono posti prima di sopra – cioè o per usanza di molto dire, o per seguitare nel suo dire alcuno bello dicitore – apparano gl'uomini laici a parlare, e non per lo terzo, cioè per sapere la dottrina che 'n sul favellare è data da' savi, perché nolla sanno né possono sapere, perch'è data per lettera da loro.

54 Cicerone, *Pro Ligario, Pro Marcello, Pro rege Deiotaro*, p. 162: «Piacque al valoroso tuo cuore, il quale non disidera altro che lle valenti cose, che lla diceria la quale fece Marco Tulio dinanzi a Iulio Cesare, pregando per Quinto Ligario [. . .] io la dovesse volgarizzare e recare in nostra comune parlatura, sì cch'ella fosse intesa per te, che non sè letterato né usato in istrani paesi. Ed io per lo tuo amore prenderò sopra me questo affanno, conoscendo bene che lla fatica è grande, non per travaglio di mia persona, ma per lo detato, ch'è alto e llatino e forte; ma s'io ne fo mio podere, sarò assai iscusato» (epistola-prologo); pp. 200–201: «Ora ò io, caro amico, assai satisfatto alle tue preghiere, ma conviene che tu sii bene studioso in lèggere, ma via più in intendere, perciò che lle ragioni sono molte e sono forti e sottili; ma come più l'userai, più t'avranno sapore. Perciò io sono molto guernito di libri, e spezialmente de' detti di Marco Tulio, e òglimi scelti quasi per una sua sicura colonna, sì ccome fontana che non istanca; ed infra ll'altre cose, io ò la diceria che fece per Marco Marcello e quella che fece per lo re Deiotaro, e lla tencione tra lui e Salustio, e molte altre buone cose. Perciò, se questa ti piacerà tanto che tu vogli dell'altre, io sono e sarò apparecchiato di fare e dire tutto tuo grado e piacere» (congedo). Si veda in genere l'ampio commento di Lorenzi; e per la discussione sull'identità dell'amico, pp. 150–152.

55 Sul tema di maestro e allievo nella cultura didattica comunale, qualche spunto in Artifoni, *Didattiche della costumanza*.

Ma, acciò che di questa via possano i laici alcuna cosa sentire, mi penerò di darne in volgare alcuna dottrina, avegna che malagevolmente si possa fare, perché la materia è molto sottile, e le sottili cose non si possono bene aprire in volgare, sì che se n'abbia pieno intendimento.

Però, colui che legge in questo libro, legga prima e rilegga molte volte, sì che da sse medesimo ogni cosa intenda; e se dubitasse d'alcuna cosa e non la 'ntendesse, non si tema di ricorrere a' savi, perché domandare spesse volte delle cose dubbiose è una delle cinque chiavi della sapienza, per la quale puote l'uomo savio divenire.⁵⁶

Lungo questa linea, nel volgarizzamento/rifacimento giamboniano *Della miseria dell'uomo*, che traduce in modo creativo il *De miseria humanae conditionis* di Lotario di Segni-Innocenzo III, si prefigura un pubblico che è di fatto una comunità testuale di uomini e donne, letterati e laici, tutti impegnati secondo la loro cultura, chi leggendo di persona chi ascoltando altri che leggono, in una operazione collettiva di apprendimento a sfondo devozionale (Bono pensa forse a una confraternita?);⁵⁷ e se per avventura tra i lettori qualcuno più colto di Bono vorrà completare o correggere il suo lavoro, ecco, questo è il modo normale di avanzamento della cultura, così avviene il progresso dei saperi, in un confronto di livelli culturali.⁵⁸

56 Bono Giamboni, *Fiore di retorica*, pp. 3–5, citazione a p. 5 (redazione β). Si veda anche Milner, *Le sottili cose non si possono bene aprire in volgare*'.

57 Cito dall'ed. di Divizia, Bono Giamboni, *Della miseria dell'uomo. Studio sulla tradizione del testo e edizione*, pp. 5–6: «sì mi puosi 'n cuore, di molti detti di savi che [avea] trovato, di fare una operetta nella quale io mostrasse per ordine tutta la misera condizione dell'umana generazione, non per niuna burbança di vanagloria, ma per comune utilità delgli uomini et delle femmine, sì de' litterati come de' laici; acciò che, legiando et udendo leggiere altrui, in questo libro ricognoscano et vegano apertamente la loro miseria». Tra gli importanti interventi di Johannes Bartuschat su Bono, qui va citato almeno Bartuschat, *Il De miseria humanae conditionis*, specialmente p. 358–363.

58 Bono Giamboni, *Della miseria dell'uomo. Studio sulla tradizione del testo e edizione*, p. 6: « Et avegna che conoscha bene ch'io non sono di tanto senno che ssa soficiente di potere pienamente dire quello che ssi converrebbe a chosì utile trattato, non mi rimarrò di sforçarmi di dire quello che nuovamente ò trovato, per dare inviamento, a ccholoro che sono più savi di me, di chonpiere et d'amendare quello che, male o meno, per me fosse detto; et io starò volentieri al loro compimento, considerando che così sono trovate tutte le scienze, che l'uno à cominciato et l'altro veggendo il detto di cholui sopra quella materia à trovate cose nuove, laonde tutte le scienze per questo modo sono avanzate». Per un'edizione corrente ma scorretta dei passi citati si può vedere Bono Giamboni, *Della miseria dell'uomo, Giardino di consolazione*, pp. 9–11.

Giuliano Milani

Brunetto volgarizzatore

Il maestro e i Fiorentini in alcuni studi recenti

Abstracts: Concentrandosi sulla Firenze dell'età di Brunetto Latini, il saggio mette in luce la peculiarità della società cittadina priva di famiglie nobili di antica tradizione e strutturalmente dinamica, le sue caratteristiche economiche, basate sulla banca e sul commercio, e l'assetto politico, dalla fase guelfa e angevina a quella del priorato. Sullo sfondo di un simile contesto l'analisi della *Rettorica*, del *Tresor* e del *Tesoretto* porta a riflettere sulla finalità morale e politica che accomuna la produzione in volgare di Brunetto e a indagare il tipo di pubblico cui essa è destinata: un pubblico di lettori socialmente coerente, capace di adattarsi alle mutevoli contingenze economico-politiche dell'epoca.

This essay discusses the city of Florence in Brunetto Latini's time, highlighting the peculiar structure of its society, which lacked in traditional noble families, its economy strongly influenced by commerce and the banking sector and its political order in the transition from the Guelf and Angevin rule to the priorate. Against the backdrop of a similar context, the analysis of *Rettorica*, *Tresor*, and *Tesoretto* clarifies the moral and political purpose that unites Brunetto's vernacular works as well as the audience they were intended for: an audience of readers sociologically consistent and able to adapt themselves to the changing contingencies of their time.

Parole chiave: Florence, Florentine Guelfs, *Priorato delle arti*, Brunetto Latini, *Rettorica*, *Trésor*, *Tesoretto*

Quasi venti anni fa, con un saggio importante, Roberta Cella ha reimpostato lo studio della biografia di Brunetto Latini mettendo a disposizione degli studiosi due documenti da lui redatti durante il suo soggiorno in terra francese e proponendo su questo Pontificato di Gregorio alcune ipotesi sull'ambiente sociale e politico in cui avevano potuto prendere forma la *Rettorica* e il *Tresor*.¹ Il testo e il contesto di questi atti facevano capire che sin dagli anni 1263 e 1264 Brunetto era stato vicinissimo alle compagnie commerciali e bancarie che negli

¹ Cella, *Gli atti rogati da Brunetto Latini*.

Giuliano Milani, Université Gustave Eiffel

anni immediatamente successivi avevano finanziato la spedizione angioina di riconquista del regno di Sicilia e che in seguito, una volta il Regno riconquistato, avevano integrato l'élite del comune di Firenze orientandone la politica.

A partire da allora, gli studi sulle prime compagnie commerciali fiorentine,² sul ruolo degli Angioini in Toscana e a Firenze³ e sulle opere di Brunetto⁴ si sono moltiplicati portando nuovi elementi alla discussione. Se a lungo questi tre ambiti tematici, terreno di ricerca di discipline differenti (la storia economica, quella politico-istituzionale e quella letteraria e intellettuale), sono rimasti piuttosto indipendenti, negli ultimi tempi si assiste a una volontà di rimetterli in connessione, cogliendo l'invito metodologico che quel saggio di Cella, sin dal titolo, lanciava.⁵ La stessa volontà di connessione è all'origine delle pagine che seguono, che vorrebbero costituire un primo e parziale bilancio delle nostre conoscenze, pur nella consapevolezza che si tratta di un terreno in piena ridefinizione e che molte novità potrebbero giungere negli anni a venire. Nei primi paragrafi si delineeranno tre sviluppi importanti del contesto storico in cui Brunetto si formò e operò. In seguito, tenendo tali sviluppi sullo sfondo, si tornerà alle sue opere più studiate: *Rettorica*, *Tresor*, e *Tesoretto*.

1 Società e scuola a Firenze nel primo Duecento

Alcuni studi recenti hanno rinnovato in modo significativo le nostre conoscenze della Firenze medievale.⁶ Da questi lavori emergono alcune caratteristiche che

2 Tognetti, *Attività mercantili e finanziarie*; Poloni, *Italian communal cities*; Poloni, *Banchieri del re*; Goldthwaite, *L'economia della Firenze rinascimentale*; Padgett, *The Emergence of Corporate Merchant-Bank*.

3 Per una rassegna Barbero, *L'Italia comunale e le dominazioni angioine*. Tra i lavori precedenti più importanti *Gli Angiò nell'Italia nord-occidentale*; De Vincentiis, *Le signorie angioine a Firenze*; Taddei, *La coordinazione politica*; Taddei, "Sicut bonus dominus"; Terenzi, *Gli Angiò in Italia centrale*; Diacciati, «*Populus noster non magis florentinus quam regius*».

4 Per una rassegna si vedano le bibliografie presenti in Brunetto Latini, *Tresor*, pp. XXV-LIX; e in Brunetto Latini, *Poesie*, pp. V-XXIV. Ancora molto utili *A scuola con ser Brunetto*; Maffia Scariati, *Dal Tresor al Tesoretto*; Bartuschat, *La parole dans la cité*; Bartuschat, *Brunetto Latini, Dante e la figura dell'autore*.

5 Si vedano al riguardo i lavori di Lorenzo Tanzini e Antonio Montefusco che partendo da discipline e prospettive diverse convergono verso questo approccio.

6 Penso soprattutto ai lavori del gruppo di studiosi che insieme ha prodotto il volume di taglio divulgativo, ma utile (anche per risalire agli studi più accademici degli autori) Diacciati, Faini, Tanzini e Tognetti, *Come un albero fiorito*.

è bene tenere presente anche nella prospettiva che qui si intende affrontare. Rispetto alle altre città del centro e del Nord, Firenze non ebbe in età comunale una nobiltà di antica tradizione, strutturalmente legata al potere pubblico di origine carolingia, quella che un tempo si sarebbe definita una nobiltà feudale e che oggi si preferisce chiamare signorile. La maggior parte delle famiglie di questo tipo (Cadolingi, Guidi, Alberti) che, qui come altrove, avevano continuato a vivere in città nei secoli centrali del Medioevo, al principio del secolo XII scelsero di trasferirsi in campagna e di perseguire progetti signorili autonomi approfittando del vuoto di potere lasciato nelle campagne dopo la morte di Matilde di Canossa.⁷ Questa assenza di famiglie che si staccavano nettamente dalle altre per prestigio e risorse (come avveniva nello stesso periodo in Lombardia, in Veneto e in molte città emiliane) rese la società fiorentina più mobile e dinamica. Un primo effetto fu che i gruppi che si affrontavano all'interno della *militia*, lo strato sociale formato da quanti combattevano a cavallo nell'esercito cittadino,⁸ costituivano schieramenti cangianti,⁹ che mutarono nel corso del tempo anche quando, verso metà Duecento, collegandosi ai raggruppamenti interregionali, formarono le parti dei Guelfi e dei Ghibellini.¹⁰ Se alcune famiglie illustri, che avevano fatto parte dell'aristocrazia consolare (come gli Uberti o i Donati) furono presto aggregate uniformemente e stabilmente a una delle due parti, quelle meno nobili conservarono più a lungo una certa indipendenza e capacità di movimento. Un secondo effetto della strutturale assenza di famiglie signorili nella società fiorentina fu che presto la cittadinanza non inserita nella *militia* si andò organizzando in forme alternative, costituendo delle società territoriali e dei raggruppamenti professionali, le arti, che in alcuni momenti si definirono unitariamente come *Popolo*. Alcune di queste, in particolare le sette arti che sarebbero state canonizzate come maggiori, sarebbero divenute un luogo di incontro tra famiglie dell'antica militia e famiglie di Popolo, e per questo avrebbero acquisito grande importanza nella struttura del governo.¹¹ A favorire questa convergenza politica fu lo speciale sviluppo economico fiorentino che fece sì che molte famiglie della *militia* (come per esempio gli Abati o i Cavalcanti) non disdegnassero affatto di investire le proprie ricchezze in attività che una storiografia attardata su categorie ottocentesche continua a qualificare come "borghesi": il prestito di danaro (ai privati, alle istituzioni

7 Cortese, *Signori, castelli, città e ora della stessa autrice, L'aristocrazia toscana. Sette secoli (VI–XII)*.

8 Maire Vigueur, *Cavalieri e cittadini*.

9 Faini, *Firenze nell'età romanica (1000–1211)*.

10 Diacciati, *Popolani e Magnati*, pp. 209–297.

11 Najemy, *Storia di Firenze*, p. 41.

religiose e al comune), il commercio internazionale e l'organizzazione delle attività di produzione e di trasformazione, specialmente nel settore tessile, che presto vennero ad affiancare e integrare il traffico a lunga distanza.¹²

A questo dinamismo sociale sembra collegarsi un altro, quello che Firenze presenta sul piano culturale,¹³ tanto più se tale dinamismo culturale non è un fenomeno di metà Duecento, ma precedente. In alcuni lavori recenti, Enrico Faini – al quale dobbiamo molte delle idee sulla società fiorentina pre e protocommunale che sono state sin qui riassunte – ha contestato la tesi secondo la quale il panorama culturale cittadino della prima metà del secolo sarebbe piuttosto desolato rispetto a quello di altri comuni, spiegandola con un effetto dovuto alla mancanza di fonti. Alcuni indizi presenti nelle opere di Boncompagno da Signa e di Bene da Firenze, intellettuali di punta del primo Duecento, sembrano segnalare al contrario che la scuola fiorentina legata al capitolo cittadino nota come “scuola di San Giovanni”, già distaccata dalla chiesa omonima, era nella loro epoca un luogo effervescente e aperto al mondo. Frequentata da maestri di ottimo livello, questa scuola aveva vissuto un momento di splendore alla fine del secolo XII quando Arrigo da Settimello, anch'egli fiorentino, aveva composto la sua *Elegia*, che in seguito sarebbe stata studiata a lungo come manuale per l'*inventio* letteraria. Secondo Faini è possibile che nei primi decenni del Duecento proprio la scuola di San Giovanni o una sua qualche propaggine, continuasse a formare i cittadini fino al primo livello dello studio della grammatica, consentendo loro di accumulare conoscenze che gli avrebbero permesso in seguito di integrare con facilità le scuole di arti di Bologna o addirittura di Parigi. Lo stesso Faini, nello stesso contributo, mostra come certamente a Firenze, probabilmente proprio in questo ambiente non così separato da quello del comune furono prodotti entro la prima metà del Duecento tre testi importanti e collegati tra di loro:¹⁴ la *Chronica de origine civitatis Florentiae*, narrazione mitostorica databile tra il 1205 e il 1230, che connetteva le origini della città alla congiura di Catilina,¹⁵ i *Gesta Florentinorum* di Sanzanome,¹⁶ una cronaca con inserti documentari scritta attorno agli anni 1230, e quella che si potrebbe definire la versione più risalente e fiorentina del *Liber de regimine civitatis*, un'opera didattica di matrice dettatoria rivolta al personale delle curie itineranti, scritta in precedenza ma rielaborata negli anni 1250.¹⁷

¹² Si vedano in particolare i lavori di S. Tognetti e R. Goldthwaite, cit. sopra a n. 2.

¹³ Gehl, *A Moral Art*, specialmente pp. 202–232.

¹⁴ Faini, *Prima di Brunetto*.

¹⁵ *Chronica de origine civitatis Florentiae*.

¹⁶ Hartwig, *Quellen und Forschungen*, pp. II–XV, 1–34; su cui Chellini, *Sanzanome*.

¹⁷ Iohannis Viterbiensis *Liber de regimine civitatum*. Zorzi, *Giovanni da Viterbo*.

Una delle ragioni che potrebbero spiegare perché di una scuola così dinamica siano giunte così poche notizie è forse di natura istituzionale. Come ha messo in rilievo Robert Black, all'inizio del Duecento in tutta la Toscana le scuole religiose alle quali si erano formate le generazioni precedenti entrarono in crisi.¹⁸ A tale crisi Firenze reagì in modo diverso dalle altre città della regione. Mentre queste svilupparono scuole pubbliche comunali che in parte raccolsero il testimone delle scuole cattedrali tradizionali, a Firenze si fece ricorso in modo pressoché esclusivo a insegnanti privati.¹⁹ Proprio perché privati e non reclutati dal comune questi insegnanti potrebbero aver lasciato meno tracce che altrove, senza tuttavia che la qualità e la varietà del loro insegnamento fosse inferiore nella sostanza. Pare dunque ragionevole ritenere che i fiorentini della generazione di Brunetto (nato negli anni 1220) andarono a scuola da insegnanti privati formatisi presso o nell'ambiente della scuola cattedrale: tanto quelli che, come lui proseguirono con gli studi di grammatica, divenendo maestri, notai o giudici, quanto quelli che dopo aver appreso a leggere e a scrivere abbandonarono del tutto la scuola o proseguirono con studi di altro tipo, come quelli che a partire dalla generazione successiva sono chiamati di abaco, più congeniali alla pratica mercantile e imprenditoriale.²⁰

2 Premesse e conseguenze della conquista angioina (1255 ca-1268)

Le attività commerciali e bancarie misero presto i fiorentini in connessione con regioni e regimi politici lontani. Forse anche prima, certamente nei primi decenni del Duecento, i fiorentini trafficavano nell'Europa del Nord, importando lana grezza dall'Inghilterra, esportando i preziosi panni dalle manifatture fiamminghe, e passando per le fiere della Champagne e per i porti tirrenici (soprattutto Pisa), da cui questi ed altri prodotti (inclusi panni che imitavano quelli fiamminghi, trasformati quando non addirittura tessuti a Firenze) venivano inviati nelle ricche piazze del meridione, della Sicilia e del Nordafrica.²¹ Alcuni

¹⁸ Black, *Education and Society*, pp. 181–189; 210. Sullo studio della grammatica a Firenze in questa fase ha un'opinione diversa Ronald Witt, che la riassume in *L'eccezione italiana*, pp. 559–563. Tale divergenza tuttavia non riguarda il passaggio a scuole private a Firenze.

¹⁹ Black, *Education and Society*, pp. 324–326.

²⁰ Ulivi, *Gli abacisti fiorentini*.

²¹ Poloni, *Italian communal cities*. Sui problemi di datazione dell'espansione fiorentina cfr. Poloni, *Firenze prima di Firenze*.

membri delle compagnie fiorentine (società commerciali e bancarie, specializzate nell'import-export, presso le quali era possibile depositare somme di danaro e riceverne un interesse) avevano propri soci in Inghilterra e in Francia già negli anni 1220:²² gli Scali, i Del Borgo, i Pulci-Rinuccini. Nei decenni successivi queste presenze si moltiplicarono: si aggiunsero gli Amieri e i Balsami, soci degli Scali, nonché gli Ugolini, i Ghiberti-Bellindoti, i Falconieri, i Guidi dotati di loro compagnie.²³ In questa fase tuttavia, il margine di manovra di queste compagnie era piuttosto ridotto. Dipendenti dalla benevolenza dei sovrani per poter svolgere i loro traffici, i fiorentini come anche gli altri italiani si trovavano spesso a ricambiare i favori dei re prestandogli denaro a condizioni che potevano occasionalmente consentire dei grandi guadagni, ma che potevano anche essere molto rischiose e in ogni caso non assicuravano una continuità nei ritorni degli investimenti.²⁴

Le cose cominciarono a cambiare solo negli anni 1250 quando si concretizzò per la prima volta un progetto papale di riconquista del regno di Sicilia. Fu allora che alcune di quelle compagnie, insieme a quella più grande e sviluppata dei senesi Bonsignori, cominciarono ad anticipare al re d'Inghilterra Enrico III i soldi delle decime che monasteri e chiese inglesi avrebbero dovuto versare al papa e che questi, nella persona di Alessandro IV, decise di girare al re per preparare la crociata contro Manfredi. Il progetto abortì nel 1258, ma permise alle società fiorentine una prima forte accumulazione. Tale arricchimento coincise con l'apogeo del regime del primo Popolo (1250–1260) che, forse non casualmente, entrò in crisi proprio nel 1258, quando un gruppo di Ghibellini tentò la rivolta e si ritirò a Siena.²⁵ Da qui, alleandosi con Manfredi e i Senesi, essi riuscirono nel 1260, dopo la battaglia di Montaperti, a riconquistare la città governandola per sei anni. Fu proprio durante quel sessennio che il progetto pontificio di riconquista della Sicilia fu rilanciato da Urbano IV, che tuttavia stavolta si rivolse a Carlo d'Angiò.²⁶ Per finanziare l'impresa Urbano coinvolse nuovamente i prestatori delle grandi compagnie toscane che benché avessero continuato a lavorare per il papato anticipando il denaro delle decime in Inghilterra e in altri paesi, erano rimasti in città senza opporsi al governo ghibellino, anzi partecipandovi. Per costringerli ad abbandonare questa alleanza e a sostenere la nuova spedizione il papa approfittò del fatto che la più recente dottrina canonistica prevedeva che gli scomunicati non potessero più riscuotere i loro crediti. Solo

²² Lloyd, *The English Wool Trade*, pp. 41–42; von Roon-Bassermann, *Die ersten Florentiner*.

²³ Von Roon-Bassermann, *Die ersten Florentiner*, pp. 113–115.

²⁴ Tognetti, *Attività mercantili*, p. 35.

²⁵ Lunt, *Financial relations*, pp. 289–290.

²⁶ Davidsohn, *Storia di Firenze*, pp. 562–575.

ripudiando Manfredi e abbracciando la causa guelfa i banchieri toscani avrebbero potuto riavere indietro i loro soldi.²⁷ Nel 1262 il papa rese operativi i divieti generando una scissione nel gruppo dei mercanti senesi. Una parte decise di uscire dalla città e di giurare fedeltà al papa, ottenendo in cambio, nel 1263 l'assoluzione dalla scomunica e il diritto di restituzione.²⁸ La stessa politica fu messa in atto nei mesi seguenti nei confronti di una ventina di compagnie fiorentine che tra 1263 e 1265 prestarono fedeltà al papato e vennero a costituire una parte importante del gruppo che finanziò la spedizione nel Regno.²⁹

La conquista militare che questa operazione permise, ebbe conseguenze fondamentali a Firenze. La battaglia di Benevento (26 febbraio 1266) provocò l'indebolimento di tutti i governi ghibellini delle città toscane e permise il rientro dei Guelfi che erano stati esiliati. Il nuovo pontefice Clemente IV tentò di governare il cambiamento tramite l'invio in città dei due frati gaudenti, Catalano di Madonna Ostia e Loderingo degli Andalò che a Bologna erano riusciti a tenere a bada la lotta di fazione. La loro azione fu meno efficace a Firenze dove nel Novembre 1266 fu il Popolo a prendere il potere e a mettere in fuga il capitano ghibellino Guido Novello. Pochi mesi dopo, tuttavia, nella primavera del 1267, l'intervento di Carlo d'Angiò provocò la fuga dei Ghibellini (17 aprile) e l'instaurazione di un governo nuovo, in cui il re di Sicilia, giunto in città nel maggio, era accettato come podestà fino al gennaio 1268 e per i sei anni successivi.³⁰ Per quanto mantenesse la forma comunale, il nuovo regime dava alla parte guelfa un potere che non aveva mai avuto e tra i suoi primi atti provide all'epurazione dei Ghibellini secondo un complesso sistema di misure di esclusione che avrebbe fatto scuola.³¹ Carlo inoltre, sostanziosamente il suo legame con Firenze offrendo ad alcune compagnie della città privilegi commerciali e bancari nelle relazioni con il Regno di Sicilia.

La conquista angioina fece di Firenze quello che sarebbe rimasta per almeno un secolo e mezzo: un comune economicamente dinamico e politicamente schierato nell'alleanza guelfa. Secondo John Padgett proprio quella conquista lanciò il tipo di società commerciale e bancaria fondata sulla responsabilità illimitata e su un unico sistema di scritture che avrebbe costituito uno dei vantaggi storici di Firenze nei secoli seguenti.³² Secondo Sergio Tognetti l'ingresso nel sistema commerciale angioino, papale e francese fu il fat-

²⁷ Milani, *Uno snodo nella storia dell'esclusione*.

²⁸ Mucciarelli, *Il traghettamento dei "mercatores"*, pp. 63–104.

²⁹ Padgett, *The Emergence of Corporate Merchant-Bank*.

³⁰ Diacciatì, *Popolani e magnati*, p. 242.

³¹ Mazzoni, *Note sulla confisca*; Milani, *L'esclusione dal comune*.

³² Padgett, *The Emergence of Corporate Merchant-Bank*.

tore che rese i fiorentini il «quinto elemento dell'universo», come secondo alcuni avrebbe detto Bonifacio VIII negli anni a cavallo del secolo.³³

3 Gli Angioini, la Parte Guelfa e il Popolo (1268–1294)

Dal punto di vista interno, questo legame modificò l'appartenenza alle parti. Essere guelfi divenne per lungo tempo un requisito fondamentale per chiunque voleva far soldi. E di converso, per gli aristocratici legati a un'appartenenza faziosa più antica e propria di una cultura militare divenne inevitabile avere tra i propri sodali dei mercanti-banchieri. Ma si trattò di un cambiamento graduale e controverso che registrò numerose resistenze, soprattutto da parte di chi non faceva parte né della vecchia né della nuova aristocrazia.

Il nuovo regime guelfo e angioino non fu accettato pacificamente da tutta la cittadinanza. Già nel luglio 1268 si ebbero delle resistenze da parte di membri del Popolo, sollecitate anche dalla presenza di Corradino in Toscana. La battaglia di Tagliacozzo (23 agosto 1268), tuttavia, mise a tacere queste opposizioni e portò il governo a concentrarsi nell'organizzazione della guerra contro i ghibellini esuli e nella ritorsione contro i loro alleati rimasti in città. Fu in questo momento che si impose una struttura istituzionale che sarebbe durata fino alla metà degli anni Settanta: da un lato il comune, presieduto dal vicario regio e composto con due consigli uno maggiore e uno minore; dall'altro i sei capitani della Parte Guelfa, che formavano una sorta di «collegio ristretto» accanto al vicario.³⁴ La lunga fase di vacanza della sede pontificia apertasi con la morte di Clemente IV (28 novembre 1268) e chiusasi tre anni dopo, con l'elezione di Gregorio X nel settembre 1271 lasciò indisturbati Carlo I e i suoi più stretti alleati fiorentini. Fu in questa fase che i membri delle grandi compagnie che avevano giurato la fedeltà a Carlo si arricchirono grazie ai privilegi commerciali con il Regno di Sicilia e alla gestione dei beni sequestrati ai Ghibellini e che i membri delle stesse famiglie che sino a quel momento erano rimasti fuori dai circuiti degli ufficiali forestieri, cominciarono a svolgere incarichi di podestà.³⁵

Il primo segnale di un cambiamento ci fu tra 1274 e 1275 quando sono attestati un nuovo ufficiale, il capitano della Massa di Parte Guelfa, forestiero, e due

³³ Tognetti, *Il Mezzogiorno angioino*.

³⁴ Diacciati, *Popolani e magnati*, p. 250.

³⁵ Diacciati, *Popolani e magnati*, 278.

nuovi consigli da lui presieduti: tutte novità che sembrano il sintomo di una volontà di aprire il regime a nuovi elementi.³⁶ Dall'analisi della sola frammentaria documentazione sui consigli relativa a questa fase politica (una lista del 1278), Silvia Diacciati ha ricavato l'ipotesi secondo cui queste riforme allontanarono dai consigli proprio le famiglie che avevano beneficiato di più dell'instaurazione del regime guelfo: Scali, Frescobaldi e Cerchi.³⁷ È un'ipotesi interessante che mostrebbe come la potenza di queste famiglie destasse sin dagli anni 1270 una reazione da parte del resto della società fiorentina. Certo è che in quel decennio questa potenza complessivamente aumentò, e non solo grazie ai legami privilegiato con gli Angioini. Grazie alla ripresa del progetto di crociata da parte di papa Gregorio X nel 1274 infatti, le stesse compagnie, insieme ad alcune altre (Mozzi-Spini; Alfani, Pulci-Rimbertini), cominciarono a effettuare per il papa servizi di depositi e pagamento che gli mettevano a disposizione una grande liquidità.³⁸ I Mozzi in particolare divennero i fiorentini più vicini alla curia romana. Nel 1273 ospitarono nei loro palazzi di Oltrarno Gregorio X quando venne in città per riconciliare (senza successo) Guelfi e Ghibellini. Nel 1280 scese a casa loro Latino Malabranca, il legato di Niccolò III che invece come è noto riuscì nell'impresa, aprendo una fase ancora nuova nella politica fiorentina.³⁹

La perdita dello strumento economico e ideologico della persecuzione anti-ghibellina e l'inasprirsi dei conflitti all'interno della Parte Guelfa permisero la ripresa di potere da parte del Popolo che nel 1282 approfittando della ribellione della Sicilia e del conseguente allontanamento di Carlo dalla Toscana istituì il priorato delle Arti, una tappa fondamentale nella erosione dei privilegi delle famiglie più antiche.⁴⁰ Benché nei suoi primi dieci anni di vita fu sostanzialmente dominato dalle cinque arti più ricche (Calimala, Cambio, Giudici e notai, Lana e Por santa Maria), grazie al priorato si fissò definitivamente a Firenze il potere del gruppo sociale che l'avrebbe dominata per secoli, la cui estensione andava al di là della Parte Guelfa, e sul quale torneremo nelle conclusioni.⁴¹ Negli anni del priorato, poi il governo della città si cominciò ad aprire alle arti medie e minori che negli anni immediatamente successivi, quelli "rivoluzionari" di Giano della Bella (1293–1295), presero temporaneamente il sopravvento.⁴²

³⁶ Diacciati, *Popolani e magnati*, p. 271.

³⁷ Najemy, *Storia di Firenze*, p. 90.

³⁸ Poloni, *Banchieri del Re*, pp. 313–314.

³⁹ Raveggi, Tarassi, Medici, Parenti, *Ghibellini, Guelfi e popolo grasso*, pp. 103–106.

⁴⁰ Najemy, *Storia di Firenze*, pp. 91–97.

⁴¹ Raveggi, Tarassi, Medici, Parenti, *Ghibellini, Guelfi e popolo grasso*.

⁴² Diacciati, *Popolani e magnati*, pp. 347–352.

4 Educare i mercanti: la *Rettorica*

Com'è noto, Brunetto Latini, cominciò a volgarizzare tra 1260 e 1265, negli anni successivi alla battaglia di Montaperti e alla conseguente caduta del regime del primo Popolo. Con questo governo egli aveva attivamente collaborato: certamente come notaio in atti politicamente importanti,⁴³ probabilmente anche come *dictator* se sono da attribuire a lui l'iscrizione sul palazzo del popolo⁴⁴ e la lettera inviata a Pavia per rivendicare la legittimità dell'esecuzione di Tesauro Beccaria, l'abate di Vallombrosa accusato di aver congiurato con i ribelli ghibellini nel 1258.⁴⁵ A prendere per buoni gli accenni autobiografici che egli stesso fa nelle sue opere, Brunetto era stato inviato in missione presso Alfonso di Castiglia per persuaderlo di intervenire contro Manfredi. Informato del fatto che i Guelfi erano stati sconfitti a Montaperti, decise di fermarsi in Francia dove «trovò uno suo amico della sua cittade e della sua parte, molto ricco d'aver, ben costumato e pieno de grande senno, che lli fece molto onore e grande utilidade, e perciò l'appellava suo porto».⁴⁶ È per costui che scrisse la *Rettorica*, un volgarizzamento in fiorentino dei primi 17 capitoli del primo libro del *De inventione* di Cicerone accompagnato da un commento-spiegazione più lungo del testo stesso.⁴⁷

Non sappiamo chi fosse questo concittadino, ma l'ipotesi più probabile mi pare quella che l'amico "porto" sia da cercare proprio tra mercanti fiorentini delle compagnie attive tra Francia e Inghilterra da qualche tempo e che Urbano IV andava convertendo in quel momento per organizzare la spedizione angioina.⁴⁸ Fu

43 Inglese, *Latini, Brunetto* e, per questa fase, Milani, *La guerra e la giustizia*.

44 R. MacCracken, *The dedication inscription*.

45 La lettera è pubblicata in *La Rettorica italiana di Brunetto Latini*, pp. 75–80 e analizzata in Cella, *L'epistola sulla morte di Tesauro Beccaria*, che descrive la tradizione latina e pubblica la versione toscana. L'attribuzione a Brunetto si desume dall'intestazione di un codice che trasmette il volgarizzamento (BAV, Chigi, L.VII. 267, c. 177va).

46 Brunetto Latini, *La Rettorica*, p. 6.

47 Il punto su questo testo in Artifoni, *Una politica del "dittare"*.

48 Propone cautamente l'ipotesi fornendo argomenti per suffragarla Cella, *Gli atti rogati da Brunetto Latini*, p. 403. Assai più incerta è l'identificazione di un nome preciso. Giorgio Inglese, *Latini* ha riproposto dubitativamente l'ipotesi già formulata da Carmody e ripresa da Bolton Holloway, *Twice-told Tales*, p. 29, che si tratti di un membro della famiglia Tosinghi sulla base di un passo del testo in cui il cognome di questa famiglia, insieme con il nome "Davizzo", è preso ad esempio di cognome (Brunetto Latini, *La Rettorica*, p. 29). Per quanto effettivamente un membro (Enrico o Arrigo, non Davizzo) di questa famiglia di antichissima tradizione, ben installata a Firenze dove controllava i beni dell'episcopio, fosse in Francia in quel momento (Cella, *Gli atti rogati da Brunetto Latini*, p. 403), l'ipotesi resta fragile anche perché la maggior parte degli altri personaggi che i documenti mostrano come prossimi a Brunetto (inclusi i membri dei lignaggi che di lì a poco saranno noti come Spini, Scali, Mozzi)

per loro che Brunetto si trovò a rogare un atto doppio, tra Arras e Parigi, nel 1263 e uno singolo a Bar-sur-Aube (una delle città che ospitavano le fiere di Champagne) nel 1265. Il documento più antico, quello del 1263, è parte integrante del dossier che comprende le assoluzioni dalle scomuniche che abbiamo riassunto in precedenza. Brunetto infatti redige di suo pugno le carte con cui alcuni mercanti, tra cui membri delle famiglie Mozzi e Balsami, ratificano il giuramento di fedeltà al papato e il distacco da Manfredi che pochi mesi prima avevano prestato a Orvieto di fronte ai rappresentanti di Urbano IV i loro soci (membri delle famiglie Scali, Spini e Amieri). Il documento del 1265 costituisce invece un atto con cui i soci di un'altra società commerciale adusi a frequentare le piazze Europee, membri delle famiglie Ghiberti e Calcagni, ratificano gli accordi assunti relativi al recesso di un Bellindoti dalla società. Anche la compagnia del secondo documento, con alcuni membri della quale Brunetto aveva relazioni attestata da scambi poetici,⁴⁹ aveva subito la scomunica nel 1262 e, con un procedimento di cui restano meno tracce rispetto agli Scali, era riuscita a tornare in buone relazioni con Urbano IV.⁵⁰

Come ha messo in luce di recente Antonio Montefusco, un elemento che ricorda la *Rettorica* di Brunetto all'ambiente mercantile si trova in alcuni nei casi attualizzanti che lo *sponitore* evoca per illustrare i concetti proposti dal testo ciceroniano. Così, nel mostrare le tre circostanze in cui un accusato può essere assolto (“imprudenza, caso e necessitate”) Brunetto narra tre vicende avvenute rispettivamente a mercanti fiorentini, caorsini e genovesi.⁵¹ Passi come questo sono interessanti non solo perché identificano un ambiente socio-culturale, ma anche perché rivelano una delle possibili funzioni del testo quella di fornire un sapere utile per poter affrontare le complesse circostanze (in primo luogo giudiziarie) in cui si poteva venire a trovare un mercante-banchiere che si muoveva tra regni e città differenti, in un mosaico di giurisdizioni frammentato e cangiante.⁵² Le stesse compagnie per cui Brunetto rogava si erano trovate spesso, negli anni immediatamente precedenti (come sarebbe avvenuto anche in seguito) a doversi difendere da accuse di vario genere che andavano dall'insolvenza al tradimento.⁵³

Ma sarebbe riduttivo immaginare la *Rettorica* come un testo di utilità esclusivamente pratica. Se suffragata, l'ipotesi che il destinatario per il quale Brunetto scrisse la *Rettorica* fosse proprio un ricco fiorentino di una di queste

cominciarono solo negli anni successivi a essere identificati tramite un nome di famiglia e in quell'epoca lo erano ancora solo per mezzo del nome proprio e del patronimico.

49 Nel Favolletto, Brunetto cita Palamidese di Bellindoti, Latini, *Poesia*, p. 167.

50 Cella, *Gli atti rogati da Brunetto Latini*, p. 393.

51 Montefusco, *Banca e poesia*, p. 20. Brunetto Latini, *La Rettorica*, pp. 76–77.

52 Si veda *supra*, par. 2.

53 Davidsohn, *Storia di Firenze*, pp. 562–569.

famiglie (qualcuno come Tommaso di Spigliato Mozzi o Lottiero di Benincasa Balsami) permetterebbe di comprendere meglio quella che potremmo chiamare la sua utilità morale e con essa l'originalità dell'operazione compiuta da Brunetto. Come ha messo in luce Enrico Artifoni, un esperimento per certi versi simile era stato già tentato pochi anni prima da Bono Giamboni che scrivendo il *Fiore di Rettorica* aveva tradotto la *Rhetorica ad Herennium*. Brunetto lo portò avanti non limitandosi, come Bono, a fornire modelli e saperi per orazioni e discorsi, ma mettendo l'insegnamento retorico ciceroniano anche al servizio della possibilità di scrivere lettere in volgare e più in generale volgendo in fiorentino un sapere morale dotato di fondamentali potenzialità politiche che sino alla generazione precedente era stato considerato esclusivo appannaggio dei *literati* che avevano seguito un *curriculum* completo di studi di latino. Scrivere la *Rettorica* indirizzandola a un uomo d'affari fiorentino residente in Francia avrebbe significato insomma dare accesso a un settore strategico della cultura classica,⁵⁴ a qualcuno che non aveva avuto la possibilità di proseguire i suoi studi di grammatica perché non destinato alla carriera giuridica o ecclesiastica, ma appunto a quella mercantile. Se, come pare accertato, la *Rettorica* costituì una tappa importantissima nel processo che aprì l'eloquenza a laici "rudes et modice literati",⁵⁵ quella tappa fu raggiunta anche grazie alla presenza di un committente-dedicatario che disponeva non solo del capitale economico per farla eseguire (Brunetto ci dice che lo aiutò moralmente e materialmente, facendogli "molto onore e molta utilidade"), ma anche di quello simbolico che si incarnava nel desiderio di diventare "dittatore perfetto e nobile parladore".⁵⁶

Nella *Rettorica* per educare il suo amico, committente e allievo, Brunetto trasse materiali dallo stesso repertorio classico che aveva segnato la scuola fiorentina nell'epoca precedente (in cui con ogni probabilità egli si era formato), e li declinò secondo una modalità attualizzante, equiparando la Roma repubblicana a Firenze e, di conseguenza, Cicerone a se stesso, in un gioco di rispecchiamenti che rendeva il testo antico attuale e appunto utile.⁵⁷ Nel far ciò, come hanno notato in molti, egli non esitò a manifestare la propria personale visione vicina a quella che aveva retto Firenze all'epoca del primo Popolo e che in modi diversi, avrebbe segnato l'ultima fase della vita di Brunetto.⁵⁸ Di recente Antonio Montefusco ha insistito sulla distanza di questa visione popolareggiante rispetto al progetto culturale più aristocratico e se si vuole "reazionario" che negli stessi anni

54 Faini, *Prima di Brunetto*.

55 Artifoni, *L'oratoria politica comunale*, pp. 247–259.

56 Brunetto Latini, *La Rettorica*, p. 7; in Artifoni, *Una politica del "dittare"*, p. 5.

57 Mabboux, *Être auteur aux côtés de l'auctoritas*; Keen, *Vernacular eloquence*, pp. 155–159.

58 Davis, *L'Italia di Dante*, pp. 167–200; Najemy, *Storia di Firenze*, pp. 56–57.

andava allestendo Guittone d'Arezzo e ha indagato in modo persuasivo le conseguenze di questa differenza sul diverso rapporto tra *ars dictaminis*, retorica e lingua che i due intellettuali provarono a istituire.⁵⁹ Può essere interessante notare che, come da ultimo ha richiamato lo stesso studioso, la rete politica al servizio della quale Guittone mise la sua visione fu la milizia della Beata Vergine fondata da papa Urbano IV nel 1261 in vista della riconquista del regno di Sicilia. È il segno, credo, da un lato, della straordinaria fertilità e complessità di questo momento di profondo rivolgimento politico, dall'altro della forte autonomia culturale che due intellettuali che pure entrambi a quel rivolgimento partecipavano, potevano continuare a mantenere.

5 Educare i governanti: il *Trésor*

Il progetto della *Rettorica* si arenò di fronte a difficoltà di vario genere che sono state segnalate dalla letteratura recente. Una, più specifica, fu quella di rendere compatibile la natura sempre controversistica che secondo Cicerone doveva avere l'orazione e la materia assai più varia dell'epistolografia.⁶⁰ Si tratta di un punto importante, sul quale torneremo.⁶¹ Un'altra più generale fu la volontà di inserire la retorica «in uno schema generale del sapere o *filosofia*»⁶² ramificata in filosofia pratica, logica e teorica. Questo progetto costituì secondo Piero Beltrami la «ragione concettuale dell'abbandono del volgarizzamento commentato del *De inventione* in favore di un'opera che trattasse dell'intero sistema delle scienze, dedicata allo stesso amico fiorentino, ma aperta ad un più vasto pubblico internazionale grazie alla scelta del francese».⁶³

Lo stesso Beltrami nota che quando questa opera, il *Tresor*, fu finalmente allestita, rispetto al progetto tracciato nella *Rettorica*, essa non comprendeva più le discipline matematiche e spiega questa mancanza sulla base dell'«elevato tecnicismo della materia o della mancata disponibilità di testi».⁶⁴ A ben vedere, tuttavia, proprio questa assenza potrebbe costituire un ulteriore indizio

⁵⁹ Montefusco, *La linea Guittone-Monte*, pp. 219–270, pp. 4–14 e Montefusco, *Religione, Politica e Società*, p. 190.

⁶⁰ Artifoni, *Una politica del "dittare"*, p. 184 e Bischetti, Montefusco, *Prime osservazioni su "ars dictaminis"*, pp. 184 e 185.

⁶¹ Vedi oltre *Conclusioni*.

⁶² Beltrami, *Introduzione*, p. XIII che cita Brunetto Latini, *La Rettorica*, p. 41: «Filosofia è quella sovrana cosa la quale comprende sotto sé tutte le scienze».

⁶³ Beltrami, *Introduzione*, p. XV.

⁶⁴ Beltrami *Introduzione*, p. XVI.

del fatto che l'amico "porto" fosse proprio un mercante formatosi più al *Liber abaci* che ai testi e agli autori praticati nelle scuole di grammatica. Per un lettore di questo tipo dei capitoli sull'aritmetica o sulla geometria avrebbero costituito una riproposizione di saperi già conosciuti, mentre non lo sarebbero stati affatto i volgarizzamenti di testi latini ai quali per la specificità della sua formazione non aveva potuto avere accesso. Brunetto si mise con ogni probabilità al lavoro proprio per fornire a un lettore di questo genere non più solo un manuale commentato di eloquenza civile, ma qualcosa che assomigliava a un'enciclopedia. Anche in questo caso, tuttavia, Brunetto non rinunciò a dare alla propria opera una finalità morale e politica, perché, come ha messo in luce in modo persuasivo Paul Gehl, una finalità morale e politica i saperi che in latino venivano insegnati ce l'avevano comunque.⁶⁵

La Francia di metà Duecento era il luogo ideale per produrre un'opera di compilazione.⁶⁶ Qui, erano stati scritti i compendi delle opere della scuola di Chartres,⁶⁷ i commenti alla *Consolazione di Filosofia* di Boezio che impregnarono la traduzione di quest'opera in francese da parte di Jean de Meun e in una certa misura anche i volgarizzamenti italiani⁶⁸ nonché altri testi enciclopedici come il *De natura rerum* di Tommaso di Cantimpré (1237–1240), il *De proprietatibus rerum* di Bartolomeo Anglico (circa 1250) e lo *Speculum Maius* di Vincenzo di Beauvais.⁶⁹ Talvolta questi testi erano già stati volgarizzati,⁷⁰ come è il caso dell'*Image du monde* di Goussouin de Metz, libero adattamento di Onorio di Autun, che a metà Duecento era già diffuso in moltissimi manoscritti.

La nuova edizione del *Tresor* e gli studi degli ultimi anni permettono ormai di comprendere piuttosto bene il modo in cui Brunetto si servì di questi e di altri testi. Un primo dato è che spesso, quando poté farlo, egli ricorse a testi già disponibili in francese. Si tratta di un elemento di grande importanza e che po-

⁶⁵ Gehl, *A moral art*, pp. 6–7; 27.

⁶⁶ Meier, *Cosmos politicus*.

⁶⁷ Un caso è quello delle *Moralités des Philosophes*, traduzione francese della prima metà del Duecento del *Moralium Dogma* di Guglielmo di Conches, da cui derivò non solo una parte del secondo libro del *Tresor*, ma anche il *Libro di costumanza*, che nella sua prima redazione, redatta dal maestro Fantino da San Friano è datato al 1275: Lombardo, «*Talento m'è preso*», p. 39.

⁶⁸ Brunetti, *Guinizelli, il non più oscuro*, pp. 179–180.

⁶⁹ Dai compendi latini di Vincent de Beauvais che raccoglieva l'eredità della scuola vittorina e che era stato anche tradotto in provenzale, eseguiti da Adam di Clermont, derivano invece *I Fiori de' Filosafi* destinati anch'essi a una vasta fortuna in volgare toscano: *Fiori e vita di filosafi*.

⁷⁰ Sui volgarizzamenti in francese *Translations médiévales*. Sulle relazioni tra volgarizzamenti francesi e italiani cfr. almeno Cornish, *Vernacular Translation*, pp. 70–100 («Cultural ricochet: French to italian and back again»).

trebbe aver costituito una delle ragioni profonde della scelta di questo idioma, oltre alla sua piacevolezza e alla sua diffusione. I lavori condotti di recente da Elisa Brillì e da Maria Teresa Rachetta hanno dimostrato per esempio che la fonte diretta della parte storica del primo libro del *Tresor* non è costituita, come si riteneva, da una fonte latina, l'*Historia scholastica* di Pietro Comestore, ma dall'*Histoire ancienne jusqu'à César*, una cronaca universale in lingua d'oil, redatta all'inizio del Duecento per i signori di Lille.⁷¹ La ricerca di Gabrielle Spiegel ha chiarito ormai da tempo che quest'opera faceva parte di un genere letterario, le storie in prosa volgare, diffusosi nelle corti signorili del Nord della Francia e delle Fiandre tra fine XII e XIII secolo e che la diffusione di questo genere era legata al tentativo di queste corti di legittimarsi in reazione all'avanzamento della monarchia capetingia.⁷² Al medesimo genere letterario e alle stesse motivazioni possono essere ascritti i *Fet des Romains* composti poco più tardi nell'Île-de-France, che Brunetto aveva già utilizzato per la *Rettorica*, e che inserì nel terzo libro del *Tresor*.⁷³ Il procedimento di inserire nella propria opera in francese testi già disponibili in quella lingua non stupisce.⁷⁴ Appena cominciarono a volgere il *Tresor* in toscano i traduttori italiani fecero la stessa cosa, non traducendo dal francese le porzioni di testo per le quali disponevano già di volgarizzamenti, ma trascrivendo direttamente quei volgarizzamenti. Fu il caso della *Formula vite honestae* di Martino da Braga, delle opere di Albertano da Brescia, anch'esse tradotte in Francia, e delle *Moralités des Philosophes*.⁷⁵

Sonia Gentili ha ipotizzato poi che scrivendo nel secondo libro del *Tresor*, dedicato alla filosofia pratica, la propria traduzione del compendio dell'etica noto come *Summa Alexandrinorum*, Brunetto impiegò anche un'altra traduzione dello stesso testo, *l'Etica in volgare* attribuita a Taddeo Alderotti.⁷⁶ Si tratta del segno di un atteggiamento attivo rispetto ai testi disponibili, che non contrasta affatto con l'utilizzazione di volgarizzamenti già esistenti e che trova conferma nel complesso incastro di temi e testi che compone il secondo libro dell'opera.

Quanto al terzo libro, lo stesso atteggiamento attivo è dimostrato dall'intervento sulla già esistente *Rettorica*, che fu adattata mediante l'elimina-

71 Rachetta, *Brunetto Latini, la storia universale* che espande Rachetta, *Sulla sezione storica del "Tresor"*.

72 Spiegel, *Romancing the past*.

73 Tra queste versioni *I Fatti di Cesare; I fatti dei Romani* (ed. Marroni).

74 Diverso è il caso del trattato di falconeria in provenzale *Dels auzels casador* che fu fonte diretta di alcuni capitoli zoologici dello stesso libro. Su questo cfr. Capaccioni, *La nature des animaux*. Più in generale, si veda Maurice, *Brunetto Latini compilateur*.

75 Vedi sopra n. 67.

76 Gentili, *L'edizione dell'Etica in volgare*.

zione della differenza tra autore e «sponitore» e soprattutto dal lavoro compiuto sul *Liber de regime civitatum* di Giovanni da Viterbo. Come ha mostrato recentemente David Napolitano analizzando distesamente i trentatré capitoli (III.73–105) che John Najemy aveva definito come la *Politica* di Brunetto,⁷⁷ gli interventi furono diversi. Brunetto eliminò la maggior parte dei riferimenti a Viterbo e alle città vicine, centrandolo su Firenze, lo depurò dei riferimenti che ne tradivano l'originale orientamento filoimperiale, vi incluse numerosi riferimenti alla Francia e alla Provenza (secondo le modalità in parte già attuate nella *Rettorica*) e che avrebbero potuto interessare un lettore che in quelle regioni viveva. Tutte queste operazioni, tuttavia – sottolinea Napolitano – non furono attuate al fine di rendere il regime politico francese, fondato sul potere monarchico, accettabile agli italiani, ma, all'opposto, per presentare sotto una luce positiva il regime comunale italiano e l'ufficio podestarile che lo caratterizzava. La politica comunale rimase l'oggetto fondamentale del *Tresor* che con ogni probabilità da un certo punto in poi fu costruito per permettere non solo agli italiani che conoscevano il francese, ma anche ai francesi, che effettivamente vi avrebbero esercitato cariche negli anni a venire, di conoscerlo e rispettarlo.

Questa analisi offre una risposta utile a superare la discussione relativa alla destinazione del trattato (dibattuta tra i fiorentini in Francia e l'aristocrazia francese al seguito di Carlo d'Angiò) e, insieme, alle caratteristiche del sistema prediletto da Brunetto (se aperto al basso, in senso comunale, o chiuso e rivolto verso la monarchia).⁷⁸ Per la *Politica* del *Tresor*, che secondo le parole dello stesso Brunetto costituisce la più importante delle conoscenze che l'enciclopedia mette a disposizione, i destinatari furono diversi, ma il sistema politico fu uno. In altre parole, sembra probabile che il primo progetto educativo volto all'educazione di un fiorentino intenzionato a dotarsi di tutti gli strumenti necessari per partecipare e dirigere la vita politica della sua e di altre città, già visibile nella *Rettorica*, fu a un certo punto riformulato. Da un lato, la presenza di numerosi testi che potevano arricchire e integrare quel progetto, portò Brunetto a scrivere il suo trattato in lingua francese, un idioma senza dubbio comprensibile al suo interlocutore. Dall'al-

⁷⁷ Napolitano, *La Politica di Brunetto Latini*; Najemy, *Brunetto Latini's "Politica"*.

⁷⁸ Artifoni, *Una politica del "dittare"*, p. 176: «Per valutare questo quadro lascio da parte le considerazioni, ancora in piena decantazione, su un Brunetto che taluni vorrebbero più 'comunale' e di cui altri preferiscono invece sottolineare il legame con Carlo d'Angiò». Per semplificare, tra coloro che hanno dato importanza al Brunetto comunale ci sono Fenzi, *Brunetto Latini* e Milani, *La guerra e la giustizia*, tra quanti ne hanno accentuato la vicinanza a Carlo, De Vincentiis, *Le parole di ser Brunetto* e Rao, *L'educazione cittadina di un principe d'Oltralpe*. Un tentativo di mediazione è costituito da Briguglia, «Io, Brunetto Latini».

tro, l'organizzazione della spedizione angioina che avrebbe portato numerosi ufficiali francesi, abituati a una gerarchia tra corona e città assai diversa, a governare i comuni italiani portò Brunetto a includere tra i possibili destinatari della sua opera anche questi nobili francesi per i quali adattò il suo progetto originario senza tuttavia stravolgerlo nelle sue intenzioni fondamentali. Includendo nel *Tre-sor* una lettera a Carlo d'Angiò egli volle dare dei segnali utili per mostrare la sua fedeltà politica, ma non smentì le convinzioni già espresse nella *Rettorica* sulla validità del comune podestarile, di cui per certi versi, il trattato, con la sua stessa esistenza, scongiurava possibili degenerazioni.

6 Educare i cavalieri: il *Tesoretto*

Come fu riadattato il progetto culturale che Brunetto aveva maturato in Francia, una volta che egli rientrò a Firenze dove il comune podestarile subì le evoluzioni in senso filoangioino e poi filopopolare che abbiamo riassunto? Per rispondere a questa domanda disponiamo di un doppio ordine di fonti: documenti d'archivio e testi letterari.

A quanto attestano i documenti, Brunetto prese parte attivamente al regime guelfo-angioino instaurato in città nella primavera del 1267 e, in seguito, alla sua evoluzione in senso popolare.⁷⁹ Nell'agosto di quell'anno risulta sottoscrivere come notaio un atto nel campo dell'esercito angioino che assediava Poggibonsi e negli anni 1269 e 1270 egli agì come protonotario di Jean Britaud de Nagis, vicario angioino in Toscana che seguì a Pisa. In seguito Brunetto continuò a esercitare incarichi molto importanti tanto sotto i vicariati di Carlo, quanto nei momenti in cui la stretta angioina sulla città andava allentandosi; nel 1272 è ricordato come «scriba dei consigli e della cancelleria fiorentina», nel 1275 fu console della sua arte, quella dei Giudici e dei Notai, nel 1280 prese parte alla grande pacificazione patrocinata dal cardinal Latino. È tuttavia agli anni successivi che risalgono gli atti che Isidoro Del Lungo giudicò i più importanti della sua carriera: gli interventi nei consigli su materie relative alla politica estera: nel 1285 sulle relazioni diplomatiche con Genova e Lucca successive alla Battaglia della Meloria, che aveva segnato il destino di Pisa; nel 1289 sulla guerra con Arezzo, nel quadro della quale se sarebbe svolta la battaglia di Campaldino. Due sembrano le tendenze che Brunetto esprime in questi atti. La prima è il favore alla possibilità di deliberare o conferire poteri speciali a deter-

⁷⁹ Un dossier documentario sull'attività politica di Brunetto si trova nell'appendice curata da I. Del Lungo a Sundby, *Della vita*, pp. 201–277. Si veda anche Ceva, *Brunetto Latini*.

minati magistrati, primi fra tutti i priori, in deroga a quanto previsto dagli statuti, secondo una modalità sempre più tipica della politica fiorentina in questa fase caratterizzata dalla presenza del Popolo.⁸⁰ La seconda è un sostegno attivo agli interessi della Firenze guelfa in Toscana, che nel 1285 si concretizza nelle trattative per far sì che Pisa non venga attaccata militarmente (come invece prevedeva l'accordo con Genova) ma sia piuttosto governata dai guelfi locali che hanno al vertice Ugolino della Gherardesca,⁸¹ e che quattro anni più tardi trova espressione nel forte sostegno dato alla guerra contro Arezzo e contro Pisa.⁸² Complessivamente dalla documentazione Brunetto emerge quindi con come un politico presente con continuità sulla scena fiorentina per la lunga fase del governo guelfo, dal 1267 fino alla sua morte, che riuscì a dialogare tanto con gli angioini più accesi quanto con il Popolo.

Questo atteggiamento mediatore all'interno ed espansivo all'esterno, perché volto al trionfo regionale di Firenze e della sua classe dirigente mi pare si coniughi bene con le opere databili posteriormente al ritorno dalla Francia, in particolare con *Il Tesoretto*, il cui termine *ante quem* pare stabilito al 1273–1274.⁸³ Di recente Peter Sposato ha ribadito con forza il fatto che questa opera veicola il progetto di una riforma moderatrice dei costumi dei cavalieri cittadini, volta a temperarne la violenza e l'ardore promuovendo l'auto controllo e la prudenza.⁸⁴ Per quanto, a mio modo di vedere, Sposato insista in modo eccessivo sulla vicinanza di Brunetto all'ambiente cavalleresco e dunque sul carattere «interno» della riforma messa in atto nel *Tesoretto*, si tratta effettivamente di un punto importante che in precedenza non era stato abbastanza sottolineato. La scelta di Brunetto di insistere nella lunga allegoria centrale proprio nell'analisi di quattro virtù «cavalleresche» (Larghezza, Cortesia, Leanza e Prodezza) segna un certo distacco dal *Tresor* e segnala forse una delle ragioni profonde di questo testo, ancora poco chiaro nella sua genesi.

Tra i pochi elementi sui quali si può ragionare in merito a questa genesi c'è il fatto che il *Tesoretto* è esplicitamente dedicato a un «valente signore» che per lo più, in mancanza di altri candidati altrettanto validi, si tende a identificare con Carlo d'Angiò stesso.⁸⁵ Cercando di capire come questa dedica si potesse

80 Tanzini, «*Ardua negotia*».

81 Davidsohn, *Storia di Firenze*, pp. 341–361.

82 Davidsohn, *Storia di Firenze*, pp. 432–458.

83 Raggiugli su questa cronologia in Briguglia, «*Io, Burnetto Latini*», p. 184, nota 39, con la bibliografia.

84 Sposato, *Reforming the Chivalric Elite*.

85 Sposato, *Reforming the Chivalric Elite*, p. 215 in modo poco convincente lo identifica con un fiorentino al servizio di Carlo.

contemperare con l'esaltazione del potere comunale che quel testo contiene, alcuni anni fa ho proposto l'ipotesi che il *Tesoretto* sia stato scritto per essere presentato a Carlo quando quest'ultimo nel 1273, in qualità di podestà della città, si trovò a ricevere a Firenze Gregorio X giunto per patrocinare la pace tra i Guelfi e i Ghibellini.⁸⁶ Secondo questa ipotesi, Brunetto, che come si è visto era allora cancelliere del comune, potendo contare sulla presenza di un pontefice intenzionato anch'esso ad attenuare lo strapotere acquistato dall'Angioino nei sei anni precedenti, volle scrivere un'opera in cui apparissero chiaramente i limiti del potere del re di Sicilia sulla città. Come il pontefice aveva messo in chiaro nei due anni precedenti, i due modi per frenare la potenza di Carlo consistevano nell'elezione di un imperatore (che avrebbe reso incongruo l'esercizio da parte di Carlo della carica di Vicario imperiale per la Toscana) e appunto nella pacificazione tra le parti fiorentine che avrebbe abbassato le azioni dei gruppi più radicali nella Parte Guelfa.⁸⁷ Nel 1273, Carlo, pur brigando perché all'impero potesse candidarsi Filippo III di Francia, accettò provvisoriamente l'idea del ritorno dei Ghibellini e accolse il pontefice a Firenze affinché si procedesse in questo senso. Se il *Tesoretto* fosse stato presentato a Carlo in quella occasione si spiegherebbe bene la ragione per la quale immediatamente dopo la dedica, questa opera tratta dell'esaltazione di Alfonso di Castiglia, che in quel momento era re dei romani e unico candidato all'impero, e, subito dopo, fa un'esaltazione del valore della concordia e del rientro dei banditi nella città di Firenze. A mio modo di vedere si tratta di elementi ai quali viene data grandissima importanza nel testo, e ogni altra ipotesi di datazione del *Tesoretto* e di indagine relativa alle sue ragioni dovrebbe comunque spiegarne la posizione cruciale che hanno al principio del poemetto. A ben vedere proprio la necessità di introdurre questi due elementi potrebbe spiegare l'innovazione che consiste nel costruire il poemetto come un viaggio allegorico, connesso tuttavia a un episodio della vita dell'autore. Il viaggio compiuto una quindicina di anni prima presso Alfonso e la rottura della concordia che avevano impedito il ritorno dell'autore costituivano circostanze ideali da richiamare in un momento di difficoltà di Carlo per ribadire, (per mezzo delle menzioni del futuro imperatore e della pace imminente) la necessità di stabilire precisi confini all'esercizio del suo potere.

Seguendo questa pista acquista coerenza anche la scelta delle virtù cavalleresche notata da Peter Sposato ed è perfettamente possibile che immaginando una circolazione di questo testo poetico in fiorentino al di là del suo dedicatario, Brunetto abbia voluto includere nel pubblico al quale si rivolgeva anche i cava-

⁸⁶ Milani, *La guerra e la giustizia*, p. 50.

⁸⁷ Gatto, *Il Pontificato di Gregorio X*, pp. 187–195.

lieri fiorentini vecchi e nuovi, specialmente quelli che da Carlo erano stati più beneficiati. Ma così come scrivendo il *Tresor* (anche) per un pubblico francese Brunetto non aveva affatto voluto mostrare che il sistema politico meglio noto a quel pubblico era il migliore, così scrivendo il *Tesoretto* (anche) per un pubblico di cavalieri fiorentini egli non volle aderire passivamente al sistema di valori da questi professato. Anche stavolta intervenne su quel sistema per piegarlo ai propri fini. Come in tempi ormai lontani ha mostrato Hans Robert Jauss in un saggio di grande spessore,⁸⁸ dai allegorici già esistenti, Brunetto prese consapevolmente le distanze, modificando l'orizzonte d'attesa dei suoi lettori. Pur aderendo allo schema proposto da Alano da Lilla nel *De planctu naturae* egli sostituì la disperazione per il destino politico della sua città a quella per lo sconvolgimento della natura. Rispetto al *Roman de La Rose*, che pure assunse come canovaccio per il viaggio del viandante sino alla corte di Amore, egli precisò i profili delle virtù (per esempio facendo introdurre a Cortesia il principio del “giusto mezzo”). Più in generale, in questo confronto con la *Rose* volle affermare il suo distacco dall'*ethos* dell'amore cavalleresco introducendo la figura di Ovidio che aiuta il personaggio nella fuga da Amore e sostituendo Giustizia ad Amore come virtù somma e meta più alta da raggiungere.⁸⁹ Questi ed altri riferimenti alla letteratura cortese e allegorica potrebbero spiegarsi particolarmente bene se si immaginasse un dedicatario come Carlo e un pubblico costituito dai fiorentini che proprio Carlo stava addobbando del cingolo cavalleresco.

Infine c'è da considerare un terzo elemento. Come hanno messo in rilievo in molti, il *Tesoretto* sembra essere stata in origine la parte poetica di un prosimetro. Tra le ipotesi che sono state fatte per immaginare la prosa che avrebbe dovuto accompagnarlo, la più ragionevole a me pare quella implicitamente proposta da Irene Maffia Scariati secondo la quale il *Tesoretto* avrebbe accompagnato nient'altro che il *Tresor*.⁹⁰ La corrispondenza tra l'ordine dei passi che rinviano alla prosa e l'ordine delle materie trattate nell'enciclopedia in francese sembra piuttosto stringente fino a un certo punto. Poi le cose si complicano in prossimità della parte detta la *Penitenza*, che Berisso ha persuasivamente identificato come un materiale scritto in precedenza e fatto confluire nel poemetto, come forse anche il *Favolello*, in vista di una armonizzazione che non ci fu.⁹¹ Comunque siano andate le cose, questa possibilità teorica di un prosimetro bilingue con poesia fiorentina che accompagnava prosa francese sembra sintetizzare meglio di ogni altra immagine, l'atteggiamento disinvolto, attivo e utilitaristico che Brunetto manifestò nei

⁸⁸ Jauss, *Brunetto Latini poeta allegorico*.

⁸⁹ Jauss, *Brunetto Latini poeta allegorico*, p. 164.

⁹⁰ Maffia Scariati, *Dal Tresor al Tesoretto*.

⁹¹ Berisso, *Tre annotazioni al Tesoretto*, p. 31.

confronti del volgarizzare, in modi differenti, nei vari luoghi e tempi della sua vita: un atteggiamento a ben vedere non troppo diverso da quello che lui stesso espresse in politica, come del resto molti suoi concittadini e lettori.

7 Conclusioni

Sette anni fa, ponendomi il problema della percezione che Brunetto ebbe di un singolo fenomeno che stava segnando la sua epoca, l'esclusione politica, mi è capitato di notare come tale fenomeno, nel passaggio da un'opera all'altra subisse numerose trasformazioni nella definizione e nel giudizio di valore.⁹² Oggi, allargando l'obbiettivo all'insieme della sua opera alla luce dei molti studi di cui ormai disponiamo mi sembra al contrario di cogliere una profonda coerenza che attraversa l'insieme della sua produzione in volgare e forse non solo, una coerenza che si sviluppa su tre piani: quello del rapporto con i testi di partenza, quello dello strumento per trattarli e infine quello del pubblico di riferimento.

Brunetto coniugò sistematicamente una larghissima apertura a testi diversissimi da quelli del canone che aveva ereditato (e che il suo pubblico conosceva già) con la volontà di metterli al servizio delle esigenze che si manifestarono a mano a mano nella sua carriera di intellettuale. Rispetto alle scelte ideologiche compiute dalla generazione precedente di dettatori e da Boncompagno da Signa in particolare, selezionare un testo ciceroniano per insegnare a scrivere lettere era già una presa di rischio. Partire da un testo come il *De inventione* per fornire a un fiorentino *modice literatus* un insegnamento che metteva insieme cultura classica, argomenti da usare nei dibattimenti e una proposta sistematica di organizzazione dei saperi era qualcosa di assai più originale e c'è da chiedersi se, nonostante l'assenza di scuole istituzionalizzate, un simile progetto avrebbe avuto qualche possibilità di vedere la luce a Firenze. Ancora più rilevante e originale è l'ampliamento delle fonti a testi filosofici, storici e trattatistici per accompagnare un "manuale" come quello di Giovanni da Viterbo trasformandolo in una enciclopedia politica ad uso dei futuri governanti dei comuni italiani, toscani o francesi che fossero, o ancora usare l'arma del poema allegorico per convincere cavalieri cittadini recalcitranti e il loro signore della necessità di adeguarsi all'interesse della città. Lo stesso atteggiamento teso alla massimizzazione dell'utilità di un modello testuale mediante il suo disinvoltato spostamento in un nuovo contesto si ritrova anche nella lettera scritta nel 1258 al comune di

⁹² Milani, *La guerra e la giustizia*.

Pavia (se sua) che ritorceva contro i ghibellini l'*ars dictaminis* di Pier delle Vigne.⁹³ Sarebbe molto interessante capire se esso segna anche i volgarizzamenti delle tre orazioni cesariane di Cicerone,⁹⁴ la cui ragion d'essere politica e il legame con le contingenze storiche meriterebbero di essere pienamente valutate secondo la metodologia che Enrico Faini ha introdotto nei suoi importanti lavori sui volgarizzamenti di Bono Giamboni.⁹⁵

Lo strumento fondamentale che permise a Brunetto di poter compiere degli adattamenti così arditamente, di trasferire un tipo di testo da un contesto all'altro con tale naturalezza e con tale successo fu sempre, senza sorprese, il volgarizzamento, ma un volgarizzamento inteso in un'accezione concettualmente molto ampia. Prendere seriamente la celebre proposta di Segre secondo cui il volgarizzamento fu «situazione mentale»⁹⁶ significa anche cercare di immaginare il continuo sforzo del Brunetto lettore di testi lontani teso a ricondurli al proprio spazio, al proprio tempo e ai propri fini, trovando gli opportuni mezzi linguistici (traduzione), colmando strategicamente i vuoti (integrazione), smontando e rimontando un testo con l'altro (compilazione). Un esempio macroscopico di integrazione è il passo della *Rettorica* a cui abbiamo già accennato, quello strategico e recentemente analizzato da Montefusco in cui Brunetto riconduce ogni epistola e poi anche ogni altro scambio comunicativo, inclusi quelli poetici, alla retorica e alla sua dimensione di sapere "confittuale".⁹⁷ Se questo passo dimostra senz'altro che Brunetto non tagliò i

93 Grévin, *Rhétorique du pouvoir médiéval*, pp. 769–773.

94 Cicerone, *Pro Ligario, Pro Marcello, Pro rege Deiotaro*.

95 Faini, «*Uno nuovo stato di felicitade*»; Faini, *Vegezio e Orosio*.

96 *Volgarizzamenti del Due e Trecento*, p. 1.

97 Brunetto Latini, *La Rettorica*, p. 77: «Et ben è vero che llo 'nsegnamento ch'è scritto inn adietro pare che ssia molto intorno quelle vicende che sono in tencione et in contraversia tra alcune persone, le quali contendano insieme l'uno incontra l'altro; e potrebbe alcuno dicere che molte fiata uno manda lettera ad altro ne la quale non pare che tencioni contra lui (altressi come uno ama per amore e fa canzoni e versi della sua donna, nelli quali non à tencione alcuna intra llui e la donna), e di ciò riprenderebbe il libro e biasmerebbe Tullio e lo sponitore medesimo di ciò che non dessero insegnamento sopra ciò, maximamente a dittare lettere, le quali si costumano e bisognano piú sovente et a piú genti, che non fanno l'aringhiere e parlare intra genti. Ma chi volesse bene considerare la propietà d'una lettera o d'una canzone, ben potrebbe apertamente vedere che colui che lla fa o che lla manda intende ad alcuna cosa che vuole che sia fatta per colui a cui e' la manda. Et questo puote essere o pregando o domandando o comandando o minacciando o confortando o consigliando; e in ciascuno di questi modi puote quelli a cui vae la lettera o la canzone o negare o difendersi per alcuna scusa. Ma quelli che manda la sua lettera guernisce di parole ornate e piene di sentenza e di fermi argomenti, sì come crede poter muovere l'animo di colui a non negare, e, s'elli avesse alcuna scusa, come la possa indebolire o instornare in tutto. Dunque è una tencione tacita intra loro, e così sono

ponti con il sapere dictaminale, esso ci fa scorgere anche la sua volontà di includere tra gli scritti per i quali l'insegnamento ciceroniano e dunque il suo insegnamento è potenzialmente profittevole, tutti quelli che il lettore del suo trattato poteva praticare. Un caso di volgarizzamento-compilazione si ha nelle scelte ricostruite di recente da Rachetta, compiute per la scrittura della parte storica del primo libro del *Tresor*, che mostrano la volontà di piegare fonti latine (Isidoro da Siviglia) e francesi (*l'Histoire jusqu'à César*) scritte per altre ragioni al proposito di costituire una storia universale delle leggi, dei governi che le hanno emanate e del mondo che le ha accolte, una sorta di introduzione storica al mestiere del governante che dalle origini arrivava fino al 1260.⁹⁸ La traduzione del passo del *De planctu Naturae* relativo al momento in cui l'autore si riprende dal suo smarrimento si sottomette a Natura che lo riconosce compiuta nel *Tesoretto* mostra infine la volontà di Brunetto non solo rinunciare a certi preziosismi presenti nel testo di partenza ma a incarnare rispetto alla figura di Natura un ruolo diverso, non più servo e segretario («familiaris et secretario»), ma «amico», ritenuto evidentemente più prestigioso agli occhi del pubblico che sta mirando.⁹⁹

E così arriviamo all'ultimo elemento, la continuità del pubblico di riferimento. Anche ipotizzando che il *Tesoretto* fu dedicato a Carlo d'Angiò e scritto per i cavalieri fiorentini a lui più vicini non mi sembra che si possa concludere che esso fu immaginato *solo* per questi destinatari. Proprio un progetto di testo letterario volto alla conversione dell'élite più radicalmente filoangioina ai valori della concordia cittadina si spiega tenendo conto che esisteva anche un pubblico che quei valori di concordia, per convenienza o per convinzione, con Brunetto autore li condivideva. Fu anche e soprattutto questo pubblico che Brunetto tenne costantemente presente nello scrivere le sue opere volgarizzate. Nell'immaginarne il profilo sociale i lettori contemporanei hanno spesso impiegato categorie anacronistiche: non si trattò di nuovi borghesi strutturalmente opposti a vecchi signori feudali, come intende chi immagina che nella Firenze di Brunetto identifica la nascita del capitalismo moderno. Non solo perché localizzare in quel tempo e in quel luogo tale nascita è molto controverso, ma anche perché, come si è visto, la società fiorentina era particolarmente lontana da una distinzione strutturale tra nobiltà della terra e aristocrazia del denaro. Più calzante è la quali-

quasi tutte le lettere e canzoni d'amore in modo di tencione o tacita o espressa; e se così non è, Tullio dice manifestamente, intorno 'l principio di questo libro, che non sarebbe di rettorica». Analisi in Bischetti, Montefusco, *Prime osservazioni su "ars dictaminis"*, pp. 184–185.

⁹⁸ Rachetta, *Brunetto Latini, la storia universale*, p. 116.

⁹⁹ Jauss, *Brunetto Latini poeta allegorico*, pp. 158–160.

ficazione di questo pubblico come «popolani», a patto tuttavia di non considerare questo come un gruppo sociale permanentemente opposto ai «magnati», retrodatando di una generazione la divisione politica che caratterizzò il regime fiorentino per più di un secolo e il cui atto di nascita ufficiale coincise di fatto con la morte di Brunetto. Se in effetti il giovane Brunetto aveva sostenuto il regime del primo Popolo negli anni 1250–1260, difficilmente i nemici di quel regime possono essere identificati con i magnati contro i quali furono emanati gli ordinamenti di Giustizia trent'anni dopo: sia perché alcune famiglie venute alla ribalta nel primo Popolo finirono negli elenchi antimagnatizi, sia perché, come si è accennato, l'arrivo di Carlo e la conquista della Sicilia modificarono profondamente i rapporti di forza a Firenze.

Se Brunetto mirò a un gruppo sociale questo fu costituito piuttosto da coloro che John Najemy ha definito come i «membri delle arti maggiori non appartenenti al ceto preminente», cioè da quanti pur operando nelle arti più ricche, non facevano parte in origine della cavalleria cittadina che era confluita nel consolato. Come spiega Najemy questo gruppo ebbe un atteggiamento politico oscillante, «in alcuni periodi, generalmente di prosperità economica, accettando la guida politica dell'élite e condividendone il potere attraverso regimi dai quali era escluso il resto della comunità delle arti (. . .) in altri rompendo con l'élite e si rivolgendosi alle arti minori alla ricerca di alleati nel tentativo di diminuire il potere della grandi famiglie».¹⁰⁰ Furono gli esponenti di questo gruppo che comprendeva mercanti, cambiatori, produttori tessili (più che i Guelfi in quanto tali) che Brunetto trovò in Francia e che riconobbe perché essi avevano sostenuto il regime del primo Popolo, furono gli stessi esponenti di questo gruppo che egli volle incoraggiare nell'adesione all'alleanza angioina e che volle proteggere quando Carlo rischiò di assumere un potere eccessivo. Di costoro difese gli interessi come consigliere assumendo in alcune occasioni (come nel caso della guerra con Pisa nel 1285) posizioni diverse da quelle dei «grandi», in altre (come nel sostegno della guerra con Arezzo nel 1289), opponendosi alla parte più radicale del Popolo. Fu questo gruppo sociale che rappresentò direttamente come console dell'arte dei giudici e notai, perché di questo gruppo, semplicemente, faceva parte.

Il trionfo di valori ciceroniani del giusto mezzo, così come lo straordinario successo delle sue opere volgarizzate e la diffusione della sua stessa operazione di volgarizzamento, devono molto alla capacità di questo gruppo sociale, di adattarsi alle diverse circostanze economiche e politiche. Nel far sì che i «membri delle arti maggiori non appartenenti al ceto preminente» riuscissero a so-

¹⁰⁰ Najemy, *Storia di Firenze*, pp. 4–42.

pravvivere, a prosperare e a guidare la città per almeno due secoli pesarono certamente i caratteri originali che rendevano diversa la società e la cultura fiorentina e la straordinaria occasione costituita dall'alleanza angioina, ma giocarono un ruolo importante anche la curiosità, il fiuto e le competenze di uno di quei membri: quello che al gruppo aveva dato la parola.

Lorenzo Tanzini

Volgarizzare i documenti, volgarizzare gli statuti nella Toscana tra Due e Trecento

Abstracts: Il saggio si concentra sull'impiego del volgare in ambito documentario per la trasmissione di testi normativi (in particolare gli statuti) tra il XIII e il XIV secolo. L'autore rileva in tal senso le ragioni alla base dell'adozione della lingua vernacolare in specifici contesti politici e sociali della Toscana due-trecentesca (in primo luogo a Siena, poi a Pisa e a Firenze), e l'importanza assunta nel processo di istituzionalizzazione del volgare quale lingua del potere dalla presenza di determinate categorie sociali: da un lato un ceto di laici monolingui (i mercanti), dall'altro una classe dirigente dinamica, in rapporti più o meno conflittuali con il notariato. Tali considerazioni offrono lo spunto per riflettere sul ceto notarile, protagonista indiscusso di lavori di volgarizzamento (sia letterari che documentari), ma che inizialmente sembra ostacolare, a Firenze, l'uso del volgare nei testi di diritto, almeno fino alla sua graduale integrazione nell'amministrazione pubblica comunale.

This essay deals with the use of the vernacular for documentary purposes, in the transmission of normative texts (mainly *statuti*) between the thirteenth and fourteenth centuries. The author discusses the reasons for choosing the vernacular in specific political and social contexts of thirteenth- and fourteenth-century Tuscany (first in Siena, then in Pisa and Florence), and the important role played by certain social categories in the institutionalization of the vernacular as a language of power: on the one hand a group of monolingual laymen (merchants), on the other hand a dynamic ruling class who had a more or less conflictual relationship with the notaries. This leads us to reflect upon the notaries themselves, uncontested protagonists of translation work carried out into the vernacular (both of literary and documentary writings), but who, in Florence, initially seemed to impede the use of the vernacular in legal texts, at least until it gradually gained its rightful place in the public municipal administration.

Parole chiave: Vernacular, *Statuti*, Siena, Pisa, Florence, Merchants, Notaries

A differenza degli altri interventi di questa sessione, il mio contributo verterà non su testi di natura letteraria o religiosa, ma su documenti di collettività e poteri pubblici, in particolare sul significato dell'uso del volgare delle fonti

Lorenzo Tanzini, Università di Cagliari

normative della Toscana del XIII, e soprattutto XIV secolo. Per lo stesso motivo in queste pagine incontreremo pochi personaggi o individui riconoscibili – anche se almeno su qualcuno potremo dire qualcosa – e molti soggetti collettivi, i cui intenti si traducono nell'uso della lingua vernacolare. In ogni caso, credo che la differenza di tipologie testuali sia tutt'altro che un impedimento. Anche il volgarizzamento di testi letterari rispondeva ad un intento di 'spiegazione' e di accessibilità più che a quello di traduzione in senso moderno, e quindi nasceva in circostanze simili a quelle di versioni volgari di leggi scritte in latino, che si intendeva far comprendere al di fuori dell'ambito dei colti.¹ Dall'altra il profilo delle fonti statutarie del XIV secolo non è certo quello di testi rivolti soltanto ad un uso pratico, anzi in certi casi si tratta di elaborazioni che in alcune parti tradiscono un livello culturale ragguardevole, e una circolazione intensa di motivi retorici da fonti di cultura 'alta'. Ciò non può d'altra parte stupire se si pensa che all'uso del volgare in ambito giuridico, nella forma del volgarizzamento, mettono mano essenzialmente notai, cioè la medesima categoria (e talvolta le medesime persone) impegnata in tante imprese di volgarizzamento letterario.

Quale punto di partenza vale la pena ricordare il dato più ovvio per la cultura giuridica bassomedievale, cioè che in linea di principio i documenti si redigono in latino, perché il latino è la lingua del diritto, l'unico codice linguistico che sia sufficientemente raffinato e condiviso per assumere la chiarezza necessaria ai concetti di natura giuridica.² Il contesto italiano da questo punto di vista è nel panorama europeo quello in cui l'equazione testi giuridici = latino si trova applicata con più nettezza e per un tempo più lungo. Nulla di simile alle compilazioni giustinianee provenzali, né alle rielaborazioni del diritto consuetudinario francese o tedesco si trova in Italia, dove di fatto questo monopolio del latino continua fino al Seicento del celebre *Dottor volgare* di Giovanbattista De Luca.³ Questa particolarità italiana introduce un primo paradosso della figura del notaio: sappiamo bene che sono in larga parte notai i protagonisti dei lavori di volgarizzamento, di testi letterari e a maggior ragione di documenti normativi, ma allo stesso tempo è proprio il primato notarile nella redazione

1 Cornish, *Vernacular translation*, p. 6. Sugli obiettivi (e le difficoltà) del trasferire i contenuti e le modalità espressive della scrittura latina in volgare si veda ora anche Adamska, *L'Ars dictaminis*.

2 Fiorelli, *La lingua del diritto* parla, per la grande esplosione di cultura giuridica nel XII secolo, di «un rinascimento senza volgare».

3 Riprendo qui alcune delle considerazioni di Salvestrini, Tanzini, *La lingua della legge*; per la segnalazione dei singoli casi Fiorelli, *Gli "Ordinamenti di giustizia"* e Fiorelli, *Intorno alle parole del diritto*.

dei documenti che comporta la più durevole resistenza alla penetrazione del volgare nell'ambito del diritto.

L'altro elemento di partenza da enunciare riguarda le tipologie di testi a cui faremo riferimento. Abbiamo accennato genericamente a 'documenti', che tuttavia intenderemo qui come la categoria di testi qualificati come tali nel *corpus* TLIO, che include come noto formulari, lettere o bolle tradotte e in volgare, e soprattutto statuti.⁴ Agli statuti quindi riserveremo un'attenzione particolare, non soltanto perché rappresentano di gran lunga la categoria più numerosa, ma anche perché hanno il vantaggio di offrirci entrambi i casi possibili, cioè quello dell'uso diretto del volgare nella redazione originaria e quello del volgarizzamento.

1 Perché il volgare?

In prima battuta ci dobbiamo chiedere perché, stante il contesto appena enunciato, un certo numero di testi normativi prevalentemente toscani del Due-Trecento siano stati redatti o tradotti in volgare. Le risposte esplicite che talvolta vengono dalle fonti del tempo sono in una certa misura fuorvianti: l'intento di mettere a disposizione uno scritto accessibile a chiunque, orgogliosamente ostentato in più occasioni, non è affatto una risposta plausibile, specialmente considerando l'effettiva circolazione dei documenti in questione.⁵ Quello che conta sono invece i contesti sociali, le effettive situazioni pratiche nelle quali l'uso della lingua vernacolare si rendeva effettivamente necessaria.

In risposta alle esigenze di queste situazioni particolari, la Toscana offre dagli ultimi decenni del XIII secolo una serie di esempi di statuti di comunità che scelgono di affidare al volgare la redazione delle proprie norme. Sono innanzitutto contesti confraternali: a Firenze la compagnia di S. Maria del Carmine 1284,⁶ S. Gilio a fine '200,⁷ Orsanmichele fine '200,⁸ a Prato quella di S. Croce nel 1295,⁹

⁴ *Bibliografia dei testi in volgare.*

⁵ Considerazioni illuminanti in proposito quelle di Bambi, *Un costituito davvero per tutti?* Per le motivazioni espresse dalle fonti del tempo si vedano alcuni esempi sotto, pp. 160–161.

⁶ Editi in *Testi fiorentini del Duecento e dei primi del Trecento.*

⁷ Monti, *Le Confraternite medievali*, con edizione degli statuti della confraternita fiorentina di S. Egidio del sec. XIII nel vol. II, pp. 144–158.

⁸ *Nuovi testi fiorentini del Duecento*, II, pp. 650–673.

⁹ *Capitoli della Compagnia della Santa Croce di Prato.*

e nello stesso periodo gli statuti dei Disciplinati di Siena¹⁰ e di Cortona.¹¹ Leggermente più tardo è l'esempio di un altro grande soggetto di vita religiosa laicale, lo statuto dello Spedale della Scala di Siena, datato da Luciano Banchi al 1318,¹² nel quale emerge non solo una versione in volgare ma una vera e propria stesura bilingue: come recita la rubrica CXXIX *De scrivere le sopradette costituzioni per gramatica e per volgare*, dovranno essere redatti due diversi codici, uno "in gramatica" e uno in volgare, "ad ciò che coloro i quali sanno gramatica e li altri letterati possano avere pieno e chiaro intendimento de le predette cose". Una precisazione indicativa questa perché di senso inverso rispetto a quanto si trova più di frequente negli statuti volgarizzati: il bilinguismo non è pensato a vantaggio di chi non conosce il latino, ma piuttosto per coloro che lo conoscono, affinché l'originaria redazione volgare possa essere presa in considerazione anche dai professionisti del diritto. Ci troviamo dunque di fronte a testi che nascono in volgare, espressione di socialità religiose con una struttura istituzionale labile, che non conoscono un impiego strutturato di notai e quindi tendono a sfuggire a quella equazione cui si faceva cenno sopra, salvo scegliere in qualche caso di passare al latino come evoluzione verso una forma linguistica più prestigiosa.¹³ La fattispecie è simile a quella che si riscontra in alcune comunità rurali, specialmente senesi, sempre del periodo di fine '200 e inizi '300. Il caso più clamoroso era stato come noto quello di Montieri, dove si conosce addirittura per il 1219 una redazione volgare preliminare alla stesura in latino.¹⁴ Nacquero e si sono conservati invece in volgare gli statuti di Montagutolo di Pari (1280–1297)¹⁵ Chiarentana (1314?)¹⁶ e Pieve a Molli (1338),¹⁷ che tuttavia – si badi – vanno intesi come esempi senesi solo nel senso della collocazione geografica, perché nessuna di queste comunità era soggetta a Siena nel periodo dello statuto, e tutte si collocavano invece nel contesto di signorie rurali.¹⁸

10 *Capitoli della Compagnia dei disciplinati di Siena de' secoli XIII, XIV, e XV*; si vedano anche *Statuti volgari de lo Spedale di S. Maria Vergine di Siena scritti l'anno MCCCXV*.

11 *I Capitoli della Compagnia dei Disciplinati di Cortona (anno 1300)*.

12 *Statuto dello Spedale di Santa Maria di Siena (1318–1379, 1320–1861)*, II, pp. 73–153.

13 Suggerisce questo tipo di genesi al di fuori della base latina per almeno una parte dei testi qui citati anche Bambi, *Alle origini del volgare del diritto*, pp. 2–8.

14 Castellani, *La prosa italiana delle origini*, pp. 41–51, ma si veda Fiorelli, *Intorno alle parole del diritto*, pp. 80–81.

15 *Statuti senesi scritti in volgare ne' secoli XIII e XIV*, I, pp. 1–66.

16 *In Val d'Orcia nel Trecento. Lo statuto signorile di Chiarentana [1314–1316 ca.]*.

17 *Statuto del Comune della Pieve a Molli del contado di Siena volgarizzato circa l'anno MCCCXXXVIII*.

18 Si veda l'ottima sintesi di Dani, *Gli statuti dei Comuni della Repubblica di Siena*.

Si possono forse assimilare a queste situazioni di comunità rurali alcuni dei primi statuti in volgare di istituzioni corporative senesi o delle campagne toscane, come gli statuti dei carnaioli, dei cuoiai o dei chiavari di Siena¹⁹ o quello dell'arte della lana di Radicondoli:²⁰ tutti casi nei quali il testo dello statuto non include la nomina di un notaio, quindi non incorpora nelle pratiche consuete della collettività il lavoro di un professionista del diritto.

A conferma di questa funzione soprattutto 'in negativo' della lingua del notaio si può osservare che l'uso esclusivo del volgare ricorre in alcune tipologie istituzionali che sono palesemente, talvolta esplicitamente estranee alle formalità notarili, come il mondo dei mercanti e dei traffici marittimi. Il primato spetta questa volta ai mercanti pisani: il *Breve consulum curiae mercatorum*, noto in latino nella versione del 1305, ha conservato un volgarizzamento del 1321 con successive aggiunte; mentre il tribunale deputato alla gestione delle controversie marittime, la Curia o Ordine del Mare, fu volgarizzato tra il 1322 e il 1343;²¹ più avanti nel secolo sarebbero arrivati gli esempi analoghi dei mercanti di Siena e Lucca.²² Sempre in volgare troviamo, ai limiti della tipologia statutaria, documenti troppo tecnici per essere redatti in latino come tariffari, libri di gabelle e simili: la gabella delle porte di Siena è la più antica, seguita però da casi analoghi per Pisa e Pistoia nel corso del '300.²³

Ora, questa stagione di volgare senza latino, o di volgare che si pone su binari diversi da quelli della redazione latina, è in realtà tramontata molto presto, e già nel primo '300 di norma troviamo statuti con redazioni bilingui, redatti cioè sicuramente in latino e quindi volgarizzati. Se poniamo la domanda sul motivo di una impresa del genere, credo che l'attenzione debba concentrarsi sui cerimoniali associativi, in particolare tutte le circostanze di lettura pubblica, giuramenti, petizioni in assemblea, nei quali il testo dello statuto più che impiegato professionalmente era fatto proprio dai membri del sodalizio. Come si vede si tratta di un contesto nel quale la parola in volgare rappresenta il versante dell'oralità, una sorta di complemento alla scrittura vera e propria che mantiene il primato nello scritto. Del resto

19 *Statuti senesi scritti in volgare ne' secoli XIII e XIV.*

20 *Statuto dell'Arte della lana di Radicondoli (1308–1388).*

21 *Statuti inediti della città di Pisa dal XII al XIV secolo*, pp. 169–344 e 447–584; la rubrica LXXXVI di quest'ultimo, «De' brevi vulgarmente fare fare e exemplare», disponeva che fossero redatte tre copie della versione volgare, due delle quali destinate agli ufficiali pisani di Cagliari e di Piombino.

22 *Lo Statuto dell'Arte della Mercanzia senese (1342–1343)*; l'edizione è riprodotta in *La Mercanzia ad Arezzo nel primo Trecento; Statuto della Corte dei Mercanti in Lucca del 1376.*

23 *Statuto della gabella e dei passaggi dalle porte della città di Siena*; Tanzini, *Mercato e fiscalità.*

era questa l'abitudine più tipica del lavoro del notaio, cioè il volgere in scrittura valida in latino ciò che era stato stipulato in volgare, e allo stesso tempo presentare in volgare i contenuti della formalizzazione del latino giuridico.²⁴

In questo contesto il passaggio al volgare si lega soprattutto alla pratica di lettura collettiva nell'occasione delle assemblee del sodalizio: lo statuto stesso nella sua versione scritta è in un certo senso redatto in funzione dell'oralità, perché serve in primo luogo come supporto per il rituale della memoria collettiva nella lettura periodica alla presenza di tutti i membri. Lo statuto dello Spedale della Scala deve ad esempio esser letto due volte l'anno nei capitoli semestrali; anni dopo uno degli statuti senesi delle arti di cui si è conservata la redazione volgare, quello dei chiavari, specifica nella rubrica XXXV *Ch'e' rectori facciano leggere tutto questo breve ogni anno una volta, che*

“. . . 'l notaio che le leggerà debba avere dall'università, per la fatica de la sua lettura, IIII soldi per ogni volta.”

La lettura in volgare, di nuovo, è pensata come una prerogativa del notaio, che anzi non ha una mansione ufficiale ma viene incaricato – e pagato – espressamente per questo incarico di lettore. E da un notaio veniva effettuata anche in contesti più complessi come nei consigli cittadini. Nel Due e Trecento la dinamica vita politica delle assemblee cittadine si svolgeva come ovvio in volgare,²⁵ ma la mediazione tecnica irrinunciabile dei notai faceva sì che le registrazioni scritte delle delibere, e anche dei dibattiti, risultassero immancabilmente in latino. Dal momento però che spesso le stesse norme statutarie imponevano una lettura pubblica di ciò che era stato deliberato, o del parere prevalso in assemblea,²⁶ i notai dovevano essere anche in grado di leggere ai consiglieri testi statutari o modelli di delibere, e i consiglieri dovevano essere messi in condizione di comprenderli: non diversamente del resto di quanto accadeva nel caso di contratti o rogiti notarili. Questa prassi di lettura volgare di statuti e delibere durante le riunioni consiliari è documentata in maniera esplicita in molti casi

²⁴ Emblematico in questo senso il passaggio di Bartolo da Sassoferrato secondo cui “tota die notarii vulgarizant rustico quod est dicto in literali sermone”: questo tipo di dinamica fanno riferimento gran parte degli esempi più antichi di testi eminentemente notarili (formulari) tradotti per comodità dei clienti in volgare, sui quali cfr. ora le edizioni e il commento di Bambi, *Scrivere in latino*; sul notaio e la sua pratica di volgarizzare la parola orale cfr. anche Cornish, *Vernacular translation*, p. 26.

²⁵ Sottolinea l'esigenza di una formazione alla parola in pubblico anche per i *non litterati* quale fondamento delle iniziative di diffusione della retorica in volgare Milner, *Le sottili cose non si possono bene aprire in volgare*.

²⁶ Sulle pratiche di registrazione nelle assemblee comunali cfr. Tanzini, *Delibere e verbali*.

del primo Trecento, tra i quali si possono citare i verbali di Todi²⁷ o di Siena.²⁸ A Venezia è possibile anche individuare alcuni frammenti statutari in volgare che probabilmente servivano proprio per letture come quelle appena citate, o a situazioni cerimoniali pubbliche quali i giuramenti degli ufficiali.²⁹ E' più che plausibile quindi che abbastanza presto siano state realizzate copie d'uso di testi statutari o di schemi di giuramenti da recitare in volgare. Un caso estremo ci soccorre al di fuori dell'ambito toscano. Tra il 1357 e il 1362 venne redatta probabilmente a Perugia la versione volgare delle Costituzioni di Egidio di Albornoz, testimoniata da un unico manoscritto vaticano.³⁰ Si trattava di una operazione certamente impegnativa, che tuttavia rispondeva ad un esplicito impulso dell'autorità pontificia, dal momento che le stesse Costituzioni, al capitolo VI, 27, disponevano al riguardo che i reggitori delle città "ipsas in eorum parlamento publice vel saltem in generali consilio integraliter publicari et exponi faciant in vulgari".³¹

Questo esempio ci porta a fare un passo ulteriore nella funzione del volgarizzamento. La stesura di un supporto scritto per la pratica di lettura in volgare poteva essere un'esigenza pratica: si potrebbe ricondurre proprio ad una esigenza del genere il caso citato sopra per l'ospedale della Scala, che in effetti aveva un notaio alle sue dipendenze.³² Il lavoro di trasformazione di un testo latino di alcune centinaia di carte in volgare andava ben al di là di questo: si trattava piuttosto di una scelta politica, di un investimento che le mere esigenze pratiche del consiglio non avrebbero giustificato.³³

27 Todi, Archivio Storico del Comune, Riformanze, 9, ff. 44r-44v (1319): convocato il consiglio il difensore proponeva «super supradictis provisionibus hodie factis per XXIII . . . lectis et vulgariçatis per me notarium».

28 Siena, Archivio di Stato, Consiglio Generale, 109, ff. 130r-130v (1330): «ex forma cuiusdam alterius capituli constituti dicti comunis sub rubrica de consilio fiendo super facto carnificum lecta et vulgariçata per me dominum notarium in presenti consilio».

29 Tomasin, *Il volgare e la legge*, pp. 33-37, 63-64; a cura del medesimo si vedano anche i *Testi padovani del Trecento*.

30 *Studi sul cardinale Albornoz*.

31 *Costituzioni Egidiane dell'anno MCCCLVII*, pp. 234-235.

32 Come attestato in *Statuto dello Spedale di Santa Maria di Siena (1318-1379, 1320-1861)*, § CXXVIII.

33 In questo senso mi pare fuorviante, almeno per ciò che concerne i testi normativi, la ricostruzione di Cornish, *Vernacular Translation*, pp. 24-31, che enfatizza l'importanza delle norme suntuarie, rivolte ad un pubblico 'illitterato' per definizione come quello femminile, come emblema della scelta per il volgare: è vero che la necessità di rendere comunemente comprensibili i termini tecnici della legislazione era una esigenza assai sentita, ma la cronologia dei volgarizzamenti non giunge a suffragare il primato di iniziative del genere, che vengono invece precedute da versioni vernacolari di testi di diritto molto meno tecnici, segno

Questa vera e propria politica del volgare degli enti pubblici o semi-pubblici ha specifiche cronologie. Indiscusso è il primato senese per gli episodi del primo terzo del XIV secolo, che abbiamo in gran parte già citato, fino allo statuto del 1309–1310.³⁴ Pisa ancora nel primo '300 presenta vari casi corporativi o di ambito tecnico mercantile, che non arrivano a coinvolgere le compilazioni più vaste del comune. L'ambiente fiorentino arriva con un certo ritardo. Se si prescinde dal caso dello statuto degli Oliandoli del 1318, i casi noti o effettivamente conservati di statuti redatti in latino e volgarizzati arrivano dagli anni '30: quello non conservato dell'Arte di Calimala 1334,³⁵ dei Monetieri nel 1335 o poco prima,³⁶ degli Albergatori nel 1338,³⁷ dei Medici e Speziali 1349,³⁸ ai quali si aggiungono di nuovo negli anni '30 alcuni volgarizzamenti di ordinamenti specifici del comune, fino ad arrivare allo statuto del 1355. Con gli anni '50 Firenze inizia una campagna per il volgare che si diffonde ovunque, dagli statuti delle comunità soggette ai regolamenti del mercato, fino alle provvisori aggiunte agli statuti che non hanno neppure un argomento ben definito.³⁹ Questo comportava che il lavoro di volgarizzamento finisse per investire anche testi normativi che non avrebbero richiesto un intervento del genere, o magari a versioni in volgare trascurate e approssimative, oggettivamente poco utili anche nel loro effettivo impiego pratico, come è stato osservato ad esempio per la versione volgare dello Statuto della Grascia del 1378.⁴⁰ Anche l'analisi del lavoro di Andrea Lancia sullo statuto fioren-

del fatto che non è principalmente l'intento di comprensione quello che prevale, quanto piuttosto quello di elaborare una lingua per il diritto cittadino e per i valori politici o religiosi fondanti della comunità.

34 *Il Costituto del Comune di Siena volgarizzato nel MCCCIX-MCCCX.*

35 Fiorelli, *Gli "Ordinamenti di giustizia"*.

36 *Constitutum artis monetariorum civitatis Florentiae*; la datazione si desume da una nota successiva che fa riferimento all'anno 1335.

37 *Statuto degli albergatori volgarizzato*; la datazione del testo è quella della versione latina: quanto alla realizzazione di quella volgare si può dire soltanto che fu anteriore al 1370.

38 *Statuti dell'arte dei Medici e Speziali*; cfr. § XXX *Che i presenti ordini si debbino leggere innanzi all'arte*: si prevede la lettura degli statuti a tutti i membri una volta l'anno, ma non si specifica in che lingua. Il testo, trådito da un manoscritto del XV secolo, presenta un volgarizzamento abbastanza selettivo, che si discosta talvolta dal testo latino del 1349 (presumibilmente perché vuole seguire eventuali modifiche intervenute nel frattempo). L'edizione confonde abbastanza questa situazione dei manoscritti, che pure descrive, perché poi sceglie di pubblicare varie parti prese ora dall'uno ora dall'altro.

39 *Le aggiunte alla compilazione statutaria fiorentina; Ordinamenti, provvisori e riformazioni.*

40 *Lo Statuto in volgare della Magistratura fiorentina della Grascia (a. 1379).*

tino del 1355⁴¹ sta mostrando come per una serie di aree del testo la versione in volgare si rivelasse una scelta non così efficace quanto si sarebbe potuto pensare proprio per la spiegazione del dettato normativo. Si deve considerare infatti che specialmente nelle materie più pratiche, i regolamenti sul mercato o l'igiene pubblica, lo stesso dettato latino era la trasposizione di contenuti pensati in volgare, o che comunque tradivano la logica del volgare nel lessico e nella sintassi. Dal momento che l'intervento del volgarizzatore, proprio per la sua qualità intellettuale di lettore di testi di cultura, non interveniva a riformulare il dettato latino sul piano giuridico ma aveva un approccio assai letterale, si originava il paradosso per cui il risultato era una sorta di rivolgarizzazione, che portava con sé tutte le imprecisioni e le ambiguità di una traduzione doppia: effetto paradossale perché accentuato soprattutto nelle aree testuali più vicine al volgare. Il caso meriterà ulteriori e più puntuali approfondimenti, ma è comunque significativo per segnalare quanto il lavoro di volgarizzamento rispondesse a scelte che solo in parte erano legate alla mera necessità pratica.

2 Quali contesti politici?

Detto questo, sarebbe un errore cercare corrispondenze dirette tra le iniziative di volgarizzamento e i regimi politici nei quali esse si inserirono. Il pragmatismo dei governi cittadini del tempo rende poco verisimile una corrispondenza così ideologica: nel XIV secolo iniziative analoghe possono avere retroterra anche molto diversi, o relazioni ambigue con i rispettivi contesti politici. Ad ogni modo esiste uno sfondo in qualche modo riconoscibile, o quantomeno ci sono circostanze fondamentali che si ritrovano in tutti gli ambienti attivi nel volgarizzamento.

In primo luogo, la presenza di un ceto di laici capaci di leggere il volgare, quindi in linea di massima una presenza degli ambienti mercantili, abituati all'uso della scrittura fuori dagli studi di grammatica, non solo capillare nella società ma anche ben assestata al potere. In secondo luogo, per molti versi corollario della prima condizione, è un ceto dirigente in grado di formulare iniziative non necessariamente ostili ma distaccate rispetto agli ambienti dei professionisti del diritto. Infine, un contesto politico in cui l'elemento della

⁴¹ Faccio riferimento qui al lavoro di edizione integrale degli statuti fiorentini del 1355 nel volgarizzamento di Lancia, a cura di F. Bambi, F. Salvestrini e L. Tanzini, in preparazione e previsto in stampa nel corso del 2021.

partecipazione della cittadinanza alla vita politica è presente come fattore positivo, quantomeno a livello della retorica pubblica, al di là del grado di effettiva rilevanza politica.

Questi elementi si trovano in buona parte dell'Italia comunale, ma l'effetto combinato di tutti e tre contribuisce a stringere il fuoco sulle città toscane.

Vediamo nel dettaglio. Quello della partecipazione è un valore espressamente dichiarato in tutti i casi di volgarizzamenti più impegnativi, laddove i testi si preoccupino di dichiarare le proprie finalità. Molto noto il caso degli statuti senesi del 1309–1310:

“Et che li signori camarlengo et IIII proveditori del Comune di Siena, sieno tenuti et debbiano, sotto pena di X libre di denari per ciascuno di loro, fare scrivere, a l'expese del Comune di Siena, uno statuto del Comune, di nuovo in volgare di buona lettera grossa, bene legibile et bene formata, in buone carte pecorine [. . .] el quale statuto stia et stare debba legato ne la Biccherna, accioché le povare persone et l'altre persone che non sanno gramatica, et li altri, e' quali vorranno, possano esso vedere et copia inde trare et avere a-lloro volontà.”⁴²

Una versione più essenziale ma altrettanto netta di argomentazioni del genere era nel volgarizzamento dello statuto degli oliandoli fiorentini del 1318:

“a ciò che gli ignoranti e quelli che non sanno la gramatica possino tutti e' capitoli di questo costituito leggere e comprendere volgarmente.”⁴³

E persino quello dello statuto della Parte Guelfa di Firenze del 1335,⁴⁴ un sodalizio che certo non esprimeva idealità proprie della parte popolare della cittadinanza, accennava però ad un simile intento in qualche modo partecipativo

“Anche, acciò che li Statuti de la detta Parte etiandio a' layci siano manifesti; proveduto è che due volumi di statuti presenzialmente si facciano, uno per lectera et l'altro in volgare. Il quale statuto in volgare stare debbia nel palagio de' detti capitani, legato al desco del detto notaio con una catenella, sì che continuamente si possa leggere et vedere.”

Questa retorica della partecipazione presiede non solo alle singole iniziative ma anche alla scelta stessa dei testi da fare oggetto della versione linguistica. A Pisa per esempio nel 1330 si intraprese il volgarizzamento non del Breve del comune, che includeva il diritto applicato nei tribunali e l'architettura istituzio-

⁴² *Il costituito del Comune di Siena volgarizzato nel MCCCIX-MCCCX*, I, dist. I, rub. 134, pp. 122–123.

⁴³ *Statuto dell'Arte degli oliandoli*. Si noti che nello statuto la rubrica § *D'elegere un avicato per l'arte*, parla di un “buono experto et savio legista” e la § LXXXI cita del notaio dell'arte.

⁴⁴ *Statuto della parte guelfa di Firenze compilato nel MCCCXXXV*; per il volgarizzamento si veda il paragrafo XXXVI.

nale del governo cittadino, ma il Breve del popolo e delle compagnie, un testo centrato sui meccanismi di partecipazione delle vicinie all'identità teoricamente popolare del regime.⁴⁵

Questa partecipazione, lo ripeto, vale a livello di discorso pubblico, non necessariamente a metro di una vera e propria natura politica. Come accennato, a Firenze intorno al 1324 si volgarizzano gli Ordinamenti di giustizia,⁴⁶ emblema della legislazione antimagnatizia, e una decina di anni dopo lo Statuto della Parte Guelfa, tradizionalmente appannaggio della parte più oligarchica del ceto dirigente: ma la forza dell'identità guelfa come emblema della città, legata alla tradizione angioina duecentesca ancora viva nell'alleanza con Roberto di Napoli, rendeva lo Statuto della parte un oggetto interessante per una versione volgare. Un caso emblematico di questa scelta di testi con una forte portata simbolica dell'identità cittadina è quello dello Statuto dell'Opera di S. Jacopo di Pistoia. L'Opera era l'istituzione più rappresentativa della religiosità civica della città fin dai tempi più lontani. Lo statuto del 1313 venne volgarizzato da ser Mazzeo di ser Giovanni Bellebuoni, che anni dopo avrebbe legato il suo nome ad una impresa letteraria, il volgarizzamento della *Historia destructionis Troiae* di Guido delle Colonne del 1333.⁴⁷ Il lavoro di Matteo fu sul piano linguistico molto accurato, ma ebbe durata brevissima, perché lo statuto fu sostituito pochi mesi dopo da una nuova versione latina sotto il dominio di Roberto d'Angiò, espressione della preminenza oligarchica prevalsa sulle istituzioni cittadine. Questa nuova versione latina, però, conteneva forti concessioni cerimoniali al carattere di facciata, demagogico della partecipazione popolare; la nuova versione fu volgarizzata anch'essa, ma in forma abbreviata e approssimativa, tale da configurare più che altro “uno scarno promemoria, oltretutto assai superficiale, del contenuto, con un atteggiamento mentale che denota scarsa considerazione quanto meno per i destinatari”:⁴⁸ un tentativo di ‘salvare’ il contenuto partecipativo del volgarizzamento che tuttavia nei suoi esiti concreti tradisce un carattere strumentale e interessato.

45 *Statuti inediti della città di Pisa dal XII al XIV secolo*, II, pp. 441–641; si veda il prologo a p. 443: «Questo breve del populo et delle compagne del comuno di Pisa fue translato et assemprato di gramatica in volgare del Breve del populo, al tempo delli infrascripti discreti et savi homini honorabili Ansiani del populo di Pisa. Li quali feceno fare la infrascripta opera si chome di sotto si contiene, ad ciò che quelle persone che non sano di gramatica, possano avere perfetto intendimento di quelle cose che ne vorrano sapere”.

46 Fiorelli, *Gli “Ordinamenti di giustizia”*; l'edizione del testo si trova in *La legislazione antimagnatizia a Firenze*, pp. 263–371. Cfr. in particolare S. Diacianti, *Introduzione*, *ibid.*, pp. XI–XLIII: XXX–XXXI.

47 *L'Opera di S. Jacopo*. Su Mazzeo, cfr. Pregolato, *Il diritto e la storia in pistoiese*.

48 *L'Opera di S. Jacopo*, p. 120.

Simili preoccupazioni di richiamare l'elemento della partecipazione non esistono in altri contesti urbani: si pensi a Venezia, dove pure gli esempi di volgarizzazione trecentesca di fonti normative esistono, ma in forma limitata e molto appiattita su esigenze tecnico-pratiche.⁴⁹ Quanto agli altri prerequisiti che abbiamo accennato, vi sono nell'Italia comunali altri esempi illustri di città con una forte tradizione partecipativa, ma nelle quali la forza del ceto dei professionisti del diritto anche nell'autorappresentazione municipale si rifletteva in un ritardo nell'uso del volgare in ambito normativo. Caso emblematico quello di Bologna, dove canale alternativo al notariato non c'è, e in effetti continua l'uso della redazione di statuti in latino anche in ambito corporativo.⁵⁰ Allo stesso tempo Perugia ci ha lasciato una grande testimonianza di volgarizzamento dello statuto cittadino nel 1342,⁵¹ ma sappiamo che l'iniziativa incontrò forti resistenze, dal momento che nel 1324 era comparsa una delibera del comune contro l'idea stessa di scrivere lo statuto in volgare; e in ogni caso non ebbe grande seguito nella pratica delle istituzioni.⁵²

L'ostilità verso i notai, o la volontà di creare un canale alternativo, è esplicita e davvero impressionante nel caso senese. Qui la concentrazione degli esempi di volgarizzamento negli anni del Nove non può non tradire una spiccata progettualità politica. Quello del 1309–1310 è uno statuto che si vuol affrancare dalla funzione stessa della cultura notarile così come della mediazione dei professionisti del diritto.⁵³ Non a caso nel 1318 si sarebbe assistito a un conflitto aperto della corporazione notarile con il regime senese al governo: la stessa arte venne sciolta e gli uffici pubblici impiegarono notai forestieri, fino a ricomporre il dissidio solo alla metà del secolo.⁵⁴

Una versione in qualche modo depotenziata di questo quadro si trova a Firenze a metà secolo, dove certamente non riscontriamo interventi così ostili al notariato: del resto a Firenze fin dal XIII secolo erano state figure di notai ad avviare e condurre le iniziative di volgarizzamento letterario, animate anche da

49 I Capitolari volgarizzati nel corso del Trecento «nonostante la loro diretta pertinenza alla Cancelleria statale . . . non sono che testimonianze isolate e in ogni caso di dimensioni relativamente ridotte»: Tomasin, *Il volgare e la legge*, p. 44.

50 Per il caso bolognese si veda ad esempio "*Haec sunt statuta*": sono volgarizzati gli statuti della società della Seta (1380–1398, n. 24), poi dei drappieri e dei bisilieri (artigiani del lino) nel '400.

51 *Statuto del Comune e del Popolo di Perugia del 1342 in volgare*.

52 Salvestrini, Tanzini, *La lingua della legge*.

53 Cfr. Ascheri, Papi, *Il Costituto*, pp. 9–62, e i saggi raccolti in *Siena nello specchio del suo Costituto*.

54 Catoni, *Il collegio notarile di Siena*.

un deliberato intento di trasmissione di un patrimonio di valori etici ai ceti dirigenti non *litterati*.⁵⁵ Ciò che riscontriamo a Firenze è comunque una crescente enfaticizzazione dell'obiettivo di una giustizia spedita e informale, non ostacolata dalle lungaggini e dalle formalità dei professionisti del diritto, da cui emerge l'opzione per volgare nella pratica della giustizia,⁵⁶ a sua volta in una certa misura assimilabile agli episodi senesi di superamento della mediazione dei professionisti del diritto nelle sfere più delicate della vita pubblica. L'uso del volgare in alcune parti dell'esercizio della giustizia, nelle petizioni degli attori e delle memorie dei comparenti, è abituale: c'era già a Venezia nel tardo '200,⁵⁷ poi si trova nella Corte dei Mercanti di Lucca a metà secolo, e a Firenze nelle corti corporative, tra l'altro anche in quella dell'Arte dei giudici e notai alla fine del secolo. E' invece solo fiorentina la scelta di usare il volgare per tutte le parti del procedimento, compreso il formulario, del Tribunale della Mercanzia, secondo una disposizione del 1355.⁵⁸ La lingua vernacolare entrava quindi a pieno titolo al cuore della pratica del diritto.

Come abbiamo anticipato sopra, nella Firenze della seconda metà del secolo la diffusione del volgare nelle pratiche dell'amministrazione è per certi versi anche più capillare di quanto non fosse accaduto a Siena all'inizio del

55 Come opportunamente ricorda anche il recente contributo di Bischetti, Montefusco, *Prime osservazioni su "ars dictaminis"*, in particolare pp. 177–193.

56 Il contesto del processo vedeva una forma molto intensa di bilinguismo. Nelle cause civili era sempre possibile che fossero prodotti documenti in volgare: specialmente nelle corti mercantili, che accettavano la presentazione di scritture private, di fatto era sulla base di queste che il giudice decideva, e del resto nella prima metà del '300 è abbastanza diffusa la consuetudine di far trascrivere nelle imbreviature notarili interi brani di scritture del genere, che 'pubblicate' in questa forma potevano avere accesso anche ai tribunali più formali. Ma il volgare entrava anche per un'altra via, cioè quella delle testimonianze specialmente nei processi criminali, nei quali si possono trovare inserti di notevole vivacità espressiva. Forse troppo notevole. In certi casi si ha l'impressione che l'impiego del volgare non sia affatto una trascrizione stenografica della testimonianza in una lingua viva e esente dalle rigidità del latino del diritto, ma al contrario sia una vera e propria costruzione a fini narrativi. Si tratta di uno studio ancora da fare, ma l'impressione è che le esigenze di narrazione che emergono nella giustizia criminale finiscano per costituire un quadro fittizio: cfr. per la questione di metodo Zemon Davis, *Fiction in the archives*.

57 *Testi veneziani del Duecento e dei primi del Trecento*; rientrano in questa categoria anche gli esempi raccolti nel volume II di *Nuovi testi pratesi dalle origini al 1320*, pp. 31–323, che contiene estratti in volgare di testi documentari, perlopiù contratti, biglietti con deposizioni in giudizio, spesso cedole in registri pubblici o notarili con sintesi di testamenti o volontà varie. Attestano cioè l'uso frequente del volgare anche nel tardo '200 nei punti di contatto tra l'azione dei privati e il funzionamento della giustizia o delle pratiche notarili.

58 Boschetto, *Writing the Vernacular*.

secolo,⁵⁹ ma questa volta una diffusione del genere non avviene contro il notariato, bensì nel contesto di un impiego massiccio di notai al servizio del comune. Quello che stava cambiando era la stessa funzione del notaio nella società: in un contesto nel quale la proliferazione dei professionisti della scrittura ha squalificato socialmente lo stesso status del notaio, l'orientamento prevalente andava verso l'impiego strutturato nelle istituzioni pubbliche.⁶⁰ Una integrazione nell'amministrazione pubblica era ciò che si poneva come prospettiva di ascesa sociale dei notai: questo accentuava a sua volta la tendenza al conformismo e all'identificazione con gli orientamenti del ceto dirigente. Nella stessa Siena del '300 Mathieu Allingri ha recentemente sottolineato proprio questo travaso imponente di esperienze e tradizioni professionali nei ruoli delle istituzioni, soprattutto ruoli subalterni ma dignitosamente retribuiti.⁶¹ Le esigenze del notariato, che cercava collaborazioni pubbliche come elemento distintivo, si incontravano con questa offerta 'pubblica' per professionisti della scrittura, all'interno della quale stava anche il lavoro del volgarizzamento.

Varrebbe la pena quindi capire il profilo di questi volgarizzatori, un obiettivo per il quale bisogna ammettere che i casi ben documentati sono troppo pochi per anche solo accennare una tipologia. Altre relazioni di questa giornata di studi hanno già affrontato la figura di Andrea Lancia, e ad esse rimando in proposito; quella di Mazzeo di ser Giovanni Bellebuoni conferma i caratteri di un notariato colto, che si muove con disinvoltura tra la pratica giuridica e le letture letterarie.⁶²

Il caso più noto è però Ranieri Ghezzi Gangalandi, incaricato del volgarizzamento dello statuto senese del 1309–1310: notaio di varie istituzioni caritatevoli e corporative, uomo organico al regime dei Nove più che rappresentativo della sua corporazione, che infatti non traduce soltanto ma (caso veramente unico) interviene anche nel merito del testo con funzioni di statuario. Ma soprattutto

59 Un secondo momento di grande spinta per il volgarizzamento si colloca dopo il 1419, cioè all'indomani della controversa opera di redazione del nuovo statuto cittadino: a questo torno di anni si ascrivono almeno quattro raccolte di provvisori ordinate e volgarizzate su singole magistrature o aree tematiche, più il volgarizzamento del V libro (il più corposo) della più recente redazione degli statuti urbani, oggi Archivio di Stato di Firenze, *Statuti del comune di Firenze*, 32. Si noti che è di poco prima, nel 1414, l'avvio della pratica di redigere in volgare tutti gli atti della giustizia delle Arti, introdotto per volontà del governo del comune ad imitazione di quanto abbiamo già visto sopra per la Mercanzia. *Statuti del Comune di Firenze nell'Archivio di Stato*; Tanzini, *Il governo delle leggi*; Boschetto, *Writing the vernacular*.

60 Si vedano ora i saggi in *Notariorum itinera*; sull'evoluzione del ruolo dei notai nella società cittadina bassomedievale cfr. Ascheri, *I problemi del successo*.

61 Allingri, *L'activité des notaires siennois*.

62 Cfr. nota 47.

Ranieri è notaio del monastero di San Galgano, la veneranda abbazia cistercense che aveva una sede di grande prestigio anche in città.⁶³ La presenza di queste istituzioni religiose ‘urbane’, i cui membri sono spesso coinvolti nell’amministrazione pubblica per via di incarichi di natura tecnica o contabile,⁶⁴ è un trait d’union sociale e forse anche culturale: negli anni ’20 o ’30 a Firenze Frate Lorenzo converso della badia di Settimo, al servizio della Camera dell’arme del comune dal 1312 al 1336, volgarizzò alcune rubriche di ambito antimagnatizio che si trovano in latino nello statuto del 1325, “acciò che neuno de’ detti priori et gonfaloniere in de le predette cose possa opporre et escusarsi per ignoranza”.⁶⁵ Queste figure liminali di laici-religiosi, che partecipano di entrambe le matrici culturali, sono molto ricercate nelle loro funzioni di mediazione linguistica: in fondo non diverso doveva essere l’ambiente per cui lavorò Fantino da San Frediano, copista di uno dei volgarizzamenti del *De dilectione* di Albertano da Brescia nel 1275.⁶⁶ Si ricordi che già intorno al 1288 era volgarizzato il *Reggimento de’ principi* di Egidio Romano, da un anonimo senese che traduceva dal francese, mettendo a frutto sia la presenza dello stesso Egidio in città in quegli anni, sia la sua amicizia con membri della famiglia Tolomei.⁶⁷ Questi paralleli lasciano intendere che certe istituzioni religiose, con forti legami con il ceto dirigente cittadino e abitualmente frequentate da laici per ragioni di prossimità familiare, di devozione o di governo, potessero essere ambienti preziosi per un travaso di conoscenze e pratiche di lettura da ritrovare nei volgarizzamenti, sia di ambito letterario-religioso che normativo.

In questo modo l’uso del volgare cambiava un’altra volta la sua funzione. Decenni di pratica in città come Siena e Firenze avevano fatto sì che quella vernacolare fosse intesa come la lingua del potere: che si trattasse di una marginalizzazione ‘tecnica’ del notariato come accade a Siena a inizio secolo, o dell’atteggiamento

63 Neri, *Culture et politique à Sienne*, pp. 213–217; Neri, *Ranieri Ghezzi Gangalandi*.

64 Sull’impiego di religiosi nelle istituzioni comunali si veda ora *Churchmen and Urban Government*.

65 *Statuti del Comune di Firenze nell’Archivio di Stato*, pp. 252, 262, 508–509, 681.

66 *Il trattato della dilezione d’Albertano da Brescia*, p. 23: i curatori ipotizzano la committenza da parte di “qualche confraternita o comunità religiosa” fiorentina, anche in considerazione del fatto che il manoscritto giunse alla fine del XIV al monastero del Paradiso, istituzione molto amata dalle grandi famiglie del reggimento cittadino.

67 *Il Libro del governmento dei re e dei principi*, pp. 25–32. L’edizione dell’opera è a tal riguardo un importante cantiere di ricerche anche per quanto concerne le possibili relazioni con il lavoro di poco successivo per il volgarizzamento dello statuto, che pur avendo finalità (e anche lingue di partenza) diverse si trovava comunque a gestire un lessico di idee e valori politici non lontano.

meno conflittuale del governo fiorentino, sta di fatto che il volto dell'autorità pubblica parlava sempre più spesso usando il volgare. Questa evoluzione è davvero fondamentale per comprendere un passaggio decisivo della storia della cultura toscana – e con questo torniamo al parallelismo con i volgarizzamenti 'letterari' da cui siamo partiti. Negli stessi anni in cui diventava un *topos* di trita retorica la ripetizione del volgare come lingua di tutti, quello stesso volgare era diventato essenzialmente la lingua del governo cittadino. In quanto tale veniva esteso, per esplicita volontà del ceto dirigente cittadino, anche a contesto di livello 'alto', ad esempio nell'insegnamento universitario, come ben testimoniano opere come il *Paradiso degli Alberti* o tutto il mondo che ruota intorno allo Studio fiorentino di fine secolo.⁶⁸ Ben lungi dall'essere una forma 'popolare' di uso della lingua, il volgare si connotava come la lingua del ceto dirigente, anzi della parte più oligarchica di quel ceto.⁶⁹ Le polemiche e i progetti umanistici, le discussioni sull'eccellenza della tradizione letteraria latina o volgare,⁷⁰ non sarebbero state così rilevanti se non si fossero collocate in un assetto di questo tipo.

68 "Utiliter edoceri". *Atti inediti degli ufficiali dello Studio fiorentino*. Al medesimo ambiente dello Studio, e in particolare al circuito agostiniano fiorentino di S. Spirito enfatizzato nel *Paradiso* degli Alberti, si può ricondurre il volgarizzamento del *De civitate Dei*, posseduto da Rinaldo Gianfigliuzzi, uno dei membri più illustri del reggimento cittadino di quegli anni: cfr. Brillì, Tanzini, *Commentare e volgarizzare*.

69 Field, *The intellectual struggle*, in particolare pp. 75–126.

70 Sul ruolo dei volgarizzamenti per la cronologia e i caratteri dell'Umanesimo a Firenze cfr. Witt, *Sulle tracce degli antichi*, pp. 179–234, e le riflessioni critiche di Milner, 'Le sottili cose non si possono bene aprire in volgare', pp. 243–244. Ha richiamato con forza questa antichità della congiunzione fiorentina di familiarità coi classici e attenzione alla sfera pubblica Tan-turli, *Continuità dell'umanesimo civile*.

Renzo Iacobucci

La figura del volgarizzatore

Scelte grafiche e aspetti della *mise en page* nei codici di Andrea Lancia

Abstracts: A partire dalla definizione del panorama grafico della produzione manoscritta di Andrea Lancia, commentatore della *Commedia* e volgarizzatore, il contributo intende analizzare gli aspetti relativi all'impostazione della pagina e alle modalità di strutturazione dei codici vergati dal notaio fiorentino, con lo scopo di fornire un quadro specifico della situazione offerta dalle testimonianze rinvenute ed attribuite, collocabili a pieno titolo all'interno di un ampio movimento culturale fiorentino, attivo cronologicamente a ridosso dell'esperienza grafica e testuale di Giovanni Boccaccio.

Following a description of the graphic panorama of the manuscript production of Andrea Lancia, commentator of the *Commedia* and translator into the vernacular, this contribution aims to shed light on the characteristic aspects of the page layout and the structuring principles of the codices written by the

Annotazione: Rispetto al testo presentato al convegno sono state apportate minime variazioni formali con aggiunta della bibliografia. Per i singoli manoscritti sono state utilizzate le seguenti abbreviazioni: *H. VIII. 1012* = BNCf Conv. soppr. H. VIII. 1012, cc. 127–128; *C. III. 25* = BCI C. III. 25, prima unità codicologica; *Italien 591* = BNF it. 591; *Frullani 5* = BM Frullani 5, cc. 1–12; *Il. I. 39* = BNCf Il. I. 39; *Riccardiano 1033* = BR 1033; *Palatino 11* = BNCf Pal. 11; *Morgan 676* = New York, Pierpont Morgan Library, M 676; *Statuti 19* = ASFi, Statuti del Comune di Firenze, 19; *Statuti 33* = ASFi, Statuti del Comune di Firenze, 33; *Bodmer 132* = Genève (Cologne), Bibliothèque de la Fondation Martin Bodmer, 132. I documenti riprodotti nelle figure sono stati abbreviati nel modo seguente: *post 1313* = ASFi, Diplomatico, Normali, Stroziane-Uguccioni (acquisto), 1313 aprile 3; 1314 = ASFi, Diplomatico, Normali, San Iacopo di Ripoli (domenicane), 1314 agosto 23; 1315 = ASFi, Diplomatico, Normali, San Frediano in Cestello già Santa Maria Maddalena (cistercensi), 1315 giugno 3; 1327 = ASFi, Diplomatico, Normali, Arte del Cambio, 1327 maggio 17; 1331 = ASFi, Diplomatico, Normali, San Frediano in Cestello già Santa Maria Maddalena (cistercensi), 1301 luglio 31; 1338 agosto = ASFi, Diplomatico, Normali, San Pier Maggiore (benedettine), 1338 agosto 17; 1348 luglio = ASFi, Diplomatico, Lunghe, Santa Maria Nuova, 1348 luglio 30; 1348 ottobre = ASFi, Diplomatico, Normali, San Martino al Mugnone (camaldolesi), 1348 ottobre 19; 1351 agosto 17 = ASFi, Diplomatico, Normali, Monte Comune o delle Graticole, 1351 agosto 17. Le immagini dei codici e dei documenti conservati presso l'Archivio di Stato di Firenze, la Biblioteca Riccardiana, la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze e la Biblioteca comunale degli Intronati di Siena sono pubblicate su concessione del Ministero per i beni e le attività culturali e per il turismo.

Renzo Iacobucci, Università della Svizzera italiana

Florentine notary, active in close chronological proximity to Giovanni Boccaccio. The aim is to provide an overview of the recovered and attributed text witnesses that can legitimately be placed within the broader cultural movement in Florence.

Parole chiave: Andrea Lancia, Giovanni Boccaccio, *Volgarizzamenti*, *Commedia*, *Volgarizzatore*

1 Premessa

Negli ultimi quindici anni si è assistito ad un significativo impulso di studi sulla figura di Andrea Lancia, notaio fiorentino vissuto tra il 1295–1296 e il 1357, volgarizzatore di classici, di documenti giuridici e commentatore della *Commedia*. Le analisi sono state svolte essenzialmente da due punti di osservazione: quello filologico-testuale da un lato e quello codicologico-paleografico e diplomatico dall'altro.¹ Prospettive di studio su un medesimo oggetto che offrono, come è logico, alcuni punti tangenziali, in molti casi vicendevolmente e pariteticamente ausiliari.

Ad oggi, sono stati rinvenuti in tutto ventitré documenti, rappresentati da testi redatti o solo sottoscritti da Andrea Lancia, tutti datati ad eccezione di due testimonianze.² A questi si dovrebbero aggiungere, per il loro contenuto, anche i due volgarizzamenti degli Statuti di Firenze, che sono a pieno titolo documenti diplomatici. Ma poiché essi si presentano sotto forma di libro e dato che per questi il Lancia utilizza le stesse tecniche scritte e di composizione dei codici in scrittura cancelleresca, i manoscritti *Statuti 19* e *33* dell'Archivio di Stato di Firenze, per l'analisi degli aspetti materiali, possono essere assimilati ai progetti librari.

I manoscritti attribuiti ad Andrea Lancia sono quindi attualmente dieci, di cui due sicuramente frammentari.³ A questi si aggiungono l'*ex libris* e le note

¹ Per un elenco di studi principali sui due ambiti si rinvia alla bibliografia della scheda Azzetta, Ceccherini, *Andrea Lancia*, in particolare pp. 202–203, a cui vanno aggiunti, tra i più significativi, i lavori di De Robertis, Vaccaro, *Il Libro di Seneca*; Vaccaro, *Andrea Lancia*; Vaccaro, *I volgarizzamenti*; Amico dell'Ottimo, *Chiose sopra la Comedia*.

² I documenti sono registati in Iacobucci, *Un nome per il copista*, pp. 18–23 e in Azzetta, Ceccherini, *Andrea Lancia*, pp. 198–200.

³ Si tratta dei codici *II. I. 39*, *Riccardiano 1033*, prima unità codicologica, *Italien 591*, cc. 15rA-18vB e *passim*, *Palatino 11*, *Morgan 676*, *Statuti 19*, *Statuti 33*, *H. VIII. 1012*, cc. 127–128, *C. III. 25*, prima unità codicologica, e *Frullani 5*, prima unità codicologica.

presenti nel piatto anteriore interno e nel piatto posteriore interno del *Bodmer 132* dell'omonima biblioteca svizzera di Cologny-Genève.⁴

2 La scrittura documentaria

Un veloce *excursus* sulla scrittura documentaria mi permette di presentare alcune specificazioni, doverose per comprendere le mutazioni grafiche avvenute nel corso degli anni e utili anche a circoscrivere meglio alcune datazioni di carattere più generale.⁵

I documenti datati presentano estremi situati tra il 1314 e il 1351, ma in una scansione cronologica non lineare. Si possono infatti identificare tre blocchi costituiti il primo di due documenti del 1314–1315,⁶ il secondo di nove documenti rogati tra il 1327 e il 1348⁷ e una terza sezione rappresentata da dieci sottoscrizioni degli anni 1350–1351.⁸

4 Il codice è consultabile integralmente sul sito <<https://www.e-codices.unifr.ch/it/searchresult/list/one/fmb/cb-0132>>.

5 Per l'analisi paleografica che qui si presenta, il riferimento è a quanto trattato in maniera più estesa nella mia tesi di dottorato, Iacobucci, *Andrea Lancia: scritture*, in particolare, pp. 6–19, parallela al lavoro di Ceccherini, *La cultura grafica*, con particolare riferimento alle pp. 352–357. I documenti rogati e sottoscritti dal Lancia, conservati presso l'ASFi, sono consultabili al sito <<http://www.archiviodistato.firenze.it/pergasfi/>>.

6 Si tratta dei documenti ASFi, Diplomatico, Normali, San Iacopo di Ripoli (domenicane), 1314 agosto 23 e ASFi, Diplomatico, Normali, San Frediano in Cestello già Santa Maria Maddalena (cistercensi), 1315 giugno 3.

7 Sono i documenti segnati ASFi, Diplomatico, Normali, Arte del Cambio, 1327 maggio 17; ASFi, Diplomatico, Normali, San Frediano in Cestello già Santa Maria Maddalena (cistercensi), 1301 luglio 31 (originale rogato il 31 luglio 1331); ASFi, Diplomatico, Normali, Arte dei Mercatanti o Arte di Calimala, 1322 settembre 3 (copia autentica di un documento rogato dal notaio *Dino filius condam ser Michelis de Robiano*, esemplata su una copia scritta dal notaio *Gualterio filius ser Filippi Iacobi de Villamagna*, redatta nel mese di dicembre 1331); ASFi, Diplomatico, Normali, Archivio Generale, 1331 febbraio 8; ASFi, Diplomatico, Normali, San Pier Maggiore (benedettine), 1338 maggio 11; ASFi, Diplomatico, Normali, San Pier Maggiore (benedettine), 1338 agosto 17; ASFi, Diplomatico, Normali, Santa Maria del Carmine (carmelitani), 1340 novembre 5; ASFi, Diplomatico, Lunghe, Santa Maria Nuova, 1348 luglio 30; ASFi, Diplomatico, Normali, San Martino al Mugnone (camaldolesi), 1348 ottobre 19.

8 Verificabili nei documenti ASFi, Diplomatico, Normali, Monte Comune o delle Graticole, 1350 aprile 23 (con sottoscrizione del Lancia datata al 12 settembre); ASFi, Diplomatico, Normali, Monte Comune o delle Graticole, 1351 giugno 28 (con sottoscrizione del Lancia datata al 9 settembre); ASFi, Diplomatico, Normali, Monte Comune o delle Graticole, 1351 luglio 25 (con sottoscrizione del Lancia datata al 14 settembre); ASFi, Diplomatico, Normali, Monte Comune o delle Graticole, 1351 agosto 3 (con sottoscrizione del Lancia datata al 15 settembre); ASFi, Diplomatico,

Se gli ultimi due insiemi non creano problemi di verifica della continuità dei processi grafici, non ugualmente si può dire per le fasi che vanno dalla giovinezza alla formazione e alla prima maturità, dove si registra un vuoto nella documentazione di ben undici anni (1316–1326) che non consente di seguire in modo costante e continuo i processi intervenuti nella cancelleresca documentaria di Andrea Lancia.

Questo lasso di tempo assume una valenza assai significativa dal punto di vista grafico, perché, se effettivamente si analizzano il documento del 1315 e quello del 1327, si possono osservare dei mutamenti sostanziali che caratterizzeranno la cancelleresca del Lancia nella piena maturità e nella vecchiaia.

Al contempo, è altresì necessario evidenziare come l'atto del 1327 si carichi di un risalto particolare soltanto per il fatto che si attesta come la prima testimonianza cronologicamente più vicina, sebbene non contigua, a quelle del 1314 e del 1315.

Tenuto conto di questo vuoto, è possibile sintetizzare un procedimento nella cancelleresca del Lancia nei termini seguenti, sottolineando come i dati delle lettere caratteristiche siano rappresentativi di tendenze e non di meccanismi inflessibili.

La *d* presenta una moderata inclinazione a sinistra dell'asta occhiellata che nel corso del tempo tende ad accentuarsi (Fig. 1b), mentre la *g* mostra, prevalentemente, il raccordo fra il nucleo superiore e quello inferiore formato da un tratto discendente verticale o ricurvo con l'occhiello inferiore che può protrarsi verso sinistra in ampiezza variabile; a partire dal documento del 1327, il comparto inferiore sarà quasi sempre sviluppato a sinistra, ma in modo tondeggiante o angoloso (Fig. 1a-c).

La lettera *s* (Fig. 2a-c) e l'omologa *f* (Fig. 3a-c) compaiono in variante anche nella tipologia con tratteggio raddoppiato formante una morbida curva alla base o, meno frequentemente, un angolo acuto. A partire dal documento del 1327, queste lettere si presentano in netta maggioranza nella forma ad angolo acuto.

Normali, Monte Comune o delle Graticole, 1351 agosto 17 (con sottoscrizione del Lancia datata al 31 ottobre); ASFi, Diplomatico, Normali, Monte Comune o delle Graticole, 1351 settembre 6 (con sottoscrizione del Lancia datata al 25 ottobre); ASFi, Diplomatico, Normali, Monte Comune o delle Graticole, 1351 settembre 9 (con sottoscrizione del Lancia datata al 28 ottobre); ASFi, Diplomatico, Normali, Monte Comune o delle Graticole, 1351 settembre 29 (con sottoscrizione del Lancia solo parzialmente visibile a causa di un guasto meccanico); ASFi, Diplomatico, Normali, Riformagioni, 1351 ottobre 5 (con sottoscrizione del Lancia datata al 25 ottobre). Si può infine considerare datato il lacerto BNCF, Nuove Accessioni, 1200 recante una sottoscrizione autografa di Andrea Lancia del 6 settembre [1351], dove l'anno è ricostruibile sulla base dell'indizione.

Per la lettera *r*, andrà focalizzata l'attenzione sulla possibilità di scendere leggermente, ma chiaramente, al di sotto della catena grafica oppure di assestarsi su questa (Fig. 4a-b). Le due opzioni coesistono nell'attività scrittoria di Andrea Lancia, ma la prima è nettamente maggioritaria nella fase giovanile, mentre, a partire dal 1327, nella maggior parte dei casi, si presenta allineata alla catena grafica.

Fra le lettere in funzione di maiuscola va notata la *A* di tipo capitale senza traversa realizzata in due tratti (Fig. 5a) e la sua variante minoritaria rappresentata da una *A* minuscola sovramodulata (Fig. 5b).

In relazione proprio a questa variante, mi sembra interessante mostrare il caso del più antico dei due documenti in copia non datati, contenente la copia autentica di un mandato di pagamento emesso dalla Signoria di Firenze il 3 aprile 1313.⁹ Le particolarità grafiche di questa testimonianza mostrano numerose corrispondenze con quelle rilevate nei primi due documenti datati 1314 e 1315, cui si aggiunge la variante di *A* minuscola sovramodulata nella forma con occhiello triangolare, utilizzata però come iniziale del proprio nome nell'escatocollo (Fig. 5b). In questa posizione, la lettera rappresenta, rispetto alla variante maggioritaria, un *hapax* in tutta la produzione documentaria del Lancia e induce a pensare ad una datazione molto alta, forse non molto distante dal 3 aprile 1313 dell'originale. A favore di questa ipotesi si aggiungono poi fatti non strettamente paleografici, come l'auto-identificazione da parte del Lancia nella formula «*Ego Andreas (con)da(m) s(er) Lancie*» (che compare anche negli atti del 1314 e del 1315) in cui serba ancora il ricordo della morte del padre, il cui nome è reso graficamente con *Lancie* e non con *Lance*, forma che invece si trova attestata nei documenti a partire dal 1327.¹⁰

Dal punto di vista biografico, la possibile redazione della copia di questo documento fra il 4 aprile e il 31 dicembre del 1313 anticiperebbe la fissazione della data di nascita del Lancia al 1295 o tra il primo gennaio e il 24 marzo 1296. L'anticipazione è giustificata dal fatto che, come notato da Azzetta, «l'età minima per essere ammessi al notariato per i figli o i fratelli di notai era indicata in diciotto anni».¹¹

⁹ ASFi, Diplomatico, Normali, Stroziane-Uguccioni (acquisto), 1313 aprile 3 (copia autentica di un mandato di pagamento rogato dal notaio ser Gerardo Geri *de Risalitis*).

¹⁰ Si veda Iacobucci, *Un nome per il copista*, p. 6, nota 24 e, per le riproduzioni, in ordine cronologico, tavv. VII, V e VIII nella l. 2 dal basso.

¹¹ Si veda Azzetta, *Per la biografia*, p. 124 e *Ordinamenti provvisioni e riformazioni*, p. 11, nota 5, con relativa bibliografia.

3 La scrittura libraria

I dieci progetti di ambito librario in cui compare la mano di Andrea Lancia, pervenuti per intero o in versione frammentaria, sono costituiti da sei testimonianze con testo principale vergato in scrittura cancelleresca e da quattro in semigotica.¹²

Per gli interventi sul *Bodmer 132*, probabilmente apposti da Lancia non in età giovanile, mi sembrano di sicura attribuzione le note presenti sui piatti anteriore e posteriore interno, la numerazione in cifre arabe in corrispondenza degli *incipit* delle lettere da c. 6v a 32r e forse tre correzioni marginali di c. 23v,¹³ mentre va esclusa la paternità di dieci linee di scrittura a c. 32v e delle didascalie alle rubriche vergate nei margini a dorso di penna o in inchiostro bruno chiaro, in passato più volte assegnate al Lancia¹⁴ e che invece a mio parere sono ascrivibili ad un'altra unica mano.¹⁵ Resterebbe, infine, da valutare se in questa scrittura si possano ravvisare, come sembra, affinità sostanziali con la mano che stende il testo in *littera textualis*.¹⁶ Secondo tale ipotesi, il copista avrebbe quindi

12 Sono vergati in cancelleresca i codici *H. VIII. 1012*, *C. III. 25*, *II. I. 39* (solo il testo principale), *Riccardiano 1033* (solo il testo principale), *Statuti 19* e *Statuti 33*; in semigotica i manoscritti *Italien 591*, *Palatino 11*, *Morgan 676* e *Frullani 5*. Come per la scrittura documentaria, le osservazioni proposte in questa sede, ad eccezione degli aggiornamenti sulle recenti attribuzioni di ambito librario, fanno riferimento alla mia tesi di dottorato, Iacobucci, *Andrea Lancia: scritture*, pp. 20–105; al proposito si veda anche Ceccherini, *La cultura grafica*, pp. 357–367.

13 Segnatamente, nel margine esterno, l. 2 dal basso, e nel margine interno ll. 11 e 12 dal basso.

14 Si veda Azzetta, *Per la biografia*, p. 154, con ulteriori riprese fino a Azzetta, Ceccherini, *Andrea Lancia*, pp. 197 e 202 e De Robertis, *Scritture di libri*, p. 20. Per la cancelleresca delle ll. 20–29 di c. 32v, si noti la presenza massiccia della *s* e della *f* con tratto discendente appuntito e con un evidente ispessimento nel punto di curvatura, sostanzialmente assente nell'omologa scrittura del Lancia, ad eccezione di qualche caso simile nel *Riccardiano 1033*, in *Statuti 19* e *33*. Altre caratteristiche nettamente divergenti da quelle rilevate per la scrittura del notaio fiorentino sono l'uso di *s* di tipo capitale ad inizio e a fine di parola con i tratti superiore ed inferiore ripiegati su quello centrale quasi a formare una sorta di 8, la forma della *R* con il primo tratto poggiante su un 'pedistallo' leggermente ricurvo, la *U/V* iniziale, di forma angolare e con il primo tratto che attacca con uno svolazzo tracciato in senso antiorario, la *N* con il secondo tratto innalzato rispetto al primo e la *A* di tipo minuscolo sovrarmodulato a doppio occhio.

15 Le lettere che consentono di effettuare un parallelo calzante tra le ll. 20–29 di c. 32v e le didascalie nei margini in scrittura sottile sono la *d*, talvolta con occhio superiore fortemente inclinato a sinistra, la *g*, nella forma con occhio inferiore chiuso, con tratto di raccordo tra le due sezioni ricurvo a destra, la *A* con doppio occhio e la *R* con 'pedistallo' alla base.

16 Per la cancelleresca delle didascalie si notino gli evidenti innesti della stessa *littera textualis* riscontrabili nel testo principale, ad esempio nel margine inferiore delle cc. 9v, 15v e 16r. Ulteriori peculiarità che consentono di supporre un'unica mano che utilizzi contemporaneamente due scritture in diversi gradi stilistici sono lettere in comune, come la *s* a forma di 8 a

realizzato, come ampiamente attestato nella prassi del tempo, prima con scrittura sottile le didascalie nei margini fino a c. 38r e, successivamente al testo principale, le rubriche, completandole solo parzialmente fino a c. 32r.

3.1 La cancelleresca

L'esame complessivo dei codici in cancelleresca ha portato a concludere che in ambito librario non si notano sensibili differenze con quanto evidenziato per la scrittura documentaria. Vale a dire che gli stessi mutamenti menzionati per la realizzazione dei documenti sono utilizzabili come elementi di datazione anche per l'ambito librario. Un certo scarto, comunque significativo ai fini di una migliore comprensione degli usi grafici del copista, è invece apprezzabile nello stile e, quindi, nella funzione alla quale è subordinata l'adozione di un determinato stile. In questa chiave, assume un valore specifico il discrimine, labile e non sempre prevedibile con immediatezza nei libri vergati da Andrea Lancia, tra i progetti destinati ad essere copie di lavoro e testimonianze formalmente più alte, prossime ad una fase definitiva o coincidenti con essa.

Le copie di lavoro individuabili con un discreto margine di certezza sono rappresentate dal manoscritto senese *C. III. 25*¹⁷ e dal ben noto *II. I. 39* della Nazionale di Firenze.¹⁸

Testimoni della provvisorietà del frammento senese sono i numerosi spazi lasciati in bianco entro i quali il Lancia, a dorso di penna e talvolta con uno strumento a punta aguzza, ha spesso inserito il corrispettivo vocabolo latino, come anche le integrazioni marginali e interlineari e i depennamenti (Fig. 6). Oltre all'assenza di un apparato decorativo è poi da notare che il manoscritto è cartaceo, esattamente come il *II. I. 39*, fatto che li diversifica dai codici membranacei, generalmente di qualità superiore.

L'utilizzo del supporto cartaceo nel *II. I. 39* acquisisce un risalto considerevole, se messo in rapporto con la produzione manoscritta della *Commedia*.

fine parola, la *A* a doppio occhiello e la *R*, ed anche alcuni scivolamenti dalla *textualis* alla cancelleresca, testimoniati, dalle forme della nota tironiana per *et*, con il tratto discendente obliquo a sinistra che può o meno terminare 'a ricciolo', e, soprattutto, dall'abbreviazione per *t(e)* in *intra(n)t(e)* di c. 32v, l. 19, costituita dal prolungamento della traversa di *t* che si innalza per poi ridiscendere ad intersecarla, formando un occhiello, e proseguire al di sotto del rigo, così come accade nella maggior parte delle occorrenze nelle didascalie marginali (si veda, ad esempio, *de civitat(e) in civitat(e)* nel margine superiore di c. 3r).

¹⁷ Descrizioni in *Ordinamenti, provvisori e riformazioni*, pp. 12-14 e in Iacobucci, *Andrea Lancia: scritture*, pp. 191-193.

¹⁸ Su cui si veda Andrea Lancia, *Chiose alla Commedia*, in particolare vol. I, pp. 88-93.

Questo codice è infatti il più arcaico fra le sole tre testimonianze cartacee dell'antica 'vulgata' su un totale di ottanta.¹⁹

Quanto alla sezione vergata dal Lancia, si dovrà precisare come questa sia costellata da interventi interlineari, correzioni ed integrazioni, mentre una minima ornamentazione è apposta soltanto per illustrare graficamente alcuni concetti o come ausilio al rinvenimento dei passi testuali, limitandosi alle rubriche in rosso delle introduzioni ai canti (da c. 38r in poi), alle iniziali di canto calligrafiche e alle lettere rubricate che identificano le singole chiose. Si rileva, infine, come per il *C. III. 25*, l'apposizione di due linee trasversali, che in codici graficamente più accurati sono coperte da piè di mosca in rosso o in blu.

Anche la scrittura mostra quelle peculiarità stilistiche proprie dello stadio non definitivo del testo. Si vedano le modificazioni di derivazione documentaria operate all'interno di alcune lettere, in particolare della *e* in due tratti che, quando è a fine verso, allunga notevolmente il suo tratto di stacco (Fig. 7a), oppure è eseguita in un sol tratto, senza soluzione di continuità, quasi a formare una sorta di *o* (Fig. 7b).

Allo stesso modo, l'andamento generico della scrittura all'interno della pagina è sottoposto ad una variazione in favore della velocità, relativa, però, alla predilezione per le forme dal tratteggio compendiato sui legamenti reali, comunque in numero maggiore rispetto a quanto notato nel *C. III. 25*. L'accento ad una moderata corsività e, al contempo, il tentativo di costringere la scrittura in un criterio di posatezza genera una tensione che sfocia in un risultato lontano da livelli estetici elevati. I fatti stilistici che permettono di avanzare questa osservazione sono la disomogeneità nel modo di vergare lettere della medesima forma, ad esempio, la *g* che presenta proporzioni diverse per l'occhiello inferiore, (Fig. 7c) e, soprattutto, la non perfetta congiunzione dei tratti di alcune lettere, specialmente della *o* e della *p*, verificabile in molti punti del codice (Fig. 7d).

Una diversa situazione si riscontra invece per i restanti tre codici (*Statuti 19*, *Statuti 33* e il *Riccardiano 1033*, che costituiscono un polo cronologico situato tra il 1350 e il 1357) e per il frammento più antico della *Commedia* (*H. VIII. 1012*).

¹⁹ Boschi Rotiroti, *Codicologia*, p. 23 e Cursi, *La scrittura e i libri*, p. 94. Gli altri due manoscritti sono il BNE 10186, datato 1354 novembre 10 e localizzato in area ligure (Boschi Rotiroti, *Codicologia*, p. 132), e il BML 40.22, datato 1355 e localizzato a Sassoferrato (Boschi Rotiroti, *Codicologia*, p. 118), con cui il *II. I. 39* condivide anche la disposizione del testo a piena pagina (Boschi Rotiroti, *Codicologia*, p. 27). Per un confronto con i codici BNCf II. I. 36, II. I. 43 e Pal. 316, del terzo quarto del secolo, si veda Bertelli, *La Commedia all'antica*, p. 46, secondo il quale, insieme al *II. I. 39* «riflettono un livello di produzione piuttosto modesto, forse frutto di esperienze personali orientate alla costituzione di piccole raccolte private, entro le quali collocare l'opera di Dante».

Il *Riccardiano 1033* è un composito, forse organizzato dallo stesso Lancia nella versione in cui appare oggi,²⁰ la cui mano opera fra le cc. 2r-89v.²¹ Con *Statuti 19* e *Statuti 33*,²² la prima sezione del codice condivide l'impostazione rigorosa della catena grafica, talvolta contraddetta da sbalzi modulari, e un atteggiamento stilistico riconducibile al *modus scribendi* della *littera textualis*. Tale aspetto marca una differenza significativa con tutte le testimonianze librerie più antiche, in particolare per la fluidità del tracciato, decisamente smorzata, e per le aspirazioni calligrafiche, non sempre raggiunte. A questo particolare atteggiamento stilistico va aggiunto l'uso irregolare della *r* a forma di 2 dopo curva convessa a destra (Figg. 8 e 9), pressoché assente negli altri codici, ad ulteriore conferma dell'adozione a modello di riferimento della *littera textualis*. Altre caratteristiche di questa esecuzione sono le lettere già riscontrate anche nei documenti: la *d*, con occhiello superiore spesso fortemente piegato a sinistra (Figg. 8a e 9a), la *g*, con occhiello inferiore spesso di forma triangolare (Figg. 8b e 9b), le aste di *f* e di *s*, che però tendono a non essere raddoppiate (Figg. 8 e 9) e che, quando presentano un ritorno verso l'alto, questo genera tendenzialmente un angolo acuto alla base, così come accade per i documenti dal 1327 in poi, e, infine, la *r*, costantemente allineata alla catena grafica.

Situato cronologicamente in maniera opposta a queste tre testimonianze è il più antico frammento della *Commedia* tràdito dal Conv. Soppr. H. VIII. 1012 della BNCf, che ho attribuito ad Andrea Lancia.²³

20 Alle argomentazioni addotte da Gabriella Pomaro (Pomaro, *I copisti e il testo*, in particolare pp. 532–536; Pomaro, *Frammenti*, pp. 78–79) possono essere aggiunte alcune peculiarità relative all'apparato ornamentale, riconducibili ad un momento posteriore all'accorpamento. Si segnala, infatti, per tutto il *Paradiso* e alla c. 90r (prima pagina della seconda unità codicologica), il riempimento con il colore giallo delle iniziali di terzina; nel passaggio dalla scrittura del Lancia a quella del 'copista di App', le iniziali di canto sembrano essere state vergate dalla medesima mano (effettivamente, queste presentano appendici che si innalzano e si abbassano verticalmente per alcune linee di scrittura, mentre quelle della prima sezione tendono ad essere più contenute); la forma della filigrana delle iniziali delle prime due cantiche diverge da quella del *Paradiso*, quest'ultima leggermente più articolata e molto vicina alla tipologia di quelle apposte ai canti nella seconda unità codicologica; infine, differentemente da altri codici attribuiti al Lancia, la doppia *virgula suspensiva*, adoperata come indicazione per il piè di mosca, non è mai coperta da questo simbolo e, pertanto, la sua assenza potrebbe essere spia di un non completamento dell'ornamentazione. Si discosta invece da questa posizione Boschi Rotiroti, che considera il codice un «composito di restauro» (cfr. Boschi Rotiroti, *Censimento dei manoscritti*, p. 54).

21 Per l'attribuzione al Lancia e precisazioni sulla datazione, si veda Azzetta, *Per la biografia*, pp. 150–153.

22 Su cui si veda Azzetta, *Notizia* e Azzetta, *Per la biografia*, pp. 158–160 e 161–169.

23 Iacobucci, *Un nome per il copista*. Si veda anche De Robertis, *Scritture di libri*, p. 19, nota 48, in cui si dà merito a Gabriella Pomaro per il suggerimento dell'autografia.

Rispetto al *Riccardiano 1033*, a *Statuti 19* e *Statuti 33*, le due carte pervenute mostrano caratteristiche grafiche riconducibili ad una fase decisamente più antica. La testimonianza, già nota prima dell'attribuzione, era stata datata da Teresa De Robertis su base paleografica e su elementi interni tra il 1314 e non oltre il terzo decennio del Trecento.²⁴ Con l'attribuzione ad Andrea Lancia, l'estremo più antico veniva ad essere confermato in maniera ancor più significativa, visto che si dimostravano le affinità grafiche con i tre documenti del *post* 1313, del 1314 e del 1315 e con il frammento senese, la cui filigrana è databile al 1313–1315, e quindi ascrivibile entro il 1320 o al più tardi al 1325.²⁵ Di conseguenza, poteva essere esclusa una similarità con i prodotti documentari e librari più recenti, cioè datati o databili oltre 1327.

Come già fatto in altre occasioni,²⁶ anche in questa sede mi sembra utile ripetere ed evidenziare che il possibile restringimento del *terminus ante quem* al 1320 era ed è, secondo il mio punto di vista, una «ipotesi di lavoro» su cui si attende ancora il rinvenimento di nuovi documenti o codici in cancelleresca per gli anni 1316–1326 e un'analisi filologica esaustiva sulla sezione tramandata dal frammento fiorentino.²⁷ Fatti che sarebbero di estrema utilità alla conferma o alla smentita di tale ipotesi.

3.2 La semigotica

Dei quattro codici in semigotica fino ad oggi rinvenuti, il *Palatino 11*, il *Morgan 676* e il *Frullani 5* possono essere collocati grosso modo in un medesimo lasso

²⁴ De Robertis, *Rivalutazione*, p. 273.

²⁵ Iacobucci, *Un nome per il copista*, p. 10.

²⁶ A partire da Iacobucci, *Un nome per il copista*, p. 14.

²⁷ Si vedano al proposito le osservazioni di Azzetta, *Andrea Lancia copista*, in particolare p. 176, nota 8, di Iacobucci, *Note codicologiche*, in particolare pp. 24–25 e di Canova, *Il testo della Commedia*, in particolare p. 67, nota 3, queste ultime ribadite in Azzetta, *Ancora sul Dante di Giovanni Villani*, in particolare p. 160, nota 47. Ad un discorso più propriamente paleografico pertengono invece le più articolate considerazioni di Bertelli, *La tradizione della Commedia*, pp. 47, 374 e nota, di Ceccherini, *La cultura grafica*, pp. 363–365, e di Cursi, *La scrittura e i libri*, pp. 93–94. Per la datazione del frammento, un ulteriore spostamento del termine più recente a «entro gli anni Trenta del Trecento» è proposto in Boschi Rotiroti, recensione a Iacobucci, *Un nome per il copista*, p. 382 (dove tra l'altro si esprimono perplessità sull'attribuzione al Lancia), dilazione cronologica condivisa anche da Azzetta, *Andrea Lancia copista*, p. 176 e nota 8, poi ribadita in studi successivi, tra cui Azzetta, *Andrea Lancia*, p. 22, e infine modificata in «entro il terzo decennio del Trecento» (si veda Andrea Lancia, *Chiose alla Commedia*, I, p. 14 e Azzetta, Ceccherini, *Andrea Lancia*, pp. 196 e 201).

di tempo, ovvero al secondo quarto del Trecento, con possibili restringimenti agli anni Quaranta o sfioramenti all'inizio del decennio successivo, mentre antecedente a questi è l'*Italien 591* della Nazionale di Parigi.²⁸

L'attribuzione al Lancia del *Palatino 11* e del *Morgan 676* si devono a Luca Azzetta,²⁹ cui possono aggiungersi alcune mie considerazioni, limitatamente al codice newyorchese, svolte dopo visione autoptica,³⁰ mentre l'*Italien 591* e il *Frullani 5* sono infine le due scoperte più recenti, rispettivamente ad opera di Irene Ceccherini e di Giulio Vaccaro e Teresa De Robertis.³¹

Tralasciando momentaneamente l'*Italien 591*, gli altri tre manufatti mostrano sensibili differenze nel rapporto tra le misure assolute e l'impostazione della pagina.³² Nonostante questo fatto, le tre testimonianze non presentano nello stile e negli aspetti strutturali della scrittura differenze significative. La ragione di questa sostanziale identità è da ricercarsi nella relativa vicinanza temporale della realizzazione dei codici e nell'adozione di una tipologia scrittoria estranea a quella adoperata usualmente nella propria attività professionale, realizzata al tratto ed in maniera omogenea.

Il modello di riferimento è la *littera textualis* italiana, come mostra l'impiego del modulo medio-grande e l'irregolare frequenza di accostamenti, sovrapposizioni e fusioni di curve contrapposte, in cui però si riscontrano determinate caratteristiche che permettono un'immediata leggibilità della catena grafica. Domina, infatti, in tutti e tre i manoscritti, l'impiego di un'interlinea abbastanza ampia, una netta suddivisione dei singoli grafi e delle parole, un tracciato segmentato ma non particolarmente angoloso, l'uso di forme di lettera tondeggianti, come la *a* dall'ampio occhiello e la *s* maiuscola a fine parola, e la presenza di vezzi calligrafici e prolungamenti tipici della cancelleresca.

La lettera più indicativa della semigotica del Lancia è la *g*, vergata in quattro o cinque tratti con il secondo che, invece di scendere verticalmente, si piega verso sinistra per poi chiudersi, spesso con un 'ricciolo' verso destra (Figg. 10a). Tale modalità è attestata nei quattro codici in esame, nella scrit-

28 Per un primo ed utile orientamento sulle datazioni dei codici *Palatino 11*, *Morgan 676* e *Italien 591* si veda Azzetta, Ceccherini, *Andrea Lancia*, p. 201. Il rinvio per la datazione del *Frullani 5* è a De Robertis, Vaccaro, *Il Libro di Seneca*, p. 317.

29 Rispettivamente, Azzetta, *Vizi e virtù* e Azzetta, *Andrea Lancia copista*.

30 Iacobucci, *Note codicologiche*.

31 Ceccherini, *Andrea Lancia tra i copisti*; De Robertis, Vaccaro, *Il Libro di Seneca*.

32 Il *Palatino 11*, impostato a piena pagina, misura mm 230 × 160–163 per uno specchio di scrittura di mm 160 × 105, il *Frullani 5*, anch'esso a piena pagina, misura mm 287 × 205–209 per uno specchio di scrittura di mm 203 × 121 e, infine, il *Morgan 676*, a due colonne, presenta dimensioni assolute di mm 357–360 × 260–264 ed uno specchio di scrittura di mm 218 × 145.

tura della glossa (Figg 10b) e, raramente, nella tipologia *sottile*, adoperata soprattutto nell'interlinea di tutti i codici attribuiti al Lancia (Figg. 10c-d).³³

È infine saltuariamente rilevabile come variante minoritaria nella cancelleresca del *C. III. 25*, del *Riccardiano 1033*, di *Statuti 19* e *33*, nonché nella produzione documentaria, di cui il primo esempio è nell'atto del 1314.³⁴

In tutti e tre i codici, infine, si rileva l'uso di distinguere la terza persona singolare dell'indicativo presente del verbo *essere* dalla congiunzione, ponendo la *e* fra due punti, come anche negli altri codici in cancelleresca ad eccezione del frammento *H. VIII. 1012*, espediente forse introdotto, come specificato a suo tempo da Marco Cursi, proprio dal Lancia.³⁵

L'assenza di questa caratteristica nell'*Italien 591* è per Ceccherini, insieme ad altri elementi, un dato che consente di isolare il codice cronologicamente in una fase anteriore ai restanti tre.³⁶

In questo prodotto Andrea Lancia appare impegnato in un lavoro di *équipe* che coinvolge altri cinque copisti nell'estensione del volgarizzamento dell'*Ars amandi* di Ovidio con relative chiose. Di altre collaborazioni abbiamo l'esempio della *Commedia* del *II. I. 39*, dove però il Lancia sembra piuttosto proseguire il lavoro del primo copista, e del *Riccardiano 1033*, che, come affermato in precedenza,³⁷ è un composito, verosimilmente assemblato dal Lancia, il quale avrebbe scritto la propria sezione essendo già in possesso della parte finale dell'opera.³⁸ La novità che invece offre il codice parigino riguarda il fatto di operare più o meno contemporaneamente ad altri colleghi, ciascuno dei quali aveva di fronte un fascicolo dell'antigrafo.

Lancia è il terzo copista e verga il testo di una parte del terzo fascicolo, opera numerosi interventi marginali e interlineari ed effettua rasure, integrazioni e depennamenti all'interno di tutto il testo, configurandosi come il primo correttore del codice.³⁹

L'attribuzione si basa sulle numerose affinità con le scritture degli altri manoscritti in semigotica, ma, contrariamente a quanto accade nei tre precedenti esempi, nell'*Italien 591* Ceccherini rimarca l'utilizzo diffuso della lettera *k*, raris-

³³ Utilizzo la dicitura *scrittura sottile* mutuandola da Marco Cursi che ha, a sua volta, adoperato per l'esperienza grafica di Giovanni Boccaccio (Cursi, *La scrittura e i libri*, pp. 61–63).

³⁴ Si veda, ad esempio, Iacobucci, *Un nome per il copista*, tav. V, l. 17, *gabell(am)*.

³⁵ Cursi, *Boccaccio alla Sapienza*, pp. 43–47. Se ne veda un rarissimo esempio all'interno del *C. III. 25* in Iacobucci, *Un nome per il copista*, p. 29, Fig. 11.

³⁶ Ceccherini, *Andrea Lancia tra i copisti*, p. 15.

³⁷ Si veda p. [7 in questo file].

³⁸ Pomaro, *I copisti e il testo*, pp. 507 e 534.

³⁹ Alcune segnalazioni di questi interventi sono in Ceccherini, *Andrea Lancia tra i copisti*, pp. 12, 14.

sima nelle altre testimonianze di mano del Lancia.⁴⁰ A questa osservazione aggiungerei anche la presenza di una variante minoritaria della *a*, formata da un occhietto poco sviluppato su cui viene ad innestarsi il secondo tratto quasi a realizzare una doppia 'pancia'.⁴¹ Questa particolarità, tipica della *textualis*, è molto diffusa nella c. 15r, la prima vergata dal Lancia, ma già dal *verso* della stessa si riduce in maniera significativa fino quasi a scomparire nelle ultime tre carte. Si noterà poi come questa forma non si verifichi negli altri tre codici in semigotica.

Che la mano del terzo copista sia identificabile con quella di Andrea Lancia è fuori di dubbio. Rispetto invece all'assenza della *A* maiuscola senza traversa, che Ceccherini segnala come eventuale ostacolo all'attribuzione,⁴² sarei maggiormente propenso a mettere in relazione la mancanza del dato soprattutto con la presenza della variante minuscola sovrarmata,⁴³ che, seppur in modo minoritario, si reperisce in tutte le altre testimonianze in cancelleresca e in semigotica (Figg. 11a-h): negli esempi librari, è presente già nei frammenti più antichi (*I'H. VIII. 1012* e il *C. III. 25*, in quest'ultimo utilizzata come forma pressoché esclusiva), mentre tende a scomparire o ad essere messa in secondo piano preminentemente a partire dagli esempi in cancelleresca degli anni Quaranta, sopravvivendo invece in quelli in semigotica. Nei documenti, la lettera è verificabile nell'atto del 1314, in quelli rogati dal 1327 in poi e, soprattutto, come iniziale del proprio nome nella sottoscrizione della copia dell'atto del 1313: ulteriore indizio a favore di una collocazione temporale abbastanza alta e che ora troverebbe avvaloramento dalla datazione proposta da Ceccherini per il codice parigino, ovvero 1316-entro gli anni Venti del Trecento.⁴⁴

Questa ipotesi si basa su elementi interni, sull'analisi grafica di tutti e sei copisti e, quanto al Lancia, sul fatto che egli non utilizzi la *e* tra due punti per indicare la terza persona dell'indicativo presente del verbo essere, operazione che invece si inizia ad apprezzare in maniera stabile a partire dal *II. I. 39*, che ha come estremo più antico il 1341. Stando alle testimonianze fino ad oggi pervenute, questi termini cronologici sono sostanzialmente condivisibili.

⁴⁰ Ceccherini, *Andrea Lancia tra i copisti*, p. 13.

⁴¹ Se ne vedano esempi a c. 15rB, l. 14 (*Medea*), l. 18 (*Medea e avrebbe*), l. 19 (*Iasone e avesso*) sul sito GALLICA <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8433323v/f35.item>>.

⁴² *Ibid.*, p. 14.

⁴³ Si veda, ad esempio, Allora a c. 15vB, l. 8 dal basso (GALLICA: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8433323v/f36.item>) e Amore a c. 17rA, l. 15 dal basso (GALLICA: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8433323v/f39.item>).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 25.

4 Scelte grafiche e aspetti della *mise en page*

In merito alle scelte operate dal Lancia per l'organizzazione della pagina, il *II. I. 39* e il *Morgan 676* condividono un'impostazione con il testo al centro ed il commento disposto a cornice irregolare, così come il *Riccardiano 1033*, per quest'ultimo limitatamente alle note erase nei margini delle prime carte e per alcune glosse che vi compaiono in maniera isolata. Per il resto, l'esemplare riccardiano e, in prevalenza, il manoscritto newyorkese presentano una *mise en page* a doppia colonna, mentre il *II. I. 39* è a piena pagina ad eccezione di alcune carte.

La scelta della tipologia scrittoria per la trascrizione della *Commedia* e per le relative chiose presenta ulteriori differenze indicative: nel *II. I. 39* e nel *Riccardiano 1033* il testo principale è infatti vergato in cancelleresca mentre il commento è in semigotica (Figg. 12a-b), dando luogo ad un tipo di dissimilazione grafica che non sembra trovare corrispettivi nella tradizione trecentesca della *Commedia*. Un'unica eccezione è rappresentata dal manoscritto BNCf II. I. 32 (secondo quarto del Trecento), in cui il copista, però, verga una parte delle glosse in *textualis* e non in semigotica.⁴⁵

La differenziazione operata nel *II. I. 39* assume un rilievo particolare se confrontata, inoltre, con l'atteggiamento del primo copista, che invece adotta la medesima tipologia per testo e chiose, diversificandone il modulo (Fig. 13). La scelta effettuata dal notaio fiorentino andrà, quindi, interpretata, da un lato, come un'adesione al fatto che la cancelleresca in questi anni rappresenta il veicolo preferito dai copisti per la trascrizione della *Commedia*, dall'altro come una precisa intenzione di dare risalto al commento, di cui in questo caso egli è anche per la maggior parte autore, riservando ad esso un espediente grafico che conservi le caratteristiche esecutive e, in maniera irregolare, anche alcune forme della *textualis*.⁴⁶

⁴⁵ Si veda Bertelli, *La tradizione della Commedia*, p. 364 e tav. XXVI e Boschi Rotiroti, *Codicologia*, tav. 48. Premesso che un accertamento puntuale andrà condotto su un più ampio spettro d'azione, dalle tavole di Boschi Rotiroti si possono evincere due tipi di dissimilazione fra testo e commento: 1) stessa tipologia scrittoria, con commento di modulo simile o minore (BAV Barb. lat. 4079 e Chig. L. V. 167, BML Plut. 40. 2, BNCf II. I. 40, Pal. 313 e Pal. 315, BR 1004, 1005, 1008 e 1014, BCA B 25 e L 70); 2) diversa tipologia scrittoria (BML Plut. 40. 22, Plut. 40. 23, Ashb., Appendice dantesca 2, Appendice dantesca 8 e Tempi 6, BNCf II. I. 43, Banco Rari 69 e Pal. 317, BR 1006 e 1007 (mano α), BNCr Varia 110, BCI I. VI. 31. La dissimilazione operata nel secondo tipo non presenta mai la cancelleresca per la *Commedia* e la semigotica per il commento.

⁴⁶ Per Marco Cursi, questo tipo di dissimilazione «parrebbe un preciso segnale non solo della conoscenza ma anche dell'*uso attivo*, da parte del copista-autore, delle dinamiche che regolavano il rapporto tra testo e glossa, nel segno di un rovesciamento dei termini del loro normale rapporto gerarchico», che si verifica anche nello *Zibaldone Magliabechiano* di Boccaccio, segnatamente nell'utilizzo di una corsiva di base mercantesca per il testo e in una «elegante

Su un piano diverso, anche questo fortemente innovativo, si pone la scelta delle scritture utilizzate per la copia della *Commedia* e delle chiose dell'*Amico dell'Ottimo* del Morgan 676, dove la tipologia è per entrambi i testi la semigotica, di modulo più piccolo nelle chiose.⁴⁷

In merito a questo aspetto, una panoramica sui più antichi codici in semigotica redatti entro l'antica 'vulgata' rivela che il BAV Urb. lat. 366 (a. 1352), lo SPK Hamilton 203 (a. 1347), il BML Plut. 40.22 (a. 1355) e il BNF it. 538 (a. 1351), non riconducibili all'area fiorentina, ma, rispettivamente, all'area emiliano-romagnola, pisana, anconetana e all'Italia settentrionale, presentano il testo disposto su una colonna, ad eccezione dell'Hamiltoniano, mentre il Parigino e il Laurenziano sono corredati da un commento a cornice.⁴⁸ Rientrano, invece, nella definizione di *littera textualis* tradizionale le scritture adoperate per la copia del BML Ashb. 828 (area pisana, metà del XIV secolo), dei codici BNCF Pal. 313 e 319 (secondo quarto e metà del XIV secolo), del BR 1005 + BNB AG. XII. 2 (Bologna, secondo quarto del XIV secolo) e del BL Egerton 943 (Italia settentrionale, metà del XIV secolo).⁴⁹

Se si tiene conto di questi rari esempi precedenti e coevi, il *Morgan 676*, databile tra il 1341 e il 1355 e quindi ascrivibile all'antica 'vulgata', assume una notevole rilevanza, in quanto esso potrebbe configurarsi, verosimilmente, come la prima testimonianza fiorentina della *Commedia* vergata in semigotica.

Significativo è inoltre l'impiego di questa tipologia grafica per il testo dantesco⁵⁰ da parte di un continuatore d'eccezione, Giovanni Boccaccio, particolarmente nei codici BACT Zelada 104.6 e BAV Chig. L. VI. 213, cui va aggiunto anche il BR 1035, discendenti, secondo Petrocchi, dall'antigrafo BAV Vat. lat. 3199, in cancelleresca, poi donato al Petrarca probabilmente tra il 1351 e il 1353, oppure da un suo gemello.⁵¹

semigotica» per le postille (Cursi, *La scrittura e i libri*, p. 95). Su questo aspetto, si veda anche De Robertis, *Scritture di libri*, p. 22.

47 Come si può verificare anche nella digitalizzazione del manoscritto a partire dal sito <<http://ica.themorgan.org/manuscript/page/1/112463>>.

48 Si veda Boschi Rotiroli, *Codicologia*, pp. 100–105.

49 Si veda *ibid.*, p. 100 e le liste dei codici alle pp. 103 e 104.

50 Si ricordino gli antecedenti in codici latini di testi in latino, per cui basti un primo rinvio alle testimonianze analizzate in Supino Martini, *Per la storia*.

51 Dante Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, pp. 40, 42 e 89. Di una certa portata è, inoltre, come ha mostrato Armando Petrucci, la possibilità che la scelta di questa scrittura da parte di Boccaccio si possa spiegare come una ripetizione del «canone grafico del maestro» (Petrucci, *La scrittura di Francesco Petrarca*, p. 88), con aggiunta di «varianti corsive, che in qualche misura ne modificarono l'andamento» (Petrucci, «*Anticamente moderni*», segnatamente a p. 26). Al proposito, si vedano anche le osservazioni di Supino Martini, *Per la storia*, p. 262 e nota 46.

A questa affinità si contrappone, invece, una netta diversificazione tra la *mise en page* delle *Commedie* del Lancia e quelle del Boccaccio, per cui, come nota Marco Corsi con particolare riferimento al *Riccardiano 1033*, non sembra che il notaio fiorentino abbia giocato un ruolo fondamentale sulle scelte editoriali del Certaldese, estremamente innovative nella tradizione delle copie dantesche.⁵²

Le differenze maggiori riguardano soprattutto il rapporto tra le dimensioni assolute e lo specchio di scrittura. Basti al proposito segnalare come le tre *Commedie* copiate da Boccaccio, sebbene diversificate quanto alle dimensioni assolute, presentino invece uno specchio scrittorio molto coerente ed uniforme, cosa che non accade nell'esperienza di Andrea Lancia.⁵³

Si converrà come appaia evidente in Boccaccio una volontà progettuale dai contorni netti che investe, ad esempio, anche gli ambiti relativi all'utilizzo della semigotica e al sistema delle maiuscole;⁵⁴ un'articolazione di scopi che

52 Si veda Corsi, *Percezione*, in particolare pp. 175–178. Sulla stessa linea, si può aggiungere che la struttura prevalentemente a una colonna del *II. I. 39* era stata progettata dal notaio fiorentino per dare spazio all'apparato esegetico, senza quindi innovare la tradizione precedente.

53 Si confronti il *Morgan 676*, misurante mm 357–360 × 260–264 per uno specchio scrittorio di mm 218 × 145, e il *Riccardiano 1033* (dimensioni assolute, mm 295 × 216 per uno specchio di scrittura di mm 208 × 156) con le tre *Commedie* (BACT Zelada 104.6: mm 280 × 190, per uno specchio scrittorio di mm 180 × 77, BR 1035: mm 294 × 194, per uno specchio scrittorio di mm 188 × 86–92; BAV Chig. L. VI. 213: mm 280 × 187 per uno specchio scrittorio di mm 185 × 94). Come segnalato in precedenza nella nota 32, sulla stessa linea, il *Palatino II*, sempre in semigotica, pur essendo caratterizzato da ampi margini, presenta misure ridotte sia nelle dimensioni assolute (mm 230 × 160–163) sia nello specchio di scrittura (mm 160 × 105), come anche il *Frullani 5* (dimensioni assolute di mm 287 × 205–209, specchio di scrittura di mm 203 × 121).

54 Su cui si veda, su tutti, il quadro tracciato da Corsi per gli autografi di Boccaccio (Corsi, *La scrittura*, pp. 35–41, 43, 44, 46, 47 e 48 per la scrittura posata, pp. 56–57, 59–60 per la scrittura corsiva e pp. 64–75 per la maiuscola distintiva e le sottoscrizioni). Per il Lancia (Iacobucci, *Andrea Lancia: scritture*, pp. 106–121), si può individuare una tendenza a modificare solo parzialmente il sistema delle maiuscole (con le sue varianti) nel corso del tempo. Differenze stilistiche di maggior rilievo si riscontrano tra le lettere utilizzate nei codici in cancelleresca e nei documenti da una parte e quelle nelle testimonianze in semigotica dall'altra: nei primi le maiuscole presentano generalmente un tracciato leggero, privo di contrasto, talvolta addirittura disarticolato, nelle quali trovano spazio forme originariamente corsive; nelle seconde, invece, in linea con la tipologia scrittoria adoperata per il testo, esse assumono un aspetto più rigido ed un tracciato angoloso. Ma tale divergenza non arriva, come invece accade in Boccaccio, alla creazione cosciente di «due sistemi separati di maiuscole, ognuno dei quali (. . .) da utilizzare in relazione ad uno specifico contenitore grafico» (Corsi, *Un nuovo autografo*, p. 25, in riferimento alla lettera autografa dell'Archivio di Stato di Perugia e allo *Zibaldone Magliabechiano*), come anche resta estranea al notaio fiorentino la tendenza da parte del Certaldese a preferire nel corso

invece non si avverte in Lancia e che connota un'ulteriore sensibile differenza qualitativa con i prodotti di Boccaccio. Sottolineare tale aspetto non è poi così scontato, soprattutto se si tiene conto dell'attestazione di una contiguità professionale tra i due presso il Comune di Firenze durante il semestre agosto 1352-febbraio 1353 e di tutte le considerazioni su una possibile frequentazione anche a livello intellettuale.⁵⁵

Un ultimo aspetto su cui vorrei focalizzare l'attenzione in maniera cursoria riguarda la scelta del supporto scrittorio da parte del Lancia in relazione al progetto librario che egli intende realizzare.

Come notato in precedenza, nel *C. III. 25* e nel *II. I. 39* l'utilizzo del supporto cartaceo, meno pregiato rispetto alla pergamena, e l'esecuzione grafica non particolarmente curata rispecchiano la volontà di confezionare una copia di lavoro.

Per gli altri otto codici in pergamena (frammenti compresi), il veicolo grafico (cancelleresca o semigotica) nel corso del tempo risulta essere più ricercato, sebbene non giunga a livelli altissimi. Eppure, questi prodotti, nonostante la maggiore accuratezza nell'esecuzione della scrittura tenda ad avvicinarli a copie definitive, sono tutti caratterizzati dall'utilizzo di un supporto scrittorio di qualità medio-bassa o di qualità media non adeguatamente lavorata.

Si vedano al proposito la *lisière* e l'occhio vetroso a c. 128 del frammento dell'*H. VIII. 1012*,⁵⁶ la visibilità dei bulbi piliferi nel lato pelo di molte carte del *Riccardiano 1033* e la marcata differenza che appare in *Statuti 19* quando all'interno del fascicolo sono affrontati due lati pelo, ovviamente non solidali tra loro (Fig. 14). Sulla stessa linea si situa la *facies* dell'*Italien 591*,⁵⁷ pur essendo un prodotto altamente articolato quanto all'organizzazione del lavoro dei sei

del tempo l'uso delle maiuscole di tipo capitale (Cursi, *La scrittura*, p. 146; tale predilezione era già stata notata da Pier Giorgio Ricci in Branca, Ricci, *Un autografo*, p. 54 e nota 16 (1985, p. 290 e nota 1). Rispetto agli orientamenti stilistici del tempo, le maiuscole vergate da Andrea Lancia, così come la sua scrittura, non sembrano recepire gli impulsi testimoniati già nel corso del secondo quarto del secolo. Anche quei tratti definiti 'arcaizzanti' (De Robertis, *Rivalutazione*, p. 273 e nota 20), in rapporto ad una tradizione risalente alla fine del XIII secolo, come il raddoppiamento della *F* e della *P*, rispecchiano le forme utilizzate all'interno del testo, anche queste quindi ancorate ad una cultura grafica più antica.

⁵⁵ Azzetta, *Per la biografia*, p. 147, *Ordinamenti, provvisioni e riformagioni*, p. 34, e Cursi, *Percezione*, p. 178, nota 77.

⁵⁶ Iacobucci, *Un nome per il copista*, tavv. III e IV.

⁵⁷ Osservabile con immediatezza anche dalle immagini digitalizzate in Gallica, a partire dall'indirizzo <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8433323v>>.

copisti, quindi all'impostazione dei fascicoli e della *mise en page*, come anche alla particolare cura posta alla redazione del testo.⁵⁸

Infine, come significativo epigono di questo aspetto, si pongono il *Palatino 11* e il *Frullani 5*: il primo con un fascicolo palinsesto (il quindicesimo, recante dei conti databili tra la fine del Duecento e l'inizio del secolo successivo), il secondo interamente di riuso e in parte palinsesto, con *scriptio inferior* della mano cancelleresca del Lancia.⁵⁹

5 Conclusioni

Per concludere, è opportuno chiedersi quale tipo di prodotto venga restituito da questi dati che appaiono invece in contraddizione. In realtà, sembra che tra i manufatti librari attribuiti fino ad oggi ad Andrea Lancia non vi siano copie definitive nel senso più appropriato del termine. Vale a dire che l'opera esegetica e di traduzione di questo intellettuale appare nei suoi manoscritti sempre come un lavoro *in fieri* e che i libri da lui pensati, compresi i frammenti privi di commento o i codici solo in minima parte postillati, siano stati progettati per sé stesso o al massimo per una cerchia di intellettuali con cui condividere la propria esperienza.⁶⁰ Fanno ovviamente eccezione le copie degli Statuti di Firenze, che comunque sembrano rientrare, almeno per l'utilizzo di un certo tipo di pergamena, in una tendenza comune.

Ciò che interessa a Lancia in maniera preponderante è il testo, mentre su un secondo piano si pone la scelta del veicolo grafico ed ancora più in basso, in una ipotetica gerarchia, quella del supporto scritto.

Se per la parte testuale, negli ultimi anni le ricerche stanno apportando importanti risposte al ruolo per nulla insignificante svolto dal notaio fiorentino nell'esegesi della *Commedia* e nella traduzione dei classici, per Andrea Lancia copista si può invece evidenziare il deciso aggancio che la sua esperienza mantiene nei confronti di una tradizione di origine tardo-duecentesca,

⁵⁸ Ceccherini, *Andrea Lancia tra i copisti*, p. 22.

⁵⁹ De Robertis, Vaccaro, *Il Libro di Seneca*, pp. 313–314.

⁶⁰ Sebbene di differente livello qualitativo, colpisce l'analogia con quanto osservato da Armando Petrucci, poi ripreso con valide argomentazioni da Marco Cursi, sulla destinazione d'uso dell'*Hamilton 90*, caratterizzato da elementi che, pur nella loro eterogeneità, sembrano concordemente configurare non un libro di lusso, ma un *work in progress*, riservato, nel caso specifico, al tavolo di lavoro dell'autore-copista Giovanni Boccaccio (Cursi, *Il Decameron*, pp. 40–42 con i relativi rinvii ai lavori di Petrucci).

nonostante i tentativi di ammodernamento nell'utilizzo della cancelleresca e della semigotica.

Affinché tali realizzazioni grafiche assumano un ruolo significativo nella presa di coscienza dell'importanza dello scrivere nel suo aspetto tecnico e funzionale a nuove tipologie di libro e a nuovi modelli editoriali, si dovrà attendere invece quanto in questo senso sarà messo in pratica dai due più grandi letterati fiorentini del Trecento: Francesco Petrarca e Giovanni Boccaccio.⁶¹

61 Su Petrarca, si rimanda agli studi fondamentali di Petrucci, *La scrittura di Francesco Petrarca*; Casamassima, *L'autografo*; Signorini, *La scrittura libraria*; e, per il *Canzoniere*, Zamponi, *Il libro del Canzoniere*; per Boccaccio, si veda su tutti lo studio di Corsi, *La scrittura e i libri*, mentre un panorama completo della produzione e della diffusione del *Decameron* si reperisce in Corsi, *Il Decameron*.

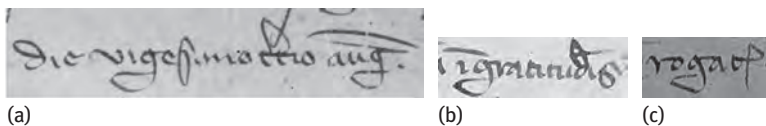


Figura 1: 1314, l. 3 dal basso; 1338 agosto, l. 24; 1348 luglio, l. 1 dal basso.

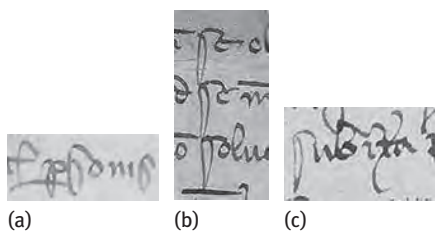


Figura 2: 1315, l. 9 dal basso; 1327, ll. 8-10; 1338 agosto, l. 16 dal basso.

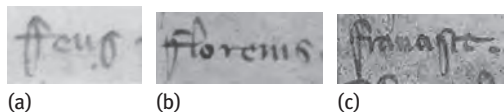


Figura 3: 1315, l. 11 dal basso; 1331, l. 11; 1348, ottobre, l. 6.

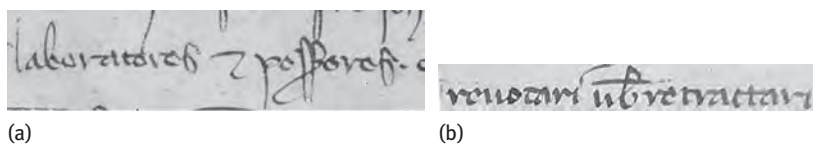


Figura 4: 1314, l. 13; 1338 agosto, l. 25.

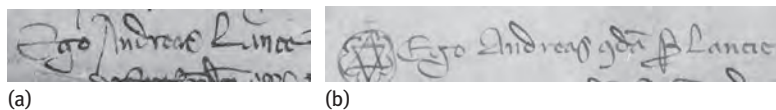


Figura 5: 1351 agosto 17, l. 2 dal basso; *post* 1313, l. 2 dal basso.

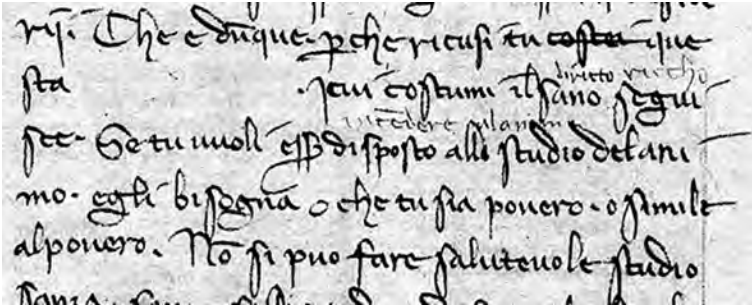


Figura 6: C. III. 25, c. 3vA, ll. 21-25.

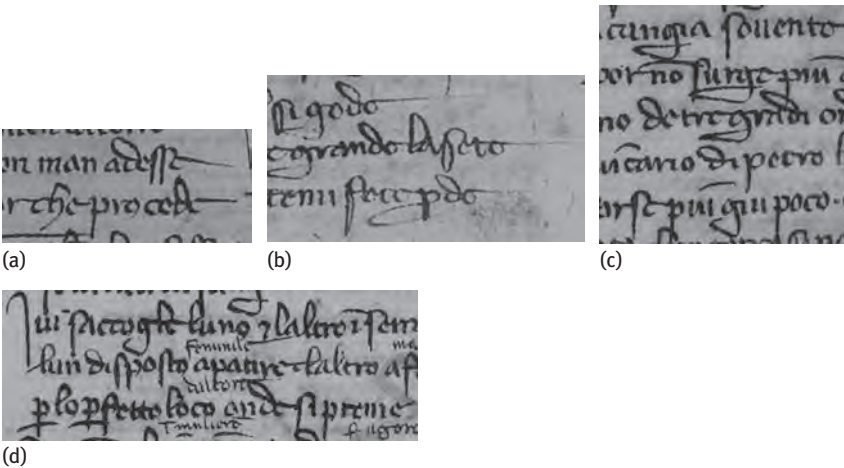


Figura 7: // l. 39, c. 97r ll. 5-6 dal basso; // l. 39, c. 105v, ll. 1-2 dal basso; // l. 39, c. 105v, ll. 12-16; // l. 39, c. 113v, ll. 13-15.

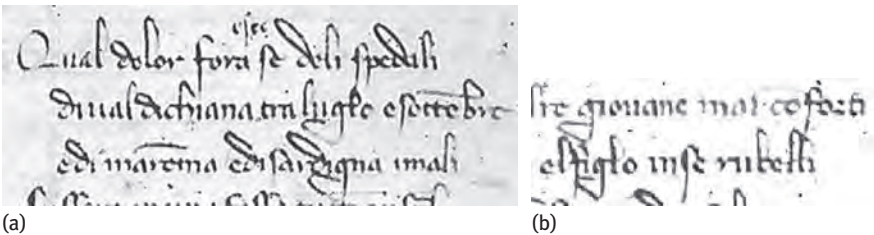


Figura 8: Riccardiano 1033, c. 29rB, ll. 1-3; Riccardiano 1033, c. 28vB, ll. 9-10.

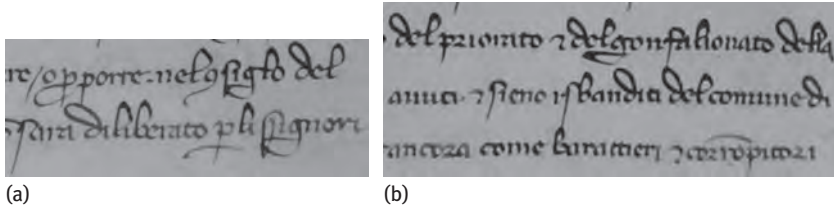


Figura 9: Statuti 33, c. 1r, ll. 1-2 dal basso; Statuti 33, c. 36v, ll. 1-3 dal basso.

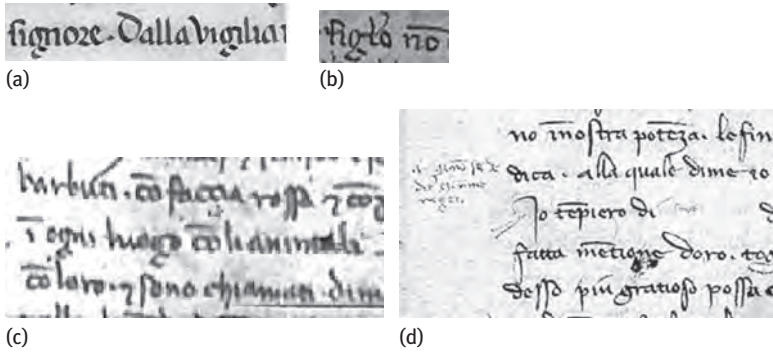


Figura 10: Palatino 11, c. 141v, l. 2; ll. l. 39, c. 51r l. 1 del commento; Palatino 11, c. 185r, ll. 3-5 del commento; C. III. 25, c. 3r, ll. 1-3 del margine interno.

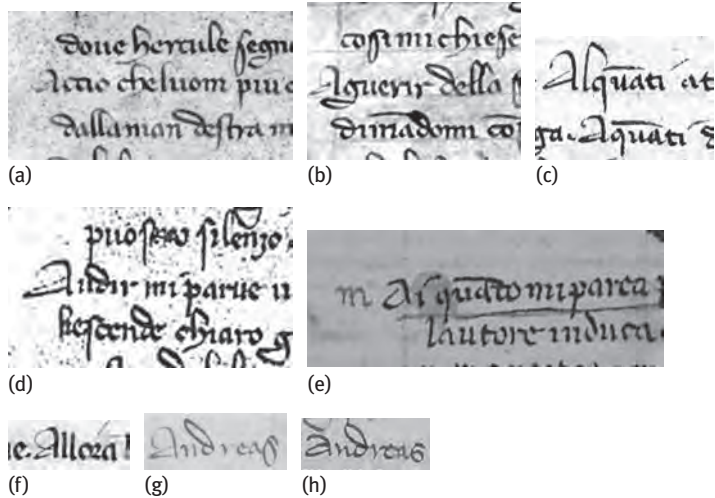


Figura 11: *H. VIII. 1012*, c. 127rB, ll. 9–11; *H. VIII. 1012*, c. 128rB, ll. 9–11; *C. III. 25*, c. 10rA, ll. 1–2; *Riccardiano 1033*, c. 89rA, ll. 18–20; *ll. I. 39*, c. 13v, ll. 1–2 del commento (margine esterno); *Palatino 11*, c. 190r, l. 8; *post 1313*, l. 2 dal basso; 1327, l. 7 dal basso.

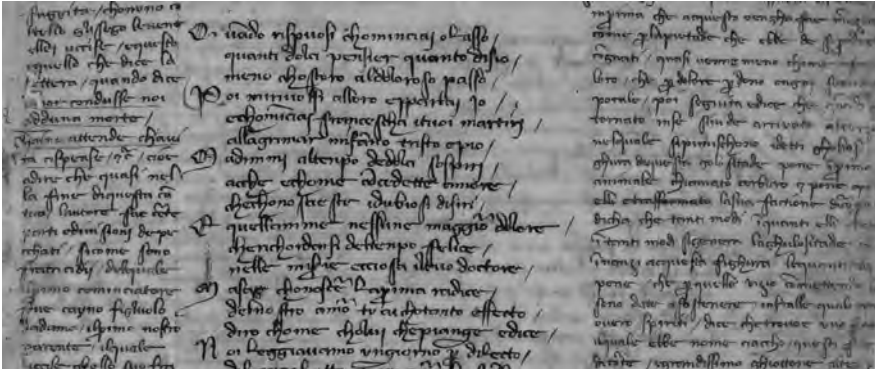


Figura 13: // l. 39, c. 8r, particolare: mano A, testo e commento.

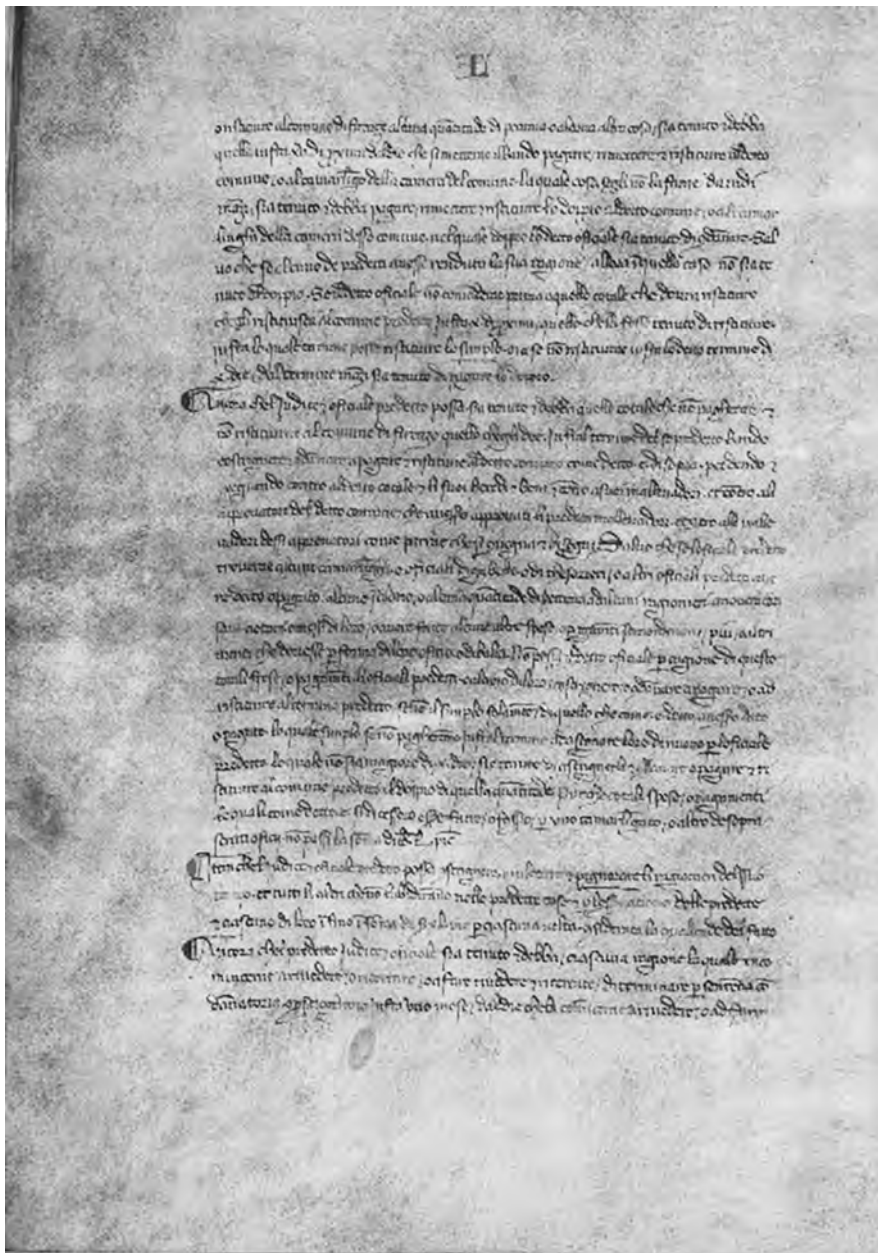


Figura 14a: Statuti 19, c.16v.

Jérôme Hayez

Les marchands toscans face au latin vers 1400

Indices de contacts linguistiques dans l'Archivio Datini

Abstracts: Il saggio propone una mappatura dei testi latini presenti nel più vasto fondo mercantile europeo, l'Archivio Datini di Prato, per verificarne la ripartizione differenziata secondo la tipologia dei documenti. Il latino non interviene praticamente nelle scritture di registrazione dei toscani e abbastanza poco nei saperi tecnici, testi religiosi e letterari collezionati da essi. Per la comunicazione, i mercanti toscani ricevono soprattutto lettere latine dai loro colleghi liguri e piemontesi e da religiosi e letterati, spesso stranieri. Tra i documenti giuridici, gli atti notarili e le procedure giudiziarie sono generalmente in latino. Mentre la lingua adottata è negoziata caso per caso tra mercanti di origini diverse attraverso vari modi di plurilinguismo, la mediazione dei notai si impone in modo quasi esclusivo per l'accesso alla lingua del diritto.

This contribution provides a typological categorization of the Latin texts preserved in the largest European collection of mercantile documents, the Archivio Datini in Prato. Latin is not used in the ledgers written in Tuscany, and hardly ever in the technical, religious, and literary writings collected there. However, the Tuscan merchants mainly receive Latin letters from their colleagues in Liguria and Piedmont, as well as from churchmen and scholars, often from abroad. Among the legal texts, notarial records and court procedures were generally written in Latin. While the language used in mercantile communication is negotiated case by case between merchants with different backgrounds, using various forms of bilingualism, notarial notaries are practically the only interpreters used to translate the language of law.

Parole chiave: Merchants, Pragmatic literacy, Vernacular Latin, Cultural mediation, Language of law

Dans le champ des études littéraires, la question de l'accès des marchands et d'autres *illitterati* de la période préhumaniste à une culture dont les formes supérieures étaient habituellement latines a surtout été pensée à travers le mou-

Jérôme Hayez, LAMOP – CNRS – Université Paris Sorbonne

vement de traduction de textes religieux, littéraires et scientifiques anciens ou médiévaux (*volgarizzamenti*), qui se manifeste dans toute son ampleur à partir du XIV^e siècle.¹ Celui-ci ne constitue en réalité qu'un aspect parmi d'autres du rapport des marchands à des langues secondes. Les historiens se sont davantage intéressés à la communication entre négociants de nations différentes, avec les formes d'apprentissage, d'intercompréhension ou de traduction qu'elle impliquait dans le milieu cosmopolite des places commerciales.² En parallèle, une évolution récente des études philologiques d'écrits marchands, de la lexicographie et de la caractérisation des dialectes anciens vers l'étude de phénomènes d'hybridation, a aussi focalisé son attention sur l'écriture de vernaculaires différents de la langue maternelle.³

1 Marchands et contacts linguistiques

L'étude de dossiers choisis d'écrits marchands, souvent composés de petites séries de missives, illustre habituellement l'interaction entre deux langues. La comparaison entre différentes situations de communication, par exemple entre des écrits composés pour soi et les siens et d'autres adressés à des interlocuteurs variés, restitue un cadre déjà plus complet du maniement des langues. Les rares archives marchandes conservées dans l'aire ligure, piémontaise et lombarde pour les XIV^e-XV^e siècles,⁴ comme les échanges épistolaires entre des négociants de cette zone, révèlent ainsi que l'usage local consiste à rédiger tous les documents privés en latin, alors que les marchands d'autres régions italiennes utilisent depuis longtemps les *scriptae* vernaculaires. Si la langue que les premiers pratiquent est aussi appelée *latinum/-o* ou *grammatica*,⁵ elle se carac-

1 Petrucci, *Le biblioteche antiche*; Bec, *Les livres des Florentins*.

2 Par exemple Weissen, *Ci scrive in tedescho!*; Bottin, *La pratique des langues*; Guidi Bruscoli, *I mercanti italiani*.

3 Après les nombreux travaux d'A. Castellani et d'A. Stussi, voir parmi les études récentes Tomasin, *Testi in italiano antico*; Tomasin, *Sul contatto linguistico nella Romània medievale*; Brown, *Early evidence for tuscanisation*; Brown, *Multilingual merchants*.

4 Zerbi, *Il mastro a partita doppia*; Gioffrè, *Lettere di Giovanni da Pontremoli*.

5 Zanobi di Forese, facteur de l'agence Datini d'Avignon, explique que le marchand piémontais Michele di Nono souhaite que Francesco Datini lui écrive en latin: «La lettera mi desti venia qui a Michele di Nolo, a lui la die' e lessila chome me ne disse. E perché e' sanno ma legiere nostre lettere, arebono charo scrivesi in gramaticha. Si che per l'avenire di chosa portasse mandate la lettera in gramaticha» (ASPo, Archivio Datini [ci-dessous ASPo, D.] 425, 504441). Le marchand milanais Giovanni da Pessano écrit: «Son achostumato scrivere latino, sì che no[n] ve maraveliatti s'i' no[n] son bon scrittore in romano, però che no- l'ò achostu-

térise par une forte variation morphologique et une proximité syntaxique avec les vernaculaires qui la différencient du latin plus standardisé utilisé par les lettrés des mêmes régions. Avec ces formes vernaculaires du latin, il convient donc d'ajouter à l'opposition classique entre la langue parlée, sous ses diverses variantes, par tous et écrite par les marchands, et la langue écrite par les plus instruits une autre frontière diglossique qui traverse le latin et distingue la *scripta* des marchands de l'Italie du nord-ouest de l'écriture des notaires, clercs et lettrés.

Des notations ponctuelles, contenues surtout dans les correspondances, permettent de brosser le panorama linguistique au sein duquel agissent les marchands toscans dans leur métropole et sur les places de la Méditerranée occidentale. Vers la fin du XIV^e siècle, ils ne disposent qu'exceptionnellement d'une maîtrise du latin dépassant la copie de quelques brèves formules, surtout religieuses. Francesco Datini avoue parfois son ignorance de cette langue, par exemple lorsqu'il ajoute sur la traduction vernaculaire par le notaire ser Martino di Giovanni Guiducci du testament de son associé Boninsegna di Matteo: «è in volghare perché non sapiamo gramaticha». ⁶ Boninsegna expliquait lui-même lors d'une procédure juridique menée contre la Chambre apostolique d'Avignon avoir recours à un autre notaire, son cousin Lorenzo di Buto Tedaldi: «i' ò menatto mecho ser Lorenzo di Buto perché intende la gramaticha ed io noe». ⁷

A l'occasion des recrutements des facteurs des agences, c'est de façon exceptionnelle qu'on évoque la connaissance du latin chez un candidat, comme Rosso d'Andrea da Gambassi. L'associé qui le recommande souligne par ailleurs que cette connaissance est un atout supplémentaire, non un critère essentiel comme les compétences graphiques et comptables ou la loyauté et le dévouement. ⁸ Si la maîtrise de vernaculaires étrangers peut aussi être évo-

mato» (ASPo, D.341, 59). Un marchand de la région de Parme écrit: «Et de hoc placeat michi scribere per vestras literas magis legibiles quam fuerunt iste quam mixistis, faciendo ipsas scribi literaliter pro maiori intelligentia si potestis. (...) Ideo precor quod in hoc de vestra intentione rescribere placeat per vestras literas literaliter descriptas, quia vulgariter eas male scio legere» (Greci, *Notizie sul commercio parmense*, p. 579).

⁶ ASPo, D.1169/4, 3. Francesco écrit à l'un de ses dépendants d'obtenir d'un médecin des précisions sur un régime médical proposé à sa femme en les notant lui-même: «e sscrivi ch[i]aro e noi lo 'ntenderemo melglo che noe faremo i· latino» (ASPo, D.695, 309504). On peut rapprocher de ces citations l'affirmation de Domenico Lenzi dit il Biadaiuolo: «latino mai mia lingua apprese» (Petrucci, Miglio, *Alfabetizzazione e organizzazione scolastica*, p. 477).

⁷ ASPo, D.321, 2587.

⁸ «Quando Franciescho diliberò Lodovico no[n] fossi, diliberò mandarti di qua in ischanbio di lui e per le scritture in tuo aiuto uno giovane abiamo co· noi tenuto più tempo al chonto della cassa, il quale è bene carico delle scritture, apresso bonissimo scrittore, altrimenti che Nicolò

quée lors des recrutements,⁹ on rencontre beaucoup moins qu'à la période moderne des efforts conscients pour l'acquérir à travers un enseignement dans la ville d'origine, la circulation de manuels bilingues ou un séjour à l'étranger motivé par cette finalité.¹⁰

La situation linguistique varie par ailleurs selon les places. Florence est reliée par des contacts épistolaires réguliers aux grandes villes italiennes, européennes de l'ouest et méditerranéennes mais reste peu fréquentée par les négociants étrangers. Venise, Avignon, Barcelone ou Bruges entretiennent en revanche un milieu d'affaires cosmopolite composé à la fois de négociants locaux et italiens fixés sur place et de voyageurs en mission. D'autres itinérants professionnels, comme les hommes d'armes fréquentant la boutique Datini d'Avignon, viennent d'horizons encore plus variés. Pour insister sur la lourdeur de ses tâches, un associé la caractérise comme une tour de Babel: «poi ci viene i[l] di C presone [= persone], e voglono di C chose, e l'uno parla bertone [= bretonne] e l'atro berghamascho».¹¹ Une opposition ultérieure apparaît entre les langues romanes, d'acquisition plus aisée pour des Italiens, et les parlers germaniques, slaves ou arabes, auxquels certains restent imperméables même après un séjour prolongé et qui imposent des truchements plus systématiques. Entre langues romanes, la pratique du vernaculaire local paraît à peu systématique à l'oral et, de manière au moins passive, à l'écrit. Mais elle affecte différemment l'expression écrite. A part l'évocation de quelques proverbes appris sur place,¹² les écrits de Francesco Datini ne révèlent pas vraiment l'in-

Vespuçi, apresso bonissimo ragioniere; e oltra ciò sa latino, che anche viene a punto molte volte. Ma quello di che più siamo contenti si è che noi l'abiamo trovato leale e di bonissima condizione, chon amore alle cose della compagnia, apresso reverente e ubidente a' suoi maggiori quando [= quanto] si dee » (ASPo, D.984, 703355; Melis, *Aspetti*, pp. 113–114).

9 Notamment à propos du jeune Florentin Tuccio di Gennaio, déjà familiarisé à la langue et à la société catalanes, que le dirigeant du comptoir de Barcelone veut faire recruter par Francesco Datini: «E perché costui è uxo di qua e intende bene la lingua e à 'sai praticheza pertutto e per molti caxi posono adivenire, non potrei avere miglore compagnia; ché faciendo ora venire uno fanciulo di costà o da Pixa, starebe 6 mesi anzi intendese il parlare o lla conoscenza» (ASPo, D.635, 10173; Melis, *Aspetti*, p. 256). Ou à propos d'Agnolo di Iacopo: «Il gharzone che Lucha tolse a Valenza più tenpo fa è qui in chasa; e promettovi che, se ll'aveste a chostumare, e' vi piacierebbe; puosi fare di lui chome d'un fanc[il]ulo di 12 anni e sa chosi i paesi de' reame chome l'andare per chosa [= chasa]; e à la lingua, che è un piaciere» (ASPo, D.666, 508670; Melis, *Aspetti*, p. 260).

10 Weissen, *Ci scrive in tedesco!*; Hoock, Kaiser, *Les manuels plurilingues*; Bottin, *La pratique des langues*.

11 ASPo, D.427, 407267.

12 «Diciesi a Vingnone che ne' fatti della guerra, cholle bugie ti ghoverna» (ASPo, D.699, 410086); «e sai che a Vingnone dicie uno proverbio che allo infornare si fa il pane chornuto» (ASPo, D.647, 107985).

fluence de son séjour provençal de 30 ans.¹³ Mais certains Toscans d'origine nés ou éduqués en terre provençale ou catalane ne savent plus maintenir la frontière entre le toscan et la langue locale. A Avignon Niccolò di Francesco Pentolini emploie par exemple «yeu» pour «io» ou «car» en lieu de «però». A Perpignan Piero Tecchini écrit dans un catalan hybridé de quelques italianismes plus que l'inverse.¹⁴ Sur ces places, avec l'emploi alternatif des deux langues ou leur confusion, on observe aussi leur usage concurrent au sein d'un groupe pour des textes standardisés. Maîtres et trésoriers de la confrérie avignonnaise Notre-Dame-la-Majour tiennent ainsi selon leur origine en toscan ou en provençal les comptes de l'institution, dont le lexique se limite à quelques types d'entrée (cotisations, amendes, funérailles, legs, fourniture de cire, etc.).¹⁵ A une plus large échelle, c'est le cas de la lettre de change, bref écrit adressé dont les variantes se limitent pratiquement à l'identité des parties et des lieux, aux montants et unités monétaires, au délai de paiement et à la date.¹⁶

2 L'Archivio Datini comme terrain linguistique

Pour restituer une image plus complète des papiers divers produits par les marchands ou circulant entre leurs mains, il conviendrait cependant d'atteindre la «maison des écritures»,¹⁷ c'est-à-dire l'ensemble des écrits assumant des fonctions diversifiées qui emplissaient à la fois leurs comptoirs et leur domicile. Une cartographie des divers types d'écrits permettrait alors de vérifier quelles typologies étaient plus investies par le latin, quels usages assuraient de tels documents, à quels truchements avaient recours des marchands qui maîtrisaient difficilement cette langue, pour obtenir ces écrits comme pour les interpréter. L'Archivio Datini présente l'un des meilleurs terrains disponibles pour une telle enquête, dans la mesure où ses séries, léguées directement par leur détenteur à la fondation qui lui succédait dans son palais de Prato, ont d'autant moins été dispersées qu'elles

¹³ Sauf peut-être le provençalisme «tesiarì» < tessaire, tesseyre, 'tisserand': «s'io non guardase ongni ischartabello e chonti di Niccholò dell'Amanato e forse di pue altri, chome sono tesiarì e altra giente» (ASPo, D.675, 9440).

¹⁴ Sur Piero di Matteo Tecchini, voir dans l'attente d'une véritable étude une caractérisation de ses missives par Tomasin, *Testi in italiano antico*, p. 403–404.

¹⁵ Archives départementales de Vaucluse [désormais ADV], Archives hospitalières d'Avignon, Majour, E4.

¹⁶ De Roover, *L'évolution de la lettre de change*; Bottin, *La pratique des langues*, pp. 84–85.

¹⁷ Pour reprendre la formulation de l'ouvrage *Écritures ordinaires*, p. 31.

sont pour la plupart restées oubliées du milieu du XVI^e siècle à 1870.¹⁸ Autour des papiers de Francesco Datini (1335 ca.-1410), marchand d'origine obscure, enrichi d'abord à Avignon, puis à partir de 1383 comme dirigeant d'un réseau d'agences implantées dans la Méditerranée nord-occidentale ont été réunies les archives des agences périphériques. Très concentré du point de vue chronologique, le fonds documente surtout les trois dernières décennies de la vie de Francesco.

En dépit de quelques pertes comme les manuscrits littéraires et les correspondances jadis amassées à Avignon, l'éventail typologique préservé est l'un des plus larges observable dans des archives d'origine privée, au point de s'étendre à des feuillets éphémères comme des listes de tâches à accomplir. Une autre caractéristique est l'extrême diversité des scripteurs, non seulement du point de vue linguistique (en dehors du latin, principalement le toscan mais également quelques autres dialectes italiens, le catalan, un peu le provençal, et de façon sporadique le français, le flamand, le castillan et l'arabe) mais aussi des origines géographiques et des conditions sociales: à côté d'une majorité de marchands et prestataires de services, apparaissent des artisans, rarement des cultivateurs, mais divers notaires, lettrés ou religieux, quelques prélats et seigneurs, un certain nombre de femmes et parfois des enfants.

Le fonds Datini se compose principalement d'environ 600 registres ou liasses de cahiers de comptes et d'autant de liasses contenant surtout les séries épistolaires (environ 160 000 lettres) avec des documents techniques ou juridiques. Pour le repérage des documents latins, en nous appuyant sur l'inventaire disponible sur le *Datini on line*, nous nous efforcerons d'atteindre aussi les dernières liasses du fonds, peu consultées et dont beaucoup ne font pas encore l'objet d'un inventaire détaillé.

On peut catégoriser sommairement les écrits produits par les marchands ou circulant entre leurs mains à partir de leur fonction première. Elle n'empêche naturellement pas la reconversion de certains à d'autres usages. La correspondance reçue par Francesco atteste notamment à travers les notes dorsales qu'il apposait sur certains secteurs qu'elle pouvait être relue des années après l'expédition, reclassée différemment, indexée, voire produite en justice.¹⁹ Instrument de la communication, la correspondance archivée devient alors le support d'une mémoire polyphonique, parfois un écrit probatoire. Mais la fonction première pèse davantage dans le choix des scripteurs et des langues du document. On peut donc résumer la correspondance entre la typologie de ces écrits, le milieu de leur production et leur langue au moyen du tableau suivant.

¹⁸ Hayez, *L'Archivio Datini*.

¹⁹ Hayez, *L'Archivio Datini*, p. 186–189.

Tableau 1: Les écrits conservés dans les demeures et agences des marchands.

| fonction | typologie | producteurs | langue |
|----------------|--|--|---|
| gestion | livres, cahiers et feuillets de comptes listes de planification et de contrôle | marchands, artisans, autres | vernaculaire latin vernac. (Ligurie, Piémont, Lombardie) |
| communication | lettres personnelles et de compagnie pièces-jointes (prix-courants, cargaisons, . . .) corresp. spécialisée (lettres de change, de voiture, ordres de paiement, . . .) | marchands, aussi autres pour lettres personnelles | vernaculaire latin vernac. (marchands ligures, piémontais, lombards) latin (notaires, clercs) |
| thésaurisation | textes religieux et littéraires, formulaires savoirs pratiques (recettes, calendriers, manuels commerciaux, itinéraires, . . .) | lettrés marchands et lettrés | traduction vernaculaire (parfois latin) vernaculaire (et latin pour recettes) |
| probation | actes privés actes notariés correspondance d'institutions, lettres patentes, bulles, laissez-passer <i>consilia sapientis</i> procédures et sentences | marchands, artisans, lettrés notaires clercs et notaires juristes notaires | vernaculaire (plus rarement latin) latin (traduction vernaculaire pour résumés et brouillons) latin, parfois vernaculaire latin latin, parfois vernaculaire |

3 Les écrits de gestion

Les écritures de gestion se composent principalement des comptabilités et autres écrits d'enregistrement, tenus sous diverses formes matérielles (livres, cahiers, feuillets volants, relevé de compte intégré dans la forme épistolaire). Très variés du point de vue de leur technicité, ceux du fonds Datini sont néanmoins presque exclusivement tenus par des marchands et boutiquiers, rarement par des artisans ou des lettrés. La grande majorité des scripteurs sont des Toscans, même si l'on peut trouver sporadiquement quelques entrées de mains étrangères, comme celles du facteur castillan Juan de Burgos à Avignon²⁰ ou des registres secondaires

²⁰ ASPo, D.63, fol. 39, 41v, 42-v, 44v.

plus ouverts aux partenaires de transactions dans les agences de Majorque et Valence et la teinturerie de Prato. Des marchands génois présents à Majorque ou Valence peuvent alors y insérer quelques entrées latines, à côté d'interventions en catalan, hébreu ou arabe.²¹ Mais c'est surtout sous forme épistolaire que l'on rencontre quelques comptes latins, comme celui envoyé par Michele di Nono, marchand d'Avigliana, à l'agence d'Avignon.²² On voit donc différents filtres renforcer l'utilisation presque exclusive du toscan dans les écrits d'enregistrement: le personnel des agences est presque entièrement recruté dans cette région; les comptabilités sont tenues par ce personnel selon des modèles définis par les dirigeants. Les partenaires extérieurs font souvent l'effort de passer à l'écriture vernaculaire, dès qu'ils travaillent régulièrement avec des Toscans.

Les écrits de planification et de contrôle assument souvent des formes spontanées qui recourent surtout à la typologie de la liste ou du tableau à deux colonnes. Ceux transmis par Francesco et ses dépendants sont inévitablement en toscan. Dans la catégorie des inventaires mobiliers, on note cependant des degrés divers de formalisation, à travers des formats différents (petit carnet, cahier de format courant mais dépourvu de reliure, feuillet simple ou double, etc.).²³ Seul un des inventaires mobiliers conservés comporte, parmi les multiples entrées en vernaculaire, quelques-unes en latin, mais il s'agit d'un brouillon rédigé par le notaire ser Lapo Mazzei après la mort du marchand²⁴ et son confrère ser Tieri da Larciano transpose plus tard ces entrées en toscan dans le registre de parchemin destiné à être exposé dans la fondation.²⁵

4 Les écrits de communication

La correspondance du fonds Datini est constituée majoritairement de missives reçues et archivées par Francesco, ses agences et certains de ses dépendants et, pour une très faible part, de brouillons ou copies de lettres expédiées. Du point de vue linguistique, il n'y a pas de distinction entre les lettres privées, les textes adressés plus techniques (lettres de change, ordres de paiement, lettres de voiture,...) et les pièces-jointes telles les prix-courants ou les cargaisons de navires, hormis la plus

²¹ Pour l'agence de Valence en 1400, voir ASPo, D.954 ; multilinguisme décrit pour l'agence de Majorque par Houssaye, *Langue écrite et langue orale*.

²² ASPo, D.181, 317173.

²³ *Palazzo Datini a Prato*, 2, p. 581–598.

²⁴ ASPo, D.1177/3, fol. 1–5.

²⁵ ASPo, Ceppi, 1618, fol. 35–55v; *Palazzo Datini a Prato*, 2, pp. 598–612.

grande richesse lexicale et stylistique des premières, ouvertes à des contenus plus divers. Les correspondances constituent un secteur plus ouvert au latin, du fait de la très grande variété d'origine des centaines d'expéditeurs, ainsi que de la diversité de leur condition sociale et de leur formation culturelle. Toutefois les lettres latines de tout type ne représentent que 907 unités, sur environ 160 000. En répartissant ces missives latines par localités de provenance apparaît déjà l'importance des régions du Piémont et de la Ligurie dans cette série (Fig. 8.1).

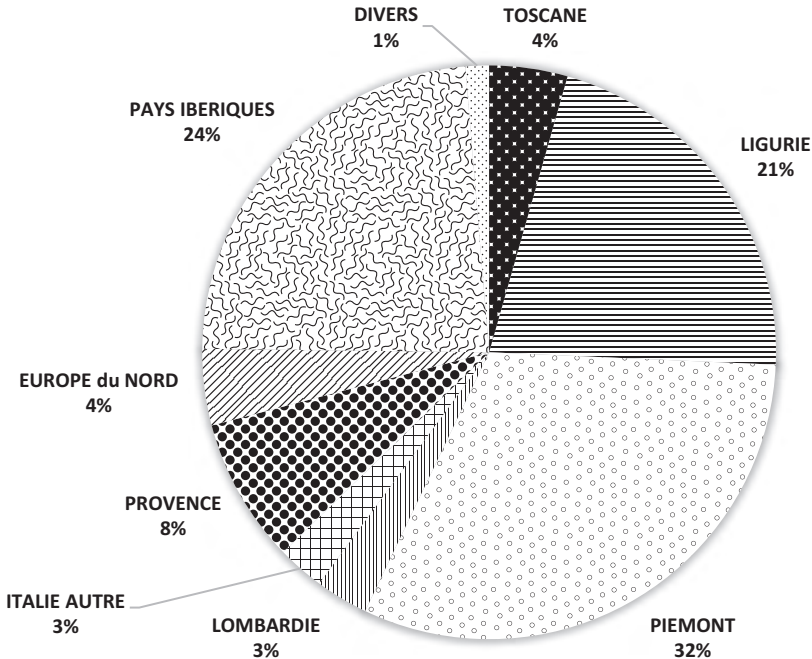


Figure 8.1: Localités d'origine des lettres latines du fonds Datini.

Dans certaines aires, ibérique ou flamande notamment, les correspondants du réseau toscan sont plus souvent italiens que locaux. Si l'on pousse plus loin la classification en se risquant à attribuer une origine régionale aux expéditeurs des lettres latines selon divers critères onomastiques, la concentration est de fait beaucoup plus resserrée sur les marchands ligures et piémontais (Fig. 8.2). En résidence durable à Gênes, les facteurs de l'agence Datini apprennent inversement à se débrouiller pour écrire des missives ou des comptes en latin vernaculaire. Quelques lettres latines ont ainsi été laissées par Andrea di Bonanno et Luca del Sera, Florentins, et Ambrogio di

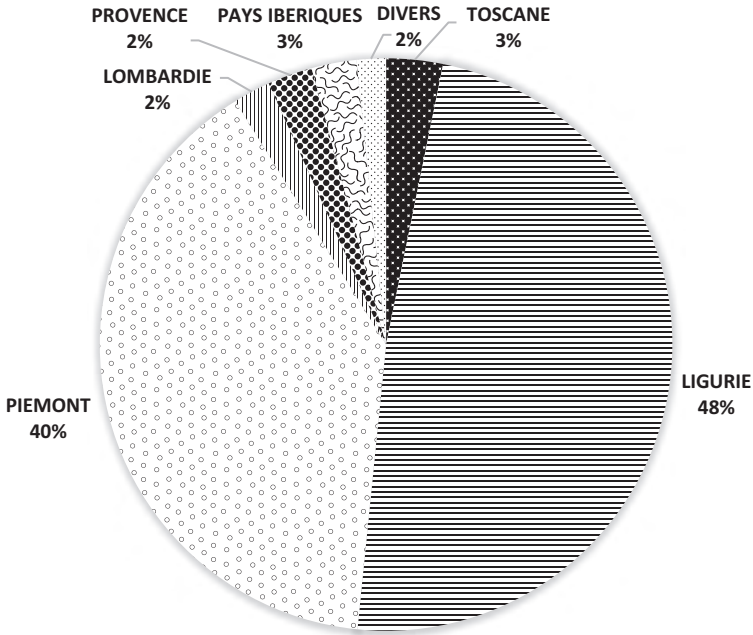


Figure 8.2: Origine des expéditeurs des lettres latines du fonds Datini.

messer Lorenzo de' Rocchi, Siennois.²⁶ Quelques Ligures, comme le changeur génois d'Avignon Federigo Imperiale, apprennent à écrire aussi en vernaculaire et peuvent opérer la commutation linguistique selon leur interlocuteur.²⁷ Ceux qui écrivent en latin à des Toscans sont en revanche surtout des correspondants occasionnels, qui se trouvent aussi bien dans l'aire catalane, en Flandre ou sur le littoral tyrrhénien, et adressent souvent des textes brefs et standardisés comme des lettres de change. Les Piémontais sont également des correspondants occasionnels du réseau, plus dispersés entre diverses villes de leur aire d'origine, la Ligurie, le littoral toscan, la Provence

²⁶ ASPo, D.1116, 6000680 et *ibid.*, 127778 et 127777 pour le premier, à qui sont aussi adressées beaucoup des lettres latines expédiées par des marchands lombards et piémontais; D.1116, 424660 pour le deuxième; Dini, *Una pratica di mercatura in formazione*, p. 5 et pl. I pour le troisième; sur la résidence de celui-ci à Gênes dans les années 1387–1392, *ibid.*, p. 6.

²⁷ Ont été conservées de lui deux lettres latines à un autre Génois (ASPo, D.429, 500107 et 9293317) et trois lettres vernaculaires aux compagnies Datini de Gênes et de Majorque (D.746, 416599; D.1045, 801037–801038).

et le Languedoc. Un cas original est présenté par «Odun de Cavernay», libraire-copiste d'origine piémontaise qui choisit le français pour s'adresser occasionnellement aux Toscans de l'agence Datini de Barcelone.²⁸ Le formulaire de l'unique missive conservée de sa main suggère comme le choix de la langue qu'il était davantage inséré dans un milieu érudit parisien qu'au sein des réseaux marchands italiens et avait peut-être perdu l'habitude d'utiliser le latin dans les écrits privés qu'il devait tenir, parallèlement à la copie de manuscrits littéraires français. Le faible nombre de lettres latines provenant de marchands lombards s'explique en revanche par le fait que les correspondants du réseau Datini dans des villes de cette région comme Milan, Côme, Bergame, Brescia, Plaisance ou Parme, quoique fréquemment lombards et de ce fait accoutumés à rédiger leurs écrits en latin, se mettent au vernaculaire dès qu'ils coopèrent régulièrement avec des collègues toscans.²⁹

Un second groupe de correspondants latinistes est formé par les notaires, surtout toscans, les religieux d'origine variée et les seigneurs de la France méridionale fréquentés par Francesco Datini à la cour pontificale, qui entretiennent encore avec lui des rapports épisodiques. Notaires et religieux toscans écrivent toujours au marchand en vernaculaire, mais il peuvent conserver par habitude ou souci de distinction quelques formules latines, entre la *salutatio*, la formule de congé, la souscription ou l'adresse extérieure.³⁰ De façon plus exceptionnelle chez les correspondants de Francesco Datini, le gardien du couvent franciscain de San Miniato, Francesco da Poppi, insère quelques passages scripturaires latins dans une lettre d'édification.³¹ Significatif est le cas d'un religieux pisan qui, pour correspondre en latin avec le prieur de San Basilio degli Armeni, doit néanmoins inscrire en vernaculaire sur la face extérieure de la missive à l'intention du messenger chargé de la porter l'adresse de ce couvent florentin moins connu que d'autres: «honesto religioso fratri Johanni priori conventus Sancti Basilii Armenorum Florentie, al canto alla Macina, detur». Deux religieux seulement adressent à Francesco Datini une missive latine. L'un, son ancien confesseur Jean Sicard, est un frère mineur et théologien provençal.³² L'autre est écrite par un «frater Johannes»

²⁸ Arnoux, Bourlet, Hayez, *Les lettres parisiennes*, pp. 220–221.

²⁹ Brown, *Early Evidence for Tuscanisation*. Voir également les citations contenues dans la note 5.

³⁰ Pour les notaires, voir Ser Lapo Mazzei, *Lettere di un notaro* et Brambilla, Hayez, *La maison des fantômes*; pour les religieux, Brambilla, 'Padre mio dolce'.

³¹ ASPo, D.1092, 6000551; Brambilla, 'Padre mio dolce', p. 138.

³² ASPo, D.1102, 132286. Il faut l'identifier avec le «frate Giovanni de' frati minori che confesa Franciescho» de la fin du séjour avignonnais du marchand (Hayez, *L'Archivio Datini*, p. 129).

d'origine inconnue, représentant le tiers ordre franciscain à Calvi pour réunir la rançon d'un groupe de captifs des Maures.³³ Ils peuvent donc l'un comme l'autre choisir cette langue à défaut d'un vernaculaire commun bien maîtrisé.

Notaires, juristes, religieux et autres lettrés s'écrivent en revanche volontiers en latin entre eux, pour marquer leur appartenance à une classe valorisée.³⁴ Dans le cas des nobles, les enjeux ne sont plus seulement de se faire comprendre, mais aussi de repérer qui dans leur entourage, clerc ou chancelier selon leur position et leurs ressources, va prendre la plume ou interpréter une missive reçue dans un vernaculaire étranger. Les rapports épistolaires entre Francesco Datini et le prince Louis II d'Anjou semblent par exemple avoir été largement relayés par une clientèle de clercs et lettrés qui comprenait suffisamment d'Italiens susceptibles d'écrire en cette langue.³⁵ Francesco avait connu à Avignon dans l'entourage du lignage limousin d'Aigrefeuille le noble auvergnat Gui de Pesteil, qui menaçait à partir des années 1380 de le poursuivre en justice comme garant d'un autre marchand toscan. Avec ce seigneur de Branzac et Sallers, les rapports étaient moins aisés, quand ils ne se limitaient pas à de simples messages oraux échangés avec les agents Datini. Quatre lettres écrites au nom de Gui ont été conservées dans le fonds, la première en latin mais avec une souscription provençale, les trois autres, tracées d'une autre main, entièrement en latin.³⁶ Les brouillons de celles adressées par Francesco à ce chevalier sont tous en toscan: deux sont autographes, un d'une main non identifiée, deux autres sont des schémas de réponses proposés par ser Lapo Mazzei, notaire conseiller de Francesco, et par un marchand florentin retiré à Avignon, Nastagio di ser Tommaso.³⁷ Les commentaires échangés entre Francesco et ses agents avignonnais expliquent que des lettres pouvaient ainsi circuler entre les deux correspondants, en latin ou en vernaculaire (toscan ou provençal selon le lieu de provenance), mais que leurs proches jouaient ensuite le rôle de truchement,

33 ASPo, D.1093, 1402737; Piattoli, *Un tragico pellegrinaggio*, pp. 269–270; Brambilla, 'Padre mio dolce', pp. 163–164.

34 Comme la missive de fra Matteo da Poppi à fra Francesco da Prato (ASPo, D.1114/2, 1403014; Brambilla, 'Padre mio dolce', pp. 241–242); on le note en particulier dans le noyau de correspondance passive du notaire de Prato ser Schiatta di ser Michele qui a été intégré aux archives de Francesco Datini (par ex. D.1114/1, 134733, 134992, 6000547, 1402830, 133057; et pour une autre lettre entre notaires de Prato, D.1114/2, 1402747).

35 Ainsi «messer Antonio di Villanova» (ASPo, D.1090, 127761), le Napolitain Buffilo Brancaccio (D.1091, 6100136 et 6100135), le juriste lucquois Giovanni Genovardi (D.340, 144) et «Rinaldo e Giacomo di messer Marco» (D.346/1, 1769).

36 ASPo, D.1095, 1402553, 509809, 509808 et 501089.

37 ASPo, D.1115, 9142612–9142614; *ibid.*, 133133; D.1096, 9293286.

pour le latin dans les deux cas, ou pour le toscan que les agents Datini traduisaient oralement au seigneur occitan. Le principal collaborateur de Francesco à Florence, Stoldo di Lorenzo, pouvait également intervenir entre Francesco et les agents avignonais pour superviser cette relation à risque.

Abiamo auto la lettera da questi di meser G(uido) che lasciò vi fosse mandata, e òlla vista (...). Voi vi sapete tutto e vedrete el tenore della lettera sua. Fate risposta per la prima. E perch'è in latino, vi bisongnerà ser Lapo. E per lo simile gli rispondete in latino, e fia buona lettera sì che la leggha.³⁸

Tu, Stoldo, di' a Boninsengna quello che tti pare intorno a' fatti di Nicholò Pentolini e di messer Ghisi, e ricordagli che puote fare scrivere in latino e in volghare per mia parte quello che lgli pare si debia dire per me; e che di quanto farà sarò contento, chome s'io l'avessi scritto di mia propria mano.³⁹

Dans ces textes vecteurs de la communication marchande, apparaît ainsi toute une casuistique. Les marchands toscans apprennent moins couramment vers 1400 des langues étrangères qu'ils ne le feront au XVI^e siècle. Cependant les cas ne sont pas isolés où un marchand acquiert à la faveur d'un séjour durable à l'étranger la capacité non seulement de comprendre passivement la langue locale à l'oral et à l'écrit mais parfois aussi de la pratiquer dans la communication écrite, dès qu'il tisse des contacts fréquents avec le milieu commercial local. Dans le fonds Datini, on l'observe notamment pour le catalan (plus que pour le provençal ou le français, du fait de la perte d'une partie des archives de l'agence d'Avignon) ainsi que pour le latin vernaculaire chez les Toscans résidant à Gênes. Inversement quelques patrons de nef ou petits entrepreneurs provençaux ou catalans peuvent adopter une forme d'italien ou de langue hybride, parce qu'ils travaillent au sein d'un milieu majoritairement italien ou qu'ils se rendent eux-mêmes dans la Péninsule. Chez les marchands éduqués à l'usage exclusif du latin vernaculaire, c'est la fréquence et la régularité de leurs échanges avec des collègues vénitiens ou toscans qui détermine leur capacité à passer à une écriture italienne. L'intercompréhension plus large entre idiomes romans fonctionne assez couramment entre toscan et provençal et catalan (voire aussi le français), ainsi qu'avec le latin vernaculaire, mais surtout pour des textes brefs et standardisés. Enfin, un latin plus typique des lettrés et des praticiens de l'écrit administratif et judiciaire fait facilement fonction de langue de communication entre étrangers mais elle implique pour les marchands toscans l'assistance d'un notaire.

³⁸ ASPo, D.630, 9291727.

³⁹ ASPo, D.695, 309504.

5 Les écrits thésaurisés

Parmi les savoirs recherchés et amoncelés prenait place la «bibliothèque» de Francesco Datini, en réalité un ensemble mouvant de textes religieux et littéraires tracés sur des supports variés, du codex au bout de papier, et par ailleurs réparti entre ses résidences de Prato et de Florence. Les manuscrits dotés de valeur commerciale ont été dispersés par la fondation peu après la mort du marchand; quelques feuillets volants sont en revanche demeurés dans les fonds. Parmi les textes mentionnés dans les inventaires du mobilier et surtout dans la correspondance échangée avec des proches, nous ne pouvons pas toujours déterminer ceux qui appartenaient en propre au marchand et ceux qui lui étaient prêtés par des proches. Et quelques vagues mentions, faisant par exemple allusion aux histoires des «antichi romani», peuvent se rapporter à des circulations orales autant qu'écrites.⁴⁰ Mais comme le précise un passage éloquent sur les vellétés de Francesco de passer plus de temps sur ces manuscrits littéraires, il cherchait effectivement dans son âge mûr à amasser des recueils de littérature vernaculaire, souvent traduite du latin.

i' òe animo d'achostarmi a Dio melglo non ò fatto per lo pasato in pue modi; e per detta chagione chonperò molti libri in volghare per legiergli quando mi rincrescerà i fatti della merchatantia e per fare quello debo inverso Idio. Sono tutti libri che parlano di chose vertuose, cioè sono tutti vangeli e pistole, il detto e lla vita di tutti santi e molte altre belle chose e buone; apreso quello disono molti valenti filosofi e altri valenti uomeni che lodarono le virtù e biasimarono vizi chome è Salamone, Aristotile, Patone [sic], Vergilio e Tuto Livo [sic] e Boezio e molti altri valenti uomeni romani e d'ogni nazione.⁴¹

On y dénombrerait les Evangiles, un psautier, un livre d'heures destiné à sa femme, des lettres d'apôtres, des vies de saints, des Epîtres de Sénèque, un ouvrage dérivé de la *Consolation de la philosophie* de Boèce, l'oraison de Bède ainsi que les laudes de Iacopone da Todi, l'épître de Bernard de Clairvaux, la

⁴⁰ «Richordoti chon fede che tue facci chome facevano i buoni romani che, tornati dal chonquisto in sue charri trionfali, non si verghognavano di tornare a llavorare la terra» (ASPo, D.1115, 9300474); «se ci fosse il podere e 'l sapere chom'è il buono animo, io ne 'nposcierei quelli antichi romani che moriano a diletto per lo loro chomune e fec[i]ono tante nobili chose ed erano infedeli; e noi che siamo cristiani ed abbiamo tante legii e tanti vangieli, siamo la pue chativa gente che mai fosse» (D.182, 9142338); «Richordoti che i buoni antichi romani, quando erano presentati, rimandavano il presente indietro e dicevano voleano singnoregiare choloro di chi era il presente. E chome ch'io non sia di quelli buoni romani, pure s'io fossi stato a Prato, arei rimandato il presente e detto all'aportatore: "Io voglio vedere in persona chi manda il presente, se vuole ch'io l'acetti"» (D.1115, 9300406; Melis, *Aspetti*, p. 83).

⁴¹ ASPo, D.1086, 9142555; Melis, *Aspetti*, pp. 92–93.

lettre de Giorgio camaldule, une prière de Brigitte de Suède, des lettres de Giovanni dalle Celle, la formule de confession de Luigi Marsili. Parmi les poètes, rhéteurs et chroniqueurs médiévaux, Pétrarque pour quelques sonnets, Coluccio Salutati pour une traduction de la lettre à Iacopo d'Appiano, Antonio Becconi, Antonio Pucci, Tommasuccio da Foligno, Scoppa de' Bostichi, Giovanni Quirini et quelques anonymes dont les poèmes sur la mort de John Hawkwood et la guerre des Huit Saints, ainsi que la chronique de Matteo Villani.⁴² Parmi les feuillets conservés, écrits dans des graphies et selon des mises en page très disparates, seuls un psaume et une grande partie de trois feuillets présentant plusieurs colonnes d'expressions proverbiales attribuées à divers auteurs antiques et médiévaux sont en latin.⁴³

Un autre massif est constitué, parmi les écrits thésaurisés, de savoirs pratiques accumulés en des circonstances variées de la vie professionnelle et personnelle. Rédigés sur des cahiers ou des feuillets plus souvent que sous forme de registres, ils proviennent en grande partie, mais pas exclusivement, du milieu du négoce. Il semble que toutes les recettes médicales évoquées dans la correspondance n'aient pas été conservées. Il faut donc supposer que certains feuillets finissaient déjà du vivant de Francesco aux mains de ses praticiens.

Les manuels de commerce ont ici été conservés au stade embryonnaire des données amassées et classées dans les agences, plus que sous la forme de manuscrits soignés de bibliothèque sous laquelle on les connaît plus souvent. Diverses agences Datini nous ont ainsi transmis des éléments de ce type, provenant de mains marchandes mais le plus souvent extérieures aux agences Datini, entre le cahier assez complet mais archaïque qui aurait été conservé par l'agence de Pise, le petit manuel limité à la description de Majorque que composait Ambrogio de' Rocchi et divers feuillets dont l'un est explicitement copié par un Florentin de Marseille.⁴⁴ Tout ce matériau, comme les passages du même type contenus dans les correspondances, est en vernaculaire car produit par des Toscans. Il en va de même pour les quelques feuillets issus d'un autre filon de l'éducation marchande, associant des règles et problèmes de mathématique appliquée aux questions commerciales, des tables de calcul, des calendriers.⁴⁵

42 Piattoli, *In una casa borghese*; Piattoli, *L'origine dei fondaci datiniani*; Brambilla, *Itinerari nella Firenze di fine Trecento*; Brambilla, *Nove sonetti*; Brambilla, *Libri e letture*; Camesasca, *Testi letterari*.

43 Sur ces feuillets, ASPo, D.1174/14, 15248, 15249 et 152410; Camesasca, *Testi letterari*, pp. 111–128.

44 Ciano, *La 'pratica di mercatura datiniana'*; Dini, *Una pratica di mercatura in formazione*; ASPo, D.1174/2, 1284; D.1174/10; D.1173, 1205.

45 ASPo, D.1174/14, 1524 et 1527.

Les recettes présentent en revanche un panorama linguistique plus varié car elles relèvent d'une pluralité de secteurs d'activité et impliquent des acteurs divers. Des recettes pratiques concernant les métaux précieux et des produits comme les draps de laine, les teintures et les pigments sont habituellement rédigées en langue vernaculaire. Mais c'est souvent le cas également de recettes médicales, qu'elles soient communiquées par un médecin à son patient ou par le truchement d'un marchand à une relation. Dans le fonds Datini, on en dénombre une douzaine, sur un carnet de tâches à accomplir mais surtout sur des feuillets volants, parfois encore insérés dans des lettres d'un médecin comme Lorenzo d'Agnolo Sassoli mais plus souvent de marchands.⁴⁶ Un feuillet comportant diverses recettes en présente aussi une en traduction latine;⁴⁷ une autre recette n'est envoyée d'Avignon à Barcelone qu'en latin par le marchand Nofri di Bonaccorso di Tano, qui l'a copiée de sa main.⁴⁸ Ces dernières étaient visiblement destinées à être remises à un médecin pour consultation. On ne rencontre pas dans ces recettes, contrairement à certains recueils élaborés dans un contexte marchand ou aux *brevi* portés sur le corps, d'utilisation magique de formules latines plus ou moins estropiées et de *nomina barbara* pour renforcer l'efficace d'un rituel magique.⁴⁹

6 Les documents juridiques

Plus que les fonctions d'enregistrement, de communication ou de collectionnisme, ce sont des pratiques administratives et juridiques qui ont suscité l'intégration de textes latins dans ces archives privées. Durant sa vie, le marchand de Prato fit rédiger plusieurs centaines d'actes notariés, reçut nombre de lettres et d'actes publics et se trouva impliqué dans des dizaines de procès devant des tribunaux provençaux, toscans, ligures ou catalans. Nous ne disposons pas encore d'une étude approfondie sur Francesco Datini comme personne juridique, mais ce ne sont pas les traces de ces aspects qui font défaut, entre son fonds d'archives et l'Archivio di Stato de Florence. Parmi la masse des écrits destinés à prouver un engagement, un avoir ou la possession d'un bien, confirmer un

⁴⁶ ASPo, D.199, fol. 254; D.1166, 9302542 et 9302433; D.1174/13, 1502–1508; D.347, 3947; D.1111, 1403325; D.1102, 131873–131876; Ser Lapo Mazzei, *Lettere di un notaro*, 2, pp. 370–376; Latronico, *Documenti medici*.

⁴⁷ ASPo, D.1174/13, 1508.

⁴⁸ ASPo, D.1111, 1403325.

⁴⁹ *Il tesoro di un povero*, pp. 260, 379–381, 384, 395, 399, 420–422.

droit ou régler un conflit juridique, l'Archivio Datini nous a tout d'abord transmis l'une des plus belles collections d'actes sous seing privé (en toscan *scritte* ou *polizze*, en latin *apodixie* ou *cedule*), avec près de 600 pièces.⁵⁰ Provenant à la fois du contexte domestique et patrimonial et de la pratique des affaires, elles contiennent des reconnaissances de dette et quittances ou des pactes et conventions diverses, mais surtout des assurances maritimes et sont majoritairement issues de Toscane et de Ligurie, plus marginalement d'autres régions (Provence, Catalogne). Comme les correspondances, la très grande majorité de ces actes privés est rédigée en vernaculaire, le plus souvent toscan. Parmi la quinzaine de contrats privés latins, on rencontre sporadiquement un artisan lombard et des marchands piémontais,⁵¹ mais surtout des étudiants, juristes et prélats étrangers, principalement provençaux et catalans.⁵² Quelques modèles-types de contrats privés ont été spécialement rédigés par les notaires employés par le marchand de Prato, mais toujours en toscan.⁵³

Même dans une ville comme Florence où l'écrit privé avait remplacé l'acte en forme publique pour un grand nombre de transactions, le recours au second restait nécessaire dans certaines circonstances. Parmi les très nombreux actes requis par Francesco Datini et ses agences, une grande part est restée confinée aux minutiers. Mais des expéditions (ou grosses) jadis conservées dans ses locaux ont été intégrées par sa fondation charitable aux titres de celle-ci pour finir aujourd'hui dans la série *Ceppi di Prato* du fonds *Diplomatico* de l'Archivio di Stato de Florence, tandis que cinq autres ont été oubliées parmi les papiers Datini. On distingue parmi ces expéditions environ 80 actes concernant directement Francesco et ses proches; d'autres titres y avaient été joints suite à l'acquisition d'un bien ou d'une succession, ou la gestion d'intérêts d'autres individus. Tous ces actes sont rédigés en latin, en Toscane comme en d'autres aires de la Méditerranée occidentale. L'accès des marchands à ces textes difficiles par leur langue, savante et juridique, et, lorsqu'ils étaient conservés à domicile, par leur matérialité (le rouleau de parchemin, conservé parmi des dizaines

⁵⁰ Les assurances sont conservées dans les liasses ASPo, D.1158 et 1160; les autres contrats dans D.1170, mais on en rencontre d'autres dans D.1147 et de façon sporadique dans divers registres et liasses (D.179/14, D.1171).

⁵¹ ASPo, D.179/14 et Frangioni, *Martino da Milano*; D.1147, 9281393.

⁵² ASPo, D.1147, 9281391 et 9281255, 1067, 9303347, 9301173, 9300779, 9281392, 9281398, 9303348, 9281400, 9281405, 9281403, 9281404.

⁵³ Voir principalement une formule d'obligation qui comporte également des gloses de plusieurs mains (ASPo, D.1170, 1211), mais aussi D.1173, 1231 pour la formule de souscription rédigée par ser Lapo Mazzei pour un tiers représentant de deux femmes analphabètes qui s'obligent envers Francesco Datini.

d'autres, qu'il faut dérouler avant de voir son texte), était facilité par deux expédients. Le client notait souvent dans un livre de comptes ou de famille l'objet de la transaction, le nom du notaire et la date.⁵⁴ Ce résumé servait notamment à retrouver le notaire, si l'acte n'avait pas été grossoyé antérieurement.⁵⁵

Ricordanza chome lunedì mattina a terza a dì VIII d'aghosto 1373 io Franciescho di Marcho da Pratto mi conpromisi con Tuccio Lanbertucci, carta per mano di ser Andrea da Mellano, testimone Domenico chalzettiere e uno suo gharzone.⁵⁶

Pour identifier le parchemin recherché parmi les plus ou moins nombreuses expéditions détenues dans son coffre, un marchand se repérait en revanche grâce aux notes dorsales qu'il y avait inscrites ou fait inscrire. Le plus souvent tracées en vernaculaire, ces notes constituent une traduction de l'acte résumé à son objet. Dans des séries comme celles de Francesco et d'autres compatriotes marchands, leur typologie graphique est plus souvent la *mercantesca* que celle d'un notaire, et leur syntaxe se réfère parfois clairement au client concerné ou à ses proches.

Charta de la chasa grande chonperamo da Bartolomeo di Dolfo.⁵⁷

Carta di quitanza di V^c fior. facta a Francesco da Prato per Bernardo de' Rossi.⁵⁸

Dans les archives Datini, l'acte notarié n'était pas seulement présent à travers les mentions contenues dans les livres et la correspondance et par ces expéditions. Quelques fragments de brèves latines de notaires florentins et avignonnais y sont parvenues par des circulations plus ou moins difficiles à reconstituer.⁵⁹ On y trouvaient aussi des copies non authentifiées ou attestations d'actes par les notaires, des traductions, des résumés et des ébauches ou formules d'actes qui attestent du travail d'ajustement aux divers contextes géographiques et socio-juridiques et de

54 Comme le recommandait aussi Paolo da Certaldo: «Sempre quando fai fare alcuna carta, abbi un tuo libro e scrivivi suso il di che si fa e 'l notaio che la fa e ' testimoni, e 'l perché e con cui la fai, che la ritruovino. E a fuggire molti casi e pericoli de' falsi uomini, sempre si vorrebbe fare compiere; e tiellati ne la cassa tua compiuta» (Paolo di Pace da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, p. 46).

55 La procédure est illustrée a contrario par un exemple où le nom du notaire a été oublié sur le registre, et que les dépendants de Francesco Datini ne retrouvent qu'avec difficulté (Brambilla, Hayez, *La maison des fantômes*, pp. 107–108).

56 ASPo, D.57, fol. 112v.

57 ASFi, Diplomatico, R. Acquisto Stroziane Uguccioni, 18-3-1364.

58 ASFi, Diplomatico, Ceppi di Prato, 26-3-1379.

59 Dans le cas des fragments de brèves avignonnaises de ser Lorenzo di Buto Tedaldi de 1379–1380 (ASPo, D.1174/3, 1302), il est possible qu'elles se soient égarées dans l'agence Datini locale dirigée par son cousin Boninsegna di Matteo après l'expulsion de ce notaire invalide de sa maison par l'autorité apostolique vers 1387 (ASPo, D.322, 2706).

la communication entre praticiens et clients pour produire l'acte, mais aussi le commenter et le poursuivre par d'autres actions.⁶⁰

La correspondance administrative, produite par les chancelleries communales et princières, les organisations de métiers, consulats et juridictions, ou plus rarement adressées à elles, a laissé dans ces archives privées des vestiges plus importants qu'on aurait pu le supposer, avec environ 60 pièces.⁶¹ Ces lettres patentes ou adressées à un titulaire d'office ou un particulier, bulles, suppliques, privilèges, laissez-passer, etc. attestent des droits ou les octroient, recommandent Francesco Datini comme justiciable ou participent d'une procédure. La langue choisie relève ici de la pratique des diverses institutions. Si les lettres des chancelleries princières ou d'autorités provençales, françaises et catalanes sont le plus souvent en latin, des institutions toscanes comme la Seigneurie de Florence utilisent le vernaculaire (avec une adresse et une datation latines), quand elles s'adressent à leurs ressortissants, quelle que soit leur résidence, ou à des magistrats comme des podestats et des notaires occupant une charge dans l'Etat, mais le latin, quand elles écrivent à des juristes ou des autorités étrangères.

Un dernier secteur du fonds peut être reconstitué à partir de la documentation judiciaire. Les dizaines de procès dans lesquels Francesco Datini a été impliqué à un titre ou un autre dans diverses régions ne sont tous représentés ici. On en trouve d'autres dans des archives institutionnelles, comme les actes du tribunal de la Mercanzia de Florence; d'autres encore ne sont plus connus que par quelques mentions dans les comptes, correspondances ou actes notariés. Et certains documents judiciaires parvenus dans le fonds Datini n'impliquent que des connaissances du marchand dont il gérait des intérêts ou dont il finit par capter les papiers. Comme pour les documents notariés, ce secteur témoigne aussi du travail préparatoire effectué dans l'entourage du justiciable, avec l'exposé de cas juridiques apparemment présentés à des juristes,⁶² quelques *consi-*

60 Voir par exemple le brouillon rédigé par ser Lapo Mazzei de la dotation de la nièce de Francesco [Caterina di Niccolò dell'Ammannaro Tecchini] (ASPo, D.1173, 1229), deux attestations par ser Lapo Mazzei d'actes reçus par lui (ASPo, D.1169/4, fol. 14 et 1169/5, 14-9-1400) et comme traduction vernaculaire le testament de Boninsegna di Matteo, communiqué à Francesco sous cette forme avec des copies latines non authentiques du testament du neveu Priore et d'autres actes concernant la mère de ce dernier, pour préparer le procès qui opposait Francesco aux héritiers de ces anciens employés (voir ci-dessus, note 6).

61 On les rencontre principalement dans ASPo, D.1173 et D.1169, mais aussi sporadiquement dans d'autres liasses, comme D.1114/1, 134730, D.1114/2, 1401136, D.1101, 134967, etc.

62 Comme la succession de Lotto di Simone degli Agli sur laquelle son gendre Nastagio di ser Tommaso demande un avis (ASPo, D.1174/3, 1343).

*lia sapientis*⁶³ et de nombreuses gloses apposées par des notaires sur certaines procédures.

La langue employée pour les procédures, issues de juridictions aussi diverses que l'audience de la Chambre apostolique, le Petit-Scel de Montpellier, les podestats de Florence et de Prato, la cour des marchands et le Consulat de la mer de Pise, la Mercanzia et divers métiers (*arti*) de Florence, certaines juridictions de Barcelone, Majorque et Valence, est le plus souvent le latin, avec des passages vernaculaires dans certaines procédures provençales et catalanes et, pour la Mercanzia, l'usage plus systématique du toscan depuis 1355.⁶⁴ Alors que les procédures de ce dernier tribunal, couramment étayées par la production de papiers d'affaires en toscan, semblent bien rodées, il n'en va pas de même pour le plus gros dossier judiciaire transmis par l'Archivio Datini, un registre d'environ 300 feuillets qui retrace un différend né dans les années 1360 entre deux marchands toscans d'Avignon, Ghieri d'Andrea de Pistoia et Bonaccorso di Vanni de Prato, après la dissolution de leur compagnie. La procédure est menée par l'auditeur de la Chambre apostolique Bernard de Rodez et a fini entre les mains de Francesco Datini, à qui Bonaccorso avait confié ses intérêts en partant en 1377 à Rome, où il allait bientôt mourir.⁶⁵ Dans le texte latin sont insérées plusieurs dizaines de documents très divers, allant des habituelles cédules produites par les procureurs des parties jusqu'à des écrits privés des marchands, des actes notariés avignonnais et florentins, une lettre de bourgeoisie authentifiée en français par le garde de la Prévôté de Paris, un sauf-conduit délivré par Antoine seigneur de Beaujeu et une autre lettre administrative française, Bonaccorso ayant passé quelques années dans la capitale du royaume de France. Parmi les écrits marchands figurent quelques comptes et une vingtaine de lettres échangées entre les associés. L'oscillation entre la copie directe des trois documents français, d'une lettre et d'un compte toscans et la traduction latine d'un autre compte et d'une vingtaine de missives des mêmes marchands apparaît déjà surprenante.⁶⁶ Mais le caractère souvent incompréhensible des textes toscans, voire de leur traduction frappe encore davantage. Alors qu'Avignon comptait à cette époque plusieurs dizai-

63 Notamment ceux d'Angelo degli Ubaldi et de Francesco Ramponi concernant la double imposition de Francesco Datini par le fisc florentin, tant comme ressortissant du *contado* que comme citoyen contraint (ASPo, D.1169/3). Une copie informelle latine d'un autre *consilium* concerne la succession de deux frères épiciers en 1365 (ASPo, D.1174/14, 1529).

64 ASPo, D.1168, 1169 et 1173. Sur la pratique de la Mercanzia, voir Boschetto, *Writing the vernacular*.

65 Hayez, *Un facteur siennois*, pp. 260–261.

66 ASPo, D.1168/1, fol. 55–71, 101v–112, 139v–140, 159–160v, 161v–162 et 184–186v.

nes de notaires italiens, un passage indique que les écrits marchands ont été traduits par Giottolino di Manfredi, que l'on peut identifier comme un courtier d'épices originaire de Poggibonsi.⁶⁷

Tenor vero dictarum litterarum in ytalico scriptarum per dictum Gerium superius productarum de vulgari in latino redactarum per Joccalinum Mafredi, qui juravit eas fideliter de vulgari in latino redigere, et quas in presenti causa dictus Gerius voluit inseri, sunt prout infra sequitur.⁶⁸

La typologie marchande de l'écrit et peut-être plus précisément la graphie *mercantesca* des originaux semblait donc prédominer dans le choix du traducteur. Giottolino avait-il une maîtrise plus correcte du latin que la plupart de ses compatriotes marchands de la période ? Les clercs franco-méridionaux furent-ils autant désarmés par ces graphies que par le toscan ? Ou les scribes du même milieu chargés plus tard de copier la procédure pour la remettre au représentant de Bonaccorso firent-ils ce travail sans y prêter l'attention nécessaire ? Toujours est-il que de nombreux passages permettent difficilement de restituer le texte original.

Tenor cujusdam lictere scripte in ytalico, que dirigitur Gerio ex parte Bonacursii:

Gheri, Bonachorso, saluto [= salute] di Parigi. Di [= A] 22 di dy questo ischressi [= ti scrissi?] e r(ispuosi) ectua [= a tua] lectera qua(n)to bisognò, e chon essa tenadai [= ti mandai] lo vidim(us) di Chastelecto (e) èe la sopia una (?) della burgesia, la quale èe [= in] mea decta lettere te mandai p(er) da Mo(n)pul(ieri) Chatalani. Poi a di 23 d. [= r(iceveti) ?] tua lettre [sic]. R(ispuosi) di 10 (?) p(er) lo venturieri p(er) chui mandì le mandorie, il quale èe [= àe] facto uno ghrande chorpore [= scalpore] (...).⁶⁹

La Chambre apostolique respectait ainsi la procédure d'inclusion d'écrits fournis par les parties, sans faire une règle absolue de la traduction en latin de langues moins accessibles au personnel local que le provençal ou le français. Si la version destinée aux archives de la Chambre comportait des passages aussi peu compréhensibles que cette copie, on peut s'interroger sur la possibilité de mobiliser ensuite comme preuves des textes aussi incorrects. Le tribunal affirmait sa compétence sur une population d'origine variée évoluant dans un milieu cosmopolite mais ne parvenait pas à réunir les compétences adéquates. Ces passages apparaissent ainsi révélateurs de la difficulté de deux cultures écrites à communiquer ensemble.

⁶⁷ ADV, Majour, E4, fol. 87, 23v, 179v, etc.; Archivio Apostolico Vaticano, Registra Avenionensia, 204, fol. 459v; ADV, 3 E 12, 244, fol. 34-v.

⁶⁸ ASPo, D.1168/1, fol. 101v.

⁶⁹ *Ibid.*, fol. 161v.

Dans l'accès à la culture juridique, mais aussi à la rhétorique et parfois à la littérature, les notaires jouaient auprès des marchands le rôle essentiel. Sans même compter ses agences catalanes, génoise et pisane, Francesco Dattini en avait personnellement employé plusieurs dizaines entre Avignon, Prato et Florence, en privilégiant souvent l'un d'entre eux dans telle ville pendant quelques années, mais en les utilisant aussi en complémentarité dans des rôles diversifiés (connaissance des formules notariales de plusieurs régions, compétences rhétoriques, médiation et relations publiques, relance de débiteurs, etc.) et selon les disponibilités de chacun.⁷⁰ On les retrouve en première position dans les différents secteurs des documents juridiques, tantôt comme producteurs de ces écrits, tantôt comme rhéteurs et chanceliers, tantôt comme interprètes, commentateurs et conseillers.

Dans les deux dernières décennies de la vie de Francesco, son principal médiateur en la matière était ser Lapo Mazzei. Entré en contact direct avec lui en 1390 à l'occasion d'un cycle de vendetta que le marchand voulait apaiser, ser Lapo devint bientôt le principal conseiller de Francesco et l'inspirateur de sa fondation. Ce qui apparaît unique est la polyvalence de ses emplois, qui incluent la direction spirituelle et la fourniture de traduction d'œuvres morales, la connaissance de la classe politique florentine lui permettant d'agir comme conseiller en relations publiques pour protéger du fisc la fortune de son ami, les talents rhétoriques et la connaissance technique du droit pour rédiger des actes valides en diverses circonstances et régions et pour défendre les intérêts du marchand devant des tribunaux. Nous le voyons agir dans tous ces rôles non seulement dans son abondante correspondance (plus de 500 lettres conservées), mais aussi à travers les brouillons qu'il écrivait et les gloses qu'il apposait sur une grande variété de documents, pour orienter précisément l'action de Francesco.⁷¹ Des dizaines de feuillets conservés portent encore ces gloses du notaire florentin. Dans l'ébauche vernaculaire de testament qu'il élabore pour le marchand, ser Lapo commence par un «pense-bête» destiné à lui-même: il doit se rappeler de prendre la copie du précédent testament, lorsqu'il ira discuter avec Francesco du détail des legs.

70 Les notaires les mieux connus à travers les publications sont ser Lapo Mazzei (Ser Lapo Mazzei, *Lettere di un notaro*) et ser Bartolomeo Levaldini (Brambilla, Hayez, *La maison des fantômes*). Pour un premier repérage des notaires les plus employés fondé sur la documentation, voir *ibid.*, pp. 75–87.

71 Les registres et brouillons conservés par ser Lapo contiennent naturellement aussi un certain d'actes rédigés pour Francesco et ses proches (ASFi, Notarile antecosimiano 11492 à 11502) mais c'est lorsqu'il oriente par ses conseils (Ser Lapo Mazzei, *Lettere di un notaro*, 1, p. 191–192; Brambilla, Hayez, *La maison des fantômes*, p. 81) ou la communication de formules (voir ci-dessus notes 53 et 60) le travail d'un confrère ou du rédacteur d'une *scritta*, qu'apparaissent mieux ses capacités.

La glose est alors rédigée en latin: «In rogando, porta tecum librum integri veteris testamenti sui».⁷²

Dans un cahier expédié d'Avignon en juin 1405, contenant la procédure latine intentée par Gui de Pesteil contre Francesco en tant que garant d'un autre marchand toscan qui avait contracté une obligation de 3000 florins envers ce chevalier, ser Lapo élabore avec Francesco les réponses que les facteurs d'Avignon devront présenter au tribunal, invoquant entre autres la notion d'usure.

Alla domanda de' f. MMM, Francescho risponde che no, gl'à a dar nulla, come di sotto si mostrerà. E però domanda d'esser finito. ...

Alla domanda di CCC f. l'anno per interessi, dicie Francescho che messer Guido non è di queste cose pratico però che di danari non si dà interessi.⁷³

Dans une procédure vernaculaire de la Mercanzia intentée contre Francesco par l'héritière de la famille de trois de ses anciens associés et facteurs, ser Lapo se prononce en revanche sur les points juridiques évoqués, mettant dans la bouche du notaire ou juriste qui va agir comme procureur de Francesco les réponses à invoquer devant le tribunal. Les gloses sont donc rédigées en latin et la première souligne la situation compliquée de Priore di Lorenzo qui, voulant recouvrer les avoirs de son oncle Boninsegna dans la compagnie Datini sans être contraint à assumer les dettes contractées par celui-ci une trentaine d'années plus tôt à l'occasion de sa faillite, n'avait pas formellement assumé la succession de Boninsegna.

Nec fuit heres Prior dicti Boninsegne, qui ante Priorem decessit, nec ista potest adire hereditatem Boninsegne. Et licet Prior in testamento suo dixerit verba quibus demonstrat se ut heredem, tamen in testamento hereditas non aditur, sed in vita re ipsa se abstinit in veritate ab adeundo hereditatem Boninsegne, a quo fuerit institutus, dubitans de infrascriptis creditoribus et cessatione sua quam fecit Florentie et Avinioni, ut infra videbitis. Ideo moriens non curavit dicere in testamento aliqua ex quibus demonstrabatur velle se esse heredem.⁷⁴

Dans ces diverses gloses, le choix de la langue lettrée ou vernaculaire apparaît ainsi comme une simple conséquence de la qualité du destinataire du message, lettré ou *illetterato*, ser Lapo se classant naturellement dans la première catégorie pour se tutoyer.

Cette tentative de cartographie des textes latins contenus dans l'Archivio Datini confirme l'autonomie essentielle de l'écriture marchande par rapport à la

⁷² ASFi, Notarile antecosimiano, 11502.

⁷³ ASPo, D.1168/4.

⁷⁴ ASPo, D.1169/2, fol. 9.

langue de la classe cultivée, jusqu'à la pleine diffusion de l'humanisme. Pour le milieu du négoce, l'accès aux textes latins se limite au mieux à un déchiffrement, plus aisé lorsqu'il s'agit de documents accoutumés qui ont simplement revêtu une forme latine que lorsqu'on change complètement de registre linguistique. Ce survol confirme néanmoins aussi l'habitude des marchands de se procurer, par goût ou par nécessité, des textes variés étrangers à leur culture, qui pour certains relevaient d'une veine littéraire mais pour la plupart s'inscrivaient dans un contexte juridique. Assez loin des formes de traduction littéraire mises en évidence par l'étude des *volgarizzamenti*, les modes de communication entre marchands appartenant à différentes nations ou les traductions incertaines du tribunal de la Chambre apostolique révèlent en outre une dimension évidente de bricolage, de copie passive de textes qui ne paraissent même pas toujours interprétés, plus qu'une pratique théorisée et développée selon des normes rigoureuses. Dans ce panorama, un secteur nous reste peu accessible pour reconstruire un cadre plus complet des contacts entre latin et vernaculaires. C'est celui qui éclairerait mieux la coexistence en un lieu ou une société urbaine de la langue des lettrés avec le «latin vernaculaire» des marchands génois, piémontais et lombards. La pratique courante de celui-ci leur donnait-elle une capacité majeure à lire des actes notariés ou des œuvres littéraires composées en cette langue? Il n'existe certes pas d'équivalent génois ou milanais du fonds Datini; ni même, semble-t-il, de fonds épistolaire important qui pourrait refléter une diversité sociale marquée parmi les expéditeurs, ou de série abondante de livres de comptes et de famille. La présence mineure dans l'Italie du nord des *volgarizzamenti* littéraires, religieux et administratifs (comme les statuts d'institutions), tend néanmoins à suggérer que dans cette aire culturelle la catégorie des semi-lettrés pouvait peut-être se contenter d'écouter et de lire des textes latins.

Pour revenir en Toscane, dans les contextes où la précision sémantique et les compétences culturelles apparaissent plus importantes, le notaire fait figure de passeur privilégié. La polyvalence des rôles que revêtent certains d'entre eux comme Mazzei fait également penser à d'autres figures de truchements privilégiés dans la sphère plus typique de l'activité marchande. Dans les régions arabes, turques et persanes, le *turciman* ou *dragoman* n'œuvrait pas seulement comme interprète; il était aussi souvent un guide, parfois un hôte, assurément un courtier pour introduire l'étranger sur d'autres places fréquentées par les marchands, à peu près comme le «fixeur» d'un reporter moderne. Dans diverses situations liées à la culture lettrée, le notaire était l'auxiliaire indispensable du marchand comme l'était l'hôte ou le courtier dans la sphère logistique. Mais la connaissance du latin administratif-juridique de base et des formules nécessaires pour rédiger une quittance ou la vente d'une terre étaient certainement plus

diffuses que la capacité à établir un acte destiné à être produit dans un pays éloigné, comme une procuration, ou qui devait respecter des normes statutaires de deux aires différentes, comme un contrat de mariage ou un testament impliquant comme parties des étrangers. Tous ces notaires n'étaient pas non plus dotés d'ascendant moral, de sens politique ou de la connaissance intime des notables influents du cru. Pour un poste de facteur dans une agence, les marchands ne considéraient pas comme critère premier la capacité des candidats à s'exprimer dans des langues secondes, par rapport à la maîtrise des formes de l'écrit marchand. La connaissance du latin devait de la même façon leur sembler un élément implicite, et non la pierre de touche, pour évaluer le meilleur passeur de la langue du droit ou de la rhétorique, en comparaison de compétences plus techniques.

Sara Bischetti, Marco Cursi

Per una codicologia dei volgarizzamenti

Il caso di Albertano da Brescia

Abstracts: Il presente contributo si prefigge, nella prima parte, di indagare, mediante un approccio codicologico e paleografico, la vasta tradizione manoscritta in volgare dei trattati morali del giudice Albertano da Brescia, rilevando le analogie e le differenze delle forme librarie a seconda del contesto storico e culturale di appartenenza; nella seconda parte, invece, si concentra nello specifico su due singoli casi (ovvero, il Pluteo 89 sup. 64 della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze e il II. III. 272 della Biblioteca Nazionale di Firenze), grazie ai quali è possibile ricostruire le figure di coloro che trascrissero, possedettero e annotarono tali testimonianze.

This essay firstly analyzes, from a codicological and paleographical perspective, the rich manuscript tradition of the moral treatises written by the judge Albertano da Brescia, with particular focus on the analogies and differences of the books / manuscripts in view of their cultural and historical background. Secondly, it discusses two specific examples (Pluteo 89 sup. 64, Biblioteca Medicea Laurenziana, Florence, and II. III. 272, Biblioteca Nazionale, Florence) which help us understand about the background of those who copied, owned, and commented on such witnesses.

Parole chiave: Albertano da Brescia, *Volgarizzamenti*, Moral treatises

Premessa

Negli ultimi anni la figura del giudice e *causidicus* Albertano da Brescia è stata oggetto di un rinnovato interesse tra i filologi e gli storici, causato soprattutto dall'enorme fortuna riscossa dai suoi trattati morali, scritti per i figli, rispettivamente nel 1238, nel 1245 e nel 1246.¹ Il vasto successo del *De amore et dilectione*

¹ Il presente saggio nasce dalla collaborazione tra i due autori: il paragrafo 1 è da attribuire a Sara Bischetti, il paragrafo 2 a Marco Cursi, la premessa ad entrambi.

Sara Bischetti, Università Ca' Foscari Venezia

Marco Cursi, Università degli Studi di Napoli Federico II

Dei et proximi, del *De doctrina dicendi et tacendi*, e del *Liber consolationis et consilii* è testimoniato dall'ampia diffusione che questi testi conobbero sia nella versione latina, sia nei diversi volgarizzamenti europei (francese, catalano, olandese, tedesco, ceco).² Sebbene le testimonianze manoscritte a nostra disposizione siano numerose e offrano spunti di indagine importanti, in particolare modo per comprendere il contesto storico-culturale che rese possibile una circolazione di così ampia portata culturale e geografica, governata da tempistiche e modalità di ricezione diversificate, esse non sono mai state indagate in modo approfondito e secondo un approccio di tipo codicologico e paleografico. Per tale motivo, l'obiettivo che ci proponiamo è quello di presentare un primo quadro della tradizione manoscritta in volgare dei tre trattati morali del giudice bresciano, attraverso l'analisi della sua evoluzione nel corso dei secoli XIII, XIV e XV, in una prospettiva codicologica, paleografica e testuale. Sulla base della suddivisione per macro periodi è stato infatti possibile rilevare i mutamenti subiti nel tempo da questi manufatti librari non solo a livello materiale, ma anche nelle modalità di accorpamento testuale che sembrano rispondere alle differenti finalità assegnate di volta in volta ai codici e alle loro destinazioni d'uso. L'*excursus* cronologico permetterà inoltre di approfondire il problema della trasformazione del significato conferito nelle diverse epoche all'attività del "volgarizzare", che si pone innanzitutto come «situazione mentale prima ancora che attività specifica»,³ e che può essere intesa sia nella sua accezione di semplice traduzione, sia in quella di rielaborazione originale.⁴

Secondo gli studi più recenti, i manoscritti che trasmettono i trattati morali in volgare di Albertano si attestano sulle 69 unità;⁵ di questi, poco meno della metà sono stati esaminati direttamente, per gli altri ci siamo invece avvalsi di riproduzioni digitali, oppure dei dati desunti dalle fonti bibliografiche e catalografiche. In tal modo, è stato possibile costruire un quadro d'insieme sufficientemente rappresentativo, con l'auspicio, naturalmente, di procedere con l'indagine *de visu* di ogni singolo testimone.

Le edizioni critiche di riferimento sono, nell'ordine: Albertano da Brescia, *De amore et dilectione Dei* (ed. Hiltz Romino); Albertano da Brescia, *Liber de doctrina dicendi et tacendi* (ed. Navone); Albertani Brixiensis *Liber consolationis et consilii* (ed. Sundby).

² Per il successo europeo di Albertano cfr. Villa, *Progetti letterari*; Graham, *Who read Albertanus?*; Powell, *Albertanus of Brescia*; si veda, da ultimo, Luti, *Un testimone poco noto*, pp. 40–41 e nota 25, con relativa bibliografia.

³ *Volgarizzamenti del Due e Trecento*, p. 11; sull'argomento si veda anche l'ampia trattazione fornita da Frosini, *Volgarizzamenti*, pp. 17–72.

⁴ *Ibid.*

⁵ Nuovi testimoni sono stati di recente individuati da Irene Gualdo nella sua tesi di dottorato, *La tradizione manoscritta*.

1 La tradizione manoscritta in volgare dei trattati morali di Albertano: caratteristiche materiali e testuali

1.1 La prima diffusione: il secolo XIII

Dei 69 manoscritti del nostro *corpus*, 5 sono ascrivibili ad un periodo compreso entro il secolo XIII, e questo è un dato già di per sé rilevante perché dimostra la precocità dei volgarizzamenti dei trattati albertanei, molto prossimi alla redazione latina delle opere. Tra questi, 3 contengono la trilogia – e la circostanza è senz'altro significativa poiché nella tradizione manoscritta in volgare, sono soltanto 6 i testimoni latori di tutti e tre i trattati – secondo una sequenza che si ritrova analoga (seppure in numero molto più ampio) negli esemplari in latino, e che non rispetta l'ordine cronologico di composizione, bensì dell'estensione, da quello più breve (il *De doctrina*), a quello più lungo (il *De amore*). I tre codici sono, rispettivamente: il Conv. soppr. F. IV. 776 della BNCf, databile posteriormente al 1276, che tramanda la versione di Andrea da Grosseto, ed è il più antico a trasmettere la trilogia;⁶ il ms. A 53 della Biblioteca Forteguerriana di Pistoia, del 1278, latore della versione di Soffredi del Grazia;⁷ il ms. II. III. 272, della BNCf, comunemente noto come “codice Bargiacchi”, del 1288 (secondo lo stile pisano), contenente un volgarizzamento anonimo pisano, considerato la prima versione italiana.⁸ I restanti due esemplari duecenteschi, vale a dire il manoscritto II. IV. 111 della BNCf, conosciuto anche come “codice di Fantino” dal nome del suo estensore (il maestro Fantino di San Friano), datato al 1275,⁹ e il Plut. 89 sup. 64 della BML, del 1290, entrambi fiorentini, sono invece latori del solo trattato sull'amore (si tratta, nel codice di Fantino di una redazione anonima fiorentina, coincidente solo nel finale con quella di Andrea da Grosseto).¹⁰ Nel primo caso il trattato è inserito all'interno di una miscellanea ascetico-morale, ove sono presenti testi che si ritroveranno spesso anche nei secoli successivi, come il volgarizzamento della *Formula honestae vitae* di Martino di

⁶ Sulla versione trådita dall'esemplare si basa l'edizione di Selmi, per cui cfr. *Dei trattati morali*.

⁷ Per una bibliografia aggiornata sul codice si veda Luti, *Un testimone poco noto*, p. 48 e nota 50. Il volgarizzamento di Soffredi fu edito da Ciampi nel 1832 (cfr. *Volgarizzamento dei trattati morali*), e poi da Rolin (cfr. Soffredi del Grathia's *Übersetzung*).

⁸ Per l'edizione del testo del codice, a cura di Faleri, cfr. *Il volgarizzamento dei trattati morali*.

⁹ Per la descrizione del manoscritto si veda De Robertis, *Il codice F*.

¹⁰ Per la redazione trasmessa dal “codice di Fantino” cfr. *Il trattato della dilezione d'Albertano da Brescia*.

Braga, il *Libro di Costumanza* e il *Fiore e vita di filosafi*; nel secondo caso, invece, siamo dinanzi ad un codice monografico, nel quale il trattato di Albertano viene tramandato in solitaria. Nel secolo XIII, dunque, soltanto il *De amore* conobbe una circolazione dissociata, mentre a partire dagli inizi del secolo successivo cominciò a diffondersi massicciamente anche il *De doctrina*, la cui fortuna proseguirà ancora nel corso del Quattrocento. Il *Liber consolationis*, invece, non avrà altrettanto successo in Italia ma, come noto, soprattutto in Francia.¹¹

Premesso ciò, un elemento che mi sembra opportuno sottolineare rispetto alla prima diffusione dei trattati volgarizzati è il fatto che quasi tutti gli esemplari appartenenti al secolo XIII siano datati *ad annum*. L'alta percentuale di codici recanti datazione è un aspetto da non sottovalutare poiché a questa altezza cronologica non era ancora così diffuso l'uso di sottoscrivere e datare i manoscritti.¹² La ragione di una simile evenienza potrebbe ricercarsi nella veste di "traduzioni d'autore" che questi primi volgarizzamenti assunsero (si vedano, a titolo esemplificativo, il ms. Fort. 53, che tramanda la versione del notaio Soffredi del Grazia, copiata da Lanfranco di ser Jacopo del Bene, a sua volta notaio; e il Conv. soppr. che trasmette il volgarizzamento di Andrea da Grosseto). Inoltre, la presenza di tre codici dei sei totali che tramandano la Trilogia¹³ in esemplari prossimi alla redazione latina delle opere sembra far emergere l'iniziale influsso del modello latino,¹⁴ probabilmente percepito ancora come autorevole, e che non conduce al suo superamento, quanto ad un confronto attivo e dialettico, ispirato inizialmente da necessità pratiche, ovvero di divulgazione del sapere retorico, e solo successivamente da bisogni più ampi e diversificati

11 A tal proposito, si vedano Roques, *Traductions des traités moraux*; Graham, *Who read Albertanus?*; Powell, *Albertanus of Brescia*; Tanzini, *Albertano e dintorni*, pp. 178–179. La fortuna del *Liber consolationis* in Francia è attestata dai numerosi volgarizzamenti dell'opera, come quello del domenicano Renaut de Louhans, *Le livre de Mellibee et Prudence*, per cui cfr. Hohenstein, *«Melibeus und Prudentia»*; M. Roques, A. Thomas, *Traductions françaises*; Lefèvre, *Renaut de Louhans*; Cigni, *«Liber consolationis et consilii»*.

12 La percentuale di codici sottoscritti comincia a farsi più alta a partire dal secolo XIII per raggiungere i massimi livelli nel Quattrocento, non solo in relazione all'aumento della produzione libraria, ma anche alla presenza, sulla scena dei produttori e dei fruitori dei libri, dei cosiddetti "copisti per passione". Per tale argomento si veda almeno Giovè Marchioli, *Scriptus per me*.

13 Oltre ai tre già citati, si aggiunge il trecentesco ms. di Ginevra, *Com. lat. 112* (recentemente studiato da Luti, *Un testimone poco noto*), e i due quattrocenteschi: Parma, Biblioteca Palatina, Pal. 75; Roma, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Rossi 69.

14 Nei testimoni latini è tramandata molto spesso la Trilogia, nella medesima e costante sequenza, accompagnata dai *Sermones*, che tuttavia non si ritrovano mai nella tradizione manoscritta in volgare.

che guidano verso una nobilitazione dei contenuti.¹⁵ Alla luce di ciò, potrebbe non essere un caso il fatto che l'unico codice a trasmettere i tre trattati in volgare francese, sempre nella stessa sequenza, ovvero il ms. fr. 1142 della Bibliothèque Nationale de France, sia databile alla fine del secolo XIII (o al più agli inizi del successivo), e che sia stato scritto probabilmente a Genova da un copista italiano.¹⁶ Anche in tale circostanza, sembra giocare un ruolo preponderante la fonte latina, la stessa di quella adoperata per la versione pisana che si legge nel "codice Bargiacchi". Il testimone parigino è stato infatti ricondotto da Fabrizio Cigni alla ricca produzione pisano-ligure dell'officina scrittoria ruotante attorno al carcere genovese, su probabile committenza domenicana.¹⁷ Non stupisce, allora, nemmeno il fatto che questo codice sia stato prodotto in un'area geografica, quale quella dispiegata lungo l'asse Pisa-Genova, dove all'epoca si realizzò un imponente fenomeno di trascrizione e traduzione di testi in prosa da modelli d'Oltralpe (francese e provenzale).¹⁸ In relazione a ciò, risulta di un certo rilievo il fatto che anche il codice Comes Latens 112 conservato a Ginevra, ovvero l'unico testimone trecentesco a tramandare la Trilogia nella versione di Andrea da Grosseto, trädita dal Conventi Soppressi, sia stato anch'esso probabilmente prodotto a Pisa, e che sia il solo della tradizione in volgare a trasmettere, insieme ai tre trattati, il volgarizzamento del carne *De ordinibus omnium hominum* di Pier Damiani, come spesso accade, invece, nei testimoni latini.¹⁹

Da questi primi dati si possono dedurre le molteplici spinte culturali che già a questa altezza cronologica provenivano da più parti, con un dislocamento che coinvolgeva in particolare la Francia (tra gli esiliati fiorentini e i notai a seguito dei mercanti), e la Toscana, negli stessi ambienti, e negli stessi anni in cui si esplicava l'esperienza di Brunetto Latini.²⁰ In Toscana, furono soprattutto Pisa e Pistoia a conoscere una precocissima diffusione dei volgarizzamenti di

15 Per tale tematica cfr. Frosini, *Volgarizzamenti*, p. 34; si veda anche Folena, *Volgarizzare e tradurre*.

16 In Francia il *Liber consolationis* conosce un'ampia diffusione, contrariamente allo scarso peso avuto nella Penisola italiana dove è infatti attestato in un solo codice quattrocentesco, di probabile origine veneziana, e sul quale torneremo.

17 Cigni, *Sulla più antica traduzione francese*; Cigni, *I testi della prosa letteraria*, pp. 164–165.

18 Cigni, *I testi della prosa letteraria*.

19 Da una analisi condotta sulla tradizione manoscritta in latino dei trattati di Albertano si evince, anche in tal caso, la ricorrenza di testi analoghi, e spesso nella stessa sequenza; molti di questi si ritrovano nella tradizione volgare, mentre altri, tra cui appunto il *Carne* di Pier Damiani sono specificamente adoperati negli accorpamenti latini. Per il codice di Ginevra cfr., da ultimo, Luti, *Un testimone poco noto*.

20 Si veda, in particolare *A scuola con ser Brunetto*.

Albertano (come evidenziano i codici appena citati). Questo aspetto conferma il ruolo da protagoniste svolto da Pisa e dalla Toscana occidentale (Lucca e Pistoia) nella produzione dei primi volgarizzamenti italiani: la maggior parte dei più antichi manoscritti latini della letteratura italiana delle origini censiti da Sandro Bertelli, infatti, sono ascrivibili a questa area; e anche lo stesso *Tresor* volgarizzato conobbe una prima circolazione in area pisano-lucchese.²¹ Pare inoltre che ognuna di queste realtà geografiche procedesse in maniera indipendente e originale nel suo approccio al volgarizzamento: ne è testimonianza l'esistenza di ben quattro redazioni diverse dei trattati di Albertano prima del 1290.²² A spinte culturali molteplici corrispondeva, ovviamente, anche un pubblico di lettori differenziato a seconda dei contesti di produzione: essi rimandano o all'ambito giuridico/notarile o a quello mercantile di alto livello, o, in misura minore, a quello religioso.²³ Da quanto appena detto comprendiamo come i primi ambienti di ricezione dei volgarizzamenti di Albertano fossero in prevalenza quelli dell'eminente laicato, desideroso di possedere e di leggere opere di etica pratica e civile, incentrate su varie tematiche: l'importanza del linguaggio pubblico, dunque della parola, che nel sistema politico dell'epoca (ove il nesso tra politica e retorica si fa sempre più stretto) stava acquisendo una notevole rilevanza sociale; le dinamiche che regolavano i rapporti familiari e sociali; la ricchezza socialmente utile; la giustizia pubblica; la buona condotta morale e sociale ottenuta attraverso la virtù della *discretio*, ovvero del discernimento tra il bene e il male, con conseguente scelta del bene.²⁴ In quest'ottica si può capire quanto l'eclettismo delle tematiche albertaniane si sposasse bene con la complessità della società urbana del tempo, e come potesse quindi aver condotto i volgarizzatori ad un approccio essenzialmente attivo e pratico, adeguato al contesto e alle esigenze dei suoi destinatari. Ciò si vedrà ancora più esplicitamente nel corso del Trecento, quando si accentuerà la percezione del significato morale dei trattati, non più trasmessi in un unico contenitore testuale, ma in maniera dissociata, ovvero in codici miscelanei con testi moraleggianti, filosofici, didattici o devozionali, circolanti sia in contesti religiosi che laicali,

²¹ Bertelli, *I Manoscritti della letteratura italiana delle origini (BNCF)*; Bertelli, *Tipologie librerie*, pp. 218–225.

²² Vale a dire la versione toscana occidentale di Andrea da Grosseto; la versione pistoiese di Soffredi del Grazia; quella anonima pisana del “codice Bargiacchi”; e la redazione fiorentina del solo *De amore* (1275), nel codice di Fantino; cfr. Tanzini, *Albertano e dintorni*, p. 166.

²³ Siffredi era infatti notaio al seguito di mercanti toscani nelle fiere francesi, come lo era anche il suo copista Lanfranco; di Andrea non si hanno notizie certe, ma sappiamo che era anch'esso un laico legato agli ambienti dell'emigrazione italiana in Francia; il codice copiato dal maestro Fantino, invece, sembra possa ricondursi ad un ambiente monastico.

²⁴ Artifoni, *Prudenza del consigliere*.

interessati più al risvolto etico-religioso delle opere del giudice che non a quello della formazione politica del cittadino, finalità per la quale cominciarono man mano a rendersi disponibili altri testi (come il *Tresor* e il *Tesoretto* di Brunetto, o il *Liber de vizi e delle virtù* di Bono Giamboni).²⁵

1.2 La seconda diffusione: il secolo XIV

Passiamo ora ad indagare il secolo XIV, epoca nella quale è possibile osservare in modo più disteso l'evoluzione della tradizione manoscritta in volgare dei trattati di Albertano, anche e soprattutto per l'ampia quantità di testimonianze, costituita da ben 30 codici. Innanzitutto, come detto in precedenza, un solo esemplare, il codice di Ginevra, contiene la Trilogia; per il resto, i trattati circolano separatamente, con una netta preponderanza del *De doctrina*, seguito dal *De amore* (9 attestazioni).²⁶ L'area di maggiore diffusione sembra ora essere quella fiorentina, sebbene esistano ancora occorrenze pisane, e toscano-occidentali (Lucca-Pistoia); sporadiche sono, invece, le testimonianze mediane e le venete. Le finalità dei manoscritti sembrano adesso differenziarsi rispetto a quelle del secolo precedente: non a caso un solo manoscritto contiene la Trilogia; negli altri testimoni Albertano viene inserito all'interno di sillogi di argomento didattico, morale, etico, filosofico, e religioso-devozionale (cui si può legare la scelta del *De amore*), che appaiono coerenti con le tematiche trattate dall'autore; in esse si nota una omogeneità contenutistica molto spiccata, con gli stessi testi che ritornano costantemente e in analoghe sequenze, alcuni dei quali inseriti perché utilizzati dall'autore come fonti per i suoi trattati (si vedano, ad esempio, i *Disticha Catonis*).²⁷ Una certa uniformità si riscontra anche nelle caratteristiche materiali: si rileva, innanzitutto, una maggioranza di testimonianze membranacee su quelle cartacee (solo 8 sono su carta); una consistenza entro le 100 carte per la maggior parte di esse (con rare eccezioni); una leggera prevalenza della disposizione del testo su due colonne, rispetto alla piena pagina. Per quanto riguarda la scrittura utilizzata: 3 esemplari sono in cancelleresca (uno dei quali ibridato di elementi mercanteschi²⁸), 20 in *littera textualis*, e 4 in mercantesca. Le due colonne

²⁵ Cfr. Tanzini, *Albertano e dintorni*; Fraulini, *Disciplina della parola*.

²⁶ Il XIV è l'unico secolo in cui la circolazione dissociata del *De amore* ha una qualche rilevanza.

²⁷ Questo testo ritorna massicciamente anche nella tradizione latina dei trattati, per cui si veda Rosso, *La scuola nel Medioevo*.

²⁸ Si tratta del codice Panc. 67 della BNCf.

sono associate per lo più alla scrittura gotica, mentre il supporto cartaceo è sempre utilizzato laddove si adoperava la scrittura mercantile; questa sembra inoltre associarsi all'adozione di una fascicolazione piuttosto consistente (per lo più ottonioni), e ad una decorazione assente o limitata alle sole iniziali calligrafiche semplici. La scrittura, dunque, sembra configurarsi, soprattutto a questa altezza cronologica, quale elemento discriminante per la scelta di una determinata tipologia libraria, tale da influenzare l'intera compagine materiale; essa appare come il primo aspetto che evidenzia, in maniera manifesta, lo *status* sociale e culturale dello scrivente e/o del fruitore.

Per quel che riguarda, invece, gli accorpamenti testuali, tra i 9 testimoni trecenteschi latori del *De amore*, solamente il manoscritto della Biblioteca Ambrosiana di Milano, C 104 sup., e il codice II. IX. 165 della BNCf tramandano il trattato in solitaria. Non a caso entrambi provengono probabilmente da ambienti di produzione religiosi (sicuramente così è per il manoscritto fiorentino, allestito nel convento di S. Francesco di Fiesole); non si dimentichi, infatti, che il *De amore* è il trattato albertiniano che più degli altri si caratterizza in quanto testo di ammaestramento cristiano. Una delle più importanti testimonianze contenenti il *De amore* è il noto "codice Barbi" (BNCf, ms. II. VIII. 49) che trasmette una versione pisana differente da quella di Andrea da Grosseto.²⁹ Si tratta di un manoscritto membranaceo, collocabile all'inizio del Trecento, vergato a piena pagina in *littera textualis* da tre copisti che hanno forse collaborato simultaneamente (o in tempi diversi ma ravvicinati) alla stesura del testo; probabilmente si trattava di amanuensi provenienti da *scriptoria* monastici, dove la copia simultanea e suddivisa per fascicoli sciolti non era affatto inusuale.³⁰ Nel codice Barbi, come in altri codici trecenteschi contenenti il *De amore*, ricorre una sequenza testuale costante che prevede, tra gli altri, i volgarizzamenti dei *Disticha Catonis*; della *Formula vitae honestae* di Martino di Braga; dell'*Elucidarium* di Onorio d'Autun; dei *Moralium dogma philosophorum*, e delle *Cinque chiavi della Sapienza*. Come vedremo, alcune di queste opere si ritroveranno ancora nei manoscritti latori del *De doctrina*, mentre altri testi di natura per lo più catechistica e scritturale, come ad esempio le *Cinque chiavi della Sapienza*,

²⁹ Ampia la bibliografia relativa al manoscritto; si vedano, almeno, Bianchi, *Il Lucidario*; Cigni, *I testi della prosa letteraria*, pp. 158, 161–163; si veda la sintetica descrizione del codice in Luti, *Un testimone poco noto*, p. 71.

³⁰ Per la probabile provenienza di questo codice da un contesto domenicano, anche per la presenza dell'unica traduzione conosciuta dei *Quindici segni del giudizio*, si veda Carrai, *Sulla prima traduzione*; Carrai, *Aspetti della letteratura toscana*; si veda anche Cigni, *I testi della prosa letteraria*, pp. 161–163.

il *Credo*, i *Dieci comandamenti* e gli estratti dai Vangeli (anche questi fonti cui attinge Albertano), sono associati in modo più specifico al *De amore*.

Altri testimoni del *De amore* degni di nota sono due manoscritti provenienti da ambienti e da ambiti di fruizione diversi dai precedenti, perché con ogni probabilità prodotti a Bologna, presumibilmente in un contesto universitario: si tratta del Pal. 643 della BNCF, e del Riccardiano 1538. Il palatino contiene una redazione composita del trattato (la prima parte è la versione “Barbi”, la seconda quella di Andrea da Grosseto del Conv. soppr. F. IV. 776), il riccardiano una versione del tutto conforme a quella “Barbi”.³¹ Entrambi sono ascrivibili agli inizi del secolo XIV e mostrano una fattura di alto livello esecutivo, con una decorazione pregiata e l'utilizzo di una *textualis* piuttosto calligrafica. Il Pal. 643 trasmette, insieme al trattato di Albertano, un testo che abbiamo incontrato spesso, ovvero la *Formula vitae honestae* in volgare di Martino di Braga, mentre il Ricc. 1538 è una consistente miscellanea di argomento etico-devozionale; in essa, accanto a libri neotestamentari e a vite dei santi, sono presenti volgarizzamenti dei classici, quali i *Fatti di Cesare*, l'*Etica* di Aristotele, e testi di argomento più spiccatamente retorico, come le tre orazioni cesariane volgarizzate da Brunetto, le epistole federiciane in volgare, e il *Fiore di rettorica* di Bono Giamboni. In questo testimone, dunque, sembra prevalere un orientamento collegato ad un contesto di ricezione universitario.³² Testi analoghi si ritrovano nel manoscritto BNCF, II. II. 23, l'unico codice trecentesco a contenere sia il *De amore* sia il *De doctrina*, nella versione anonimo-pisana del “Bargiacchi”; anch'esso è riconducibile ad un contesto laicale, quasi certamente fiorentino, come testimonia la lingua, da cui affiorano, tuttavia, i tratti linguistici pisani originari.³³ Pure in questo caso, i due trattati di Albertano si trovano associati, oltre che al volgarizzamento dei *Disticha Catonis* e alle *Cinque chiavi della Sapienza*, alle tre orazioni ciceroniane e al *Fiore di Rettorica* di Bono Giamboni; a queste opere si aggiunge il *Fiore di virtù*, florilegio di carattere e contenuto moraleggiante (sul quale giocò un ruolo importante l'influsso del *Liber consolationis*),³⁴ che spesso viaggia in-

³¹ Si veda Luti, *Un codice poco noto*, p. 47, nota 49; per il manoscritto di Fantino, anch'esso latore della versione composita, si veda *Il trattato della dilezione d'Albertano da Brescia*.

³² Forse l'inserimento delle lettere federiciane si lega a fini didattici (cfr. Folena, *Volgarizzare e tradurre*); da sottolineare, inoltre, il fatto che nel Pal. 643, sulla carta incipitaria, in basso, sembra comparire, entro ovale, l'immagine di Federico II, raffigurato con una toga rossa e una corona.

³³ Castellani, *Losneo (lusneo) baleno*, p. 577; si veda anche Luti, *Un testimone poco noto*, pp. 43, 50 nota 55, 71.

³⁴ Corti, *Le fonti del Fiore di virtù*.

sieme al *De doctrina*, in particolare a questa altezza cronologica, e poi ancora nel Quattrocento. Una peculiarità del manoscritto II. II. 23, che mi sembra opportuno sottolineare, è l'adozione della scrittura mercantesca, che non viene mai utilizzata nei codici latori del *De amore* (i quali sono nella quasi totalità dei casi trascritti in *textualis*). L'opzione per tale tipologia grafica e il carattere stesso della miscellanea che, nonostante mantenga un carattere devozionale mostra anche un'apertura verso argomenti retorici, sembrano ricondurre il manoscritto ad un contesto sociale laico, di ambito mercantesco, differente da quello religioso, da cui provengono la maggior parte dei manoscritti latori del *De amore*.

Alle variegate spinte culturali, e agli interessi di differenti strati sociali, risponde anche l'inserimento del *De doctrina* in miscellanee etico-morali contenenti una serie di opere ricorrenti. Alcune di queste già le abbiamo viste associate al *De amore* (es. Martino di Braga, *Libro di Cato*, *Libro di Costumanza*), ma altre sono trasmesse solo insieme al *De doctrina*; si veda, ad esempio, il *Fiore di virtù*, il *De miseria* di Lotario Diacono, volgarizzato da Bono Giamboni (nel Ross. 517 della BAV e nel ms. II. VIII. 11 della BNCf), oppure la *Disciplina clericallis* di Pietro Alfonsi (il Panc. 67 e Magl. XXXVIII. 127 della BNCf). La presenza di tali opere, di argomento morale ed edificante, risponde a diversificate realtà sociali, sia di ambito religioso, sia laicale; un laicato devoto e colto, attratto più dall'aspetto etico degli insegnamenti albertanei che da quello politico. Non a caso in questo periodo numerosi sono i manoscritti che, secondo le recenti ricerche di Irene Gualdo, sono attribuibili alla versione abbreviata del *De doctrina* (detta anche "Vulgata", perché testimoniata da un gran numero di esemplari), ovvero una riduzione del testo nella quale non si riconosce un particolare apporto innovativo da parte del volgarizzatore, ma piuttosto una finalità che tende a semplificare e ad allontanare ancora di più l'opera da riflessioni di tipo politico e ad avvicinarla ad un testo di edificazione personale.³⁵ Tuttavia, due codici trecenteschi sembrano presentare una versione del trattato che si rivolge in maniera attiva al testo latino, cercando di recuperarne l'originaria struttura, ed elaborando un adattamento non pedissequo dell'opera, teso alla restituzione dell'originaria completezza (versione c.d. "integrale").³⁶ Questo volgarizzamento si legge nel codice Marciano it. II. 3 e nel Panc. 67 della BNCf Il Panciatichiano, in particolare, si distingue perché la tipologia del suo accorpamento testuale sembra, a mio avviso, farsi anticipatrice di quelle che saranno poi le sequenze testuali quattrocen-

³⁵ Si veda Tanzini, *Albertano e dintorni*; cfr. anche Gualdo, *La tradizione manoscritta*, pp. 72–167.

³⁶ Gualdo, *La tradizione manoscritta*, pp. 65, 190–263.

tesche: contiene, infatti, oltre ai volgarizzamenti di Martino di Braga e della *Disciplina clericalis* di Pietro Alfonsi, il *Fiore di Rettorica* di Bono Giamboni (già presente in alcuni manoscritti, come abbiamo visto), ma soprattutto la *Piccola dottrina del tacere e del parlare*, ovvero l'estratto dal libro II del *Tresor*, dedicato da Brunetto Latini proprio al trattato di Albertano, che conobbe circolazione autonoma tra Trecento e Quattrocento, e attestato ad oggi da 21 manoscritti.³⁷ Grazie all'inserimento di una parte del *De doctrina* all'interno del *Tresor*, Brunetto favorì la conoscenza di Albertano soprattutto a Firenze, spingendosi ancora più avanti rispetto al giudice bresciano nel teorizzare la tematica della parola, e la sua utilità pratica, poiché attraverso il conferimento di una veste retorica all'arte dettatoria anche in volgare, arrivò ad elaborare una vera e propria "cultura politica", basata sul connubio tra il ben parlare a la corretta condotta morale del cittadino, che in Albertano era rimasta ancora ad uno stadio ideale, e di ammaestramento morale.³⁸ In quest'ottica si può meglio comprendere l'inclusione della *Piccola dottrina* nel codice fiorentino, dove la tematica della parola viene introdotta attraverso un doppio espediente, che sembra essere finalizzato a conferire alla miscellanea un'impronta più spiccatamente retorica. Un'indagine codicologica condotta di recente sui testimoni della *Piccola dottrina* sembra aver rilevato, infatti, che la tipologia delle miscellanee nelle quali il trattatello è inserito sia improntata su un orientamento non solo etico, ma anche retorico, sebbene una retorica pur sempre connotata in senso morale e civile.³⁹ Le opere alle quali essa viene di solito associata sono, infatti, il *Fiore di rettorica* di Bono Giamboni, la *Rettorica* di Brunetto, le tre orazioni ciceroniane in volgare, ed epistole varie volgarizzate.

1.3 La tradizione manoscritta quattrocentesca

Al secolo XV sono ascrivibili 34 manoscritti. Anche nel Quattrocento è possibile osservare, analogamente al secolo precedente, una evoluzione nella ricezione degli "insegnamenti morali" di Albertano, palesati sia nella fattura dei codici che

³⁷ Allo stato attuale delle ricerche l'opera è trasmessa da 21 manoscritti, databili tra il XIV e il XV secolo: per le ultime aggiunte cfr. Divizia, *Aggiunte (e una sottrazione)*, pp. 380–382; Divizia, *Additions and Corrections* e infine Lorenzi Biondi, *Il copista Gherardo di Tura Pugliesi*; Luti, *Un testimone poco noto*.

³⁸ Per tali argomenti vedi in particolare Artifoni, *Rettorica e organizzazione* e Tanzini, *Albertano e dintorni*.

³⁹ L'indagine, da me condotta, è stata effettuata nell'ambito del progetto BIFLOW – ERC Starling Grant n. 637533 (2014), coordinato dal prof. Antonio Montefusco.

nei loro contenuti. Innanzitutto, la trasmissione della Trilogia è affidata a soli due esemplari, latori entrambi della versione pisana “Bargiacchi”, ovvero il Pal. 75 della Biblioteca Palatina di Parma (datato al 1477), e il Rossi 69 della Biblioteca Corsiniana di Roma (degli inizi del sec. XV). Come si diceva in apertura, a quest’epoca, risale anche l’unica attestazione italiana dissociata del *Liber consolationis*, affiancato tuttavia al *De doctrina*, nel codice it. II 173 della Biblioteca Marciana di Venezia, che trasmette la versione in volgare veneziano di Giovanni Lusia.⁴⁰ Forse non è un caso che il trattato del giudice bresciano si trovi proprio in un codice di origine veneta, visti i rapporti intessuti tra questa area geografica e la Francia, dove il *Liber consolationis* riscosse un ampio e duraturo successo.⁴¹ Il copista dell’it. II 173 effettua una tarda “copia d’autore”, trascrivendo, come egli stesso dichiara nella sottoscrizione, la versione veneziana del trattato effettuata per l’appunto dal Lusia, e data il codice al 1431.⁴² Di nuovo, quindi, l’elemento datante in un esemplare con la trilogia (che abbiamo visto caratterizzare anche i tre codici duecenteschi, e il quattrocentesco Pal. 75). Per quanto riguarda i dati codicologici e paleografici, occorre effettuare una distinzione sulla base delle scritture utilizzate, che – come abbiamo già visto per i testimoni trecenteschi – sono strettamente legate alla *facies* del manoscritto (e in questa epoca ancora di più). La maggior parte delle testimonianze è vergata in mercantesca (18 attestazioni, dunque circa la metà); seguono 9 esemplari in umanistica; e 6 in *littera textualis*. A questa altezza cronologica, si registra quindi un utilizzo minore della gotica; prevale invece l’uso della scrittura mercantesca (destinatari sono per lo più i mercanti), seguito da quello dell’umanistica, sebbene si tratti in molti casi di grafie appartenenti alla vasta gamma di scritture definite, per comodità, “del tipo dell’umanistica”, vale a dire riconducibili per alcuni tratti demarcatori all’*antiqua*, ma con diffusi elementi provenienti da altri ambiti grafici. Relativamente ai 18 manoscritti in mercantesca, mostrano complessivamente un modesto livello esecutivo e si caratterizzano per alcuni elementi comuni come il supporto cartaceo, la taglia media, una fascicolazione irregolare e consistente (talvolta ottonioni), l’assenza di decorazione (con spazi riservati), oppure con una decorazione semplice, limitata alle iniziali calligrafiche rubricate; la disposizione del testo è in prevalenza a piena pagina, e lo specchio rigato è soprattutto alla mina di piombo (in taluni casi sono tracciate le sole retrrici o le linee di giustifica-

⁴⁰ Il testo è in parte edito dallo Zingarelli in *I trattati di Albertano da Brescia in dialetto veneziano*. Si veda anche Luti, *Un testimone poco noto*, p. 43 e nota 36, con relativa bibliografia.

⁴¹ Cfr. *supra* nota 11.

⁴² La sottoscrizione si legge a c. 97v: «[. . .] traslatato de gramadega in volgare per lo circunspecto homo ser Zuan da Lusia honorevel castelan del castello de cataro. E copiado per mi Zorzi Vallaresso MCCCCXXI a di xv zenei».

zione). Sono codici copiati per lo più ad uso personale da copisti *per passione* (mercanti), che spesso aggiungono note ai margini (aspetto piuttosto raro nella tradizione manoscritta in volgare di Albertano) e talvolta si sottoscrivono o riportano la data di trascrizione. Tra questi si segnalano i manoscritti della BNCF, II. II. 16, Pal. 30 (sottoscritto da un certo Francesco di Lucha de Rosso speciale), e II. II. 40 (copiato da un Angnolo⁴³), oppure i Riccardiani 1317 (del 1451), e 1645. Altri due testimoni conservati alla BR di Firenze, vale a dire il Ricc. 1338 e 2280, sono invece riconducibili ad un ambiente conventuale, quello del monastero femminile di S. Brigida di Firenze,⁴⁴ poiché copiati da una monaca, rimasta anonima, che utilizza una scrittura di base mercantesca, ma ibridata di elementi gotici, con un andamento piuttosto incerto e una disarticolazione dei tratti (caratteristiche, queste, del tutto usuali nelle grafie femminili).⁴⁵

Per quel che riguarda, invece, la scrittura umanistica, la sua adozione in 9 esemplari non è da sottovalutare se rapportata alle 6 testimonianze in scrittura gotica, e testimonia la diffusione di Albertano anche presso gli ambienti della nuova cultura.⁴⁶ Si tratta di codicetti, riconducibili alle tipiche miscellanee umanistiche, di fattura modesta, con scritte all'*antiqua* ibride, per lo più corsive, probabilmente vergate da copisti *per passione*, spesso letterati ed eruditi, avvezzi all'uso della nuova grafia, oppure colti mercanti, spesso in contatto con i circoli letterari dell'epoca, e che talvolta si dilettaavano in sperimentazioni grafiche.⁴⁷ Il formato è in prevalenza medio-piccolo, il supporto è cartaceo, il testo (come di consueto nei codici di fattura umanistica) è disposto a piena pagina, con due sole attestazioni a due colonne, la fascicolazione è in prevalenza in quinioni, mentre la decorazione è spesso semplice o assente.⁴⁸ Nei 6 manoscritti in *littera textualis* rientrano anche quei codici che mostrano una scrittura di base gotica, ma con elementi desunti dalle coeve scritte corsive (solo due testimonianze sono in una *textualis* canonizzata). Questi esemplari, tutti carta-

43 Il copista Agnolo, probabilmente un mercante fiorentino, trascrive anche il ms. II. II. 83 della BNCF, contenente il *Tresor* di Brunetto Latini in volgare, e datato al 1455–1456 (per cui si veda).

44 Miriello, *I manoscritti del monastero* (presenti nel catalogo e quindi vanno indicate le pp. [tra l'altro secondo la Miriello, p. 148, a questa mano si deve anche la sez. II del Ricc. 1345).

45 Per una analisi delle scritte femminili dell'epoca resta imprescindibile il volume di Luisa Miglio, *Governare l'alfabeto*.

46 Nella epistolografia privata fiorentina quattrocentesca varie occorrenze in cui si cita Albertano, per cui si veda Artifoni, *Il governo della parola*.

47 Alcuni esempi sono: Parma, Biblioteca Palatina, Pal. 28 e 75; Ferrara, Biblioteca Ariostea, II. 217.

48 Per le caratteristiche del libro umanistico, e in particolare per le tipiche "miscellanee umanistiche" cfr. Gentile, Rizzo, *Per una tipologia*.

cei, con il testo disposto a piena pagina, e una decorazione limitata per lo più alle iniziali calligrafiche semplici (es. il manoscritto II. VIII. 10 della BNCF, di origine fiorentina, e datato al 1437;), non sono caratterizzati da una specificità a livello materiale, ma sono in ogni caso accomunati, come del resto i precedenti, da un aspetto piuttosto modesto, e da una destinazione per lo più di ambito privato e personale.⁴⁹

Nonostante le differenze a livello codicologico e paleografico, che risultano più spiccate nel XV secolo rispetto ai secoli precedenti, per quanto riguarda gli accorpamenti testuali si riscontra un grado di omogeneità anche nel Quattrocento, con le stesse opere che spesso si ritrovano in più manoscritti. I testi già diffusi nel Trecento continuano a circolare anche ora, e sempre all'interno di miscellanee di argomento etico-morale, didattico, ascetico, religioso-devozionale, dove sembra accentuarsi la tematica legata alla "dottrina della parola": sono, infatti, numerosissimi i manoscritti latori del solo *De doctrina*. L'importanza assunta in questo periodo dal trattato sulla parola, viene palesata anche dalla scarsa presenza del *De amore*, attestato, in forma dissociata, in soli 5 esemplari, tutti di ambito fiorentino. In tre di questi (ovvero nel ms. II. II. 16 della BNCF, nel Laur. Ashb. 549, e nel Ricc. 1317), accomunati tra loro per affinità contenutistiche (gli ultimi due *descripti* del primo),⁵⁰ la tematica della parola viene ugualmente introdotta, ma attraverso l'inserimento della *Piccola dottrina*, con ogni probabilità nell'ottica di conferire a queste miscellanee un carattere retorico, oltre che di ammaestramento morale. Siffatta volontà sembra palesarsi, come vedremo, anche in alcuni dei numerosissimi manoscritti del *De doctrina*. A tal proposito, occorre sottolineare che oltre alla versione abbreviata del testo (tràdita dalla maggioranza delle testimonianze), e a quella integrale (attestata in due casi), in questa epoca si assiste alla diffusione di una versione del testo che può essere considerata più un rimaneggiamento di una precedente versione volgare che una redazione vera e propria, e che viene trasmessa, secondo le recenti ricerche condotte da Gualdo, da 5 manoscritti;⁵¹ in questi esemplari il trattato sembra ridursi ad un semplice florilegio, e si adegua ad un nuovo contesto ricezionale.

⁴⁹ L'unica eccezione è il codice Rossi 69, conservato alla Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana di Roma, con il testo disposto su due colonne, con iniziali filigranate, e di buona fattura, ma con una differente finalità. A livello testuale, colpisce il fatto che contenga la Trilogia.

⁵⁰ Cfr. Divizia, *Novità per il volgarizzamento*.

⁵¹ Secondo gli studi di Irene Gualdo la versione composita si legge in 5 codici, ovvero nel II. II. 40, nel Plut. 90 inf. 47, nel Ricc. 1159, nel Padova 1004, e nel Perugia, BCA 36. A. 76; cfr. Gualdo, *La tradizione manoscritta*, pp. 53, 325 e sgg.

Ma veniamo ora alla tipologia delle miscellanee: i testi che si ritrovano ancora nel Quattrocento, ma che già circolavano insieme ai volgarizzamenti di Albertano nel secolo precedente, sono in particolare: il *De miseria* volgarizzato da Bono Giamboni, il volgarizzamento della *Disciplina clericalis* di Pietro Alfonsi, quello della *Formula vitae honestae* di Martino di Braga, i *Disticha Catonis* in volgare, e il *Fiore di virtù*. A questi si aggiungono altri testi, più specificamente quattrocenteschi, che ritornano costantemente: alcuni appartenenti al genere epistolografico (come l'*Epistola a Raimondo* di Bernardo Silvestre, l'*Epistola V* di Dante, l'*Epistola a Pino de' Rossi* del Boccaccio, l'*Epistola* di Petrarca a Nicola Acciaiuoli), oppure ai volgarizzamenti dei classici, come l'*Etica* di Aristotele o le tre orazioni cesariane di Cicerone; testi di autori coevi come il *Convivio* di Dante, le *Rime* di Petrarca, estratti dal *Trésor* volgarizzato; altri di argomento religioso-devozionale, tra cui i volgarizzamenti dei sermoni di Bernardo di Chiaravalle, delle opere del domenicano Cavalca (soprattutto il *Trattato delle 30 stoltizie*), di estratti dalla Bibbia e dai Vangeli, i *Detti di frate Egidio*, e così via. Infine, mi sembra interessante notare la presenza dell'*Esopo* volgare in due manoscritti della tradizione quattrocentesca,⁵² entrambi in mercantesca e di origine fiorentina, ma testimoni di ambienti di ricezione differenti: l'uno religioso (il Ricc. 1338, copiato da una suora nel monastero di S. Brigida), l'altro laico (il Ricc. 1645; latore di una redazione particolarmente originale, e che sembrerebbe copiato da un laico legato ai domenicani, forse un mercante impegnato religiosamente, incline a farsi scrittore per sollecitazioni morali e civili.⁵³ Le favole di Esopo (altra fonte utilizzata da Albertano per le sue opere) conobbero in quest'epoca un'ampia fortuna grazie alla loro estrema capacità di adattarsi alle ideologie moralizzatrici del periodo umanistico, e che si palesarono in numerose miscellanee di stampo moraleggiante, come queste appena citate.⁵⁴

In conclusione, l'*excursus* cronologico fin qui delineato ha permesso di portare alla luce la complessità del fenomeno dei volgarizzamenti delle opere del giudice bresciano, strettamente collegato al contesto sociale, e rispondente in maniera diversificata, a seconda delle epoche indagate, alle differenti spinte culturali e alle variegate esigenze di lettura di un pubblico in formazione. Un approccio di tipo codicologico e paleografico alla questione ha consentito inol-

⁵² Una terza attestazione risale al sec. XIV, e si trova nel ms. conservato a Cambridge, Massachusetts, Harvard University, Houghton Library, Ms. Typ. 479 che contiene, tra gli altri, anche i *Disticha Catonis* (cenni sul manoscritto si trovano in Vaccaro, *L'arte del dire e del tacere*, p. 19; Gualdo, *Un nuovo testimone*, p. 11 nota 35; Luti, *Un testimone poco noto*, p. 42, nota 31).

⁵³ *Esopo toscano*.

⁵⁴ Griffante, *Esopo*.

tre di indagare siffatte risposte anche dal punto di vista dei manufatti librari, la cui veste formale riflette quella contenutistica (e viceversa) e fornisce elementi in più sugli ambienti di produzione e circolazione di tali testimonianze. In questo senso, sarebbe auspicabile avviare un'analisi della tradizione manoscritta latina di Albertano, per comprendere in modo ancora più pregnante il rapporto instauratosi nel tempo tra l'opera originale e il suo volgarizzamento, un rapporto costante e dialettico, finalizzato a divulgare il testo in realtà socio-linguistiche spesso molto differenti da quelle d'origine.

2 Copisti, lettori e possessori: due casi esemplari

Dopo la presentazione di un quadro d'insieme così vasto e articolato, concentrerò l'attenzione su due codici, posti rispettivamente in apertura e in chiusura della tradizione, che offrono condizioni particolarmente favorevoli per ricostruire le figure di coloro che li trascrissero, li possedettero e li annotarono. Il mio percorso grafico correrà prevalentemente lungo le «periferie del libro»,⁵⁵ quei luoghi della pagina (le carte iniziali e finali, i margini, le guardie) che, pur essendo spesso trascurati, contengono informazioni preziose per mettere a fuoco lo *status* socio-culturale, gli interessi e talvolta persino le personalità di copisti, lettori e possessori. La registrazione di alcune di queste note peritestiuali, definite da Luisa Miglio come tracce *pertinenti* (sottoscrizioni, note di proprietà, richiami al testo, segnalazione di passi rilevanti) o tracce *impertinenti* (tutto ciò che trasforma il manoscritto «in prontuario, diario, libro di ricordanze, archivio privato»),⁵⁶ potrà infatti consentirci di avere qualche notizia in più su alcuni ambienti di circolazione delle opere del giudice bresciano al passaggio tra il Medioevo e la prima età moderna.

2.1 Alle origini della tradizione: un *De amore* di fine '200

Il primo testimone che verrà esaminato è uno dei più antichi dell'intera tradizione, il Pluteo 89 sup. 64 della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze 1; il codice, contenente il volgarizzamento del *De amore*, si presenta privo di sotto-

⁵⁵ Per l'uso di questa espressione, cfr. Borraccini, *Segni sui libri*, pp. 163–164.

⁵⁶ Cfr. Miglio, *Lettori della Commedia*, pp. 305–306.

scrizione, ma il copista in calce al *colophon* aggiunge una notazione in inchiostro rosso, che ci consegna l'indicazione dell'anno in cui fu terminata la copia:

Anni Domini MCCLXXX, meçço aprile, si compieo questo libro di scrivere.⁵⁷

Il supporto, in membrana, è di qualità non troppo elevata; il manoscritto si presenta privo di numerazione antica ma il copista appone una serie di cifre romane che marcano l'inizio di ciascun capitolo;⁵⁸ la fascicolazione è in quaterni, corredate originariamente di richiami posti al centro del margine inferiore del *verso*, che, per qualche ragione ignota e difficile da spiegare, furono sistematicamente erasi; le dimensioni sono medio-piccole (mm. 223×158); il quadro di scrittura è ampio, tanto da concedere uno spazio piuttosto ridotto ai margini; la rigatura è a secco; restano tracce dei fori per le rettrici, quasi sempre rifilati ma talvolta ben visibili lungo i margini esterni di alcune carte. La tipologia grafica è una gotica dal tracciato moderatamente contrastato, non ben allineata sul rigo; la decorazione, semplice ed essenziale, si limita all'aggiunta di una serie di iniziali filigranate alternativamente rosse e turchine, di misura piuttosto ridotta; soltanto l'iniziale incipitaria, parzialmente dilavata, manifesta qualche ambizione in più.

I dati fin qui esposti pongono il codice laurenziano pienamente in linea con le caratteristiche materiali e grafiche che connotano i testimoni dei volgarizzamenti di Albertano giunti fino a noi databili entro la fine del sec. XIII;⁵⁹ del resto, già nelle ricerche di Sandro Bertelli sui manoscritti della letteratura italiana delle Origini era stato ben messo in evidenza l'intenzione dei copisti duecenteschi di rimanere nel solco della tradizione, riproducendo forme e tipologie grafiche comuni anche alla coeva produzione latina;⁶⁰ quanto alla figura del copista, considerazioni di carattere linguistico lo riportano con ragionevole certezza alla città di Firenze.⁶¹ Il Plut. 89 sup. 64 può essere accostato senza difficoltà ad altri due importanti testimoni contenenti i *Trattati* di Albertano, contraddistinti da simili caratteristiche materiali e grafiche: il II. IV. 111 della

57 Questa trascrizione e tutte le successive sono state effettuate secondo le norme proposte in Tognetti, *Criteri per la trascrizione*. D'Agostino, *La prosa delle origini e del Duecento*, p. 92, sostiene che il codice «è trecentesco, ma il suo antigrafo risale sicuramente al 1290», senza spiegare tuttavia le ragioni di tale convincimento; di parere diverso Castellani, *La Toscana dialettale*, p. 241, che lo aveva assegnato (a mio parere correttamente) al 1290.

58 Dalla c. 21v. in poi in inchiostro rosso.

59 Al proposito vedi *supra*, pp. 223–227.

60 Cfr. Bertelli, *I manoscritti della letteratura italiana delle origini (BNCF)*, p. 31; Bertelli, *I manoscritti della letteratura italiana delle origini (BML)*, pp. 27–28.

61 Cfr. Castellani, *La Toscana dialettale*, p. 241; Bertelli, *I manoscritti della letteratura italiana delle origini (BML)*, p. 64.

BNCF, sottoscritto nel 1275 da Fantino da San Friano,⁶² e il II. III. 272, conservato nella medesima biblioteca, di origine pisana, datato al 1287;⁶³ c'è da rilevare, tuttavia, che la mano del nostro copista è complessivamente meno abile ed equilibrata rispetto a quella di maestro Fantino, mentre appare piuttosto vicina a quella del II. III. 272. Il suo trascrittore si firma con la sigla «V.B.» ed è forse da identificare con un notaio, *Vitinus* (o *Bitinus*) *Butrius* (o *Butriensis*), secondo quanto rivelato da una nota di conto presente nella parte finale del codice;⁶⁴ tale identificazione appare compatibile con la presenza di alcuni sintomi di influenze cancelleresche, come il frequente ritocco verso sinistra delle aste ascendenti, tipici della tradizione documentaria.⁶⁵ Analoghe tendenze grafiche sono rilevabili nella mano del codice laurenziano, che allunga i tratti finali di alcune lettere (come la pancia dell'*h* o l'ultimo tratto della *M* maiuscola) e appone apici d'attacco piuttosto pronunciati sulle aste verticali di *b*, *h*, *l*. Tale circostanza potrebbe far ipotizzare che anche chi trascrisse il Plut. 89 sup. 64 fosse un notaio di professione, che decise di adeguarsi «ad una prassi che sul finire del sec. XIII prevedeva, per esemplare i manoscritti secondo un progetto alto, l'utilizzo esclusivo della *littera textualis*».⁶⁶ Per quel che riguarda la destinazione, siamo dinanzi ad una copia realizzata con ogni probabilità per sé stessi, in un periodo in cui la nascente letteratura volgare era ancora poco presente nel circuito della copia *a prezzo*, di cui diverrà assoluta protagonista una trentina d'anni dopo con l'irruzione della *Commedia* dantesca, oggetto di una produzione di bottega intensiva e seriale.

Il manoscritto non presenta note di lettura, ma in compenso contiene alcune tracce utili a comprendere quali furono i suoi ambienti di circolazione trecentesca e quattrocentesca: la prima è fornita da una notazione collocata nell'estremo margine inferiore della prima guardia finale membranacea; in essa, pur se con qualche difficoltà, si riescono a cogliere le stesse parole contenute nel *colophon*:

[. . .] MCCLXXXX, mezo aprile, si compio questo libro di [. . .] re.

⁶² Cfr. Bertelli, *I manoscritti della letteratura italiana delle origini* (BNCF), pp. 94–95.

⁶³ Cfr. *ibid.*, pp. 89–90.

⁶⁴ «Dominus Binducius Toscanus debo dare Bitinio notario de Butrio X sold(os) ven(etorum) gross(orum)»; al riguardo cfr. Signorini, *Il copista di testi volgari*, pp. 138–139; Bertelli, *I manoscritti della letteratura italiana delle origini* (BNCF), pp. 37–38; 89–90.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 38.

Nulla sappiamo dello scrivente, ma la tipologia grafica, una mercantesca di piccolo modulo che sarei portato ad assegnare alla metà del Trecento, potrebbe rimandare ad ambienti mercantili.

La seconda è una nota di possesso, ancora in mercantesca, collocata nel margine inferiore della c. 76v., al di sotto del *colophon* duecentesco:

Questo libro è di Francescho di Salito Risaliti da Firenze e chiamasi Albertano.

Su Francesco Risaliti sono riuscito a recuperare due notizie; la prima, di notevole rilievo, riguarda un'operazione di copia: alla sua mano si deve la trascrizione di un codice dei *Trionfi* di Petrarca, l'attuale Plut. 90 inf. 5, al termine del quale è aggiunta la seguente sottoscrizione:

Scripto per me, Francesco di Salito Risaliti, e finillo di scrivere questo di XXVIII di gungno MCCCC°XXXVIII°.

Per la confezione del manoscritto petrarchesco Francesco non si serve della sua scrittura usuale, ma di un'*antiqua* che, pur non mostrandosi all'altezza di quella dei più importanti copisti in scritture umanistiche dell'epoca, appare di buon livello esecutivo. Se a questo si aggiunge il fatto che il codice dei *Trionfi* è vergato su membrana e presenta un apparato decorativo di buon livello, caratterizzato dall'inserimento di iniziali a bianchi girari con ampio uso d'oro, se ne potrà concludere che il Risaliti svolgeva probabilmente un'attività di copia *a prezzo*. La seconda informazione è contenuta nella portata catastale compilata dal fratello Giovanni nel 1451; essa lascia intendere che in quel periodo la situazione finanziaria della famiglia era segnata da gravi difficoltà economiche che coinvolgevano pesantemente anche Francesco o forse erano ascrivibili alla sua diretta responsabilità:

Io Giovanni sopradetto dopo la morte di mio padre, rifiutai la redità di Salito, mio padre [. . .] Truov<om>i senza alchuna sustanza e aviamto e in contumacie cho' creditori di Francesco mio fratello, cho' quali io no ·nnò a ·ffare alcuna chosa . . .

L'espressione «in contumacie» sembra alludere all'esistenza di una controversia tra Francesco e i suoi creditori, impossibilitati a riscuotere quanto era loro dovuto;⁶⁷ se ne potrà dedurre che in quel momento il nostro copista era fuggito dalla città di Firenze (e ciò spiegherebbe perché non si hanno tracce di una dichiarazione fiscale di sua mano) o forse era detenuto nel carcere delle Stinche per debiti.

⁶⁷ Al proposito cfr. Battaglia, *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, III, pp. 709–710 e la voce nella banca dati sull'italiano antico del TLIO (<http://tlio.ovi.cnr.it/TLIO/>).

Tali difficoltà sono probabilmente alla base del terzo passaggio di mano, testimoniato da un'ulteriore annotazione, aggiunta al di sotto di quella del Risaliti:

Adì [...] di marzo 1456 (?) cho [...] questo libro Ghoro di Lorenzo Lenzi fi. e [...] cho [...] dr. 2 (?) [...] e questo di 28 di gungno 1456 rimase di me Lorenzo di Ghoro Lenzi.

Il nuovo possessore, Goro di Lorenzo Lenzi, apparteneva ad una famiglia dell'alta borghesia mercantile fiorentina: titolare di alcune botteghe adibite all'esercizio dell'arte della lana,⁶⁸ gestiva anche una compagnia dell'arte della seta insieme con personaggi di eccellenza della Firenze di metà Quattrocento: Carlo Marsuppini (il cui figlio fu discepolo di Cristoforo Landino e legato a Marsilio Ficino), Bonaccorso di Luca Rucellai, Iacopo Antonio Rucellai, Leonardo Del Bene.⁶⁹ Il fatto poi che Francesco d'Altobianco degli Alberti, un rimatore minore parente del più celebre Battista, gli dedicasse ben quattro sonetti dai toni satirici e denigratori, in cui viene sottoposto ad accuse di vario genere e definito, tra l'altro, un *bestiame da danno* (ovvero un animale capace soltanto di far danni),⁷⁰ ha fatto supporre all'editore moderno, Alessio Decaria, che «avesse un qualche ruolo nell'imposizione delle tasse».⁷¹ Anche i Lenzi nel terzo quarto del sec. XV dovettero subire qualche rovescio di carattere patrimoniale; il figlio di Goro, Lorenzo, che appose la nota di possesso appena ricordata in cui menziona il suo nome e quello di suo padre, nelle due dichiarazioni fiscali del 1468 e del 1480, registra un numero di creditori ben superiore a quello dei debitori. Vale la pena di soffermarsi un attimo sul suo numeroso nucleo familiare, per come viene descritto nella portata del 1480: Lorenzo, di 42 anni d'età; quattro figlie femmine (Brigida, Antonia, Fiammetta e Ginevra); un figlio maschio (Ghirighoro); la madre Alessandra e la fantesca Nastasya; nessuna menzione della moglie Agnoletta, presente nella dichiarazione del 1468 ed evidentemente venuta a mancare prima del 1480. Se l'undicenne Ghirighoro viene mandato alla scuola primaria («Ghirighoro myo figliuolo, che ·llo dovevo dire prima che ·lla detta Fianmetta istà a inparare l'abbacho ed è d'età d'anni 11»), nessun cenno è fatto all'educazione delle quattro ragazze (in età compresa tra i 15 e gli 8 anni); per le tre figlie maggiori

⁶⁸ Al riguardo cfr. Francesco d'Altobianco Alberti, *Rime*, p. 61.

⁶⁹ Cfr. Viti, *Marsuppini, Carlo*, p. 20.

⁷⁰ Nel sonetto *Qualunque più conosce e men provvede*, al v. 10 (Francesco d'Altobianco Alberti, *Rime*, p. 62).

⁷¹ *Ibid.*, p. 63.

si specifica che sono stati accantonate sul Monte somme più o meno cospicue per assicurare loro una dote,⁷² mentre nulla viene detto a proposito della piccola Ginevra.

Resta da notare che Lorenzo interviene in due punti del suo manoscritto, integrando una rubrica⁷³ e aggiungendo un inserto iniziale cartaceo autografo, contenente un indice dei capitoli che riprende, più o meno fedelmente, il testo delle rubriche di mano del copista duecentesc; esso è preceduto da alcune righe che trasmettono brevi informazioni biografiche sulla figura dell'autore, definito «giudicye di Brescya, della chontrada di santa Aghata», che scrisse il suo trattato «negli anni di Christo 1238», quando «era nella prigione di meser lo 'nperadore Federigho». In calce a quell'indice Lorenzo trascrive gli «Amaestramenti di Salamone» che un'altra mano mercantesca (quella di un altro possessore proto-quattrocentesco?) aveva aggiunto nel *recto* della prima guardia finale membranacea. Il Lenzi, quindi, pur non apponendo postille al suo libro del *De amore et dilectione Dei*, si configura come un lettore fortemente interessato al testo, tanto da dotarlo di strumenti utili a garantirne una fruizione più agevole; evidentemente ancora negli anni '60-'80 del Quattrocento, a distanza di circa due secoli dalla loro composizione, i trattati di Albertano erano in grado di esercitare un notevole potere attrattivo in quel pubblico di livello culturale medio nella Firenze di età medicea strettamente legato all'uso della mercantesca che del resto – come abbiamo visto in precedenza – era la scrittura più utilizzata per la trasmissione delle sue opere nel corso del sec. XV.

2.2 Un *De doctrina* quattrocentesco del monastero del Paradiso

All'altro polo del nostro breve percorso troviamo un manoscritto conservato presso la BNCF, il Conv. soppr. D. I. 1631, contenente una complessa miscellanea di volgarizzamenti di opere di argomento devozionale in cui si susseguono, tra gli altri, testi di Simone Fidati da Cascia, Ugo da S. Vittore, Bernardo da

⁷² «Brigida mya figliuola à di dota in sul monte fi. 906 s. 10 di sugiello ed è d'età di anni 15; Antonia mya figliuola à di dota in sul monte fi. 895 s. 6 d. 8 a oro di sugiello ed è d'età di anni 13 ½; Fianmetta mya figliuola à di dota in sul monte fi. 250 s. 11 a oro larghi ed è d'età di anni 9»: ASFi, Catasto 1007, c. 49v.

⁷³ Il sommario duecentesco «De la sofferença» viene completato dalle seguenti parole: «e ddella non sofferentia» (c. 69bisv).

Chiaravalle, Ugo Panziera. Nella parte finale della copia, alle cc. 176v.-183v., è trascritta la *Dottrina del parlare e del tacere* di Albertano. Il codice apparteneva alla biblioteca del monastero fiorentino del Paradiso, secondo quanto indicato in una nota di possesso posta nella guardia finale:

Questo libro è delle monache del monasterio di Sancta Brigida, detto Paradiso

Il Paradiso – così denominato per l’eccezionale bellezza della sua posizione, fuori dalla cinta muraria di Firenze, nel Piano di Ripoli⁷⁴ – venne fondato da Antonio di Niccolò Alberti nel 1392, a distanza di 19 anni dalla morte di Santa Brigida, cui era dedicato, e a pochi mesi dalla sua canonizzazione. Si trattava di un monastero doppio, che riprendeva con la sua struttura un modello di vita monastica diffuso fin dal tardo-antico; i religiosi dei due sessi avevano in comune la chiesa e abitavano nel medesimo edificio, diviso tuttavia in due ambienti claustrali separati. A capo dell’istituzione monastica era posta la badessa, rappresentante di Maria, e i monaci erano posti al servizio delle religiose, per meglio onorare la Vergine. Il centro scrittorio del Paradiso in un primo momento promosse un’attività di copia limitata e dipendente da committenze esterne,⁷⁵ poi, dal secondo quarto del Quattrocento in poi, intensificò la produzione al fine di accrescere la consistenza della biblioteca; dopo una prima fase in cui le trascrizioni furono compiute da mani prevalentemente maschili, nell’ultimo quarto del secolo prese corpo un’intensa produzione femminile. Le opere di Albertano godevano di particolare considerazione presso l’Ordine brigidino, visto che la *Dottrina del parlare e del tacere* e il *Trattato dell’amore* erano già stati trascritti al Paradiso nella prima parte del secolo da una monaca che si serve di una mercantesca un po’ incerta, adoperata per la copia degli attuali Ricc. 1338 e 2280.⁷⁶ E ancora ad una monaca deve essere attribuita la copia del nostro codice; il testimone, datato al 1488–1489 secondo quanto si legge al termine dell’*Orologio della Sapienza* di Enrico Susone («Qui finisce il libro el quale è chiamato Oriuolo della sapiencia. Cominciossi a scrive nel MCCCC octanta octo et finissi nel MCCCC octanta nove»), per ragioni paleografiche deve essere attribuito a una suor Cleofe, cui possiamo assegnare la

⁷⁴ Per le notizie che seguono, cfr. Miriello, *I manoscritti del monastero*, pp. 5–14.

⁷⁵ Al proposito, cfr. *ibid.*, pp. 14–16.

⁷⁶ Entrambi sono privi di sottoscrizione, ma il primo si chiude con alcune terzine in cui si invoca la salvezza dell’anima per intercessione dei santi e della vergine Maria; al riguardo Mattiazzo, «*Di mia propria mano*», pp. 70–71. Sui manoscritti riccardiani, vedi anche quanto detto sopra, alle pp. 233–235.

trascrizione di ben 17 manoscritti.⁷⁷ La scrittura di Cleofe con il suo aspetto costituisce un esempio lampante dei fenomeni di ibridazione grafica che connotavano da circa mezzo secolo la produzione libraria in volgare dentro e fuori la Toscana⁷⁸ e le mescolanze grafiche che la connotano sono tali da rendere difficile la messa a punto di una definizione soddisfacente; in grande sintesi, su un'impalcatura fundamentalmente cancelleresca (attestata dal rapporto proporzionale tra corpo e aste e dalla evidente presenza di tratti che si prolungano al di sotto del rigo volgendo in fondo verso sinistra), si colgono forti influenze della gotica (date dal tracciato contrastato e dalla decisa tendenza a spezzare le curve) e dell'*antiqua* (per l'uso della *d* diritta e del falso legamento *st*).

Non si tratta certamente di una bella mano e lo stesso Cleofe lo riconosce nella *colophon* da lei apposto ad un altro codice in cui si legge il volgarizzamento del *Liber coelestis revelationum* di Brigida di Svevia:

Finissi di scrivere il detto libro negli⁷⁹ anni del Signore mille quattrocento novanta quattro, addì X d'agosto. Iscritto con⁸⁰ gran fatica e disagio la maggior parte di nocte al lume di lucerna. Prieghovi non ghuardiate alla rusticità della lettera, ma pigliate la sana e verace doctrina data dalla bocca della verità e della sua gloriosa madre virgho Maria ·lla nostra madre sancta Brigida. Priegho che chi ·llo leggie con diligentia lo tenga e ·cchi l'acatta si ·llo renda.

Anche in questo caso la copista non specifica il suo nome, che tuttavia è indicato in una nota nel margine inferiore, che rivendica il possesso del manoscritto al suo monastero:

Questo libro è delle suore e monache del Paradiso. Suor Cleofe.

La produzione manoscritta di Cleofe si distende lungo l'arco di almeno venti anni, a cavallo tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento;⁸¹ il fatto che a quell'altezza cronologica al Paradiso continuasse un'intensa attività di copia è sicuro segnale di un esasperato conservatorismo, che peraltro non impediva alle monache-copiste di accedere ai nuovi libri a stampa, utilizzati però in funzione di antigrafii; un'attestazione di tale abitudine scrittoria, probabilmente molto più diffusa di quanto si potrebbe supporre a prima vista, viene da un altro codice della nostra copista, il Conv. soppr. D. I. 1630, il cui

⁷⁷ Al proposito, cfr. Miriello, *I manoscritti del monastero*, p. 38.

⁷⁸ Al riguardo, Petrucci, *Storia e geografia*, pp. 1246–55.

⁷⁹ Seguono le lettere «sa», depennate.

⁸⁰ Segue una «a» depennata.

⁸¹ Un breve riferimento alla sua figura è presente in S. Gavinelli, *Copiste*, p. 302.

colophon è tratto di peso da un'edizione del 1492 in cui leggono le *Meditazioni* di S. Bonaventura, pubblicate da Matteo Capcasa a Venezia:⁸²

Finite le divote Meditatione del nostro Signore, impresse in Vinega per Matheo da Parma, a honore dello omnipotente Idio e della gloriosa Vergine Maria, del MCCCCLXXXII, adì C di março. Finis.

Ma torniamo al nostro manoscritto; dal punto di vista codicologico il testimone fiorentino si attiene fedelmente a un modello librario ampiamente diffuso nella produzione del Paradiso della seconda metà del '400:⁸³ cartaceo, di dimensioni medie (mm. 273×200), costituito in prevalenza da quinterni chiusi da richiami inseriti all'interno di un semplice motivo geometrico, impaginato a due colonne e caratterizzato da margini piuttosto ampi; rigato *a colore* e dotato di un apparato decorativo privo di particolari pretese, è con ogni probabilità autarchico. Rare le notazioni in margine, sempre ascrivibili alla mano della copista, che talvolta aggiunge l'indicazione di «Nota» in relazione a passi ritenuti particolarmente significativi e inserisce segni paragrafali, a rivelare la sua intenzione di agevolare la lettura dei testi da parte delle consorelle. Un codice di livello esecutivo medio-basso, dunque, che per la sua natura di miscellanea devozionale appare perfettamente in linea con una scelta di strategia libraria praticata con notevole frequenza nel monastero, che privilegiava le compilazioni ottenute trascrivendo «in modo semplice ed economico i passi e le opere utili alla devozione e alla meditazione delle religiose».⁸⁴

2.3 Un finale imprevisto

In conclusione, se volessimo comparare le caratteristiche grafiche e testuali dei due codici di cui ci siamo occupati, coglieremmo tutta una serie di contrapposizioni: da una parte il Laurenziano, che si presenta come un testimone di contenuto monografico di livello esecutivo medio-alto, risalente all'ultima parte del '200, presumibilmente prodotto in un dinamico *milieu* notarile, destinato ad una circolazione in ambienti borghesi-mercanteschi. Dall'altra il Conventi Soppressi, miscelaneo, di aspetto modesto, trascritto al tramonto del sec. XV in un ambiente monastico femminile attardato e conservatore, ad uso interno, in

⁸² Bonaventura da Bagnoregio, *Le deuote meditatione sopra la passione del nostro Signore*.

⁸³ Al riguardo, Miriello, *I manoscritti del monastero*, p. 27.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 20.

anni che stavano segnando l'irreversibile conclusione dell'esperienza della copia di testi librari.

Eppure, nonostante questa sostanziale diversità, al di là della comune origine fiorentina, c'è un elemento nascosto, che lega a doppio filo due codici in apparenza tanto lontani tra loro: la figura della copista.

Chi era suor Cleofe?

La sua identità ci viene svelata da un frate del Paradiso, Domenico da Battifolle, in una nota obituaria nel suo libro di *Ricordi*.⁸⁵

A di 12 di gennaio 1546 al fiorentino, passò di questa [. . .] vita suora Cleophe, chiamata al seculo Ginevra [. . .] Lorenzo di Goro Lenzi, la quale intrò per nostro mon [. . .] nel nostro monastero a di 12 di febraio 1486 et [...]

Queste parole svelano il nome al secolo di colei che trascrisse il codice: Ginevra Lenzi, l'ultima figlia di Lorenzo di Goro, il possessore del Laurenziano Plut. 89 sup. 64, colei per la quale non era stata accantonata alcuna somma per la dote, forse poiché destinata fin da bambina ad entrare in monastero:

Ginevra mya figliuola no -nnà punto di dota ed d'età di anni 8.

Chissà se l'ultima nata di casa Lenzi fu guidata all'apprendimento della scrittura e della lettura dal padre Lorenzo o se invece, come è più probabile, la sua educazione grafica si realizzò una volta entrata al Paradiso, dove, a soli tredici anni d'età, il 5 di giugno del 1485, poteva già sottoscrivere un complesso codice contenente il volgarizzamento dei *Sermoni del tempo* di Bernardo da Chiaravalle, ora Laur. Conv. soppr. 466.

Probabilmente non lo sapremo mai, ma questo, in fin dei conti, conta poco: ciò che mi pare più rilevante è che la vicenda grafico-testuale fin qui tratteggiata conferma l'attualità della lezione trasmessa dal più grande paleografo italiano del Novecento, Armando Petrucci: la storia della scrittura e dei libri è innanzitutto una storia di scriventi. Così, se è certamente necessario cogliere con rigore gli «elementi strutturali, i livelli esecutivi, i caratteri distintivi e quant'altro sia proprio ad un'analisi grafica accurata e tradizionale», fare ricerca paleografica significa anche «andare oltre l'oggettività di quei segni e tentare di risalire, attraverso loro, alle fisionomie invisibili e segrete di chi li ha materialmente tracciati, inconsapevolmente affidandogli la conservazione e la memoria di sé».⁸⁶

⁸⁵ Firenze, Archivio di Stato, Monastero di Santa Brigida detto del Paradiso, 60, c. 47v. (la nota è riportata in Miriello, *I manoscritti del monastero*, p. 39).

⁸⁶ Miglio, *Governare l'alfabeto*, p. 14.

Michele Lodone

I testi profetici tra latino e volgare

Abstracts: Il contributo prende in esame la produzione profetica circolante sia in volgare che in latino nella Toscana tardo medievale. L'autore si concentra in particolare su tre dossier, e sui loro problemi peculiari: il *corpus* merliniano e il volgarizzamento 'attivo' realizzato da Paolino Pieri nella *Storia di Merlino*; la tradizione dissidente francescana dei fraticelli, sospesa tra fuga dal mondo, ripiegamento interiore e proselitismo (non privo di rischi) presso i laici; e infine l'ampia fortuna autentica e apocrifa, in prosa e in versi, di santa Brigida di Svezia – presto trasformata, in Toscana, da visionaria riformatrice in generica autorità profetico-politica.

The essay discusses both vernacular and Latin prophetic texts circulating in late medieval Tuscany. The main focus lies on three case studies: the Merlin Corpus and the composite *volgarizzamento* elaborated by Paolino Pieri in the *Storia di Merlino*; the dissident tradition of the Franciscan *fraticelli*, torn between seclusion from the world, inner withdrawal, and proselytism; finally, the prose and verse writings attributed to Saint Birgitta of Sweden, quickly transformed in Tuscany from a visionary reformer into a broader prophetic authority.

Parole chiave: Prophetic texts, Paolino Pieri, *Storia di Merlino*, *Fraticelli*, Saint Bridget of Sweden

Premessa

Intorno alla metà del Cinquecento, ripercorrendo nei suoi *Commentari dei fatti civili occorsi dentro la città di Firenze* gli scontri avvenuti alla fine del secolo precedente tra Girolamo Savonarola e i suoi rivali francescani, Filippo de' Nerli sentiva il dovere di giustificarsi.

Dispiacemi discorrere e dover mettere in carta queste cose, le quali parranno forse a molti che non sieno degne di ricordarsene, e credo che dalli scrittori eccellenti, nell'istorie distese e ornate, saranno taciute o, almeno, non molto apertamente scritte. Però, forse, è

Annotazione: Ringrazio Gian Luca Potestà e José Santos Paz per aver letto le pagine che seguono, e per i loro preziosi suggerimenti.

Michele Lodone, Università Ca' Foscari Venezia

pur anche bene, per esempio de' posterì, che ce ne sia qualche memoria, massimamente essendo questa nostra città tanto inclinata a credere queste nuove profezie. Della quale superstiziosa credulità ne rendono vera testimonianza, ne' presenti tempi, la suor Domenica, la Santa de' Ricci, che si dice essere in San Vincenzio di Prato, e per insino a un certo Pieruccio pettinaiolo e anco i tanti romiti e fraticelli che ci sono capitati e hanno predetto cose future, alli quali tanti nostri superstiziosi cittadini, benché anche onorati, hanno creduto o fatto vista di credere a qualche loro proposito, pur che gl'abbino profetato o predetto futuri mali o rovine grandissime.¹

Il riferimento alla credulità dei fiorentini ricorda da vicino alcuni cenni presenti nei *Discorsi* e nelle lettere di Machiavelli, di cui, del resto, il giovane Nerli era stato amico (i due si erano conosciuti agli Orti Oricellari).² Nerli non si limitava a constatare che Firenze era «inclinata a credere» alle profezie di Savonarola, ma presentava tale inclinazione in una prospettiva più ampia, che comprendeva altre esperienze carismatiche di quegli anni: dalle «sante vive» Domenica da Paradiso e Caterina de' Ricci,³ a quel «Pieruccio pettinaiolo» che non è da intendere (per quanto l'assonanza sia suggestiva, in una prospettiva di lunga durata del rapporto tra Firenze e la profezia) come il senese Pier Pettinaio menzionato da Dante, che negli anni Ottanta del Duecento frequentò Santa Croce come terziario francescano, perché si tratta piuttosto del Pieruccio detto “dei poveri” che animò a Firenze, al tempo dell'ultima esperienza repubblicana del 1527–1530, la confraternita dei “Capi rossi”.⁴ Ad ogni modo, lo storico aggiungeva un cenno ai fiorentini, «anche onorati», che alle profezie credevano o fingevano di credere «a qualche loro proposito». Cenno significativo di una consapevolezza – che suona pure un po' “machiavelliana” – della natura tanto religiosa quanto politica dell'interesse che profezie e profeti incontravano a Firenze.

Il legame profondo e duraturo tra Firenze e la profezia, e la portata politica della profezia stessa: i due elementi evidenziati da Nerli tornano in quella che resta tuttora l'unica rassegna, peraltro non esaustiva, dei testi profetici circolanti a Firenze nel tardo medioevo, ovvero il capitolo dedicato da Donald Weinstein al *Mito di Firenze* nella sua monografia del 1970 su *Savonarola e Firenze*: un'opera innovativa, tuttora fondamentale per la capacità di mettere a fuoco il

1 Filippo de' Nerli, *Commentari dei fatti civili*, pp. 84–85. Qui e in seguito ci si atterrà all'accezione più comune del termine profezia, intesa come predizione ispirata del futuro.

2 Sull'amicizia con Machiavelli cfr. Arrighi, *Nerli, Filippo de'*, p. 271. Quanto alla riflessione di Machiavelli sulla credulità del popolo, e in particolare dei fiorentini, cfr. Landi, *Lo sguardo di Machiavelli*, pp. 233–261.

3 Sulle quali mi limito a rimandare a Gagliardi, *Sola con Dio* e Scattigno, *Sposa di Cristo*.

4 Cfr. Dall'Aglio, *Savonarola e il savonarolismo*, pp. 138–139.

nesso inscindibile tra il profeta e la comunità politico-religiosa che lo ispirò, e fu a sua volta ispirata da lui.⁵ Un anno prima, Marjorie Reeves aveva segnalato Firenze come un centro di primo piano per la produzione e diffusione di profezie volgari in versi.⁶ Partendo da un'altra intuizione della storica inglese – la circolazione dei testi profetici in antologie spesso rivelatrici della concreta fruizione delle profezie stesse – Roberto Rusconi, più recentemente, ha proposto una comparazione tra alcune collezioni profetiche circolanti nel Quattrocento a Firenze e a Venezia.⁷ Le conclusioni, pur provvisorie, raggiunte da Rusconi, evidenziano la distanza tra l'ampia circolazione di profezie volgari tra un pubblico laico, appartenente per lo più a una classe media, a Firenze, e la produzione prevalentemente latina, di matrice o destinazione ecclesiastica e di fruizione aristocratica a Venezia.

Dopo questa breve premessa storiografica, resta da dire che i numerosi testi e manoscritti profetici prodotti e diffusi in Toscana (e, a maggior ragione, in Italia) negli ultimi secoli del medioevo attendono ancora un'indagine complessiva. Per fare un passo avanti in tale direzione, prima di concentrarsi sulla questione specifica dei rapporti tra latino e volgare, occorre spendere qualche parola sui problemi documentali e interpretativi che uno studio del genere dovrà affrontare, in modo più chiaro e filologicamente accurato di quanto si sia fatto in passato. In tal senso, andranno messi a fuoco in particolare i contesti materiali, la trasmissione diacronica e le caratteristiche formali delle profezie diffuse nella Toscana tardo medievale.

Sul piano materiale, non si è ancora prestata sufficiente attenzione alle concrete modalità di circolazione dei testi, non di rado vergati su fogli di guardia (come la cosiddetta *Lettera di Toledo* – uno dei testi profetici più diffusi nell'Europa tardo medievale, dalla sua prima apparizione intorno al 1185 fino agli inizi del Cinquecento – che si legge nella pergamena di guardia finale di un codice del *Tractatus in Evangelium Matthaeei* di Remigio di Auxerre⁸) o su fogli volanti (come quelli raccolti nel manoscritto Magl. XX. 45 della BNCF⁹), o giunti a noi molto

5 Weinstein, *Savonarola and Florence*, pp. 27–66 (trad. it., pp. 43–80).

6 Reeves, *The Influence of Prophecy*, p. 216.

7 Rusconi, «*Ex quodam antiquissimo libello*», pp. 163–165, 169–176.

8 Siena, BCI, ms. F. I. 8. Sulla lettera di Toledo e la sua fortuna cfr. Grauert, *Meister Johann von Toledo*; Mentgen, *Astrologie*, pp. 17–135.

9 Il manoscritto è composto da sette unità codicologiche databili dal XIV al XVII sec., nelle quali si leggono due copie della lettera dell'abate Pietro Paulo da Cosenza al Principe di Bisignano, sulla profezia dell'abate Ubertino da Otranto (I–II); due copie della visione raccontata per lettera da frate Antonio da Rieti (III–IV); la profezia in versi *Vuol la mia fantasia*, preceduta dalla rubrica «Questa profezia fece frate Giovanni maestro in divinità quando il papa il teneva rinchiuso a Vingnione, e diedela a' perugini» (V); il vaticinio indirizzato a papa Pio II dal fran-

spesso sotto forma di “tracce” (ovvero «microtesti di diversa natura» copiati «all’interno di spazi rimasti vuoti in codici già compiutamente scritti [. . .] ad opera di scriventi occasionali»¹⁰). In numerosi altri casi i testi sono trascritti all’interno di miscellanee di profezie e/o di altri testi storico-politici o religiosi, che rappresentano spesso vere e proprie miniere, ricche ma talvolta insidiose, per comprendere gli interessi e le coordinate mentali di copisti, editori e lettori. La raccolta di questi dati, che non è mai stata tentata in modo sistematico, andrà inoltre integrata con quelli ricavati dalla tradizione indiretta delle profezie, riportate o menzionate all’interno di cronache, sermoni o opere di altra natura.

Dal punto di vista della tradizione, invece, è necessario tenere presenti tre diversi livelli di analisi: il supertesto corrispondente alla singola miscellanea; il macrotesto rappresentato dai gruppi di opere ricorrenti, la cui tradizione è congiunta; e il microtesto.¹¹ Quest’ultimo, nel caso delle profezie, pone alcuni problemi di metodo peculiari, riguardanti in particolare l’attribuzione (le profezie sono in genere anonime o pseudoepigrafe), la datazione (le date sono sistematicamente falsificate o aggiornate), e l’ecdotica (un compito reso particolarmente complesso dalla fluidità della tradizione dei testi profetici, in cui interpolazioni e interventi di ogni tipo da parte dei copisti rappresentano la norma).¹²

Tra le principali alternative formali degne di analisi, poi, si pone anzitutto quella tra “autenticità” e pseudoepigrafia. La nozione medievale di autenticità, come ha mostrato Bernard Guenée, non corrisponde alla nostra idea di corretta attribuzione filologica: rimanda piuttosto alla sfera dell’autorità (un testo autentico è un testo «auctoritate plenus», scriveva Remigio di Auxerre).¹³ Ma perché tanti pseudoepigrafi, tra le profezie medievali? Quali furono gli pseudonimi più influenti, come Merlino e Gioacchino da Fiore, e quale fu la ragione dell’autorevolezza loro attribuita? Un secondo dilemma riguarda la prosa e la poesia: quali espedienti letterari – finte lettere, presunte scoperte etc. – furono usati per dare un “effetto di realtà” ai testi in prosa, e in che modo? Quale era la relazione tra poesia e profezia in rapporto a questioni quali l’ispirazione (divina e umana) e l’oscurità o chiarezza del linguaggio?¹⁴

cescano «Ioannes de Campestro [da correggere in «de Capistrano]» (VI); e una copia del celebre pronostico attribuito all’astrologo ferrarese Antonio Arquato (VII).

10 Cfr. Petrucci, *Spazi di scrittura*, p. 981; Stussi, *Tracce*, pp. 7–9.

11 Cfr. Divizia, *Testo, microtesto, macrotesto e supertesto*.

12 Qualche esempio in Lodone, *Autori, date, edizioni*.

13 Guenée, «Authentique et approuvé».

14 Cfr. FitzGerald, *Inspiration and Authority*, pp. 11–12, 193 sgg.; Tomazzoli, *Funzioni delle metafore*, pp. 150–154.

Infine – e finalmente – il latino e il volgare. Anche se un'indagine completa è di là da venire, le profezie in volgare furono particolarmente diffuse, nella Firenze tre e quattrocentesca: perché? Quante di esse erano traduzioni o adattamenti da altre lingue? In quali altri contesti, italiani ed europei, le profezie in volgare ebbero un peso paragonabile? Quali sono le conseguenze di tale prevalenza del volgare da un punto di vista filologico, in rapporto, ad esempio, alla forte *mouvance* che caratterizza di solito i testi profetici? A partire da tali domande, e seguendo una scansione cronologica, il presente intervento si concentrerà in particolare su tre costellazioni di testi: le profezie di Merlino, la biblioteca profetica dei fraticelli fiorentini, e la fortuna volgare di santa Brigida.

1 La *Storia di Merlino* di Paolino Pieri

Il primo testo su cui ci soffermeremo rappresenta per certi versi un'anomalia: anzitutto perché la traduzione è stata condotta non dal latino, ma dal francese al volgare toscano (un *unicum*, a conoscenza di chi scrive, nel campo dei testi che possiamo definire profetici); e in secondo luogo perché questo caso, a differenza degli altri che vedremo, è piuttosto noto, potendo contare su due edizioni moderne e su diversi studi recenti.¹⁵

La *Storia di Merlino* di Paolino Pieri è trasmessa da un solo testimone (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, LXXXIX inf. 65), un codice cartaceo della prima metà del sec. XV, acefalo e mutilo alla fine. Si tratta di una traduzione composita, che dipende in parte dalla versione in prosa (risalente circa al 1220) del *Merlin* composto in versi, intorno al 1200, da Robert de Boron, e giunto a noi in modo frammentario; in parte dalle *Prophecies de Merlin*, composte a Venezia tra 1272 e 1279.¹⁶ Le due opere, alla fine del Duecento, ebbero una tradizione manoscritta congiunta, in francese, e alcuni dei codici in cui i due

¹⁵ Cfr. le due edizioni di Paolino Pieri, *La storia di Merlino* (Sanesi e Cursiotti); nonché Chuhan Campbell, *The Medieval Merlin Tradition*, in buona parte dedicato proprio all'opera di Pieri. Sul rapporto francese-italiano cfr. ora, in questo volume, l'intervento di F. Zinelli, *Francese d'Italia e francese di Toscana*.

¹⁶ Del primo testo è disponibile da tempo un'edizione critica (Robert de Boron, *Merlin*). Del secondo – oltre all'incunabolo parigino stampato da Antoine Vêrard nel 1498 – esistono tre edizioni moderne, che tuttavia non rendono conto di tutte le versioni, ma si basano su un solo codice: Rennes, Bibliothèque Municipale, 593, edito da L. A. Paton in *Les Prophecies de Merlin*; e Cologny, Fondation Martin Bodmer, 116, edito da A. Berthelot in *Les Prophecies de Merlin* e da N. Koble in *Les prophesies de Merlin*.

testi risultano contigui sono di origine italiana settentrionale.¹⁷ Pieri stesso ci informa di aver prima copiato il testo in francese, e di averlo poi fedelmente tradotto;¹⁸ le sue scelte, tuttavia, non hanno altri riscontri nel testimoniale oggi noto. Un prospetto strutturale della *Storia* rende l'idea dell'opera di smontaggio e rimontaggio di cui essa è il risultato:

- I) prologo (originale);
- II) capitoli 1–15: concepimento, nascita e infanzia di Merlino (= *Merlin* in prosa, capitoli 1–15);
- III) capitoli 16–32: profezie di tipo didascalico-moraleggiante (= *Prophecies de Merlin*, capitoli 125–166, con l'omissione delle parti narrative);
- IV) capitoli 33–40: episodio della Torre di Vertaggiere/Vortigern (= *Merlin* in prosa, capitoli 17–30);
- V) capitoli 41–55: profezie storico-politiche e escatologiche (= *Prophecies de Merlin*, capitoli 1–50, con alcune omissioni e in diversa successione).

Del volgarizzatore, Paolino Pieri (Paolino di Piero), sappiamo poco o nulla. Sotto questo nome ci sono giunte delle *Croniche di Firenze* dal 1080 al 1305; ma, per quanto sia probabile, non è ancora stato dimostrato con certezza che si tratti dello stesso autore della *Storia di Merlino*.¹⁹ L'identificazione è possibile sul piano cronologico (le *Croniche* furono composte a partire dal 1302, da un autore nato pochi anni prima il 1268; la *Storia di Merlino* è databile tra il 1324 e il 1330 circa), ed è plausibile dal punto di vista ideologico, ferma restando, tuttavia, la cautela necessaria nell'estrapolare una visione politica coerente da due testi che hanno caratteri e finalità diverse e difficilmente sovrapponibili. Soprattutto da un testo profetico come la *Storia di Merlino*, esito peraltro di un'opera di rimontaggio e di traduzione, non emerge altro che un forte sentimento anti-imperiale (comunque poco caratterizzante, e accompagnato da

¹⁷ Cfr. Visani, *I testi italiani dell'Historia di Merlino*, pp. 32–33.

¹⁸ Cfr. Paolino Pieri, *La storia di Merlino* (ed. Cursietti), p. 4: «E io, Paulino Pieri, avendo questo libro così asemprato in francesco il meglio che io ho saputo e potuto, nella lingua toscana l'ho recato tutto per ordine, colle più belle parole che i' ho sapute, non mutando in niuno luogo l'effetto di niuna cosa».

¹⁹ Cfr. Paolino Pieri, *Croniche di Firenze*, pp. XV–XVIII. Già edita nel 1755 da Anton Filippo Adami e nel 1770 da Domenico Maria Manni (sulla base del testo fornito da Adami), l'opera è stata oggetto della citata edizione diplomatico-interpretativa, corredata da un'analisi linguistica, a cura di C. Coluccia, e di un'edizione critica a cura di A. Bego. È da scartare l'ipotetica identificazione di Paolino con il «mastro Pagolo di ser Piero», esperto di astrologia, citato da Giovanni Villani sotto l'anno 1345 (cfr. l'introduzione di Coluccia in *Croniche di Firenze*, p. XVIII): si tratta infatti del matematico pratese Paolo Dagomari, o Paolo dell'Abaco (cfr. Ortalli, «*Corso di natura*» o «*giudizio di Dio*», p. 160, nota 14).

frequenti passaggi polemici contro la corruzione della Curia romana): sentimento compatibile, certo, con la posizione guelfa, e favorevole in particolare ai Neri, delle *Croniche*;²⁰ ma dire di più porterebbe a forzare indebitamente i testi.

Detto questo, veniamo ai caratteri del volgarizzamento e dei suoi rapporti con le due opere da cui dipende. Rispetto al *Merlin*, è stata sottolineata la presenza, nell'opera di Pieri, di una diversa concezione del peccato, meno negativa nel dipingere la figura della madre di Merlino e il suo rapporto (descritto come non consenziente) con il padre di lui, ovvero il diavolo.²¹ Quanto alle *Prophecies*, invece, nella *Storia di Merlino* si riscontra una certa tendenza al disvelamento di allusioni particolarmente oscure. Secondo Laura Chuhan Campbell, si tratta di glosse o interpolazioni che sarebbero state quasi necessarie in una traduzione verticale dal latino al volgare, ma che non lo sono affatto, linguisticamente, in una traduzione orizzontale tra un volgare non codificato e un altro (che è il caso della *Storia*).²² Per quanto riguarda la trasmissione dei testi profetici, tuttavia, il fenomeno è in realtà piuttosto frequente anche nel caso della semplice copia dei testi (per la già ricordata libertà d'intervento tipica dei copisti-lettori di profezie), e non è peculiare dell'opera di traduzione.

Un esempio di interpolazione esplicativa da parte di Pieri si trova in occasione di una profezia (*post eventum*) riguardante l'incapacità, da parte del collegio cardinalizio, di trovare un successore di Gregorio IX (morto nel 1241) in grado di proseguire efficacemente la sua politica anti-imperiale:

Maestro, metti in iscritto che lo vescovo di questa terra ha oggi rotto il decreto altresì come sarà rotta la porta di san Piero *apostolo di Roma*, quella che arrecò d'Antiocchia. E quando fieno al seggio di *Roma otto Ghirighori* – cioè è otto apostolici così nominati –, *allo nono Ghirigoro* sarà quella porta abbattuta a terra; e questo faranno *i traditori delle corde* – cioè fieno i cardinali –, che l'uno tirerà in qua e l'altro in là.²³

Mestre, metes en escrit que li evesques de ceste ville a ja brisie son decre aussì comme sera brisiee la porte de mon <signeur> saint Pere quant il aura este oi siege que il aporta d'Antioche G.G.G.G.G.G.G.G. Et au nouviesme jour sera abbatue la porte a la terre. Et ce feront les tireurs de cordes.²⁴

Pieri interviene chiarendo il riferimento ai nove pontefici di nome Gregorio, nonché ai cardinali, definiti con epiteto formulare, nelle *Prophecies*, «tiratori delle corde» (nel volgarizzamento toscano, la valenza negativa dell'appellativo è ulteriormente accentuata dall'assonanza con «traditori»).

²⁰ Cfr. Brilli, *Firenze, 1300–1301*, pp. 125–128.

²¹ Chuhan Campbell, *The Medieval Merlin Tradition*, pp. 41–63.

²² Chuhan Campbell, *The Medieval Merlin Tradition*, pp. 161–164.

²³ Paolino Pieri, *La storia di Merlino* (ed. Cursietti), pp. 25–26. I corsivi sono di chi scrive.

²⁴ *Les Prophecies de Merlin* (Paton), p. 283.

Come già le *Prophecies de Merlin*, la *Storia di Merlino* inserisce all'interno della trama diegetica arturiana una serie di profezie storico-politiche ed escatologiche riguardanti l'Impero, la monarchia francese, il papato e le varie città italiane. È possibile che tali profezie fossero diffuse anche autonomamente, per estratti. Sicuramente, nel corso del Tre e Quattrocento, alcune profezie attribuite a Merlino circolarono in volgare, alla spicciolata, a Firenze e in Toscana. Limitandoci alle riscritture più vicine al modello delle *Prophecies* – oltre al pronostico di Merlino sull'influenza della luna copiato da Fantino da San Frediano, negli anni Settanta del XIII secolo, in un famoso codice volgare di Albertano da Brescia²⁵ – si possono menzionare almeno le profezie degli «animali d'Italia», probabilmente quattrocentesche, dettate a un maestro Basilio (evidente corruzione del maestro Biagio della tradizione merliniana) e a maestro Antonio, che si leggono nei codici Firenze, BNCF, Magl. VII. 1081, cc. 17r-19r e Magl. XXV. 344, cc. 24r-25v; Firenze, BR, ms. 1258, cc. 42v-44r; New York, Pierpont Morgan Library, MS B. 60, cc. 82v-85v; o un'altra profezia, cinquecentesca, che si legge in Siena, BCI, ms. B. XI. 16, cc. 180r-185r.

Questi e altri testi profetici latini e volgare, attribuiti a Merlino e più o meno slegati dalla narrazione arturiana (come già gli oscuri *Verba* o *Dicta Merlini*, composti negli anni Quaranta del XIII secolo contro Federico II, o l'*Epistola Merlini de summis pontificibus*, databile intorno al 1295–1297) dimostrano che profezie nuove e di orientamento diverso trovarono in Merlino un'autorità efficace per diffondere il proprio messaggio politico e religioso.²⁶ A differenza di Merlino, Brigida di Svezia è storicamente esistita: vedremo tuttavia che, in modo in parte simile, come profezie di santa Brigida circolarono testi prodotti dopo la sua morte e non dipendenti dalle sue *Revelationes*: profezie politiche i cui autori materiali preferivano nascondersi dietro il nome, più 'autorevole', della profetessa svedese.

Oltre all'autorità – che nel medioevo fa di Merlino il profeta per eccellenza, insieme alle Sibille e a Gioacchino da Fiore²⁷ – al veggente britannico si può ricondurre anche un linguaggio profetico riconoscibile, oscuramente allegorico e propenso a una simbologia zoomorfa. Pur tendenzialmente anti-imperiale e anticlericale, tale linguaggio rappresentava una forma di espressione duttile, piegabile a fini diversi. Mentre Pieri volgarizzava le profezie di Merlino, tuttavia, un altro immaginario si stava affermando e, nei decenni a venire, si sarebbe dimostrato particolarmente influente: l'immaginario profetico-escatologico della tradizione francescana dissidente degli spirituali e dei fraticelli.

²⁵ Cfr. De Robertis, *Il codice F*, pp. 18, 22.

²⁶ I *Verba* sono editi in Holder-Egger, *Italienische Prophetieen*, pp. 175–177; l'*Epistola* in Mesler, *The Epistle of Merlin*, pp. 162–175.

²⁷ Cfr. McGinn, *Visions of the End*, p. 180.

2 I fraticelli e l'*exploit* della letteratura profetica in volgare

A proposito di letteratura in volgare e di fraticelli a Firenze, vale la pena cominciare con un documento straordinario tanto sul piano storico quanto su quello letterario (e infatti scoperto e pubblicato da Francesco Zambrini, nel 1864, come testo inedito «del buon secolo di nostra lingua»): il racconto del processo e della condanna a morte di Michele da Calci, scritto in volgare da un anonimo compagno sulla falsariga delle 'passioni' di Cristo e dei martiri. Giunto a Firenze, nel gennaio del 1389, per predicare la Quaresima a una comunità che condivideva le sue convinzioni religiose, Michele fu denunciato all'inquisizione da alcune donne, definite dall'anonimo «figluole di Giuda». Dopo due processi, uno ecclesiastico e l'altro civile, il frate fu condannato come eretico per le sue idee radicali sulla povertà evangelica e sull'indegnità della gerarchia ecclesiastica romana successiva a Giovanni XXII (il papa che, nel 1322, aveva dichiarato eretica la dottrina dell'assoluta povertà di Cristo e degli apostoli).²⁸

La passione di frate Michele ha tutta l'apparenza di un testo "ad uso interno", destinato cioè a una circolazione limitata alla comunità che riconosceva, nel condannato, un santo e un martire. Tale finalità è confermata dalle poche righe che – nell'unico testimone noto – aprono il fascicolo in cui il testo è copiato («Prieganvi questi vostri amici, quanto possono, che voi facciate che n'abiano una copia per lo primo che viene a Firenze, e ancora noi ve ne preghiamo. Nofri e Anbruoio»).²⁹ L'anonimo autore lascia spesso la parola a Michele, il quale, per confortare il proprio compagno di cella (che in seguito, ci informa il testo, avrebbe abiurato) rivendica una visione della storia dalla forte carica profetica e martiriale:

Et in quel meçço, innançi che compieessino i tre dì, il sancto [ovvero Michele], in conforto et in solevamento del compagno, dicea con grande fervore: «O in quanta pocha d'octa potremo vedere ciò che dicono le Scripture et tutta la gloria!», dicendo: «E vi si vederanno que' XXIII vechi che dice nella Apocalipsi. Ivi si vederà quello Eleçar il quale dicea in prima volere andare allo inferno che fare una simulatione contro a' chomandamenti d'Idio. Ivi si vederà Iesu Cristo, ivi si vederà il padre nostro sancto

²⁸ La sentenza era segno della volontà, da parte del governo fiorentino, di consolidare i rapporti con il pontefice dell'obbedienza romana, Urbano VI, dopo le tensioni culminate nell'interdetto contro la città, che aveva accolto gli ambasciatori del suo rivale avignonese Clemente VII: cfr. Piazza, *Il santo eretico*, pp. 296–299.

²⁹ Firenze, BNCF, Magl. XXXI. 65, c. 34v – edizione critico-diplomatica in Piazza, *La passione di frate Michele*, in particolare p. 242 per la citazione). Rilevò per primo la funzione identitaria del testo Miccoli, *La storia religiosa*, pp. 963–964.

Francesco, ivi si vederà quelli gloriosi martiri». Et poi dicea: «Se noi andiamo a leggere con tanto desiderio la doctrina del sancto Abbate et di P. Io. et di sancto B., con quanto maggiore doveremo disiderare di stare cho-loro!». Et cosie dicendo molte cose intorno a questo con tanto fervore di spirito et con tanta efficacia et devotione, pareva che tutto si disfacesse.³⁰

Questa concezione storica, in cui l'elezione divina passa attraverso la persecuzione e il martirio, è sorretta da una serie di passi scritturali, ma anche da alcuni *auctores* fondamentali: Gioacchino da Fiore, Pietro di Giovanni Olivi, e un certo B. (forse Bonaventura). Un utilizzo simile – entusiastico e identitario – delle dottrine escatologiche di Gioacchino e di Olivi è attestato anche da un'altra fonte, sempre fiorentina e di pochi anni precedenti, che fornisce indicazioni più dettagliate sulla biblioteca profetica dei fraticelli. Si tratta di un testo anonimo e privo di titolo, che funge da «prologo» ai volgarizzamenti di due profezie riportate nel manoscritto Magl. XXXIV. 76 della BNCF.³¹

Il *Prolago* occupa 28 carte (89r-116r), e si presenta fin da subito come un testo militante, volto a combattere l'ignoranza, «madre di tucti gli errori», e a divulgare una lettura della storia della Chiesa in cui il destino dei pochi eletti è raggiungere la salvezza attraverso innumerevoli «persecutioni, tribulationi et tentationi», fin dai tempi del diluvio universale. A supporto di tale interpretazione, è citata una folta bibliografia profetica, che comincia con l'Apocalisse di Giovanni e il discorso escatologico di Cristo riportato nel cap. 24 del Vangelo di Matteo, e prosegue per diversi fogli:

Chi di queste chose vuole essere bene informato richorra alla sacra Scriptura e agli spositori sopra i santi profeti et sopra alla divina Scritura per gratia infusa dallo Spirito Santo, et anchora agli uomini spirati di spirito profetico i quali àno prevedute i pericholi, tribulationi e crudeli tentazioni di questo oscuro tempo precedente inanci ad Antichristo et anchora del tempo d'Antichristo per infino alla fine del secholo, de' quali fu santo Cirillo, il quale prenuntio ventidue abominationi che doveano essere presso e pocho inanci ad Antichristo. Anchora santa Ladegharda, parlando di questo medesimo tempo, predice le iniquità de' religiosi mendichanti. Anchora Rabano, in sue profetie e iscritture, dà molto lumo di questi tempi et ispecialmente nel suo papalisto [. . .].³²

Non è possibile ripercorrere qui gli ampi riferimenti che seguono, alla tradizione gioachimita (e pseudo-gioachimita), a san Francesco stesso, «illuminato di spirito profetico», e ai campioni della dissidenza francescana: Iacopone da

³⁰ Piazza, *La passione di frate Michele*, pp. 247–248.

³¹ Del codice, scoperto da Felice Tocco, stanno preparando un'edizione Antonio Montefusco e Sylvain Piron. Cfr. Montefusco, *Religious Dissent in the Vernacular*, pp. 66–68.

³² Firenze, BNCF, Magl. XXXIV. 76, c. 91r-v.

Todi e Corrado da Offida, Ubertino da Casale e Arnaldo di Villanova, Angelo Clarenò e, soprattutto, Pietro di Giovanni Olivi. La lunga premessa, insieme alle profezie «recate in volgare» (ne restano due, come si è detto, anche se è possibile che fossero più numerose, almeno nelle intenzioni), ha come destinatario un pubblico laico e «non licterato», ed è a sua volta opera di un autore che si presenta come semicolto:

Però che questo tratatello per modo di senpice prologo è facto per porre dinanzi ad alquanti trattategli di doctrine profetiche recate in volgare per consolatione d'alcuno secolare non licterato che hanno desiderio d'avere alcuna notitia d'esse cose, non ho curato di farlo molto scientifico, e perché ancora vogliendo non saprei, però che anche io non sono licterato né divoto cercatore come a questo si richiederebbe, abbiamo lasciato le profonde speculationi agli intelligenti investigatori e divoti cercatori, vogliendo solo dare introito a cercare esse cose con questo senpice modo a coloro che non sono acti a esso investire per migliore modo.³³

Il tono umile nulla toglie all'impostazione dissidente della raccolta, che unisce nella polemica contro la Chiesa di Roma la prospettiva storica (le persecuzioni dei poveri seguaci di Francesco da parte del «mistico Antichristo» Giovanni XXII e del suo degno successore Benedetto XII, definito «grandissimo obriacho, chupido, ipocrito») e quella metastorica della profezia. Le profezie riportate nei fogli finali del codice sono attribuite la prima a Cirillo «prete et heremita nel Monte Carmelo» (117r-119r), e la seconda a Ildegarda di Bingen (119v-121r).

Riguardo a Cirillo, il testo volgarizzato non è in realtà il celebre *Oraculum angelicum* – composto sul finire del Duecento in ambienti dissidenti vicini agli spirituali, probabilmente legati al ministro generale Raymond Geoffroi (Gaufridi), deposto nel 1295 da Bonifacio VIII³⁴ – ma la lista di abominazioni del clero estratta dall'ultimo capitolo dell'*Oraculum* da uno dei suoi primi divulgatori, Arnaldo di Villanova.³⁵ L'importanza di Arnaldo a Firenze, tra le comunità dei fraticelli fiorentini, è testimoniata dall'ampio spazio riservatogli nel *Prolago* alle profezie, dove è definito «grande medicho» e «veramente inluminato di spirito profeticho»,³⁶ e dalle tre operette spirituali volgarizzate forse negli stessi ambienti, come fa pensare anche la presenza nel codice che li tramanda (Firenze, BNCF, Conv. soppr. G. III. 368) di una lettera, databile tra il 1378 e il

³³ Firenze, BNCF, Magl. XXXIV. 76, c. 110r.

³⁴ Su origine e prima diffusione del testo, edito da Piur in *Vom Mittelalter zur Reformation*, pp. 223–343, cfr. Potestà, *L'ultimo messia*, pp. 165–167.

³⁵ Cfr. Mensa i Valls, *Les obres espirituals*, pp. 249–263; Mensa i Valls, *La Confessio Ilerdensis*, pp. 69–71.

³⁶ Firenze, BNCF, Magl. XXXIV. 76, c. 98v (anche in Tocco, *Studii francescani*, p. 516).

1381, del vallombrosano Giovanni dalle Celle a Tomaso legnaiuolo contro le dottrine dei fraticelli, e della risposta di questi ultimi.³⁷

Quanto ad Ildegarda, la profezia sulla corruzione degli Ordini mendicanti a lei attribuita ebbe un'enorme successo fino alla prima età moderna (con riferimento, però, ai gesuiti), e fu composta in realtà – a partire da una lettera effettivamente indirizzata da Ildegarda, intorno al 1163, al clero di Colonia, e il cui obiettivo polemico erano i catari – intorno alla metà del Duecento, durante le polemiche parigine tra maestri mendicanti e secolari. Una prima redazione del testo, più ampia, è stata attribuita con buona probabilità al maggiore esponente di questi ultimi, Guillaume de Saint-Amour, e risale agli anni Settanta del Duecento; la seconda redazione, più breve e più diffusa, fu realizzata di lì a poco, ed è il testo tradotto nel codice fiorentino.³⁸

Siamo dunque di fronte a una biblioteca dai confini porosi, permeabili. I fraticelli furono in grado di adattare alla propria peculiare visione escatologica testi già disponibili da tempo: elaborati l'uno, in chiave anti-medicante, nella Parigi della fine del Duecento (Ildegarda), l'altro negli ambienti della dissidenza francescana negli ultimi anni del XIII secolo o nei primi del seguente (Cirillo). Rilette entrambe, agli inizi del Trecento, da un 'collezionista' e compilatore di profezie come Arnaldo di Villanova, le rivelazioni attribuite a Ildegarda e a Cirillo furono risemantizzate dai fraticelli fiorentini, che ne aprirono la divulgazione al laicato e ne radicalizzarono il messaggio nel quadro di una totale rottura con l'istituzione ecclesiastica. Ma l'aggiornamento delle due profezie non finì allora, ed esse furono rilette sotto una luce nuova, sempre a Firenze, negli anni successivi al 1498 e alla condanna a morte di Girolamo Savonarola. Lo mostra un codice particolarmente importante per la storia del movimento savonaroliano: la prima raccolta dei miracoli e delle apparizioni del domenicano di San Marco, fatta allestire da fra Jacopo di Sicilia e da altri discepoli di Savonarola nei primi anni del Cinquecento.³⁹ Questo secondo testimone restituisce due testi molto vicini a quelli che si leggono nel Magl. XXXIV. 76, ma che non sono copie di essi. Il contesto, in ogni caso,

³⁷ Le due lettere sono edite in Giovanni dalle Celle, Luigi Marsili, *Lettere*, pp. 371–431 e 542–548. I tre testi di Arnaldo – privi di titolo ma noti come *Epistola o Tractatus de caritate*, *Lectio Narbone* e *Per ciò che molti* (o *Expositio vite christiane*) – si leggono invece in Batllori, *Les versions italianes medievals*, pp. 411–462 e in Manselli, *La religiosità d'Arnaldo da Villanova*, pp. 60–100.

³⁸ Cfr. Santos Paz, *Guillermo de Saint-Amour*, pp. 664–675; Santos Paz, *Propaganda antifrancescana*.

³⁹ Firenze, BNCf, Magl. XXXV. 205, cc. 124r-126v per le profezie di Ildegarda e Cirillo. Sul codice cfr. Herzog, *Savonarola's Women*.

è ormai molto diverso: le profezie di Cirillo e Ildegarda, insieme ad altre attribuite a san Francesco (ci torneremo tra breve), testimoniano infatti il duro giudizio sulla corruzione della Chiesa da parte dei seguaci di Savonarola, martire della fede e del proprio fallito tentativo di riforma, dopo la condanna a morte di questi.

I fraticelli furono dunque in grado di ‘esportare’ in contesti diversi, per finalità diverse, alcuni dei loro testi chiave. In un senso e nell’altro, fondamentale (anche se non esclusivo) risultò l’uso del volgare, il volgarizzamento e la divulgazione (divulgazione mirata, non indiscriminata). In forma volgarizzata e rimaneggiata è diffuso ad esempio il *Vade mecum in tribulatione*, composto nelle carceri di Avignone, nel 1356, da Giovanni di Rupescissa. L’operetta, che tratta delle future catastrofi precedenti il rinnovamento della Chiesa ad opera di un sovrano francese, fu tradotto in almeno sette diverse lingue europee, e circolò ampiamente anche al di fuori dei circuiti della dissidenza francescana. I due volgarizzamenti fiorentini a noi pervenuti si trovano nel diario di un anonimo fiorentino della fine del Trecento, che introduce il testo in corrispondenza della rivolta dei Ciompi (1378), e in un’ampia miscellanea tardo quattrocentesca, tra profezie politiche di vario tipo.⁴⁰

Ancora in volgare circolò un altro testo chiave della tradizione fraticellesca, la profezia di Francesco che descrive – sul modello del discorso apocalittico di Cristo riportato in Matteo 24 – l’elezione di un pontefice non canonicamente eletto, la decadenza del suo Ordine e la persecuzione e fuga dei pochi veri cristiani.⁴¹ La triplice profezia sembra derivare dai racconti di frate Leone, e le sue attestazioni più antiche si trovano nei *Verba* attribuiti a Corrado da Offida e in Angelo Clareno (due campioni riconosciuti della dissidenza francescana, menzionati più volte nel *Prolago* alle profezie). All’amplissima e piuttosto fluida tradizione latina, sostanzialmente interna all’Ordine francescano, va aggiunta anche la discreta circolazione di un volgarizzamento, forse condotto sul commento alla Regola di Clareno, il cui più antico testimone si trova in appendice a uno dei codici più celebri dei *Fioretti*, quello scritto nel 1396 da Amaretto

⁴⁰ Sul primo volgarizzamento cfr. Montefusco, *Il volgarizzamento toscano*; sul secondo, che si legge in Firenze, BR, 1258, cc. 41v-42v, è in preparazione un lavoro a cura di A. Montefusco e di chi scrive. L’esistenza di un terzo volgarizzamento – «Profezia del frate di Avignone dal ’350 al ’356 in 20 intentioni o capitoli» – non aggiornato, a quanto pare, nelle date, e completo nei contenuti, è testimoniata da alcuni appunti di Vincenzo Borghini, tratti da un «libraccio o quadernaccio» della metà del Quattrocento (per ora irreperibile), e copiati nel codice Magl. XXV. 44 della BNCf (le citazioni sono dalle cc. 278r e 262r).

⁴¹ Cfr. Lodone, *La profezia di san Francesco*.

Mannelli;⁴² mentre copie più tarde si leggono in una miscellanea profetica e penitenziale della fine del Quattrocento, insieme a un volgarizzamento parziale del *Libellus* di Telesforo da Cosenza sullo scisma;⁴³ e anche in due importanti manoscritti di opere di e su Savonarola (uno dei quali contiene la già menzionata prima raccolta dei miracoli attribuiti a frate Girolamo).⁴⁴

Per concludere, i fraticelli non volgarizzarono e ‘divulgarono’ soltanto una serie di testi di grande fortuna, spesso adattati a contesti diversi. Come e più delle profezie di Merlino, essi esportarono una forma d’espressione, un linguaggio escatologico ben riconoscibile e insieme decifrabile secondo prospettive molteplici, facilmente applicabili alla politica. Un immaginario fatto di motivi e figure ricorrenti: l’indegnità del clero, la povertà dei pochi eletti, le persecuzioni dell’Anticristo mistico, precursore del grande Anticristo, il papa angelico, l’imperatore degli ultimi tempi. La diffusione volgare delle profezie dei fraticelli favorì dunque la produzione di testi nuovi e dagli obiettivi disparati, fornendo loro un linguaggio e un immaginario collaudato. Negli stessi anni cominciarono a circolare le rivelazioni di Brigida di Svezia, morta nel 1373 e canonizzata (non senza resistenze) nel 1391. Anche i volgarizzamenti delle opere di Brigida incoraggiarono la produzione di un gran numero di nuove profezie in volgare. Ma si trattò di una vicenda per molti aspetti diversa.

3 Brigida di Svezia tra latino e volgare: rivelazioni autentiche e profezie pseudoepigrafe

Sul finire del Trecento, le visioni di Brigida e la testualità profetica dei fraticelli, ormai disponibile anche in volgare, offrivano due proposte religiose molto diverse. Da un lato – i fraticelli – l’annuncio delle tribolazioni e l’invito, rivolto ai pochi eletti, alla fuga, al ripiegamento e alla dissidenza; dall’altro – Brigida, ma anche Caterina da Siena – l’esortazione collettiva, morale e politica, alla peni-

⁴² Cfr. *Detto overo profezia dello venerabile padre messere sancto F.*, in Firenze, BNCF, Pal. 144, cc. 108v-110v.

⁴³ Firenze, BR, 2965, cc. 26v-31v. Sulla compilazione profetica di Telesforo, in larga parte debitrice dell’opera di Rupescissa, e la sua ampia diffusione rimando in breve a Lodone, *Telesforo da Cosenza*.

⁴⁴ Cfr. Firenze, BNCF, Magl. XXXV. 205, cc. 129v-131v e Magl. XXXV. 116, cc. 59r-60v. Sui due codici vedi rispettivamente *supra*, nota 39; e Cherubelli, *Una miscellanea savonaroliana*, p. 609.

tenza e alla riforma della Chiesa e della società. Come e più del primo, anche il secondo era un modello profetico forte, capace di toccare corde allora vivissime, e di diffondersi anche prescindendo dalla lettura diretta delle opere della santa.⁴⁵

La tradizione delle *Revelationes* di Brigida, cui contribuirono in tempi diversi quattro confessori, è particolarmente intricata.⁴⁶ Per gli stretti legami della santa svedese con l'Italia, ad ogni modo, non stupisce che, tra le varie traduzioni cui l'opera andò incontro, la più antica sia proprio quella italiana. Si tratta del volgarizzamento, completo e piuttosto fedele, trasmesso dal ms. I. V. 25–26 della BCI di Siena. Diviso in due volumi, il codice fu commissionato nel 1399 dal notaio Cristofano di Gano Guidini, uno dei più ferventi discepoli di Caterina da Siena, per la compagnia che si riuniva nell'Ospedale di Santa Maria della Scala.⁴⁷ È probabile che la committenza di Guidini sia all'origine non solo del codice, ma della traduzione stessa. Certo è che questo volgarizzamento riscosse una certa fortuna a Firenze, dove fu copiato più volte nel corso del Quattrocento (seppur mai integralmente). Ad oggi sono noti più di venti codici volgari delle rivelazioni, quasi tutti toscani, nei quali non sempre è agevole distinguere tra le diverse redazioni, dal momento che si tratta spesso di rimaneggiamenti o di *excerpta* riassemblati dai copisti secondo le proprie esigenze. Nell'attesa di un censimento completo,⁴⁸ è comunque già possibile distinguere almeno un altro e diverso volgarizzamento delle *Revelationes*. Realizzato nella seconda metà del Quattrocento e limitato a «certi capitoli», questo rimaneggiamento giunse anche alle stampe nel 1518, a Mondovì, in un'edizione oggi piuttosto rara.⁴⁹ Centro di trasmissione di entrambe le versioni (e delle altre opere di Brigida, prevalentemente in volgare) fu lo *scriptorium* del già menzionato monastero del Paradiso di Pian di Ripoli a Firenze, la seconda fondazione brigidina per antichità dopo Vadstena. I manoscritti prodotti dai monaci e soprattutto dalle monache del Paradiso rivestirono un'importanza fondamentale per la cultura religiosa fiorentina, e non solo, del XV e della prima metà del XVI secolo.⁵⁰

Le monache del Paradiso, come previsto dalla *Regula Salvatoris*, copiarono e miniarono un gran numero di codici per la biblioteca del monastero o per

⁴⁵ Per quanto segue cfr. più ampiamente Lodone, *Santa Brigida in Toscana*.

⁴⁶ Cfr. Oen, *Birgitta Birgersdotter*, pp. 13–21.

⁴⁷ Cfr. Pezzini, *Il primo volgarizzamento italiano*.

⁴⁸ Vi sta attendendo il progetto *The Legacy of Birgitta of Sweden: Women, Politics and Reform in Renaissance Italy*, finanziato dal Research Council of Norway (2018–2021). Nel database disponibile all'URL: <<https://birgitta.hf.uio.no/>>, dei volgarizzamenti delle *Revelationes* sono segnalati circa 25 codici.

⁴⁹ *Incomenciano certi capitoli trati in volgare de li libri di sancta Brigida da Dio a llei revelati*. Cfr. Pezzini, *The Prophetic Voice*.

⁵⁰ Cfr. Miriello, *I manoscritti del monastero*.

altri istituti religiosi, anche dopo che la stampa si era ormai saldamente affermata. Tra le copiste più attive si segnalano suor Cleofe, al secolo Ginevra di Lorenzo Lenzi (entrata nel monastero il 12 febbraio 1487, e morta il 12 gennaio 1547), che scrisse integralmente o parzialmente almeno 17 codici;⁵¹ e suor Cecilia, figlia del filosofo neoplatonico Francesco Cattani da Diacceto (entrata al Paradiso nel 1513, eletta badessa, all'età di cinquant'anni, nel 1546, e morta dopo il 1560), alla cui mano si devono oltre 10 codici.⁵² Tra il 1494 e il 1495, Suor Cleofe copiò, tra l'altro, una versione integrale, in volgare, delle *Revelationes* di santa Brigida, di cui suor Cecilia trascrisse, più tardi, almeno il I libro.⁵³ Ma ancor più del lavoro di copia delle monache brigidine, l'autorità profetica della santa svedese superava i confini dell'Ordine religioso da lei fondato. A dire il vero, andava al di là della stessa opera autentica di Brigida.

Un gran numero di pseudoepigrafe 'profezie di santa Brigida' circolarono infatti in Italia (soprattutto in Toscana, ma anche in Veneto) dalla fine del Trecento fino al pieno Cinquecento. Si tratta soprattutto di componimenti in rima, nei quali le vicende politiche e militari che vedono coinvolte le città italiane si fondono in un più ampio quadro escatologico, sicché il passato prossimo e il presente trapassano in un futuro sperato o temuto. Il più fortunato di questi testi – la frottola *Destati o fier leone al mio gran grido*, da attribuire forse a Iacopo da Montepulciano – conta trentasei testimoni manoscritti, oltre a cinque edizioni stampate a Firenze e a Roma tra il 1486 circa e il 1536. Ma è da menzionare anche il cantare in ottava rima *Ave Iesu, figliuol di Maria*, la cui circolazione manoscritta fu meno ampia (sono noti oggi nove testimoni) e tutt'altro che concorde nell'attribuzione del testo, unanimamente ascritto a Brigida, invece, nelle cinque edizioni stampate a Venezia e a Roma tra il 1493 e il 1525 circa.⁵⁴

Nuove rivelazioni attribuite a Brigida circolarono anche in prosa, come quelle associate al visionario Rasmus da Viterbo, e narrate in due lettere indirizzate nel 1420 da un certo Petruccio da Viterbo a Luca di Spagna, rettore del monastero del Paradiso. I due testi sono tràditi da almeno dieci testimoni manoscritti, quattro dei quali copiati certamente al Paradiso, da suor Cleofe e da

51 *Ibid.*, pp. 38–39. Sull'attività di suor Cleofe e sullo *scriptorium* del Paradiso cfr. ora, in questo volume, Bischetti, Cursi, *Per una codicologia dei volgarizzamenti: il caso di Albertano da Brescia* (§ 2.2).

52 Miriello, *I manoscritti del monastero*, pp. 39–41.

53 Il volgarizzamento copiato tra l'agosto del 1494 e l'aprile del 1495 da suor Cleofe è ripartito nei codici II. [terra]. 130, cc. 1rA-152vB (prologo di Mattia e libri I–II); Pal. 77, cc. 1rA-177rA (libri III–IV); e II. III. 270, cc. 1rA-137vA (libri VII–VIII) della BNCf (vedi Miriello, *I manoscritti del monastero*, pp. 69–70, 144–145, 72–74). Il testo copiato da suor Cecilia si trova nel codice 4035 della BR di Firenze, alle cc. 1r-122r (Miriello, *I manoscritti del monastero*, pp. 175–176).

54 Cfr. Lodone, *Santa Brigida in Toscana*, pp. 79–84.

suor Cecilia.⁵⁵ La prima lettera offre un resoconto della conversazione avuta dal mittente con Rasmus da Viterbo, che, dal suo eremo, aveva preannunciato a Petruccio le guerre e le carestie che avrebbero funestato l'Italia, i meritati castighi del clero, e i flagelli che avrebbero colpito l'umanità per i suoi gravi peccati, finché un imperatore avrebbe riportato la pace nel mondo.⁵⁶ Nella seconda lettera, Petruccio riporta invece quanto scrittogli a sua volta per lettera da Rasmus, a proposito di ciò che Brigida gli aveva rivelato, e prosegue annunciando le «grandi tribulationi et affanni» di Napoli e soprattutto di Firenze, che avrebbe prepotentemente ampliato il proprio dominio in Toscana, a danno dei vicini più deboli, prima di subire un tremendo castigo.⁵⁷ Anche la seconda lettera si conclude, infine, con un cenno alla figura messianica dell'imperatore che avrebbe ricondotto «tucto il mondo in pace et honesto vivere».

Rime e lettere. Gli apocrifi brigidini imporrebbero un discorso più vasto sui due generi letterari che rappresentano: le profezie volgari in versi, e le profezie in forma epistolare (vera o finta, come la già menzionata lettera di Toledo e la cosiddetta lettera del Gran Maestro di Rodi).⁵⁸ Tale discorso, tuttavia, porterebbe ad affrontare problemi diversi, che certamente riguardano anche la prospettiva del rapporto tra latino e volgare, ma che richiederebbero uno studio a parte.

55 Questa la lista dei testimoni: 1) Firenze, BNCF, Conv. soppr. C. I. 2650 (c. 8r-v); 2) Conv. soppr. D. I. 1630 (cc. 155v-157r), di mano di suor Cleofe; 3) II. [terra]. 130 (cc. 153r-154v), di mano di suor Cleofe; 4) II. IV. 103 (cc. 58v-60r), di mano di suor Cecilia; 5) II. VIII. 28 (cc. 242r-v, 244r); 6) Magl. VIII. 1443 (cc. 27r-28r); 7) Magl. XXVIII. 12 (cc. 30v-33r); 8) Magl. XXXV. 116 (cc. 116r-119v); 9) Firenze, BR, 4035 (cc. 122r-124v), di mano di suor Cecilia; 10) Volterra, Biblioteca Guarnacci, 252 (cc. 6r-7v).

56 Cito da Firenze, BNCF, Conv. soppr. D. I. 1630, c. 156r: «Diranno i populi: “Questo male è tucto proscieduto da' religiosi et da' preti, per la loro heresia et disonesta vita”. Darannosi e preti alla fugha, rinnegheranno quegli che saranno trovati non essere sacerdoti, et se pure saranno conosciuti diranno non essere suti quegli che abbino commesso quello errore»; «a Roma verrà nuovo imperadore, il quale costituirà tutto il mondo in pace, facendo che ciascuno sarà contento a quello è suo».

57 *Ibid.*, c. 156v: «Firenze si dorrà per sempre. Questo sarà per iudicio di Dio per la loro superbia, presuntione, ingratitudine, invidia, iniustitia, luxuria et vituperosa soddomia. Verrà in Firenze gente maumettina, barbara, baroni chanuti, franceschi, inghilesi, allamanni, ungheri, borghognoni, buemi, pugliesi con istendardi di variate insegne, fra ' quali sarà battaglia intestina et morte valda, intanto che poca gente rimarrà sopra la terra».

58 Per i volgarizzamenti toscani della già menzionata lettera di Toledo, cfr. Cambridge, Harvard University, Economic Botany Library of Oakes Ames, Rare Book 1F, cc. 81v-82r; Firenze, BNCF, Magl. XXXV. 173, c. 1r-v; Firenze, BR, ms. 1431, c. 81v e ms. 2513, cc. 26v-27r (ma anche, al di fuori della Toscana, *Cronaca bolognese di Pietro di Mattiolo*, pp. 7-9 e 11-12). Della lettera del Gran Maestro di Rodi sulla nascita dell'Anticristo (studiata da Lerner, Roussanov, “*Voci da Gerusalemme*”), vedi il volgarizzamento tràdito da Firenze, BR, 1939, cc. 106r-107r.

Lorenzo Mainini

Tracce di donne nel primo Trecento

Abstracts: Il saggio passa in rassegna alcune “tracce” di volgare femminile nell’Italia del primo Trecento, in Veneto e in Toscana; si sofferma in particolare sulle condizioni di produzione e trasmissione delle poche testimonianze identificabili e sulla precarietà documentale del “segno” qualificabile al femminile (serie rimanti, scritture avventizie o sopravvivenze orali).

The paper scans some “tracks” of female vernacular texts recorded in Italy (Veneto and Tuscany) during the first half of the fourteenth century. It especially observes the conditions of production and transmission of surviving female writings and underlines, from a documental point of view, the contingent character of the “female sign” (rhymes, later glosses and additions, oral witnesses).

Parole chiave: Female Textuality, Women readers/writers, Manuscript Tradition, Religious Literature

Supporre un’autrice, una scrivente, e comunque un’origine femminile, dentro un testo volgare comporta spesso l’analisi di un dislivello – almeno fino alla seconda metà del secolo XIV, ovvero prima che si delineassero in modo sempre più netto i profili biografici e culturali delle più antiche scrittrici d’Europa (fatte salve alcune precoci apparizioni). Soprattutto se documentaria, la scrittura delle donne, e sul piano materiale e su quello testuale e linguistico, la si insegue di norma nella diafasia, nelle “irregolarità”, ovvero misurandone gli scarti rispetto al canone della tradizione maschile – scrittoria e paleografica, da un lato, sintattica, morfologica e lessicale, dall’altro. La convergenza di questi caratteri diasistemici consente talvolta di sostanziare l’ipotesi su un’autorialità femminile, di rilevare appena una fisionomia linguistica e culturale, per contrasto a ciò che appare norma e maschile. Altre volte ad importare è il contenuto enunciativo del testo femminile, o presunto tale; la Compiuta Donzella del Canzoniere Vaticano, ad esempio, se da un lato condivide la cultura di base, tipologica, del lirismo maschile e romanzo – «però non mi ralegra fior né foglia»,¹

¹ *Poeti del Duecento*, I, p. 434.

Lorenzo Mainini, Sapienza Università di Roma

«non cre que m'esiaua / per fueill ni per flor»,² a mero titolo d'esempio –, e dunque il suo retroterra non parrebbe distinguerla dagli uomini con cui rima, introduce tuttavia nei suoi versi quei riferimenti extra-testuali, quei *realia*, alla vita delle donne che fanno dei suoi sonetti un “testo al femminile”, dove s'intenda con l'espressione “al femminile” quell'armamentario, anch'esso tipologico, dal quale non solo le donne, ma anche gli uomini (nei *contrast* ad esempio), possono ricavare i tratti di un'enunciazione di genere, e dunque ugualmente autentici o simulati: il padre che la destina in sposa contro il suo volere – «ca lo mio padre m'ha messa 'n errore, / (. . .) / donar mi vole a mia forza signore»;³ il preferire il chiostro al matrimonio obbligato – «lo padre mio mi fa stare pensosa / ca di servire a Cristo mi distorna»⁴ –, e via dicendo.

In ogni caso il dislivello che contraddistingue la testualità femminile, alle origini delle letterature volgari, non è solo diafasico, pertinente cioè alle variazioni contestuali dell'atto enunciativo; la capacità che si attribuisce, o si attribuisce, al testo femminile di richiamare in superficie dimensioni storicamente sommerse dell'enunciazione è pure diacronico; in tal senso il testo femminile, o il “testo al femminile”, per le sue specifiche rispetto ai canoni della tradizione prevalente, lo si spiegava talvolta, almeno fino a un secolo fa, come il relitto di tempi remoti: è femminile, è diverso e dunque è arcaico. In estrema sintesi è questo il sillogismo che ha organizzato alcuni approcci ai testi delle *chansons de toile* o alle danze francesi della *reverdie*.⁵ Per la Francia si potrebbe aggiungere: testo femminile, e dunque rurale e popolare oltre che semplicemente arcaico. E lo stesso approccio è valso, secondo variabili geografiche e culturali, per le preghiere d'amore e i lamenti in voce di donna nelle *kharjas* iberiche, arabo-romanze, o in Italia per certi componimenti spesso in forma “zagialesca” e di ballata. In definitiva la concomitanza di cultura extra-cortese, popolare e popolareggiante, di forme metriche e tematiche primordiali, tutto ciò unito ad un io poetico che parla al femminile, ha favorito il prodursi d'un magazzino della memoria romanza – guardato ormai da tempo con debite precauzioni rispetto alla critica precedente – al cui interno si sarebbero ritrovate le origini

2 *Dansas provenzali del secolo XIII*, p. 95.

3 *Poeti del Duecento*, I, p. 434.

4 *Poeti del Duecento*, I, p. 435.

5 Si pensi, fra tutti, alla storiografia di Jeanroy: «toute cette poésie, comme le montrent ses rythmes, très appropriés à régler le chant et la danse, dut être à l'origine composée de chansons à danser. Cette circonstance explique que le type le plus ancien soit la chanson de femme ou de jeune fille. (. . .). Il est donc à penser que c'étaient les jeunes filles qui composaient à leur usage des chansons où elles avaient d'abord peint leurs propres sentiments (. . .), et c'est ainsi à des femmes qu'il faudrait faire remonter les plus anciens essais lyriques en pays roman», Jeanroy, *Les origines de la poésie*, pp. 444–445.

letterarie e le donne, al posto della stanza di canzone i ritornelli dei canti comuni, invece delle corti i prati di maggio. Questo magazzino della memoria, prodotto di tanta filologia ottocentesca, e messo tra parentesi dalla critica moderna, è in definitiva il frutto dei dislivelli caratteristici di molta antica testualità al femminile: scarti diafasici, quanto alle condizioni linguistiche e stilistiche, e diacronici, quanto a i tempi.

Del resto è all'insegna del dislivello che gli stessi letterati volgari concepiscono non solo il parlare delle donne, ma anche il parlare alle donne. Oltre il rinvio d'obbligo a Dante, alla *Vita nova* e alla donna «malagevole d'intendere li versi latini» (XXV, 4),⁶ e perciò causa movente della prima poesia in volgare, lo stesso concetto, lo stesso dislivello e la conseguente necessità di colmarlo, era già nella piena tradizione cortese: «chançon legiere a entendre», canzone facile da capire e da ascoltare, è quella che Conon de Béthune invia non solo a «chascuns», ma in particolare «a la millor», alla donna: la *légèreté* della canzone, la sua dichiarata semplicità, risponde al bisogno d'abolire un'eventuale mediazione («autres messaigiers») tra l'enunciatore maschile e la donna destinataria.⁷

La ricerca d'una testualità femminile negli spazi aperti dal dislivello trova ugualmente ricadute d'ambito materiale, grafico. Si prenda ad esempio il *Pontificale* di Sens (cfr. Fig. 11.1), relato dal codice parigino lat. 934, primo-duecentesco: le carte iniziali sono occupate dai giuramenti di fedeltà al proprio vescovo prestati dagli abati e dalle badesse della diocesi francese. Nella serie omologata delle elaborate scritture documentarie, opera verosimile d'uno *scriptor* professionista, compare il giuramento d'una certa badessa *Aupes*; la difformità grafica di quest'ultimo giuramento, che spezza la serie delle scritture documentarie, per introdurre invece una *textualis* semplice e per certi versi insicura, consente d'ipotizzare – come in effetti è avvenuto – l'intervento autografo della monaca, che di propria mano, senza temere il risultato minore rispetto alla circostante norma dello *scriptor* curiale, verga il suo personale giuramento. Ecco quindi l'ipotesi d'una scrittura femminile ricavata di nuovo per contrasto, misurandone il dislivello nel diasistema delle scritture interne al documento.

Dalla scrittura alla lingua, il dislivello è nuovamente in gioco nei processi di mediazione, ovvero lungo la trasmissione scritta del discorso femminile. All'inizio del Trecento, in Italia il caso più celebre è quello d'Angela da Foligno e del suo *Liber*: dislivello, nella misura in cui la lingua e l'enunciazione – volgare – della donna si vogliono mediate dal resoconto latino del frate scrittore,

⁶ Dante Alighieri, *Vita nuova* – Rime, pp. 210–211.

⁷ *Les chansons de Conon de Béthune*, p. 1.

che converte in discorso l'esperienza, oralmente riferita, della mistica. Da qui il dislivello fra la reale enunciazione della donna e la testualità che materialmente ne è il vettore.⁸ Ulteriore riverbero della natura scalare che fra Due e Trecento denota la voce femminile è la sua rappresentazione letteraria. Al riguardo l'analisi può sfumarsi: se in effetti nel perimetro di certa letteratura, per lo più cortese, l'immagine d'una donna in relazione col libro e con la scrittura (a dire il vero, il più delle volte, la lettura) non è rara,⁹ in altri contesti della produzione letteraria il dislivello di cui trattiamo emerge più chiaramente. Istruttivo è un passaggio della *Vita* agiografica d'Umiltà da Faenza, la donna romagnola che lungo la seconda metà del secolo XIII – fino agli inizi del XIV –, fra la città d'origine e Firenze, diviene un modello di vita claustrale e religiosità femminile.¹⁰

E stando in tal modo rinchiusa, le altre suore forse per sollazzo, con ciò fosse cosa ch'ella [Umiltà] non fosse in leggere molto amaestrata, un dì la chiamarono (. . .), sì-lle commissono che legesse alla seconda mensa, secondo l'usanza delle monache. Allora la religiosissima e umile donna (. . .) prese il libro (. . .), l'aperse e cominciò a dire: “Non vogliate dispregiare le opere di Dio, però ch'elle sono tutte giuste e veraci”; sopra la qual parola senpre cogl'occhi levata al cielo disse tanto altissime cose, che tutto il convento commosse a correre e a vedere e udire tanto meravigliosa e disusata cosa. E quando le fu fatto segno che ponesse fine alla sua letione, e dicendo quella parola che s'usa dire, cioè: *Tu autem, domine, miserere nobis*, (. . .), amaestrata dal santo spirito, ottimamente fece fine. E le cose le quali ella lesse giamai niuno, né prima né poi, poté nel predetto libro trovare.

Sembra che il racconto metta in gioco, sotto le spoglie del discorso ispirato, il tema dell'oralità, quale obbligo per la comunicazione non-alfabetizzata della donna e in modi, per certi versi, identici-opposti all'oralità che caratterizza il *Liber* di Angela da Foligno. Se in quest'ultima la voce della donna, attraverso il resoconto scritto del frate, si codifica in lettera e in libro, nel caso d'Umiltà invece l'oralità, la voce femminile, si produce attraverso la de-codifica della lettera scritta e del libro: quest'ultimo è obliterato, trasceso, dal discorso orale della santa. Nel libro dal quale Umiltà dovrebbe leggere non si ritrovano le parole dette dalla donna; di nuovo – per quanto in gioco vi sia l'esibizione d'un miracolo – si vuole aprire un dislivello, un'asimmetria, fra il testo e l'enunciazione femminile.

Quanto fin qui detto rappresenta una serie, episodica, di possibili focalizzazioni sul tema della donna e della testualità, latina e volgare, in epoca due-trecentesca, ovvero piuttosto alta, almeno per quel che attiene alla questione

⁸ Si veda Vanelli Coralli, *Mistica e nuovo concetto*, pp. 453–484.

⁹ Si veda Mancini, *Lettori e lettrici di romanzi*, pp. 155–176.

¹⁰ *Le Vite di Umiltà da Faenza*; la citazione che segue alle pp. 31–32.

sotto esame; in effetti la cronologia non è indifferente. Se si percorre la bibliografia sul tema si vedrà come le fonti cronologicamente risalenti scarseggino e come, di conseguenza, una storia – che sia filologica, linguistica e paleografica – del volgare femminile di norma si risolva, alle sue origini, in una storia tardo-trecentesca e soprattutto quattrocentesca. Gli scavi sull'autografia condotti da Luisa Miglio, ad esempio, e i documenti da lei pubblicati risalgono largamente al secolo XV.¹¹ E così molti lavori sulle scritture private, gli epistolari femminili e la loro lingua. Le cause sono ovvie: la documentazione manca, o scarseggia – fra le recenti eccezioni, alcune carte documentarie, due-trecentesche, di donne veneziane, discusse da Formentin;¹² questa scarsità attiene ovviamente alla posizione della donna nella società basso-medievale, i canali precari della sua educazione, l'alfabetizzazione saltuaria e spesso domestica, il perimetro circoscritto della sua enunciazione – la vita familiare e la religiosità; tutti aspetti che incidono grandemente sulla possibilità di registrare e tramandare un testo femminile e che, ancora nel Quattrocento, fissano i limiti di ciò che le donne consegnano allo scritto. Si tratta per lo più di lettere ai figli, mariti e parenti, che esprimono gli affetti e l'incombenza domestica, talvolta la cura d'affari economici, laddove a scrivere sia una laica; oppure minime comunicazioni ufficiali, tra una monaca e un prelato o il protettore d'un monastero, se a scrivere sono le religiose. In tutti questi casi si rileva lo sforzo da parte della donna d'agire in un campo dell'esistenza – quello della scrittura *manu propria* – che mobilita complessivamente la sua personalità: la lingua, la fonetica e la morfologia, i suoi nessi sintattici, fin lì orali, devono farsi segni grafici. Di qui anche le ritrosie personali, oltre che storiche; com'è quella, documentata, d'una Lena Strozzi, e discussa da Miglio,¹³ in una lettera al marito: «io ti scrivo il meglio che so, sì che non ti far beffe di me». Esiste poi l'universo delle donne copiste; ma anche qui la maggior parte delle testimonianze – salvo i casi ridotti, e in latino, provenienti da *scriptoria* altomedievali – si colloca nello stesso avanzato arco cronologico.¹⁴

Se queste sono le precondizioni della ricerca, valide fino al secolo XV, si può dedurre quali siano le difficoltà nel trattare la questione per l'arco cronologico più antico, due-trecentesco, ed inoltre, come vuole il Convegno, per testi letterari, più che documentari, e nella prospettiva della diglossia latino-volgare; e in Italia, per giunta, dove sono più rare quelle occasioni d'alta committenza femminile, che invece talvolta si hanno in Francia, intorno alle corti – da quella antica di Champagne sino a quella regale di Bianca di Castiglia, coi volgarizzamenti che pare

¹¹ Miglio, *Governare l'alfabeto*.

¹² Formentin, *Scritture femminili*.

¹³ Miglio, *Governare l'alfabeto*, p. 287.

¹⁴ Si vedano i manoscritti schedati nel repertorio online *Donne e cultura scritta nel Medioevo*.

possano ricondursi al suo patronato. Per la letteratura italiana due-trecentesca, nella sua articolazione latino-volgare, la posizione delle donne è dunque difficile da ricostruire su basi testuali e linguistiche. Se mettiamo da parte quelle figure dubbie o del tutto false della tradizione poetica, o ancora le canzoni di donna e di lontananza, esperimenti maschili in voce di donna, davvero mancano testi sufficientemente eloquenti. Quanto segue è quindi l'individuazione, per frammenti, d'alcune tracce, con lo scopo d'evidenziare la precarietà di quelle spie documentali che nei testi permettono di supporre la sottostante presenza di una donna.

Iniziamo fuori dalla Toscana; da alcune preghiere in versi, in volgare veronese, note agli studi sin dal 1864 coi *Monumenti antichi di dialetti italiani* d'Adolfo Mussafia¹⁵ e più recentemente tornate all'attenzione di Zeno Verlato¹⁶ e Alina Zvonareva,¹⁷ che in misura differente si sono occupati dei testi e dei codici relatori. Le preghiere che ci interessano sono tramandate all'interno di sillogi devote e agiografiche, settentrionali, d'origine almeno in parte veronese e poi stratificate nel lombardo-veneto, insieme ai poemetti di Giacomino da Verona, alla *Vita* in versi di Santa Margherita, quella di Santa Caterina, e altri testi minori, in un ambiente vicino, se non interno, al francescanesimo settentrionale. Tutto ciò vale in particolar modo per il codice trecentesco Marciano it. Z 13 (4744) – l'altro testimone è il codice di Siviglia, Colombino 7-1-52. Quanto al codice Marciano, su basi per lo più iconografiche, è stata avanzata l'ipotesi d'una committenza femminile, con argomentazioni che qui tralasciamo (in favore d'un interesse d'ordine testuale), riguardanti Pavia e qualche donna vicina a confraternite e ordini minori.¹⁸ Verlato, valutando l'ipotesi, sottolinea da una parte, in linea con tutti gli studi filologici, l'assetto linguistico veronese di molti testi – il che renderebbe più complessa, ma non impossibile, una totale realizzazione a Pavia – e d'altra parte, in prospettiva codicologica, evidenzia la difficoltà di trattare il manoscritto in intero, giacché si tratta d'un composito, per quanto *ab antiquo*, che dunque lascerebbe adito a stratificazioni, anche d'ordine materiale.¹⁹ Trasponendo l'ipotesi femminile, che riguarda soprattutto le preghiere relate in quei codici, dal piano iconografico a quello linguistico, Verlato espone i vari elementi, *pro* e *contro* l'origine femmi-

¹⁵ *Monumenti antichi di dialetti italiani*; si fa qui riferimento ai testi che, tratti dal codice Marciano it. Z 13 (4744), Mussafia pone nella "sezione G" della sua edizione (pp. 86–101).

¹⁶ Verlato, *Note filologiche*.

¹⁷ *Sermoni e preghiere in versi in antico veronese*. 1. Dell'amore di Gesù; *Sermoni e preghiere in versi in antico veronese*. 2. Lodi della Vergine.

¹⁸ Si veda *Miniature a Brera*, pp. 130–145.

¹⁹ Verlato, *Note filologiche*, p. 84.

nile dei testi. Le occorrenze di un io orante femminile sono abbondanti. Eccone solo alcune:²⁰

O gloriosa donna benëeta
 (. . .)
 A vui me rendo, dolçe dona mia
 Sì como *vostra ancilla*, o' ch'e' me sia,
 Mo no per quel k'e' *degna* me creça esro
 (vv. 1–9)

Tanto son *rea e povra e nua* de fê
 (v. 26)

Meser Jesù Cristo, Re de li altri re
 K'el de mi *tapina* avrà merçé
 (vv. 41–42)

Verlato fa giustizia inoltre dell'ipotesi, da altri avanzata, che questi femminili possano riferirsi non tanto a una donna orante ma genericamente all'anima di chi prega, giacché rileva il paradosso per cui, stante la prosopopea dell'anima, si dovrebbe ammettere che l'anima stessa abbia un'anima, allorché si leggono versi come questo:²¹

E l'*anema mia* recivi en pax
 Êl santo paraïso, s'el te plas
 (vv. 183–184)

Allo stesso modo, con Verlato e Zvonareva, bisogna rilevare due occorrenze contraddittorie, in cui, nella concordia dei testimoni manoscritti, l'io orante parrebbe assumere d'improvviso una fisionomia maschile.

Mo ben *confesso, contrito e compunto*,
 Tu me revella l'ora e 'l di e 'l ponto
 (vv. 277–278)

E in una seconda preghiera, che cambia il metro – dal distico di endecasillabi alla quartina di alessandrini – l'orante è definito, al maschile, *peccaor* (v. 399).

Quanto alla prima occorrenza – «ben confesso, contrito e compunto» –, credo si possa ammettere l'ipotesi d'un sintagma formulare, o meglio rituale – che prescinda così dal genere dei locutori –, e come tale assunto nel testo poe-

²⁰ Leggiamo da *Sermoni e preghiere in versi in antico veronese*. 2. Lodi della Vergine.

²¹ Verlato, *Note filologiche*, p. 81.

tico. Espressioni affini si trovano stabili negli articoli teologici: *peccator vere contritus et confessus*; *confessus et contritus* è inoltre formula ufficiale di remissione e d'indulgenza, variamente attestata, talvolta con l'inserzione d'altri aggettivi – *bene confessus et dolens*, ad esempio.²² La troviamo inoltre, per di più in alternanza di genere grammaticale (femminile/maschile), in una preghiera veneta, trecentesca, edita da Flaminio Pellegrini: «Qualunchena persona (. . .), confeso e contrito de li so peccadi».²³ Quanto all'altro luogo, il maschile *peccaor* – sono peccatore e «al cor n'ò gran temança», dice il verso –, è da valutare l'ipotesi di un maschile d'estensione indeterminata – come, in certa misura, i vari «ogn'om» che appaiono nel testo delle nostre preghiere. E si può inoltre addurre un caso, veneto, ancora nelle preghiere edite da Pellegrini, che parrebbe utilizzare la morfologia maschile, “peccatore”, in un sintagma altrimenti femminile: «per mi peccatore toa serviciale».²⁴ Verlato, seguito da Zvonareva, segnala tuttavia un caso più complesso d'apparente contraddizione di genere; più complesso perché in rima e dunque prescrittivo. Si tratta dei versi 289–290.

Ke tu cun tuto lor, Pare *divin*,
Abe merçé de mi, *lasso tapin*

Così leggiamo nell'edizione di Zvonareva e già prima in quella di Mussafia. L'apparato tuttavia dimostra come ambedue i testimoni abbiano il femminile: «lassa tapina» il codice Marciano, «lassa topina» quello di Siviglia. Il maschile «lasso tapin» risulta quindi da un emendamento. Questo maschile in rima, secondo Verlato, sarebbe obbligatorio – considerato il verso che precede – e metterebbe in dubbio l'origine femminile del testo, lasciando pensare piuttosto a un orante maschile, riadattato in seguito lungo la tradizione – stante le altre occorrenze – alla voce di una donna.²⁵ La correzione – che quindi, oltre ad emendare, ricade sull'ordine “comunicativo”, riassegnando l'enunciazione del testo da una donna ad un uomo – pare onerosa, tenuto conto soprattutto d'altre occorrenze in rima relative all'io orante, altrettanto prescrittive dunque e che impongono il femminile.

(. . .) k'eo possa (. . .)
(. . .)
Suso en Jerusalem, città celeste

²² La formula appare fra l'altro nel cosiddetto “Perdono d'Assisi” (1310) – in ambito francescano dunque, da dove provengono, verosimilmente, anche le preghiere in questione: «quicumque venerit et intraverit praedictam ecclesiam, bene confessus et contritus, sit absolutus a culpa».

²³ *Documenti inediti in dialetto veneto*, p. 155.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Verlato, *Note filologiche*, p. 83.

Cun nova stola e cun nove veste
 Esro *recevua* per *citaïna*
 Da lo Fiiol de la Vergen *raïna*.
 (vv. 339–344)

Eo, ancilla misera e *cativa*,
 Cun gran merçé te prego en ogra *guisa*
 (vv. 353–354)

E no guardar, Segnor, a mi lassa *cativa*,
 Mo de çò te ricordo ke tu portassi morto
 Per livrar-me de pena e da la morto *eniga*
 (vv. 417–419)

Qualora non si voglia mettere a testo l'assonanza fra tronca e piana,²⁶ presente concordemente in ambedue i codici, *divin* : *tapina*, il rispetto dell'io emittente, coi vari obblighi verso il genere femminile appena documentati, potrebbe allora, tutt'al più, limitare l'intervento all'apocope di *tapina*, facendo rimare *Pare divin* : *lassa tapin*. Per quanto a rigore imprevista, «arcaica e marginale»²⁷ – anche in quelle aree venete più caratterizzate dall'apocope²⁸ –, la caduta della *-a* finale è tuttavia attestata, e accolta dagli editori, in altri luoghi delle stesse preghiere: abbiamo infatti «per quella *glorios* Vergen benegna» (v. 158), così trasmesso, stando all'apparato, da ambedue i codici, mentre altrove leggiamo «e tanto me par ella *dur* novella» (*Del Giudizio Universale*, v. 37). In generale nella poesia delle origini si trovano altre occorrenze del troncamento in *-a*: «esta matin», in rima nell'Anonimo Genovese.²⁹

I casi di contraddizione fra i generi non sembrano in sintesi tali da cancellare la legittima percezione d'una voce orante al femminile – non già di un'origine autoriale, perché ovviamente nulla esclude che un uomo abbia scritto le preghiere per la recitazione d'una religiosa o d'una comunità femminile; insegna fra gli altri il caso d'Abelardo e degli inni per il Paracleto: «ad festas choreas celibes / ex more venite virgines». Ricollocare una presenza femminile in quei testi è utile comunque alla comparazione – dal Veneto alla Toscana.

Le preghiere veronesi, nel testimone Marciano, sono parte di un più vasto libro devoto, in latino e in volgare, di pietà e d'agiografia, centrato in preva-

²⁶ In *Monumenti antichi di dialetti italiani*, p. 22, Mussafia notava la mancanza di quest'omonimia nei testi da lui pubblicati, ma a solo patto di correggerne alcune.

²⁷ Serianni, *La lingua poetica italiana*, p. 124.

²⁸ *Testi veronesi dell'età scaligera*, pp. 116–137, ma si vedano le osservazioni di Stussi in *Testi veneziani del Duecento e dei primi del Trecento*, pp. XXXIV–XXXV.

²⁹ Anonimo Genovese, *Rime e ritmi latini*, p. 313.

lenza su figure e modelli femminili: la Vergine, Santa Margherita e Santa Caterina. Pertanto, oltre il plausibile, a nostro avviso, orante femminile, nel codice Marciano è lo stesso modello di santità a porre la donna al centro del testo. Quest'ovvia constatazione serve da ponte verso analoghe strutture librarie circolanti in Toscana negli stessi anni, ovvero nei primi due decenni del Trecento. Affinità tematiche possono scorgersi in effetti con un codice piuttosto noto della Toscana religiosa e in certa misura laudistica, il Riccardiano 1738, datato nel colophon al 1317. Il manoscritto, interamente volgare, tramanda un *Sermone sull'anima*, una *Questione de' vizi*, la redazione toscana dell'inno *Rayna possentissima*, una *Vita della Vergine* e un *Pianto della Vergine*, in prosa, la *Vita* in prosa di Santa Margherita, quella in decima rima di Santa Caterina ad opera di Garzo, un' *Esposizione del Padre Nostro*, una preghiera alla Vergine, uno stralcio del Vangelo di Giovanni, e nelle carte che seguono il colophon qualcuno ha trascritto la lauda *Voi c'avete fame de l'amore*. Le tangenze col codice Marciano, lombardo-veneto, non sono insignificanti: in ambedue i manoscritti, il settentrionale e il toscano, le sante oggetto di narrazione sono Margherita e Caterina; sia il Marciano che il Riccardiano tramandano una parafrasi commentata del Padre Nostro; ambedue riportano il medesimo estratto, l'inizio, del Vangelo di Giovanni (I, 1–14), e in entrambi i codici compaiono intercalate varie forme di preghiere alla Vergine. Nulla – sia chiaro –, a differenza di quanto avviene col manoscritto veneto, indica nel Riccardiano un'esplicita fruizione femminile; si può solo notare la prevalenza dei soggetti femminili e, per quel che valgono, le affinità redazionali col manoscritto di Venezia. Dal punto di vista formale e stilistico, andrà notata invece la consistenza nel libro toscano dei testi in prosa, minoritari nel codice veneto. Sembra questa nella comparazione dei due libri una specificità del caso toscano, già aperto ai primi del secolo XIV al volgarizzamento agiografico, al sermone scritto, alla minima questione teologico-morale.

Quest'osservazione, attinente a una “geografia delle forme letterarie”, ricade anche sul nostro tema, ovvero la testualità delle donne ai primi del secolo XIV. Scendendo le latitudini dell'Italia primo-trecentesca, giunti in Toscana, è in effetti più semplice trovare qualche parvenza femminile, l'ombra di una lettrice o d'una scrivente, a ridosso della *pietas* in prosa, del volgarizzamento devoto, più che intorno alla trasmissione poetica, per quanto anch'essa religiosa. Un caso minimo ma istruttivo viene dal codice fiorentino, Laurenziano Gaddi 187. Bertelli lo data alla fine del Duecento, ritenendone «molto arcaico» l'assetto grafico;³⁰ il codice tramanda due prose: il testo italiano delle *Meditationes vitae Christi* e un *Pianto della Vergine*; libro di pietà volgare, di devozione pri-

³⁰ Bertelli, *I manoscritti della letteratura italiana delle origini* (BML), pp. 115–116.

vata, rivendicato sui primi del Trecento da tale Lisa di Lotto Gherardini.³¹ Alla carta 75r si legge: «explicit liber de Meditationibus Christi, qui est de domina Lisa filia olim Lotti de Gerardinis. Qui scripsit scribat. Scribat semper, cum Domino vivat. Vivat in celis, semper cum Domino felix. Deo gratias amen». Mentre alla carta 85r: «iste liber est domina Lisa filia olim Lotti de Gerardinis, quia ego Lisa dedi dicto domino Baldo Angeli de Aretio chanonicus aretinus qui est amor amor meo».

Lisa, lettrice e proprietaria del libro, può identificarsi con una donna del casato fiorentino dei Gherardini, noto alle cronache due-trecentesche (già in quella del Compagni), d'estrazione feudale, fondiaria e cavalleresca, e per questa via talvolta “ghibellino”, condannato in alcuni esponenti nel 1302, e al cui interno si contano diversi personaggi chiamati Lotto (da Lotteringo o Pegolotto), come il padre della Lisa che possedette il libro di devozione volgare. La verosimiglianza di quest'ipotesi permette dunque di collocare le *Meditazioni* in volgare³² e il *Pianto della Vergine* in mano a una donna dell'aristocrazia fiorentina, e urbana e incastellata nel contado. Da qui discende la possibilità di ricercare i frammenti d'alcuni usi testuali di una donna a contatto d'una pur semplice tradizione letteraria. Conta soprattutto che i due testi del codice gaddiano, *Meditazioni* e *Pianto*, siano concepiti come esplicita letteratura femminile, tramite frequenti appelli a un pubblico di “sorelle”, “lettrici” e “uditrici”; siamo dunque in presenza di un libro per donne, sicuramente fruito da una donna nel caso del manoscritto gaddiano. Per diversi motivi è difficile dire se anche altre scritture che si ritrovano alle fine del codice siano riconducibili al possesso di Lisa de' Gherardini: e per alcune variazioni grafiche e per la stessa nota che Lisa appone, denunciandosi con l'*ego*, nella quale sembra dire d'aver dato quel libro, a lei particolarmente caro – parrebbe –, a un uomo, Baldo di Angelo canonico aretino, *qui est amor amor meo*. Va detto tuttavia che nella carta che precede e in quella che segue la nota di possesso si leggono due semplici e basilari componimenti poetici, di mano comunque trecentesca, e d'ispirazione religiosa e morale. Ambedue i testi³³ si giocano sulla prosopopea – femminile – della Carità e dell'Umiltà. Ec-

³¹ Si segnalava l'esistenza di Lisa e del suo libro in Mainini, *Gli anni della tradizione*, p. 217.

³² Si tratta di un'opera, dalla vasta e importante circolazione, ancora irrisolta dal punto di vista critico-testuale; per un recente tentativo d'organizzarne la tradizione, fra latino e volgare, e di collocarne il senso in un appropriato contesto storico (la cultura dei francescani in Toscana ai confini fra Due e Trecento), si veda Falvay, Tóth, *L'autore e la trasmissione*.

³³ Che devono aver fatto parte d'un ciclo didascalico sui vizi e le virtù, giacché li ritroviamo messi “in contesto” fra le carte d'altri manoscritti tre-quattrocenteschi (ad esempio il laurenziano Plut. 90 inf. 47, 41vr.).

cone – per avere un saggio del tenore linguistico e culturale – un estratto, in diplomatica, dal primo componimento (84v).

Charità

Tanto gli piaccio · io karita a dio · *et siglio* gratioso il mio *et fecto* · *Quantuque* ongni piacere gli sia · diletto · *Et non gliene* veruna mai quanto · Che cio vero *et proprio* il dicer mio, E cho i santi *et savi* channo detto · Chel suo figliuolo *Christo* benedetto venne per me venne per me nel mondo · *et po morio* (. . .).

Al netto delle mancanze o delle imperfezioni, la forma di questi componimenti è riconducibile al sonetto. La doppia prosopopea femminile, all'interno d'un codice già fortemente marcato in senso femminile, per testi e possessori, continua a mantenerci in un'atmosfera compatibile con la cultura, le letture e gli interessi di una donna. Però certo i due componimenti non potranno essere valutati come testimonianze né di una poesia né di un volgare femminile. A questo scopo piuttosto si potrebbe dire qualcosa (poco) sulla lingua di Lisa de' Gherardini, a partire dalla nota di possesso (quella sì plausibilmente autografa). Il suo latino è un grafico rivestimento del volgare, che, emulando le note di possesso librarie e clericali, infrange in realtà la flessione dei casi, sino a quel *meo* che abolisce la declinazione. Altrove (75r) – ma di una mano apparentemente diversa – si legge un *dico* ad apertura d'una frase avventizia in latino – «dico quod nolo». Il verbo è scritto due volte; la prima *dicho*, poi scartato in favore della forma *dico* – il che potrebbe dimostrare una titubanza nella grafia della velare, fra una resa scritta alla volgare e quella latina.

In ogni caso per simili ricerche, ovvero per tentare di far emergere un volgare femminile nei dislivelli della trasmissione latina, si possono utilizzare ben altre fonti: ad esempio, in certa misura, il *Memoriale* di Angela da Foligno. Qui gli studi³⁴ hanno già messo in luce vari elementi – però nella maggior parte dei casi riconducibili al *sermo humilis* in latino del frate scrittore, dotato apparentemente d'una sua stilistica, pur nella struttura in realtà romanza. Alla voce di Angela da Foligno potranno al massimo, e per ipotesi, imputarsi i volgarismi di lessico o certe pieghe sintattiche: ad esempio, dietro un «Domine, capias pietatem de me»,³⁵ non canonico nel latino delle suppliche (che potrebbe avere piuttosto un *miserere mei*), si può immaginare vi fosse, nell'eventuale voce di Angela, un «ti prenda pietà di me», giro verbale frequente nella scrittura volgare e nel linguaggio laudistico: «di nui Ti prenda pietade» nel *Laudario Cortonese*.³⁶ Analoghi esercizi si possono fare con altri testi latini,

³⁴ Si veda fra gli altri Donnini, *Appunti sulla lingua*.

³⁵ Angela da Foligno, *Memoriale*, p. 27.

³⁶ *Laudario di Cortona*, p. 132.

non molti, due-trecenteschi che suppongono all'origine un'enunciazione femminile; coi *Sermones* d'Umiltà da Faenza per esempio. Nonostante siano relati da manoscritti decisamente tardi,³⁷ i testi latini d'Umiltà consegnano volgarismi di vario tipo, tracce della lingua che sottostà alla loro concezione: *domicella*, *zuncata*, *foleolina*, quali esempi di lessico e morfologia.

Per concludere; i dislivelli – quelli della trasmissione manoscritta, delle forme grafiche e linguistiche – al cui interno può ipotizzarsi una presenza femminile, nei secoli d'origine della letteratura italiana, permettono di riconoscere la lingua delle donne solo per lacerti. Possono far velo inoltre a questa ricerca fenomeni di autocensura; ovvero non è da escludere che in certi casi le donne silenzino, allo scritto, la loro specificità linguistica. In un volgarizzamento primo-trecentesco della Regola di San Benedetto, appartenuto – «fatto fare», dice la rubrica del Riccardiano 2858 – alle monache fiorentine di San Pier Maggiore,³⁸ il testo è assunto al maschile, laddove nel testimone latino della *Regula* appartenuto alle stesse monache sui margini del libro si legge costantemente la sostituzione di *frater* in *soror* e di *abbas* in *abbatissa*. Sembra in sintesi che in epoca alta la presenza femminile sopravviva nell'occasionalità delle testimonianze superstiti, la cui “leggibilità” dipende inoltre dalla dialettica – non per forza consapevole – tra la norma ereditata, la sua riproduzione, e la possibilità per la donna di non scomparire, di sussistere almeno in parte (in serie di rimatori, in glosse e note a margine, in volgarismi orali affioranti nello scritto) come soggetto d'un discorso.

³⁷ Umiltà da Faenza, *Sermones*.

³⁸ Che del resto negli anni in cui si realizzò il codice compaiono nei documenti quali donne «instructe licterate», capaci – parrebbe – di dare insegnamento «in legendo et cantando» (Firenze, Archivio di Stato, Diplomatico, S. Pier Maggiore, 20 settembre 1307).

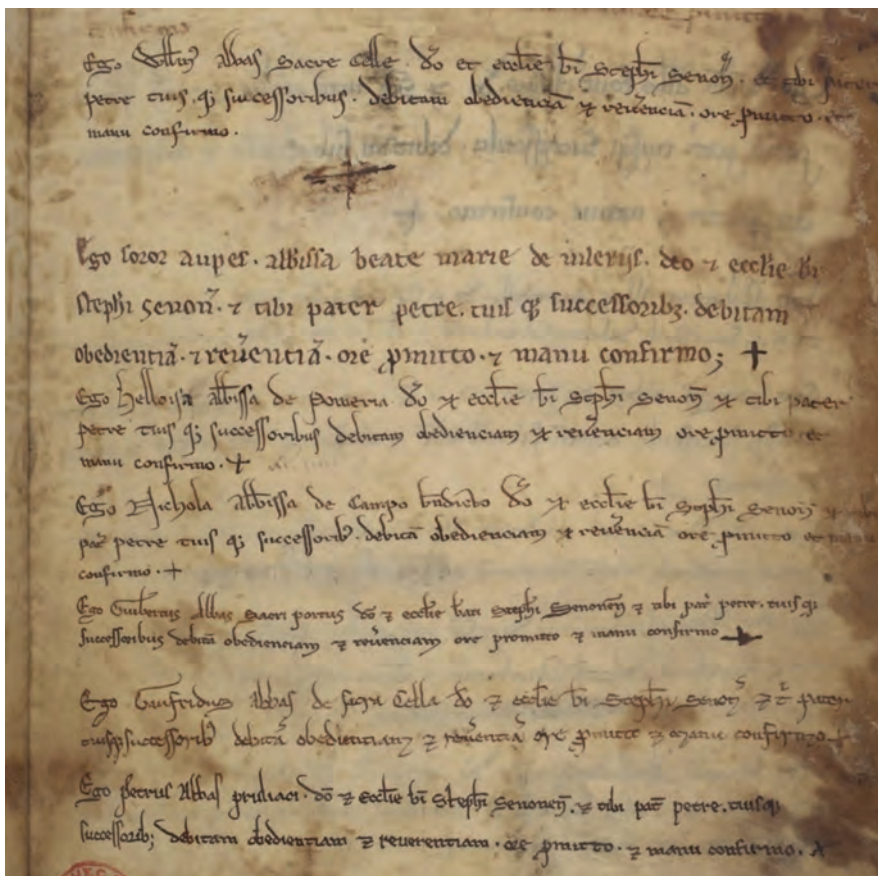


Figura 11.1: Paris, BNF, lat. 934, Pontificale di Sens.



Parte III: **Canone e volgarizzamenti**

Manuele Gragnolati, Elena Lombardi

Volgarizzazione lirica e piacere linguistico in Dante

Abstracts: Il contributo parte dall'ipotesi che il 'modo lirico' di Dante abbia influenzato anche la sua pratica di divulgazione del sapere in volgare, che presenta qualche analogia con la coeva prassi del volgarizzamento, pur con alcune rilevanti divergenze.

This paper suggests that Dante's 'lyric mode' informs his practices of transmitting knowledge in the vernacular. Dante's original take on contemporary volgarizzamento is characterized by greater freedom, insofar as it maintains a 'poetic' trait and a lyric dimension connected to pleasure.

Parole chiave: Dante, vernacular, *volgarizzamento*, lyric mode, pleasure, eros

Questo saggio è un *work in progress* nel quale intendiamo proporre alcune ipotesi di lavoro per uno studio più ampio sul valore del 'modo' lirico nell'opera di Dante. Con modo 'lirico' intendiamo una modalità poetica in volgare legata al desiderio per la donna amata che ha origine nel mondo cortese e che inizia con le *Rime*, passa poi nella *Vita nova* e, secondo noi, continua a pervadere l'opera dantesca sino alla *Commedia*.¹ L'ipotesi centrale del nostro progetto è che l'identità lirica e volgare di Dante – un'identità allo stesso tempo molto individuata e molto interscambiabile – sia centrale nell'elaborazione di un nuovo e complesso 'io' d'autore in volgare a cavallo tra l'epico e il lirico. Intendiamo dunque la lirica non come una fase, 'giovanile', 'superata', 'rifiutata' da Dante a partire dall'esilio, e perfino 'minacciosa' delle altre opere (e della linearità di un'autobiografia che si costruisce come autorità),² ma come 'modo' che pervade l'intera opera dantesca. La nostra prospettiva prende così le distanze dalla visione, frequente negli studi danteschi, secondo quale il ' naufragio' del *Convi-*

1 Si veda a proposito il capitolo *Lyric Mode* che Francesca Southerden ha redatto per lo *Oxford Handbook of Dante*.

2 Gragnolati, Lombardi, *Autobiografia d'autore*.

Manuele Gragnolati, Sorbonne Université–ICI Berlin
Elena Lombardi, University of Oxford, Balliol College

vio, l'esauista fine del *De vulgari eloquentia*, la non-riconducibilità di certi aspetti della *Commedia* sarebbero 'colpe' della lirica (e della sua 'micidiale' alleanza con dottrine eterodosse), conseguenze di uno stile e un desiderio 'giovannili' e 'sbagliati' e poi trionfalmente superati dalla novità linguistica, letteraria e teologica della *Commedia* entro la quale (quasi) *tout se tient*, come se la grandezza della *Commedia* fosse la conseguenza del 'raddrizzare' agostinianamente il desiderio del suo autore/protagonista. In questa visione, testi come le rime petrose o la canzone montanina rimangono come esempi estremi di una lirica 'irriducibile' e di un desiderio 'traviato', mentre diverse forme di palinodia sembrano strutturare tutto ciò che rientra nel poema maggiore: 'condanna' (in *Inferno*, con Francesca, per esempio), risemantizzazione (delle parole chiave dello Stilnovo in *Purgatorio*), o sublimazione (in *Paradiso*).

La nostra ipotesi è, invece, che da 'stile' la lirica diventi 'modo' e che, se è senz'altro vero che a differenza della monomania stilistica e linguistica (che si declina nel comico solo e contrario) dei poeti suoi contemporanei e soprattutto di Cavalcanti, Dante si apre nel corso della sua opera a soluzioni di plurilinguismo e pluristilismo e a una varietà di contenuti, allo stesso tempo le novità dantesche continuano però a essere riconducibili a principi 'lirici' di soggettività, di piacere e di eros.

In particolare, nell'ambito di questo volume ci interessa testare l'idea che il 'modo lirico' medi la pratica dantesca della divulgazione del sapere in volgare. Prenderemo prima in considerazione alcune immagini dai canti 2 e 3 del *Paradiso*, per svelare i meccanismi del funzionamento 'lirico' della volgarizzazione dantesca attraverso la figura di Beatrice. Passeremo poi ai canti 24, 25 e 26 del *Purgatorio* per vedere come la libertà e la 'leggerezza' della volgarizzazione di Dante siano situate a vari livelli e abbiano legami forti con il suo pensiero sul linguaggio. Metteremo anche in luce una serie di vocaboli e immagini che si estendono dal lirico al dottrinale al mistico e sembrano scelti da Dante per essere molteplici, per tenere aperte e percorrere simultaneamente strade diverse, e talora in tensione tra loro.

Questa nostra proposta emerge ed evolve da una serie di studi che abbiamo fatto nel passato, insieme e separatamente, sull'escatologia nel medioevo e sull'antropologia della *Commedia*, sul plurilinguismo in Dante e sulla sua teoria e pratica del volgare, e sul ruolo dell'identità lirica e del desiderio nell'opera dantesca (e non solo), e a cui rimandiamo per molti dettagli, e per più ampi riferimenti bibliografici.³

3 Lombardi, *The Syntax of Desire*; Lombardi, *The Wings of the Doves*; Lombardi, *Imagining the Woman Reader*; Lombardi, *Identità lirica e piacere linguistico*; Lombardi, *The Poetics of*

Si deve ad Alison Cornish il riconoscimento che il modo della divulgazione dantesca è piuttosto atipico nel panorama già in sé particolare del volgarizzamento italiano, allo stesso tempo precoce rispetto ai volgarizzamenti europei e coevo al tardo sviluppo della letteratura in volgare, e legato al contesto specifico della civiltà comunale.⁴ Secondo Cornish, se da una parte Dante utilizza il serbatoio di conoscenza offerto dai volgarizzamenti e punta sul pubblico volgare e borghese che essi creano, dall'altra propone una forma di divulgazione del sapere più legata alla sua personalità di autore e ad un concetto moderno di «trasformazione di un testo in un altro» che implica una vera e propria «incorporazione e metamorfosi della sapienza latina nel verso volgare».⁵ Secondo noi, la dimensione lirica non solo tiene insieme gli aspetti 'paradossali' del volgarizzamento dantesco, ma ne rappresenta anche la straordinaria novità, e, in qualche modo, 'durabilità', a confronto del breve uso dei volgarizzamenti più tradizionali.

1 *Paradiso* 2 e 3 – Beatrice

La nostra ipotesi che l'operazione di volgarizzazione nella *Commedia* abbia anche una dimensione lirica parte dall'analisi di quella originalissima creazione che è la figura di Beatrice all'interno del poema. Quando guardiamo soprattutto al ruolo di guida, insegnante, *lector* che svolge al sommo del purgatorio e in paradiso, una domanda viene spontanea: come siamo arrivati a fare di una giovane, donna, borghese, e (per quanto ne sappiamo) non latinante la guida alle più complesse questioni scientifiche, filosofiche e morali del *Paradiso*?⁶

La risposta comune, offerta un po' nervosamente sin dai primi commentatori, e data per buona per molti secoli, è che si tratta di una allegoria della fede o della teologia. Risposta facile, ma non del tutto soddisfacente, perché oscura in qualche modo la straordinaria novità e temerarietà dell'operazione dantesca, cioè quella di integrare l'identità lirica di Beatrice in una personificazione filosofico-teologica o, in altri termini, di scegliere la donna cantata nella poesia lirica del passato come la guida per i misteri del paradiso nel cammino verso l'unione

Trespassing; Gragnolati, *Experiencing the Afterlife*; Gragnolati, Fortuna, 'Attaccando al suo capezzolo'; Gragnolati, Fortuna, Trabandt, *Dante's Plurilingualism*; Gragnolati, *Amor che move*; Gragnolati, 'Paradiso' XIV.

4 Cornish, *Vernacular Translation*, si vedano soprattutto pp. 1–15 e 126–157.

5 Cornish, *Vernacular Translation*, p. 153.

6 Si riprendono qui le tesi di Lombardi, *Imagining the Woman Reader*, cap. 4.

con Dio. A Dante non viene incontro una donna che è Filosofia, Sapienza, Ragione, Teologia, non appare Lucia o la Madonna; ma gli appare «la mia donna», l'espressione con cui Dante si riferiva a Beatrice nelle sue rime e con cui si riferisce a lei diverse volte anche nel *Paradiso*. Nonostante una lunghissima tradizione di lettura che vede una Beatrice 'a fasi', o già precocemente allegorizzata all'altezza della *Vita nova*, Dante continua a ricordarci che Beatrice è ancora, per citare il canto 28 del *Paradiso*, i «belli occhi / onde a pigliarmi fece amor la corda» (11–12). Attraverso questa complessa figura di natura eminentemente lirica e volgare, Dante attua, tra le altre cose, anche la sua molto particolare forma di volgarizzazione della cultura scientifica e dottrinale del suo tempo.

Un breve esempio testuale dai canti 2 e 3 del *Paradiso* servirà ad illustrare questo punto. Come è noto, Beatrice gestisce il grande *tour de force* scientifico e dottrinale sulle macchie lunari impartendo al suo studente una lezione complessa ma non insormontabile. La *pars construens* della sua lezione, che spiega come le macchie lunari derivino da un principio formale e non materiale, è introdotta da una similitudine complessa: si tratta, come nota Robert Hollander di «una delle poche volte che Dante mette il potere di forgiare una similitudine nelle mani di un personaggio». ⁷ Beatrice descrive la *tabula rasa* scolastica, quello stato di completa 'vuotezza' dell'intelletto che è pronto a ricevere conoscenza attiva, proprio come il principio dell'acqua («il soggetto») è spogliato dalle qualità accidentali della neve dal sole. Beatrice quindi 'informerà' l'intelletto di Dante con una nuova luce.

Or, come ai colpi de li caldi rai
de la neve riman nudo il soggetto
e dal colore e dal freddo primai,
così rimaso te ne l'intelletto
voglio informar di luce sì vivace,
che ti tremolerà nel suo aspetto.

(*Paradiso* 2, 106–11)

La parola «aspetto» è interessante per noi: è una di quelle parole 'coerentemente ambivalenti' o 'enantiosemitiche', che tengono insieme significati opposti (in questo caso l'atto del vedere e ciò che è visto) senza privilegiarne alcuno. ⁸ In questo caso, all'apparenza di questa luce possiamo dare un valore soggettivo

⁷ *Dartmouth Dante Project*, a cura di Hollander, ad *Paradiso* 2, 106.

⁸ In *Dante after Wittgenstein*, Manuele Gagnolati e Sara Fortuna hanno dato una lettura dell'uso del termine 'aspetto' insieme alla teoria di Wittgenstein del *kippbild* o immagine multistabile proprio per esemplificare la capacità del linguaggio poetico del *Paradiso* di esprimere allo stesso tempo significati opposti (in *Dante's Plurilingualism*, pp. 223–248).

(ti scintillerà nel suo mostrarsi) o oggettivo (nel vederla) – soggetto e oggetto sono posti nella stessa sfera e si influenzano e contaminano a vicenda. Non a caso, l'immagine dei raggi del sole e la parola «aspetto» ritornano nel canto successivo, questa volta e descrivere il *modus operandi* di Beatrice, e con un virare delle immagini verso il lirico, qui chiaramente rappresentato dal riferimento all'amore giovanile di Dante per Beatrice narrato nella *Vita nova*:

Quel sol che pria d'amor mi scaldò 'l petto,
di *bella verità* m'avea scoperto,
provando e riprovando, il *dolce aspetto*.
(*Paradiso* 3, 1–3) (corsivo nostro)

Il sole, questa volta, non dissipa le qualità accidentali dell'acqua come neve, ma scalda il petto dell'amante, anzi l'ha scaldato «pria» – in precedenza: Dante stabilisce qui la precedenza della Beatrice stilnovistica (quella della *Vita nova* come ci ricordano tutti i commenti) a quella della *Commedia*, e la loro compresenza. Il tecnicismo della spiegazione di Beatrice («provando e riprovando»), insieme alla sua identità lirica svelano il «dolce aspetto» della «bella verità»: la Beatrice cortese abbellisce e dolcifica la conoscenza scientifica che ha impartito nel canto precedente.

Se la dolcezza si riferisce senz'altro anche alla dimensione mistica dell'esperienza paradisiaca, a noi sembra che la dolcezza della verità esprima anche un 'principio di piacere' installato nella conoscenza e intimamente legato all'uso del volgare e all'eros lirico, o meglio a quella connessione tra eros lirico e conoscenza che è uno dei grandi nodi del dibattito poetico dell'età di Dante.

La volgarizzazione lirica che prende la sua forma più definita nella figura di Beatrice paradisiaca, è un *trend* cruciale nella produzione dantesca, e assume una forma più incerta, ma ugualmente interessante, nel testo che siamo soliti considerare più 'anti-beatriciano', e che noi invece riteniamo attui una precedente incarnazione di Beatrice – il *Convivio*. Si guarda tanto al *Convivio* come a un testo filosofico, quando è, almeno per quello che ci è rimasto, un testo lirico-filosofico, il cui obiettivo è quello di coniugare temi e maniere dalla lettura latinante e scolastica con l'alterità di un lettore (e/o lettrice) volgare, e l'enciclopedico con il lirico. L'«amoroso uso di sapienza», come ha visto bene Maria Corti, non è solo un dialogo boeziano colla filosofia, non è solo un appassionarsi di una Filosofia 'incristianita' dalla Sapienza biblica, ma è una prima forma di conoscenza intellettuale che si unisce alla *voluptas* della lirica.⁹

⁹ Su questo grande tema si vedano almeno d'Alverny, *Notes sur Dante et la Sagesse*; Corti, *Dante a un nuovo crocevia*; Corti, *La felicità mentale*; Corti, *Percorsi dell'invenzione*; Nasti, *Favole d'amore*; Holmes, *Dante's Two Beloveds*.

Nel *Convivio* assistiamo alla progressiva de-personalizzazione filosofica dell'amata lirica e, contemporaneamente, al potenziamento lirico della Filosofia. Al livello del *Convivio* la proposta dantesca è ancora po' automatica e rudimentale, e nella *donna gentile*-Filosofia le caratteristiche liriche e dottrinarie convivono, ma non si fanno ancora una, come rimangono separate le canzoni e il commento. Per condurre la donna delle canzoni alla Filosofia, Dante non solo si appoggia al trampolino della *Vita nova* (indicando che la donna amata è la *gentile* del libello, quindi conferendole dei caratteri individuali, come aveva già fatto per Beatrice), ma prosegue universalizzando le qualità della *donna gentile* nel commento letterale e poi spiegandole un po' meccanicamente come quelle della filosofia in quello allegorico. Un esempio emblematico di questo modo di procedere è il modo in cui Dante commenta i versi della canzone *Amor che ne la mente mi ragiona* che descrivono gli occhi e il sorriso della amata: «Cose appariscon ne lo suo aspetto / che mostran de' piacer di Paradiso, / dico ne li occhi e nel suo dolce riso, / che le vi reca Amor com'a suo loco» (55–8). Il commento letterale distanzia i due attributi dalla donna amata, discutendoli come espressioni di una persona qualunque (anzi, quella che si vede «nella faccia dell'uomo»), e quello allegorico muove poi ad interpretarli come le dimostrazioni e le persuasioni della Filosofia.¹⁰ In questo personaggio dal carattere ambivalente, le caratteristiche lirico-biografiche non riescono a fondersi con quelle allegorico-filosofiche. Invece il personaggio che nasce da quell'incontro, cioè la Beatrice della *Commedia*, funziona diversamente e le mette insieme: i suoi occhi e il suo sorriso rimangono sempre quelli della prima Beatrice, come Dante ci ricorda in vari punti del *Purgatorio* e del *Paradiso*, e il suo scrivere di lei è sempre uno.¹¹

¹⁰ Si vedano *Convivio* 3, viii, 6–7: «però che potrebbe alcuno avere domandato dove questo mirabile piacere appare in costei, distingo nella sua persona due parti, nelle quali l'umana piacenza e dispiacenza più appare. Onde è da sapere che in qualunque parte l'anima più adopera del suo officio, che quella più fissamente intende ad adornare, e più sottilmente quivi adopera. Onde vedemo che nella faccia dell'uomo, là dove fa più del suo officio che in alcuna parte di fuori, tanto sottilmente intende, che, per sottigliarsi quivi tanto quanto nella sua materia puote, nullo viso ad altro viso è simile: perché l'ultima potenza della materia, la quale [è] in tutti quasi dissimile, quivi si riduce in atto»; e 3, xv, 2: «Dice adunque lo testo 'che ne la faccia di costei appariscono cose che mostrano de' piaceri di Paradiso'; e distingue lo loco dove ciò appare, cioè ne li occhi e ne lo riso. E qui si conviene sapere che li occhi de la Sapienza sono le sue dimostrazioni, con le quali si vede la veritade certissimamente; e lo suo riso sono le sue persuasioni, ne le quali si dimostra la luce interiore de la Sapienza sotto alcuno velamento: e in queste due cose si sente quel piacere altissimo di beatitudine, lo quale è massimo bene in Paradiso».

¹¹ Si vedano i famosi versi di *Paradiso* 30, che ripercorrono un ininterrotto viaggio di desiderio e poesia dalla *Vita nova* fino all'Empireo: «Dal primo giorno ch'i vidi il suo viso / in questa vita, infino a questa vista, / non m'è il seguire al mio cantar preciso» (28–30).

Per ritornare all'esperienza del *Convivio*, si pone la questione di come Dante vi veda il rapporto tra eros e conoscenza, e di conseguenza, tra i veicoli linguistici e letterari dei due. Gli esempi nella tradizione lirica italiana non mancavano. Con il *Convivio* Dante sta offrendo il suo contributo, come sempre eclettico, ad una tradizione abbastanza distintiva della poesia d'amore italiana, che risale ai Siciliani e che usa l'erotico come episteme, per cui parlare d'amore è una gigantesca metafora della conoscenza. Ma, anche più precisamente, Dante si sta misurando con altri precedenti di volgarizzazione lirica 'alta', in particolare quello di Cavalcanti in *Donna me prega*, che, come ha visto Cornish, è un volgarizzamento che non 'divulga', ma attua una raffinata forma di traduzione culturale, come anche testimoniato dal fatto che è, fin dalla sua prima circolazione, oggetto di commenti in latino.¹² Rispetto alla richiesta di un lettore «canoscente» e alla severità del «natural dimostramento» di *Donna me prega*, l'operazione del *Convivio* è più democratica e rivolta, come noto, a quei «molti e molte in questa lingua, volgari e non litterati» (*Convivio* 1, ix, 5).¹³ Questo aspetto 'democratico' e politico della volgarizzazione dantesca sopravvive, secondo noi, fin nella *Commedia* dove, perdendosi il doppio livello della prosa volgare 'asservita' alla poesia, l'aspetto dell'interpretazione e della spiegazione è interamente sussunto nella poesia volgare, e dove la singolarità e il piacere del modo lirico, come anche l' 'artificiosità' del linguaggio poetico 'illustre', si fondono colla leggibilità del *sermo humilis*.¹⁴

L'idea che Dante sta sviluppando è quella di una filosofia in cui la speculazione si arricchisce del modo della lirica, del suo linguaggio, della sua forma e del suo desiderio. Vari sono gli aspetti dell'esperienza lirica che interessano e contribuiscono al discorso della conoscenza e della sua volgarizzazione. Di importanza primaria è la sua natura eminentemente volgare, ma, allo stesso tempo 'alta' o, forse meglio, 'poetica' e 'artificiata'. Colla 'volgarizzazione lirica', quindi, si mette in atto un volgarizzamento diverso da quelli tradizionali. Dove un volgarizzamento tradizionale implica un cambiamento di registro e una semplificazione sia di contenuto che di lingua, la volgarizzazione lirica consente di creare un nuovo testo, ma non necessariamente sentito come dipendente o gregario nei confronti del testo di partenza, anzi paritario sia dal punto di vista di contenuto

¹² Cornish, *A Lady Asks*.

¹³ Sul carattere laico della trasmissione della conoscenza operata nel *Convivio*, si veda Imbach, *Dante, la filosofia e i laici*.

¹⁴ Per il concetto di *sermo humilis* proposto da Erich Auerbach e per il suo carattere 'sovrerivo' rispetto alle norme retoriche classiche, si veda Gragnolati, *Insegnare con un classico*.

che di lingua, ma, nel caso dantesco (e a differenza di Cavalcanti), anche più ‘democratico’, perché, appunto, ‘modo’ e non genere.

La lirica, intesa alla maniera dantesca, offre inoltre la possibilità di attingere a un ricco mondo immaginativo metaforico, in una parola ‘poetico’, per cui la trasmissione della conoscenza passa per le immagini e non solo attraverso i dettagli dell’argomentazione logica.

Infine, l’individualità del soggetto nella sua singolarità inserisce un residuo lirico non solo nell’impianto universale della conoscenza ‘astratta’ della scolastica, arricchendo la speculazione filosofica dell’esperienza amorosa ma, come vedremo nella parte seguente, anche in quella mistica e ‘fusionale’ della *visio Dei*, permettendo così di mantenere, anche nell’esperienza della beatitudine paradisiaca, un carattere personalizzato e legato alla storia e alla memoria dell’individuo.

2 *Purgatorio* 24–26

Il canto 25 del *Purgatorio* è un altro grande esempio di volgarizzazione di complesse teorie filosofiche, impartito da un poeta epico latino, con modalità non dissimili da quelle usate poi da Beatrice, e con lo stesso effetto di evocare grande complessità dottrinale ma rimanendo allo stesso tempo seguibile e funzionale al nuovo contesto in cui viene inserita la volgarizzazione del sapere scolastico. Si tratta della spiegazione impartita da Stazio in risposta alla domanda su come sia possibile che l’anima separata continui a provare dolore fisico nell’aldilà: «Come si può far magro / là dove l’uopo di nodrir non tocca» (*Purg.* 25, 20–1). Come noto, la spiegazione di Stazio è divisa in due parti: nella prima viene descritta la formazione dell’anima umana nel feto e poi, nella seconda, viene spiegato che non appena giunge nell’aldilà, l’anima separata si crea un corpo d’aria che le permette di continuare ad avere una forma e tutti i sensi. È uno dei passi più dibattuti del poema ed è stato studiato dai grandi ricercatori del pensiero filosofico dantesco, da Giovanni Bunselli, a Bruno Nardi, a Etienne Gilson, in relazione alle dottrine scolastiche contemporanee sull’origine dell’anima umana. Manuele Gagnolati se n’è occupato a fondo, studiandolo nel contesto del dibattito tra l’unità e la pluralità delle forme scoppiato a Parigi e Oxford dopo la morte di Tommaso d’Aquino nel 1274.¹⁵ Concentrandosi sulle implicazioni antropologiche ed escatologiche

¹⁵ Gagnolati, *Experiencing the Afterlife*, pp. 53–87.

di quello che era soprattutto un dibattito metafisico sulla natura dell'anima, Gragnolati ha mostrato che la spiegazione embriologica di *Purgatorio* 25 alterna con libertà i principi delle due dottrine e che, se fino alla formazione dell'anima sensitiva segue quelli tradizionali della dottrina della pluralità delle forme, che erano basati su un'idea di cambiamento come sviluppo continuo e garantivano la materialità effettiva del corpo, quando descrive la creazione dell'anima razionale, definita come il momento in cui da «animal» diventa «fante» e acquisisce cioè la facoltà del linguaggio (*Purg.* 25, 61), finisce poi con l'avvicinarsi, in maniera assolutamente originale, ai principi più innovativi della dottrina dell'unità della forma e al senso di discontinuità che caratterizza la teoria del cambiamento. In questo modo Dante può immaginare un'anima separata molto potente, simile a quella teorizzata dalla dottrina dell'unità della forma, che contiene la medesima 'virtù formativa' che aveva dato origine alla gestazione del feto e con la quale, una volta giunta nell'aldilà, può creare un corpo d'aria che le permette di avere piena identità ed esperienza sensoriale anche quando è separata dal corpo terrestre.¹⁶

Estremamente sofisticata nei dettagli, l'operazione dantesca obbedisce anche a dei principi di grande libertà, volgarizzando la dottrina embriologica contemporanea senza legarsi troppo rigidamente a scuole, dottrine, o prospettive del tempo, negoziando così un concetto di identità in una maniera che è allo stesso tempo formalmente sofisticata, efficace e comprensibile, e capace di esprimere l'affettività del corpo nella sua materialità. Infatti uno degli aspetti interessanti della volgarizzazione di *Purgatorio* 25 è proprio che il muoversi liberamente e creativamente tra principi filosofici diversi corrisponde alla formulazione di un altrettanto libero e creativo concetto del corpo aereo, che nella *Commedia* funziona come un paradosso. Da una parte, può essere considerato il simbolo della pienezza dell'esperienza escatologica dell'anima separata prima della resurrezione. E infatti come l'*Inferno* e il *Purgatorio* mettono l'accento sull'intensità del dolore provato dalle anime separate, così il *Paradiso* indica continuamente che, anche prima della resurrezione della carne, le anime beate hanno accesso alla visione beatifica e che questa visione procura loro una felicità perfetta, che Dante chiama «pace» e che consiste nell'appagamento di tutti i desideri.¹⁷ Dall'altra parte la *Commedia* sottolinea

¹⁶ «Però che quindi ha poscia sua paruta, / è chiamata ombra, e quindi organa poi / ciascun sentire infino a la veduta. / Quindi parliamo e quindi ridiam noi; / quindi facciam le lagrime e' sospiri / che per lo monte aver sentiti puoi» (*Purg.* 25, 100-105).

¹⁷ Si pensi per esempio a *Par.* 30 100-02: 'Lume è là sù che visibile face / lo creatore a quella creatura / che solo in lui vedere ha la sua pace'.

anche l'imperfezione dell'esperienza delle anime separate e la lega alla loro mancanza di corporeità effettiva, ricordando al lettore che un'anima senza il suo vero corpo fatto di carne, non di aria, è imperfetta, e che in definitiva la vera esperienza completa sarà possibile solo dopo la ricostituzione materiale della persona nella sua interezza alla fine dei tempi. Inoltre, ed è questo il punto che in questa sede più ci interessa, il corpo nella sua materialità (descritto come un'entità autonoma secondo i principi della pluralità della forma), è il luogo della memoria e degli affetti personali che si manifesta nella maniera più potente nel «disio d'i corpi morti» che le anime beate continuano a provare anche in paradiso.

Come ha dimostrato Manuele Gagnolati, all'apice del discorso di Salomone sul corpo risorto, troviamo infatti non solo l'affermazione che alla fine dei tempi la *visio Dei*, e quindi la felicità dell'anima aumenterà di intensità, ma anche una celebrazione dell'identità individuale e dei suoi affetti, tanto più sorprendente in quanto di 'direzione opposta' rispetto al paradigma purgatoriale che prevede il distacco dal proprio passato e dai propri affetti terreni.¹⁸ Il desiderio del corpo risorto, una mancanza quasi purgatoriale in un regno altrimenti traboccante di desiderio appagato, deriva proprio dalla nostalgia dei corpi dei propri cari:

Tanto mi parver sùbiti e accorti
 e l'uno e l'altro coro a dicer Amme!
 che ben mostrar disio d'i corpi morti:
 forse non pur per lor, ma per le mamme,
 per li padri e per li altri che fuor cari
 anzi che fosser sempiterne fiamme.

(*Paradiso* 14, 61–6)

Se si può immaginare che la nostalgia dei propri cari veicolata dal desiderio per il corpo includa anche quello che Dante continuerà a provare per Beatrice, non è un caso, che le rime di Salomone riecheggino quelle che avevano celebrato il ritorno in scena di Beatrice, l'antica fiamma lirica (e traduzione in volgare dell'*Eneide*):

volsimi a la sinistra col respitto
 col quale il fantolin corre a la mamma
 quando ha paura o quando elli è afflitto,

¹⁸ Gagnolati, *Amor che move*, pp. 91–110 e Gagnolati, '*Paradiso*' XIV. Per una mappa del desiderio nelle tre cantiche della *Commedia* si veda Lombardi, *The Syntax of Desire*, pp. 160–168; per il paradigma del Purgatorio, Barolini, *La 'Commedia' senza Dio*, pp. 142–172.

per dicere a Virgilio: Men che dramma
 di sangue m'è rimasto che non tremi:
 conosco i segni de l'antica fiamma.
 (*Purgatorio* 30, 42-8)¹⁹

L'antropologia escatologica dantesca, muovendosi con libertà tra principi filosofici diversi, reinserisce un senso di particolarità e intersoggettività lirica all'interno del ben più astratto e impersonale discorso teologico sulla *visio Dei*.

Un aspetto interessante dell'embriologia di *Purgatorio* 25 è il dialogo polemico che, come ha mostrato Zygmunt Baranski, si stabilisce tra questo canto e *Donna me prega*: non solo la spiegazione di Stazio, nel momento in cui ai vv. 61-66 prende esplicitamente le distanze dalla teoria dell'intelletto separato attribuita ad Averroè, sembra attribuirle anche alla canzone cavalcantiana, ma polemizza anche con l'idea che il genere della canzone possa essere il veicolo adatto per la poesia filosofica, che richiederebbe invece una forma più ampia, come appunto quella del poema.²⁰

Un'altra questione molto dibattuta è il legame del canto 25 del *Purgatorio* con quelli che lo circondano – i cosiddetti 'canti dei poeti' e dello stilnovo. Prima John Freccero e poi Baranski hanno dato un contributo importante in questo senso, facendo notare la ricorrenza del verbo «spirare» (ed è importante ricordare che ricorre anche l'aggettivo «novo») come indicatore dell'operazione divina nel canto 25 («spira spirito novo»), e di quella poetica nel canto 24 («amor mi spira»):²¹

Apri a la verità che viene il petto;
 e sappi che, sí tosto come al feto
 l'articular del cerebro è perfetto,
 lo motor primo a lui si volge lieto
 sovra tant' arte di natura, e spira
 spirito novo, di virtù repleto,

¹⁹ E migliore prova che questa antropologia lirica sia legata strettamente al volgare, lingua materna, e lingua dell'allattamento e dell'infanzia non si può trovare che nell'ulteriore ricorrere di queste rime nell'infantile tendersi dei beati verso la Ur-figura di madre: 'però non ebber li occhi miei potenza / di seguitar la coronata fiamma / che si levò appresso sua semenza. / E come fantolin che 'nver' la mamma / tende le braccia, poi che 'l latte prese, / per l'animo che 'nfin di fuor s'infiamma; / ciascun di quei candori in sù si stese' (*Paradiso* 23, 119-23). Si veda Cestaro, *Dante and the Grammar of the Nursing Body* e Gragnolati, *Amor che move*, pp. 149-161.

²⁰ Baranski, 'Per similitudine di abito scientifico'.

²¹ Freccero, *Dante: The Poetics of Conversion*, pp. 195-208, in particolare 202; Baranski, *Canto XXV*.

che ciò che trova attivo quivi, tira
 in sua sustanzia, e fassi un'alma sola,
 che vive e sente e sé in sé rigira.

(*Purg.* 25, 67–75)

E:

Ma di s'i' veggio qui colui che fore
 trasse le nove rime, cominciando
Donne ch'avete intelletto d'amore.
 E io a lui: l' mi son un che, quando
 Amor mi spira, noto, e a quel modo
 ch'e' ditta dentro vo significando.
 O frate, issa vegg' io, diss' elli, il nodo
 che 'l Notaro e Guittone e me ritenne
 di qua dal dolce stil novo ch'i' odo!

(*Purg.* 24, 49–54)

Se è fondamentale notare il parallelo tra i due passi e il legame tra la creazione di Dio e quella poetica, la conseguenza è stata però che la polivalenza del verbo «spirare» ne è rimasta un po' appiattita, come vocabolario meramente scritturale, che quindi ha portato a mappare l'aspetto religioso su quello dottrinario e poetico (mentre, come ha giustamente insistito Alessandro Raffi, l'aspetto interessante dell'embriologia di *Purgatorio* 25 è proprio il suo carattere scientifico e laico).²² Secondo noi, invece, proprio come nel caso di Beatrice nella *Commedia*, l'aspetto 'laico', lirico e volgare dei canti 24–26 coesiste con quello teologico, a volte in armonia, a volte in tensione. In questo senso concordiamo con la bella lettura che Cornish fa della volgarizzazione embriologica di Stazio e che sottolinea come il volgare della *Commedia* sia «ripetutamente e insistentemente associato con il particolare, il personale, il mortale, il procreativo».²³

Si è molto discusso se la risposta di Dante a Bonagiunta da Lucca si riferisca alla sua concezione poetica nel 1300, quando ha luogo il suo viaggio ultraterreno, o a quella del momento in cui sta scrivendo la *Commedia*, vale a dire, se l'amore del verso 53 sia quello della tradizione lirica o Dio. Ricollegandoci alle intuizioni di Giorgio Agamben in *Stanze*, vorremmo mettere in luce come l'incontro con Bonagiunta riattivi tutto il contesto pneumo-fantasmatico che, provenendo dall'Aristotele latino, era diventato una delle cifre della tradizione

²² Si veda Raffi, *Dante e l'embriologia aristotelica*.

²³ Cornish, *Vernacular Translation*, pp. 151–57, citazione a p. 15: «repeatedly and insistently associated with the particular, the personal, the mortal, the procreational».

lirica nel volgare di sì.²⁴ I concetti di «spirito» e «spirare» hanno pertanto la capacità di evocare contesti sia lirici che teologici, e tale flessibilità era già stata sfruttata da Dante, per esempio in *Oltre la spera che più larga gira*, il sonetto prima composto come rima indipendente e poi messo a conclusione della *Vita nova*, in cui un sospiro viene tratto nell'Empireo e come «pellegrino spirito» contempla Beatrice (v. 8).

In *Purgatorio* 24 viene dunque espressa una concezione del linguaggio poetico come espressione diretta della passione d'amore. Così, se attraverso il Dante personaggio che ricorda la genesi delle proprie 'nove rime' sta parlando anche l'autore della *Commedia*, la parola «spirito», come abbiamo visto con la parola «aspetto» (e con il personaggio di Beatrice), tiene insieme aspetti diversi cronologicamente o logicamente incompatibili: in questo caso non solo sono presenti il piano temporale della scrittura della *Vita nova* e della *Commedia*, ma l'«amore» che spira nella *Commedia* è tanto quello di ascendenza fisiologico-medica del mondo lirico che quello divino.²⁵ E non si tratta di una semplice opposizione tra *eros* e *caritas*, né di una loro integrazione sempre riuscita, ma di una loro accumulazione e trasformazione, che dal punto di vista dell'antropologia escatologica è segno e garanzia del fatto che nell'aldilà l'individualità e i legami interpersonali coesistono, in maniera paradossale, insieme al desiderio di perdersi e di con-fondersi in Dio.

Dall'altra parte del canto 25 troviamo un altro canto di nuovo esplicitamente incentrato sulla lirica (come il 24), e in particolare sull'incontro con Guido Guinizelli, dolce padre putativo della stilnovo (97–99), e sull'allofonia 'illustre' di Arnaut Daniel, «miglior fabbro del parlar materno» (117). Se n'è occupata Elena Lombardi nella lettura dei canti 26 di Cambridge:²⁶ l'immagine del fabbro, e del forgiare/fabbricare una lingua ci porta con un salto in verticale al 26 del *Paradiso*, dove incontriamo il primo fabbro della lingua, Adamo, e il suo straordinario discorso sull'«idioma ch'io usai e che io fei» (114). Si tratta, come ben noto, dell'ultimo atto della tormentata 'linguistica' dantesca, quel lento e convoluto *corpus* di riflessioni lacerato da tante contraddizioni, che da sempre preoccupano gli studiosi (etimologia contro *significatio ad placitum*; la maggiore nobiltà del latino o del volgare, il nome di Dio, etc.).²⁷

²⁴ Agamben, *Stanze*, soprattutto pp. 73–155.

²⁵ Si veda Gagnolati, *Inferno V* e Lombardi, *The Wings of the Doves*, Introduzione.

²⁶ Lombardi, *The Poetics of Trespassing*.

²⁷ Per un recente contributo sulle contraddizioni della linguistica dantesca si veda Sasso, *La lingua, la Bibbia, la storia*.

Una velocissima visione in *timelapse* della cosiddetta ‘teoria linguistica’ di Dante mostra un’apparenza più unitaria di quanto ci si potesse aspettare: almeno nella forma in cui ci è arrivata, la riflessione linguistica di Dante rimane sempre legata soggetta a due principi – la poesia e il piacere.

1. La riflessione sul linguaggio di Dante inizia con un modo lirico – con la *Vita nova*, dove Dante solleva lo ‘pseudo’-problema di farsi capire dalle donne, per localizzare l’uso del volgare fermamente nell’ambito poetico.²⁸
2. Viene poi allacciata al modo affettivo dell’identità ‘naturale’ – con il *De vulgari eloquentia*, in cui il volgare è presentato come lingua materna legata all’esperienza affettiva e corporea dell’allattamento²⁹ e al contempo ancora più strettamente legata alla poesia lirica, di cui la parte che ci è rimasta del *De vulgari* è un creativo e raffinato manuale.
3. Si articola, sempre restando nella sfera affettiva e personale, nel sociale e nel politico – nel *Convivio* è la lingua che unisce i generanti, i vicini, la *civitas/città*. Però rimane sempre legata alla poesia. Nel *Convivio* Dante ci dice che ama il suo volgare perché lo connette alla sua comunità («colli parenti e [colli] propî cittadini e colla propria gente» [I, xii, 5]), e pertanto vuole essere poeta, non un politico, un commentatore o un volgarizzatore – non Brunetto, ma uno che vuole «legar numero con rime», come dice nel xiii capitolo del I libro, che vuole dare cioè al suo volgare la stabilità della poesia.³⁰

L’umile debolezza e allo stesso tempo forza del volgare è le sua versatilità, il fatto che «a piacimento artificiato si trasmuta» (*Convivio* I, v, 8), che cambia a seconda del gusto.

28 Lombardi, *Il pensiero linguistico nella Vita nova*.

29 Ci sono ovviamente tensioni molto interessanti tra l’insistenza sulla naturalezza del volgare e il progetto del volgare illustre, e pensiamo soprattutto agli studi di Gary Cestaro, *Dante*, ma in questa sede ci preme sottolineare la nobiltà attribuita al volgare come lingua ‘naturale’; si vedano anche Gagnolati, Fortuna, ‘Attaccando al suo capezzolo’ e Gagnolati, *Amor che move*, pp. 149–161.

30 *Convivio* I, xiii, 6–8: ‘Anche, è stato meco d’uno medesimo studio, e ciò posso così mostrare. Ciascuna cosa studia naturalmente alla sua conservazione: onde, se lo volgare per sé studiare potesse, studierebbe a quella; e quella sarebbe aconciare sé a più stabilitate, e più stabilitate non potrebbe avere che [in] legar sé con numero e con rime. E questo medesimo studio è stato mio, sì come tanto è palese che non dimanda testimonianza. Per che uno medesimo studio è stato lo suo e ’l mio: per che di questa concordia l’amistà è confermata e acresciuta. Anche c’è stata la benivolenza della consuetudine, ché dal principio della mia vita ho avuta con esso benivolenza e conversazione, e usato quello diliberando, interpetrando e questionando’. Si veda Lombardi, *The Syntax of Desire*, cap. 3 (*Dante: The Syntax of Poetry*), pp. 134–140.

4. La versatilità, e quella che possiamo iniziare a chiamare l'«idiosincrasia» del volgare diventa la sua grande forza nell'affermazione finale, ma non necessariamente decisiva sulla «volubilità» del volgare fatta da Adamo nel XXVI canto del *Paradiso*.³¹

Nel confronto dei canti 26 del *Purgatorio* e del *Paradiso* si riscontra una parola che come «aspetto», sprigiona diverse forme di sé, e cioè l'apax «abelis» – «v'abbella» nei discorsi dei due fabbri: la cortesia purgatoriale in quello di Arnaut («Tan m'abelis vostre cortes deman», 140) e la libertà linguistica in quello di Adamo come espressione di un piacere personale: «Opera naturale è ch'uom favella; / ma così o così, natura lascia / poi fare a voi secondo che v'abbella» (130–132).³² «Abbella» non a caso è una parola fondamentale lirica (la troviamo sparsamente dai Siciliani al Guittone cortese agli stilnovisti)³³ – legata al piacere derivante dall'oggetto dell'amore e della poesia: quel principio di piacere in atto che sta alla base della teoria d'amore stilnovistica e che poi Dante adatta nella teoria d'amore cristiana, senza troppo smorzare gli aspetti più rivoluzionari.³⁴ L'«abbella» di Adamo costituisce, secondo noi, la «traduzione» adamicca dell'*ad placitum* scolastico del *De vulgari eloquentia*: così vediamo ben messa in atto l'operazione del nostro poeta, cioè di cogliere il principio di piacere implicito e sepolto nell'etimologia latina, e rispingerlo in primo piano nella forma volgare.

Se dunque nel discorso di Adamo e in particolare nell'espressione «s'abbella» l'identità personale, il piacere individuale, e il modo lirico si congiungono in un linguaggio ispirato alla variabilità e alla singolarità, vorremmo concludere con tre proposte: 1) la prima è che il «dolce aspetto» della «bella verità» impartita da Beatrice col discorso sulle macchie lunari ma anche in tutto il *Paradiso*, corrisponda all'operazione che abbiamo chiamato di volgarizzazione lirica ed esprima il senso del piacere provato per una speculazione fatta nella lingua materna, una filosofia seguibile e «democratica», ma anche intrisa del modo lirico; 2) che il canto 26 del *Paradiso* volgarizzi il *De vulgari*

31 Si veda Lombardi, *The Syntax of Desire*, pp. 129–134 e Gragnolati, *Amor che move*, pp. 139–161.

32 Entrambe le forme sono legate all'artificio della lingua – cioè la Ur-lingua della lirica ora divenuta volgare così illustre da non percepire più le differenze tra l'occitano e l'italiano.

33 Il *TLIO* dà esempi perlopiù in relazione con «piacere» da Giacomino Pugliese, Guittone cortese («ch'al core piace ed abella»), Chiaro Davanzati («pulzella [. . .] e si mi piace assai forte ed abella»), Monte Andrea, Cino da Pistoia («Soffrir non possan li occhi lo splendore, / né 'l cor pò stare in loco, sí li abella!»); Dante da Maiano, («se di voler lo meo nome v'abbella»), Detto d'Amore («La sua piacente ciera / Nonn è sembante a cera, / Anz'è sì fresca e bella / Che lo me' cor s'abella / Di non le mai affare, / Tant'à piacente affare»).

34 Si veda la discussione di *Purgatorio* 18 e *Paradiso* 1 in Lombardi, *The Wings of the Doves*, pp. 79–85 e 107–110.

eloquentia, nel senso che il discorso di Adamo non è una semplice correzione o contraddizione di quanto detto nel trattato sulla lingua, ma è la sua volgarizzazione lirica, la traduzione di un trattato in latino in poesia volgare che, come l'embriologia di *Purgatorio* 25, si ispira principi di libertà, individualità e comprensibilità (nel caso dell'embriologia legati a un'antropologia escatologica corporea e affettiva e nel caso di Adamo alla rivendicazione del principio di piacere nell'uso del volgare). E, tornando allo spunto da cui eravamo partiti e che non possiamo che lasciare per il futuro, 3) che nell'autore della *Commedia* si incrocino in maniera instabile una modalità epica e una lirica.

Paola Nasti

To speak in tongues

Appunti sulla teoria e pratica della traduzione in Dante

Abstract: Il verbo “volgarizzare” non entrò mai nel vasto e colto vocabolario dantesco. Nell’approntare una sua teoria della traduzione, il difensore della lingua del sì gli preferì invece vocaboli tecnici ben più precisi: *translare* e *transmutare*. Entrambi i termini appartengono al gergo della retorica e dell’*ars dictaminis*. A queste arti risale anche il termine “laidezza” con il quale Dante definisce il volgarizzamento di Taddeo Alderotti. A partire da queste constatazioni e da uno studio delle loro connotazioni, il saggio raccoglie alcune riflessioni sulle possibili ragioni e sulle ricadute di tali scelte linguistiche, approdando a considerazioni sul ruolo che la sonorità, la bellezza e l’interpretazione, nonché la scelta delle fonti, sembrerebbero avere svolto sulla formazione di una teoria o di un’idea di traduzione in Dante. Si considera anche l’importanza delle glosse e dell’esegesi sull’operato di Dante come traduttore.

The verb “vulgarize” does not belong to Dante’s vast and cultured vocabulary. Formulating his theory of translation, the poet preferred using more precise technical terms: *translare* and *transmutare*. Both belong to the jargon of rhetoric and *ars dictaminis*. The term “laidezza,” with which Dante defines the vulgarization of Taddeo Alderotti, also belongs to these arts. Starting off from these observations and on the basis of a study of their connotations, the essay col-

Annotazione: Rielaboro qui alcune riflessioni presentate alla tavola rotonda del convegno BIFLOW sui volgarizzamenti del 2018. Queste osservazioni non considerano l’evoluzione del pensiero dantesco su traduzione, retorica e poetica nell’intero arco della sua opera, ma provano a tracciare, pur riconoscendone la problematicità, un percorso per sommi capi che dal *Convivio* arriva, senza soluzione di continuità, alla *Commedia*. La scelta del *Convivio* è motivata dal fatto, piuttosto noto ed evidente, che proprio in questo trattato Dante avvia una riflessione sulla traduzione, se non sistematica, certamente significativa. È inoltre opportuno sottolineare che nel considerare alcuni casi di pratica della traduzione in Dante mi occuperò principalmente della traduzione di citazioni dirette, e non delle libere riscritture. Senza la guida esperta di Gaia Tomazzoli e Antonio Montefusco non mi sarei cimentata in un’impresa lontana dai miei specialismi: li ringrazio per la fiducia e la pazienza. Ringrazio anche Zygmunt Barański, Lorenzo Dell’Oso, Nicolò Maldina, Anna Pegoretti e Andrea Viviani per i commenti ad una versione precedente di questo saggio. Le opere di Dante si citano nelle seguenti edizioni: *Vita nova* (ed. Barbi); *Convivio* (ed. Fioravanti); *De vulgari eloquentia* (ed. Tavoni); *La Commedia secondo l’antica vulgata* (ed. Petrocchi). La Bibbia si cita nella versione: *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam* (ed. Colunga, Turrado).

Paola Nasti, University of Reading

lects some reflections on the possible reasons and repercussions of such linguistic choices. It develops considerations on the role that sound, beauty, and interpretation, as well as the choice of sources, seem to have played in Dante's formation of a theory or idea of translation. The importance of glosses and exegesis for Dante's work as a translator is also considered.

Parole chiave: Aristotle, Beauty, Hermeneutics, Exegesis, Interpret, *laidezza*, Rhetoric, *Sacra Fame*, Psalms, Saint Paul, Taddeo Alderotti, Translate, *Translatio*, *Enarratio*, *Elocutio*, *Volgarizzare*, *Volgarizzamenti*

1 *Lost in translation*: accenni di teoria

Il verbo *volgarizzare* usato nel *Fiore di Rettorica* da fra' Guidotto da Bologna¹ non entrò mai nel vasto e colto vocabolario dantesco. Nell'approntare una sua "teoria" della traduzione, il difensore della lingua del sì gli preferì invece vocaboli tecnici ben più precisi: *translare* e *transmutare*. Entrambi i termini appartengono al gergo della retorica, delle *poetriae* e della grammatica, e identificano procedimenti testuali che convengono alle figure di "trasferimento". Il verbo *transmutare* è utilizzato più volte nel *Convivio* a partire dal celebre passo in cui Dante lamenta i danni della traduzione:²

. . . nulla cosa per legame musaico armonizzata si può de la sua loquela in altra transmutare, senza rompere tutta sua dolcezza e armonia. E questa è la cagione per che Omero

¹ Folena, *Volgarizzare e tradurre*, p. 32. La bibliografia sulla traduzione e il volgarizzamento in Dante non è vastissima se paragonata alla vasta mole critica degli studi danteschi anche se nell'ultimo ventennio su volgarizzamenti medievali e traduzione, per l'area italiana in generale, c'è stata una forte ripresa degli studi e della bibliografia. Oltre al già citato studio di Folena restano essenziali alcuni classici sull'argomento: Chiamenti, *Dante Alighieri traduttore*; Cornish, *Vernacular Translation*; Groppi, *Dante Traduttore*. Si veda ora anche la buona sintesi di Kleinhenz, *Dante and Translation*. Per un'introduzione al problema della traduzione nel medioevo si vedano: Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*; Maggini, *I primi volgarizzamenti*; i volumi *Studi su volgarizzamenti italiani due-trecenteschi* e *Volgarizzamenti del Duecento e Trecento*. Si rimanda anche al volume *A Companion to Medieval Translation* e ai volumi della fortunata serie di *The Medieval Translator* di Brepols. Per la traduzione in area italiana si rinvia invece ai saggi raccolti in *Tradurre dal latino nel Medioevo italiano*. Fondamentale per il rilancio della ricerca in questo campo l'opera di DiVo. *Dizionario dei Volgarizzamenti*.

² Si deve a Folena l'osservazione che questo termine sia utilizzato per la traduzione solo da Dante: Folena, *Volgarizzare e tradurre*, p. 36. Per le altre occorrenze del termine con diverse accezioni si veda: Niccoli, *Trasmutare*. Sul lessico del tradurre nel Medioevo si vedano: Gualdo, *Volgarizzare e tradurre*; Morlino, *Volgarizzare e trasporre*.

non si mutò di greco in latino, come l'altre scritture che avemo da loro. E questa è la cagione per che li versi del Salterio sono senza dolcezza di musica e d'armonia: ché essi furono transmutati d'ebreo in greco e di greco in latino, e nella prima transmutazione tutta quella dolcezza venne meno. (Conv. I, vii 14–15)

Per Dante la metamorfosi di un testo lirico da una lingua all'altra inficia la preservazione del ritmo e dell'armonia, i sistemi di significazione intimamente connessi all'espressione del senso in poesia. L'Alighieri utilizza, in pratica, il termine *transmutazione* per descrivere quella che la semiotica oggi chiama traduzione intersemiotica, ossia la traduzione di testi che coniugando più sistemi semiotici, come la poesia, richiedono operazioni culturali più complesse della semplice traslitterazione verbale quali il commento e l'analisi.³ Al di là delle considerazioni che questa "coincidenza" può indurci a fare sulla modernità dell'intelligenza linguistica e poetica di Dante conta, per un'analisi storicizzante del suo pensiero, che il vocabolo usato dal poeta sia stato acquisito da una ben nota tradizione risalente all'*Institutio oratoria*, secondo la quale la *transmutatio* è una delle quattro operazioni fondamentali che presiedono alla creazione delle figure retoriche.⁴ Non solo. A questa *quadripartita ratio* furono fatti risalire, da Quintiliano a Bene da Firenze,⁵ anche tutti gli errori di scrittura relativi alla singola parola quali barbarismi e solecismi. Con un anacronismo si direbbe quasi che, per parlare di traduzione, Dante abbia consapevolmente scelto un termine che portasse con sé la possibilità dell'inesattezza, oltre che quella dell'errore fonetico, morfologico e sintattico. Transmutare, inoltre, sembrerebbe portare con sé anche l'eco sommessa di un celebre passo di San Girolamo sulla traduzione. Il traduttore della Bibbia

³ La terminologia *intersemiotic translation* è usata in Clüver, *On intersemiotic transposition*. Già Roman Jakobson definì la traduzione intersemiotica o trasmutazione come «[l']interpretazione dei segni linguistici per mezzo di sistemi di segni non linguistici»: Jakobson, *Aspetti linguistici della traduzione*, p. 57.

⁴ Sulla *transmutatio* si veda Ax, *Quadripartita Ratio*.

⁵ «Interim vitium quod fit in singulis verbis sit barbarismus. Occurrat mihi forsan aliquis: quid hic promisso tanti operis dignum? aut quis hoc nescit, alios barbarismos scribendo fieri, alios loquendo (quia quod male scribitur male etiam dici necesse est, quae vitiose dixeris non utique et scripto peccant), illud prius adiectione detractone inmutatione transmutatione, hoc secundum divisione complexione adspiratione sono contineri?» (M. Fabii Quintiliani *Institutionis Oratoriae liber I*, I, 5, 6). Ma si veda anche la formulazione di Bene: «Barbarismus est vitium in dictione consideratum, habens quatuor species tam in scriptura quam in pronuntiatione, scilicet additionem, subtractionem, inmutationem, transmutationem littere, temporis, toni et aspirationis. Soloecismus est vitium in contextu partium orationis contra leges grammatice artis factum et habet similiter quatuor species: adiectionem, subtractionem, inmutationem, transmutationem.» (Bene da Firenze, *Candelabrum*, p. 10).

aveva infatti utilizzato il verbo «mutare» per descrivere il “cambiamento” insito in alcuni casi di *translatio* ciceroniana:

Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu. Habeoque huius rei magistrum Tullium, qui Protagoram Platonis et Oeconomicum Xenofontis et Aeschini et Demosthenis duas contra se orationes pulcherrimas transtulit. Quanta in illis praetermiserit, quanta addiderit, quanta mutaverit, ut proprietates alterius linguae suis proprietatibus explicaret, non est huius temporis dicere.⁶

Nel seguito di questo passo Girolamo definisce la traduzione come *sensum exprimere de sensu* rifacendosi ad un famoso brano del *De optimo genere oratorum* (14–15) di Cicerone in cui si definiscono i criteri per la traduzione dell'eloquenza attica:

Converti enim ex Atticis duorum eloquentissimorum nobilissimas orationes inter seque contrarias, Aeschini et Demostheni; nec converti ut interpres, sed ut orator, sententiis

6 Hieronymus, *Liber de optimo genere interpretandi (epistula 57)*, p. 13. Significativamente il verbo «mutare» è al centro di un verso del *Fiore* che secondo Zygmunt Barański potrebbe essere considerato una chiara e consapevole dichiarazione di “poetica” dell'*imitatio* attraverso la *translatio*. In un saggio in cui si discute quest'opera, la cui attribuzione a Dante continua a dividere gli studiosi, come appartenente al genere delle *translatio*, Barański nota infatti che l'utilizzo del verbo «mutare» nei versi «così vo io mutando e suono e verso / E dicendo parole umili e piane» (*Fiore*, 103 9–10) debba essere fatto risalire proprio all'*Epistola 57* di San Girolamo. L'autore del *Fiore* starebbe dichiarando, polemicamente, il proprio disinteresse per la traduzione letterale, a cui aderiscono invece di frequente i volgarizzamenti del materiale proveniente dalla Francia, a favore di una riscrittura libera e inventiva: «[t]he *Fiore's* complexity and its objectives emerge from the different ways in which it exploits and manipulates the possibilities offered by the *translatio*. Although it depends on this in a fundamental manner, in pursuing its ambitions of independence the poem reworks not only the practice but also the theory of translation. At the basis of both lay the idea of fidelity to the original. (. . .) It is now clear that Durante abandons any pretence of fidelity» (Barański, *The Ethics of Literature*, p. 207 e 232). Se Dante fosse davvero l'autore del *Fiore* questi versi sarebbero la prima attestazione del suo interesse teorico oltre che “pratico” per la traduzione come riscrittura. Nel resto della sua produzione il poeta si approprierà di versi e *sententiae* altrui riscrivendo e rimodellando, ma non mostrerà (più) interesse per il genere del volgarizzamento o della traduzione come strade percorribili. Al di là dell'irrisolta questione dell'attribuzione del *Fiore*, il saggio di Barański resta una linea guida fondamentale per ripensare il genere della traduzione-volgarizzamento alla luce della riflessione medievale sulla *translatio* che a partire dall'*Epistola 57* di Girolamo si era focalizzata su due principi: la precisione della resa, «verbum pro verbo», e la preservazione del senso, «ut nihil desit ex sensu, cum aliquid desit ex verbis». Arriva a conclusioni simili sul *Fiore*, Montefusco, *A Politico-Communal Reading of the Rose*. Su Cicerone e traduzione si veda: Traina, 'Vortit barbare'.

isdem et earum formis tamquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omne verborum vimque servavi.

Distanziandosi da una pedestre resa di «verbum pro verbo», Cicerone aveva così valutato come buona una traduzione che segua le idee del testo originale, le esprima coi medesimi mezzi retorici ma che, nel riprodurre le potenzialità espressive del testo originale, tenga conto anche delle diverse esigenze della lingua d'arrivo. Dunque, se è vero che il «sensus exprimere de sensu» di Girolamo si precisò come una teoria della traduzione che avesse come condizione minima ed ineliminabile l'interpretazione del senso e delle idee di un testo, nel citare Cicerone, il senso inseguito da Girolamo portava con sé anche l'eco, per quanto affievolita, dell'efficacia retorica della traduzione.⁷ Che nello scegliere un termine tanto versatile Dante avesse in mente tutti questi testi è difficile stabilire con certezza; tuttavia, per quanto la formazione retorica di Dante sia talvolta messa in dubbio dagli studiosi,⁸ vorrei avanzare l'ipotesi che le scelte linguistiche del poeta siano sintomo di una riflessione cosciente che, riconducendo la traduzione al campo della retorica, e soffermandosi sull'interpretazione o sull'*enarratio* ma anche sulle figure retoriche del suono e sull'*elocutio*, ne giudica le qualità o la fallibilità in base ai criteri che questa scienza si era data. Il coefficiente tecnico della terminologia dantesca sembrerebbe confer-

7 Paolo Chiesa evidenzia le tendenze contraddittorie nella prassi e nella teoria elaborata dal padre della Chiesa in: Chiesa, «*Ad verbum*» o «*ad sensum*»? «In Epistle 57 [Jerome] marshals the authority of Cicero and Horace to advocate saving and serving the source text, its meaning and force, by accepting the necessity of linguistic difference. He certainly recognizes the claims of eloquence, of *proprietas verborum*, and in his own translations achieves a certain “dynamic equivalence” with the style of his originals. But in these theoretical statements he speaks of meaning and discourse as if they constitute separate functions, the latter not be served at the expense of the former» (Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*, p. 45).

8 Ricorda questo ‘scetticismo’ sulla formazione retorica di Dante Meier, *Dante alle prese con i «colori rettorici»*, p. 60. Su Dante e la retorica in generale la bibliografia è molto ampia; si citano solo alcuni dei testi consultati su diversi aspetti del problema: Barański, «*Tres enim sunt manerie dicendi* . . . »; Bartuschat, *Appunti sulla concezione*; Cestaro, *Dante, Boncompagno da Signa, Eberhard the German*; Di Fonzo, *La parola ornata*; Keen, *Vernacular eloquence*; Mengaldo, *Linguistica e retorica*; Montefusco, *Ancora su Epistole dantesche e «dictamen»*; Shapiro, *On the Role of Rhetoric*; Tomazzoli, *Il linguaggio figurato*. Contributi importanti volti ad illuminare l'alto grado di competenza dell'Alighieri nel contesto dell'insegnamento e della pratica della retorica e dell'*ars dictaminis* del Duecento italiano sono raccolti nel recente volume *Le lettere di Dante*: Delle Donne, *L'epistola II*; Grévin, *Le epistole dantesche*; Montefusco, *Competenze, prassi*. Sulla retorica nel Medioevo, oltre a Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*, cfr. Inglese, Zanni, *Metrica e retorica del Medioevo*; Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages*.

mato, sempre nel *Convivio*, dagli altri termini che Dante affianca alla *transmutatio* per discutere gli errori di traduzione, ovvero i derivati di *translatio*:

Quello che Aristotile si dicesse, non si può bene sapere, di ciò, però che la sua sentenza non si truova cotale nell'una translazione come nell'altra. E credo che fosse lo errore delli translator; ché ne la Nuova 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. (Conv. II, xiv 6–7)

Anche se gli preferirono di gran lunga *interpretatio*, *translatio* è termine talvolta usato dai retori romani e dai loro eredi cristiani per significare l'atto della traduzione.⁹ Con l'accezione di metafora, *translatio* è però anche vocabolo preso in prestito dall'officina di retori e maestri dell'*ars dictaminis*, oltre che dalle *artes poetriae*.¹⁰ Per quanto non ci sia sintomo nei documenti di una «historical identification between the Latin rhetorical term for metaphor, *translatio*, and the Latin word for translation, *translatio*» fra i retori della classicità,¹¹ il rifiuto dantesco del più comune termine *interpretatio* e l'accostamento di *translatio* a *transmutatio* lascia pensare che il poeta tenesse a mente la definizione retorica

9 «It is worth noting that the Catholicon also defines *translatio* as interlingual exposition: “*Translatio expositio sentencie per aliam linguam*” (s.v. *translatio*; cfr. *glosa*). This suggests that, historically, the dominant term is interpretation which can attract related terms, such as translation into its own field of meaning» (Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*, p. 249, nota 15).

10 Per tenerci vicini alle scuole e a testi che Dante probabilmente conobbe: «[t]ranslatio est ex quadam convenienti similitudine verbi iam dudum inventi in aliam rem traductio. Hec fit tam in nomine quam in verbo et participio et adverbio et in hoc differt a precedentibus. In permutatione tamen significatio vocabuli non mutatur sed per rem ipsius alia res intelligitur (. . .) In translatione vero dictio quasi sponte ad aliud significandum convertitur» (Bene da Firenze, *Candelabrum*, 1983, VII, xxxii, 4–7, p. 229); «*translatio est de una re ad aliam ex quadam idonea similitudine alterius verbi iam inventi traductio, ut “pratum ridet” idest “florete”*» (Guidonis Fabe *Summa dictaminis*, p. 365, si cita da ALIM [http://www.alim.dfl.univ.it/alim/letteratura.nsf/\(volumiID\)/615568AE505C9ADBC1256C3D006B81CF!opendocument&vs=Autore](http://www.alim.dfl.univ.it/alim/letteratura.nsf/(volumiID)/615568AE505C9ADBC1256C3D006B81CF!opendocument&vs=Autore)).

11 «The fact that the same word, *translatio*, could mean both metaphor and translation has, of course, long teased critics, especially since in both its definitions, *translatio* signifies an accomplished transference, a carrying over from one sphere to another (Cfr. Quintilian, *Institutio oratoria* 1.4.18 and 8.6.4). In rhetoric, *translatio* is also a term from status theory, where it represents a form of procedure in which the case requires a transfer to another court (*De inventione* 1.8.10 and 2.19.57–61). In all of these uses, *translatio* suggests a substitution of one thing for another. Moreover, rhetorical definitions of *translatio* as metaphor involve ideas of appropriation or usurpation (of place or position, cfr. Cicero, *De oratore* 3.39.157 and 3.41.165) comparable to the idea of aggressive appropriation, which lies behind Roman rhetorical theories of translation» (Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*, p. 235).

di *translatio*, e che assimilando concetti e locuzioni volesse caratterizzare la traduzione proprio come un'operazione retorica basata sulla "sostituzione". Come già per *transmutatio*, infatti, l'Alighieri utilizza il termine *translatio* per discutere problemi relativi alla traduzione, nello specifico quella delle opere di Aristotele, mettendo in evidenza i pericoli di "sostituzioni" che, proprio come i barbarismi introdotti per *transmutatio*, possono convertirsi in un cavallo di Troia che sbaraglia il testo d'arrivo immettendo elementi all'altro. Mentre la nomenclatura tecnica prescelta da Dante lascia dunque costantemente trasparire la consapevolezza che la traduzione in quanto impresa inventiva può essere portatrice di errori e metamorfosi stranianti, il più comune "volgarizzare", concentrandosi unicamente sulla lingua d'arrivo, neutralizzava la problematicità dell'operazione retorica che guida e sostanzia la traduzione, annullando la coscienza tanto della distanza culturale che ci separa da un testo "straniero" quanto dei processi esegetici ed interpretativi necessari alla sua corretta trasposizione. Questa coscienza teorica e critica è invece reclamata con forza da Dante che, distanziandosi dal volgarizzare e dai volgarizzamenti, sancisce l'autorevolezza della sua posizione di "divulgatore" e traduttore di tradizioni culturali. Ha infatti anche questa funzione il suo breve commento sulle traduzioni di Aristotele. La notazione è fra le più precise che si riscontrino sul problema e ha chiaramente lo scopo di confermare la competenza e l'*auctoritas* del nostro come "filosofante" e traduttore di cultura.¹² Tale è la rarità dell'osservazione dantesca sulle traduzioni di Aristotele che si potrebbe essere tentati di considerarla derivativa: si potrebbe ipotizzare che Dante fosse a conoscenza, in maniera indiretta, del commento di Rodolfo Bretone ad Aristotele, in cui si mettono a confronto le traduzioni latine dei *Metereologica*, quella dall'arabo di Gerardo da Cremona e quella dal greco di Guglielmo di Moerbeke, portatrici di due teorie diverse.¹³ Che la scintilla di questa nota dantesca sull'Aristotele latino fosse stato il commento di Brito ha dell'inverosimile, e tuttavia proprio il richiamo a queste rare osservazioni sulla traduzione di Aristotele è

¹² Sulla divulgazione filosofica e Dante: Gentili, *L'uomo aristotelico*, pp. 127–165; Gentili, *Il fondamento aristotelico*; Fioravanti, *Il Convivio e il suo pubblico*. Sulla divulgazione in Italia e in Toscana si vedano anche: Bartuschat, *La littérature vernaculaire*; Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs* e il volume *Filosofia in volgare nel Medioevo*.

¹³ Una copia del commento databile agli inizi del XIV secolo, il ms. Firenze, BNCF, Conv. soppr. E. I. 252, appartenne sicuramente all'antico fondo del convento di Santa Maria Novella: Pomaro, *Censimento dei manoscritti*, alle pp. 389–391. Non è possibile che Dante conoscesse questo manoscritto, ma non è detto che non si discutesse degli argomenti di Brito negli *studia* di Firenze o in altri ambienti frequentati dal poeta.

sintomo dell'eccezionalità della discussione dell'Alighieri sulle difficoltà della traduzione. Una tale attenzione ai problemi della *translatio*, infatti, non è assolutamente convenzionale nel contesto della letteratura in volgare e nei volgarizzamenti dei classici del Duecento e primo Trecento, dove, secondo Ricotta e Vaccaro, «non s'incontrano dispute teoriche su traduzioni concorrenti». ¹⁴ Seppure solo in *nuce*, l'argomentazione di Dante sul problema della traduzione è dunque “nuova” in ambito volgare e, come abbiamo cominciato a capire, questa novità è intrinsecamente legata all'uso competente del linguaggio tecnico e forse ad una consapevole riflessione sulla traduzione come attività retorica.

Se dunque, oltre alla passione teorica, la meditazione dantesca sulla traduzione fu probabilmente alimentata anche da un'innegabile percezione della propria *novitas* e da una chiara volontà autocelebrativa, non dovrà stupirci la forza polemica (si dirà militante) con cui il poeta si rivolge ai cattivi volgarizzatori del “suo tempo”. Tanto poco infatti si fidava Dante della traduzione e dei suoi praticanti da indurlo a dichiarare di aver scelto il volgare come lingua del suo commento (il *Convivio*) anche per prevenire, usando l'espressione utilizzata da Alison Cornish, ¹⁵ un futuro cattivo volgarizzamento: «Onde, pensando che lo desiderio d'intendere queste canzoni, [a] alcuno illitterato avrebbe fatto lo comento latino transmutare in volgare, e temendo che 'l volgare non fosse stato posto per alcuno che l'avesse laido fatto parere (. . .) providi a ponere lui, fidandomi di me di più che di un altro» (*Conv.* I, x 10). Cosa fosse la laidezza temuta da Dante è il poeta stesso a suggerirlo quando, nel dare un esempio di volgarizzamento laido, epiteto rarissimo nelle sue opere, cita il primo e più importante volgarizzatore di Aristotele, il maestro Taddeo Alderotti: ¹⁶ «come fece quelli che transmutò lo latino de l'Etica – ciò fu Taddeo ipocratista» (*Conv.* I, x 10). Il riferimento a Taddeo andrà sicuramente letto alla luce della volontà dantesca di primeggiare e stabilire la sua *auctoritas* di ottimo discepolo e divulgatore di Aristotele, ma è chiaro che, alla luce della coscienza tecnica già evidenziata, la polemica anti-alderottiana dell'Alighieri si fondi pure su più ampie valutazioni

¹⁴ Ricotta, Vaccaro, *Rivolgarizzare e ritradurre*, p. 134.

¹⁵ Cornish, *Vernacular Translation*, p. 131.

¹⁶ Su Taddeo Alderotti, oltre agli studi della Gentili già citati alla n. 13, si veda: Gentili, *L'edizione dell'Etica in volgare*; Gentili, *La vulgarisation de l'Ethique d'Aristote*; Gentili, *L'Etica volgarizzata*; Refini, *The Vernacular Aristotle*, specialmente pp. 51–85; Zavattoni, *I volgarizzamenti duecenteschi*; il volume *Vernacular Aristotelianism in Italy*. Sulle conclusioni di Sonia Gentili che ritiene Taddeo una fonte del volgarizzamento dell'*Etica* di Brunetto si veda l'opinione di Beltrami, *Introduzione*, pp. i–xlx: xvii, nota 32.

relative all'uso della lingua volgare, al nuovo "genere" dei volgarizzamenti e alla trasposizione nozionistica da testo d'origine a testo d'arrivo sulla base di precise preoccupazioni retoriche e ideologiche. Proprio a partire dal giudizio sui volgarizzamenti come quello dell'Alderotti si potrebbe dunque tentare di ricostruire le preoccupazioni, i parametri e i criteri della riflessione tutta in negativo sulla traduzione del nostro poeta, lasciandosi guidare in questo percorso dalla *littera* del *Convivio*. In questo senso gli unici indizi che emergono nel trattato sono due: il volgarizzatore è "ipocratista" e ha prodotto una traduzione "laida". L'ostile accenno alla professione medica di Taddeo è, come ha stabilito Sonia Gentili, indice del disprezzo che il poeta nutriva per gli usi prezzolati della scienza, giusta *Conv* III, xi 10:

Né si dee chiamare vero filosofo colui che è amico di sapienza per utilidade, sì come sono li legisti, medici e quasi tutti religiosi, che non per sapere studiano ma per acquistare moneta o dignitade; e chi desse loro quello che acquistare intendono, non sovrastarebbero allo studio. E sì come intra le spezie dell'amistà quella che per utilidade è meno amistà si può dicere, così questi cotali meno partecipano del nome del filosofo che alcuna altra gente.

Ma non è da escludere che il riferimento alla professione di Taddeo sia anche teso a screditare un modo di studiare la filosofia a fini fondamentalmente pratici ed empirici. L'opera di un docente di filosofia naturale e logica a Bologna come Gentile da Cingoli, ad esempio, illustra in maniera piuttosto limpida lo scontro fra "problematiche sollevate in ambito medico"¹⁷ e posizioni ortodosse della filosofia aristotelica. Tali problematiche avevano indotto proprio Taddeo Alderotti ad evidenziare tre nodi della teoria aristotelica che mal si conciliavano con il sapere medico nel suo commento all'*Ars nova* di Galeno: le teorie della qualità, delle opposizioni e del moto. Su ognuno di questi nodi, un maestro di filosofia come Gentile si era provato a difendere "il filosofo", mentre gli "ipocratisti" come Taddeo rimasero fermamente ancorati a Galeno. Se dunque non c'è dubbio che all'università di Bologna l'etica aristotelica circolasse e fosse discussa competentemente da medici e logici, è altrettanto chiaro che l'approccio dei medici non fosse propriamente speculativo ma finalizzato, invece, alla pratica della loro *scientia*. L'impressione che il giudizio negativo di Dante sul volgarizzamento dell'Alderotti non sia solo frutto di un moralismo volto a castigare i venditori di scienza quanto piuttosto di un sospetto verso l'approccio empirico alla filosofia esercitato dagli "ipocratisti" per ricavarne ricette salutiste sembrerebbe irrobustita,

¹⁷ Marmo, *Gentile da Cingoli*, p. 29.

d'altronde, dalla perentorietà con la quale il nostro poeta descrive la filosofia stessa come un'esperienza totalizzante che non ammette appressamenti parziali (o "accidentali"):¹⁸

sì come l'Etica ne dimostra, così la filosofia per diletto o per utilidade non è vera filosofia ma per accidente. Onde non si dee dicere vero filosofo alcuno che per alcuno diletto colla sapienza in alcuna sua parte sia amico: sì come sono molti che si diletano in intendere canzoni ed istudiare in quelle, e che si diletano studiare in Rettorica o in Musica, e l'altre scienze fuggono e abandonano, che sono tutte membra di sapienza. (Conv. III, xi 10)¹⁹

Chi come Taddeo studia per *utilidade* non solo non può dirsi vero filosofo ma, e questo fa al caso nostro, "fuggendo" per mestiere l'unità delle «membra di sapienza», non possiederà neanche scienza di retore tale da poter realizzare una traduzione autorevole. Al di là delle congetture sulle ragioni che indussero Dante a discreditare Taddeo sulla base della sua appartenenza al mondo dei venditori di sanità, mi sembra però utile proporre un percorso d'indagine che definisca il volgarizzamento dell'Alderotti prendendo avvio dall'altro indizio del suo disvalore lasciatoci da Dante stesso: la sua laidezza.

Si è già detto che il termine «laido» è rarissimo nell'intertesto dantesco. Esso ha solo due occorrenze nella *Commedia* ed è attribuito utilizzato per marcare due eventi nefasti della storia dell'umanità, l'opera di Clemente V, nuovo Giasone:

ché dopo lui verrà di più laida opra,
di ver' ponente, un pastor senza legge,
tal che convien che lui e me ricuopra.

Inf. XIX 82–84

18 È evidente che l'opera di divulgazione attraverso i volgarizzamenti di cui i medici si fecero per primi fautori contribuì non poco all'avanzamento della medicalizzazione della società e alla istituzionalizzazione del sapere che mettevano la scienza al servizio della tecnica e del benessere. L'uso di scienza per fini pratici sembrerebbe spiegare il ruolo centrale degli esperti di medicina nella prima fase dei volgarizzamenti in tutta Europa: si veda Cifuentes i Comamala, *La ciència en català*, soprattutto pp. 36 sgg.

19 Il disprezzo nei confronti di Taddeo da parte di Dante potrebbe aver coinvolto anche un aspetto politico: il medico fiorentino, infatti, aveva notoriamente dedicato al Guelfo nero Corso Donati il trattato *Della conservazione della salute*, a tal proposito si veda Gentili: «Non sorprende (. . .) che Dante abbia rappresentato la scienza dell'Alderotti come strumento di potere. (. . .) L'Alderotti (. . .) fu insomma prototipo dello scienziato asservito al potere» (Gentili, *L'uomo aristotelico*, pp. 53–54).

e gli attacchi della volpe, ovvero gli eretici, contro il carro della Chiesa in *Purg.* XXXII:

Poscia vidi avventarsi ne la cuna
del triūnfal veiculo una volpe
che d'ogne pasto buon pareva digiuna;
ma, riprendendo lei di laide colpe,
la donna mia la volse in tanta futa
quanto sofferser l'ossa senza polpe.

Purg. XXXII 118–123

L'aggettivo, per chi voglia provare a spiegare Dante con Dante è, da un punto di vista morale, sicuramente fra i più infamanti e indica insidia, tradimento, corruzione se non addirittura apostasia. Il contesto del *Convivio* è ovviamente diverso (oltre che pregresso), ma alla luce di quanto si è detto queste connotazioni ben si attagliano all'atto problematico e "traditore" della traduzione. Per superare però la dimensione tutta moralizzante svelata dall'intertesto dantesco, vorrei proporre un'incursione sui possibili significati 'tecnici' della laidezza.

«Laidezza» (come i suoi affini) è parola di origine franca, la cui prima attestazione in area italiana, secondo il TLIO, è da far risalire al racconto romanesco delle *Storie de Troia e de Roma* nella versione del ms. Laurenziano Gaddiano della metà del Duecento (1252/58). Sulla base della documentazione a noi disponibile, prima della stesura del *Convivio* il termine si palesa in alcuni testi di argomentazione morale e spirituale: dalle rime di Guittone, agli *Ammaestramenti degli antichi* di Bartolomeo da San Concordio, al volgarizzamento dell'*Epistola di san Girolamo ad Eustochio* di Cavalca,²⁰ con lo stesso significato di peccato o atto riprovevole; la parola figura invece in Jacopone come sinonimo di sporcizia (lauda 65, v. 172). In ambito più "tecnico", il termine sembrerebbe tuttavia un'etichetta tipica della testualità di Brunetto Latini, che la utilizza frequentemente tanto nel *Tresor* (in francese) quanto nel suo volgarizzamento del *De inventione* di Cicerone.²¹

Proprio nel *Tresor*, oltre alle più consuete connotazioni legate alla sfera del peccato, le espressioni francesi afferenti alla *laidure* sono utilizzate anche per discutere questioni linguistiche, di retorica e stile.²² Buona, ad esempio, è la

²⁰ Per una lista completa si è consultato il lemma «laidezza» su TLIO.

²¹ Sul lessico retorico nei volgarizzamenti ciceroniani (ma non su «laidezza») si veda: Guadagnini, Vaccaro, "Selonc ce que Tullies dit en son livre".

²² Si cita da: *Li livres dou Trésor de Brunetto Latini* (ed. Carmody). Nel libro II, la parola «laidezza» e i suoi derivati ricorrono più di cinquanta volte con la varietà dei sensi che si è già riscontrato nei testi delle origini.

scrittura che si libera dalla laidezza attraverso il sapiente dosaggio dei colori retorici:

A grant partison de tous parliers est en .ii. manieres, une ki est en prose et .i. autre ki est en risme (. . .) Mais comment que ta paroleure soit, ou par rime ou par prose, esgarde que ti dit ne soient maigre ne sech, mais soient replain de jus et de sanc, c'est a dire de sens et de sentence. (. . .) Garde qu'il n'aportent laidures nules, mais la bele coulour soit dedens ou dehors, et la science de rectorique soit en toi peinturiere, ki mete la coulour en risme et en prose. Mais garde toi de trop poindre, car aucunefois est coulour a eschiver coulour. (Livre III x, p. 327)

Similmente, utile è al retore l'utilizzo del prologo per coprire una materia *laide*:

Usques ci a devisé li mestres comment on doit comencier son conte sans prologue ou par tel prologue ki n'ait couverture nule; desoremais vicut il deviser comment on doit faire son prologue par mestrie et par couverture. Car a la verité dire quant la matire dou paroleur est honieste ou vil u douteuse ou obscure, il s'en puet passer legierement outre et comencier son conte a poi de couverture ou sans nule couverture, selonc ce que li enseignement devisent ce deseure. Mais quant la matire est contraire et laide et que li corages des oïeres sont comement contre lui, lors li estuet torner a la maistral couverture, et ce puet estre par . . . iii. okisons, ou pour ce ke la matire ou çou de quoi il voet parler ne siet pas a celui ki le doit oïr, ains li desplaist; ou por ce que ton adversaire u .i. autre quel k'il soit li fait entendre autres choses si k'il les croit dou tout ou de la grignor partie, ou pour ce que li oïeres est abesoigniés ou travilliés de maint autre ki ont parlé a lui devant. (Livre III xxviii, p. 340)

Proprio in questo stesso senso Brunetto utilizza il termine «ladiezza» nel suo volgarizzamento del *De inventione* di Cicerone.²³ Per Brunetto,²⁴ traduttore e *sponitore*, una causa è laida «quando sie nella causa alcuna ladiezza per cagione di mala persona o di mala cosa ché al vero dire molto si turba l'animo dell'uditore contra il reo uomo e per una malvagia cosa».²⁵ In entrambi i testi, *laidure* o *laidezza* traducono il termine *turpitude* con il quale Cicerone caratterizzava gli aspetti delle cause, cioè delle questioni proposte, dall'oratore che alienano l'ascoltatore. Il turbamento dell'uditore, volgarizza il Latini, ha a che fare con la qualità mirabile di una causa laida:²⁶ «[q]uella causa è appellata mirabile la quale è di tale conveniente che dispiace all' uditore, perciò ch' è di

²³ Brunetto Latini, *La rettorica*. Il testo termina col cap. 105, rubricato proprio *Della laidezza della causa*, in cui Brunetto discute la difesa in cause che si occupano di accuse infamanti.

²⁴ Sull'interesse retorico di Brunetto e la radice politica dei suoi orientamenti culturali si veda: Artifoni, *I podestà professionali*; Fenzi, *Brunetto Latini*.

²⁵ Brunetto Latini, *La rettorica*, 104 xvii, p. 195.

²⁶ «[L]a nostra causa è laida e disonesta inn alcuna guisa, la qual causa è appellata mirabile, si come pare in adietro là dove fue detto che sono cinque qualità di cause, cioè onesta, mirabile, vile, dubiosa et oscura» (Brunetto Latini, *La rettorica*, 104 xvii, p. 194).

sozza e di crudele operazione. Et perciò l'animo dell'uditore è contra noi et è straniato dalla nostra parte».²⁷ Oltre alla “malvagità” della cosa discussa, la laidezza che il retore deve provare a nascondere attraverso l'uso dell'*insinuatio* (o del prologo), per Brunetto, ha anche altre due origini. La prima:

è quando il parlieri ch'è detto davanti à sie et in tal guisa proposta la sua causa, ch'è intrata nell'animo dell'uditore e pare già che lla creda sì come cosa vera; per la quale cosa l'uditore, poi che comincia a credere alle parole che ll' una parte propone et extima che lla sua causa sia vera, apena si puote ridurre a credere la causa dell'altra parte, anzi sine strana et allunga. (104 xvii, p. 195)

La seconda invece:

è d'altra maniera: che sovente aviene che quelle persone davanti cui noi dovemo proporre la nostra causa e dire i nostri convenenti àno lungamente udito e stati a intendere altri c'anno detto assai e molto, prima di noi, donde l'animo dell'uditore è fatigato sì che non vuole né agrada lui d'intendere le nostre parole; e questa è una cagione che offende l'animo dell'uditore. (104 xvii, p. 195)

In altre parole, si può essere indotti ad odiare l'esposizione del retore se, in merito alla stessa “causa”, altri ci hanno convinto in maniera più efficace inducendoci a reputare ingannevole quanto ci dice l'oratore, oppure se l'uditore è sollecitato a considerare ridondante e tediosa un'orazione per sovraesposizione alla materia.

È ovvio che se ci attenessimo alla definizione più “stretta” di retorica come un'arte utile solo alla letteratura di lite (o dialogica) sostenuta da Brunetto il discorso ciceroniano sulla laidezza non avrebbe nessuna ricaduta sulla valutazione di un volgarizzamento. Tuttavia, in un saggio illuminante, Bartuschat ha recentemente dimostrato come, allargando «la concezione tradizionale della retorica come arte della persuasione verso una teoria della parola come comunicazione»,²⁸ Brunetto stesso abbia orientato Dante verso un'idea molto più ampia e flessibile del campo di applicazione della retorica stessa. L'approccio dell'Alighieri «alla retorica rimane legato alla riflessione sul linguaggio» in qualsiasi opera o testo.²⁹ La persuasione è infatti per Dante il cuore di ogni atto

²⁷ Brunetto Latini, *La rettorica*, 81 i, p. 163.

²⁸ Bartuschat, *Appunti sulla concezione*, p. 35. «La retorica assume così uno statuto radicalmente nuovo: da arte dell'espressione diventa arte della comunicazione pubblica. La retorica è un'arte della comunicazione che concerne specificamente la sua dimensione antagonistica. Brunetto delimita il campo della retorica attraverso una contrapposizione con i testi volti all'“insegnamento” ai quali manca tale carattere conflittuale» (Bartuschat, *Appunti sulla concezione*, p. 31).

²⁹ Bartuschat, *Appunti sulla concezione*, p. 29.

comunicativo, dell'oratore quanto del poeta o del filosofo: «[p]er ogni scienza è indispensabile l'espressione; e la scienza e la parola sono indissolubilmente legate». ³⁰ Non a caso nel *Convivio* i movitori che persuadono la mente del poeta sono autori di diversi tipi di scrittura: ³¹ Boezio e Cicerone. La strategia dantesca tende dunque a "fondere" o confondere i confini fra retorica poesia e filosofia in nome di una visione del linguaggio come veicolo di verità e conoscenza. In particolare, «la parola della saggezza è retorica, in quanto possiede un potere persuasivo indispensabile alla propagazione della verità» ciò significa che «[m]entre nella tradizione dell'insegnamento medievale la retorica veniva considerata, in quanto arte del *trivium*, un avviamento all'etica nel senso di una propeudeutica, in Dante la retorica non è il semplice avviamento alla filosofia, ma la sua forma». ³² Così tanto quanto la poesia, pure la prosa d'ammaestramento dovrà seguire i dettami della retorica per raggiungere quell'ordine del sermone che è parte della "bellezza" di una canzone o di un testo in prosa (II. xi, 9), cioè della capacità di persuadere il lettore attraverso la dolcezza e l'ornato. ³³

Se accettiamo queste conclusioni come vere, sembrerebbe plausibile estendere il concetto di laidezza retorica di Brunetto/Cicerone per chiarire alcuni aspetti del giudizio dantesco sull'operazione culturale di Taddeo Alderotti. Seguendo infatti il ragionamento di Cicerone e del suo *sponitore* sulle *causae* laide e sul genere mirabile, la reazione di Dante lettore di Taddeo, ovvero il suo straniamento o il suo rifiuto per questo volgarizzamento considerato laido, potrebbe essere attribuita ad alcune delle *circumstantiae* che si evincono dal testo: ³⁴ 1. ciò che di male c'è nel volgarizzamento stesso (la laidezza della

30 Bartuschat, *Appunti sulla concezione*, p. 41.

31 «Qui introduce il termine di "scrittura", esaltata come la stella luminosa da cui emanano i raggi che colpiscono la mente. Il termine, che in Dante non si trova altrove in questa accezione, ha un senso più enfatico e più vasto di quello di "retorica"» (Bartuschat, *Appunti sulla concezione*, p. 41).

32 Bartuschat, *Appunti sulla concezione*, p. 41.

33 Oltre a Barański, *Il Convivio e la poesia*, sulla bellezza nel *Convivio* e il suo impatto sull'idea di prosa nel *Convivio* si vedano anche le osservazioni di Cornish, *Vernacular Translation*, pp. 129–128. Sulla bellezza e i colori retorici nel trattato: Meier, *Dante alle prese con i colori rettorici*. Su queste questioni offre una lettura problematizzante: Ascoli, «*Ponete mente almeno come io son bella*».

34 Nel Medioevo, la sintesi fra grammatica e retorica porta ad un'identificazione fra la definizione ciceroniana dell'*inventio* e quella delle *circumstantiae* boeziane: «[t]he synthesis of rhetoric and grammar is nowhere more visible than in John's [ndr. of Garland] curious treatment of the circumstantial system of invention in book i. John's statement on invention promises a fairly conventional treatment of rhetorical doctrine: Inuenire est in ignote rei noticiam ductu proprie rationis uenire. Et sicut dicit Tullius in secunda Rethorica: "Inuencio est rerum uerum et veri similium excogitatio que causam probabilem reddant. [Rhetorica ad Herennium

causa); 2. l'incapacità di Taddeo di convincere il lettore Dante della bontà del suo testo, seguita dalla percezione dell'inganno; 3. la ripetitività dell'operazione di Taddeo stesso che tedia il lettore già ripetutamente esposto al contenuto. Consideriamo allora *in primis* la *causa materiale* del volgarizzamento di Taddeo. Sappiamo che il testo noto come *L'Etica d'Aristotile* non è un volgarizzamento dell'opera di Aristotele bensì quello dell'epitome aristotelica nota come *Summa Alexandrinorum*, che, ricorda Refini, fu «possibly the most popular compendium of Aristotle's *Ethics* and one that circulated through the late Middle Ages and well into the early modern period».³⁵ *La Summa Alexandrinorum* è però un compendio poco attendibile dell'opera aristotelica, in cui, come osserva Zavattero, «sono omesse tutte le parti dottrinali dell'EN più impegnative e difficili (. . .) i riferimenti metafisici e logici nonché le lunghe rassegne di opinioni e di argomenti favorevoli o contrari ad un certo problema».³⁶ Alle omissioni si aggiungono inoltre interpolazioni estranee al testo di Aristotele come «l'inserzione di frequenti riferimenti a Dio corredati da aggettivi di lode» che trasformandosi «in asserzioni teologiche (. . .) alterano il significato originale dei corrispondenti passi aristotelici».³⁷ Questi riferimenti che stravolgono il testo d'origine sono preservati e tradotti da Taddeo, sebbene la perizia filologica della Gentili abbia dimostrato che, per integrare in alcuni punti il testo della *Summa*, Taddeo avesse attinto tanto alla versione dell'*Etica Nicomachea* del Grossatesta quanto alla *Sententia libri Ethicorum* di Tommaso d'Aquino. Ma proprio perché è chiaro che Taddeo aveva avuto a disposizione tanto l'*Etica* originale quanto il commento aquinate, la fonte da lui scelta per il suo volgarizzamento, uno scarso surrogato, non potette non apparire 'mala' ad uno studioso dell'*Etica* come Dante. Se questa conclusione si fonda sulla congettura che Dante avesse capito che Taddeo traduceva la famosa eppur inadeguata epitome dell'*Etica*, si ammetterà che anche e soprattutto all'oscuro della vera fonte primaria del volgarizzamento alderottiano, un lettore attento di Aristotele e dunque già in possesso di informazioni relative alla vera *causa* come Dante, non

1.2.3] Sub inuencione species sum quinque: vbi, quid, quale, qualiter, ad quid. (. . .) The first part of this statement is Ciceronian. The second part is an abbreviated and modified version of the circumstances as found in Boethius. "Who," "when," and "whence" or "by what means" have been dropped from the list. The term qualiter (how) replaces the traditional term quomodo, and ad quid is used for cur. John also introduces a new term, quale, "what kind," which could have been suggested by the qualitative issue (*quale sit*) of status theory which concerns the nature, class, or quality of the act (cfr. *De inventione* 1.8–11, and *Topica* 21)». Copeland, *Rethoric, Hermeneutics*, p. 162.

³⁵ Refini, *The Vernacular Aristotle*, p. 67.

³⁶ Zavattero, *I volgarizzamenti duecenteschi*, p. 10.

³⁷ *Ibid.*

poté non considerare erroneo ed ingannevole il volgarizzamento di Taddeo spacciato come *Etica di Aristotile*. Il volgarizzamento non convince Dante perché, giusta le parole di Brunetto, chi come lui frequenta l'opera aristotelica «poi che comincia a credere alle parole che ll' una parte propone et extima che lla sua causa sia vera, apena si puote ridurre a credere la causa dell'altra parte, anzi sine strana et allunga». ³⁸ Il volgarizzamento di Taddeo si mostra cioè per quello che è: la traduzione di un povero riassunto (non importa chi l'abbia prodotto) dell'originale.

La laidezza, dunque, ha a che fare con la scelta e il trattamento di testi e fonti su cui si basa "l'orazione", e ne pregiudica l'autorevolezza scientifica; non a caso, nel quarto libro del suo trattato Dante stesso si difenderà dall'accusa di laidezza negando d'aver peccato di irriverenza e 'villania' nei confronti del Filosofo:

Ché se in alcuna parte di tutto questo libro inreverente mi mostrasse, non sarebbe tanto laido quanto in questo trattato; nel quale, di nobilitade trattando, me nobile e non villano deggio mostrare. E prima mostrerò me non presumere [contra l'autoritate del Filosofo; poi mostrerò me non presumere] contra la maiestade imperiale. (Conv. IV, viii 5)

È questo rispetto per la *sententia* del filosofo che il poeta reclama soprattutto nel quarto libro del trattato a sostanziare l'orgogliosa dichiarazione di aderenza totale alle parole dell'*auctoritas* aristotelica («tai parole pone») nelle *Dolci rime d'amor*:

Questo è, secondo che l'Etica dice,
un abito eligente
lo qual dimora in mezzo solamente,
e tai parole pone.

(85-88)³⁹

È chiaro allora che il giudizio dantesco sul volgarizzamento di Taddeo sia radicato in un'idea della traduzione che per Dante è saldamente ancorata all'ermeneutica e alla ricerca del senso. In questa prospettiva il poeta si situa nel solco di una lunga tradizione, che trova in San Girolamo il suo campione, secondo la quale «any progression towards meaning through the diversity of languages must, in fact, constitute a return to original meaning». ⁴⁰ Tradire Aristotele preferendogli un surrogato come fece l'Alderotti è un vizio che rivela un approccio critico al significato originario del testo tanto scorretto da inficiare il valore del

³⁸ Brunetto Latini, *La rettorica*, 104 xvii, p. 195.

³⁹ Tornerò a questi versi nella seconda sezione di questo saggio.

⁴⁰ Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*, p. 44.

suo volgarizzamento: tradurre, giusta San Girolamo, è un'operazione in cui «the re-creative and interpretive powers of discourse» devono essere diretti invariabilmente alla trasmissione funzionale del vero senso di un'opera. È per questo che, fedele alla radice ermeneutica della *translatio*, come vedremo a breve, Dante stesso vincola la propria pratica traduttiva all'esegesi, alla *lectio* e all'*enarratio*.⁴¹

Le considerazioni fin qui raccolte riflettono sulle ipotetiche cause “estrinseche” della “bruttezza” del volgarizzamento di Taddeo. Nel sistema dantesco però, il termine «laidezza» ha anche uno spessore tecnico capace di illuminare altri aspetti retorici e stilistici di un testo in volgare.⁴² Per capire in che modo, ritorniamo al *Tresor* di Brunetto. Si è già detto che i termini afferenti alla laidezza appaiono di frequente nelle sezioni del testo relative all'uso della lingua. A questa osservazione andrà aggiunto che nella sezione del testo dedicata ai peccati della lingua il Latini utilizza il termine *laide* per definire la bruttezza e

41 Sull'*enarratio* come pratica ermeneutica si veda l'ottima sintesi di Copeland: «By the time of Isidore of Seville, such *enarratio* is no longer a simple propaedeutic, but has in fact attained the intellectual status of a comprehensive, recuperative inquiry which enables the most advanced textual study and becomes, in turn, a model for literary historians and scriptural exegetes. Isidore thus elevates the gloss to the status of philosophical investigation» (Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*, p. 57); «*enarratio* interprets, reconstructs, revalorizes a world of ancient literature and learning from whose original intellectual and cultural framework the Middle Ages is increasingly distanced. *Enarratio* now assumes the role of “making the world of language intelligible” – that world of language now textualized as the corpus of ancient learning and as scriptural revelation. In its secular avatar, that intelligible access represents, now, not the public forum of civil dispute, but the goal of *translatio studii*, a goal which is akin to what Ricoeur has called “the struggle against the estrangement from meaning itself,” or the goal of hermeneutical appropriation, “the struggle against cultural distance and historical alienation [which] actualises the meaning of the text for the present reader» (Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*, p. 77).

42 Gentili si sofferma sul volgare “filosofico” di Taddeo portandone alla luce soprattutto i rapporti con il latino della scolastica: «dalle versioni latine di Aristotele Taddeo impara il reimpianto “creativo”, nella propria lingua, di dispositivi linguistici dell'antecedente: la realizzazione d'una uniforme pregnanza concettuale all'interno della frase o del periodo attraverso l'uso di famiglie lessicali (. . .) tipico del latino scolastico»; e ancora: «in Taddeo la tensione a una lingua concettualmente esatta determina una continuazione del lessico filosofico latino sino al reimpianto volgare di talune concettosità di ordine grammaticale ed etimologico» (Gentili, *L'uomo aristotelico*, p. 46 e p. 42). Su queste basi, Gentili ritiene, giustamente, che Dante abbia rifiutato il volgarizzamento di Taddeo: «[l]e potenze d'espressione concettuale del volgare, secondo Dante esistono, e non c'è dunque bisogno di ricorrere a un'altra lingua, come ha fatto Brunetto; tuttavia debbono essere tratte in atto non con la guida d'una lingua differente e non “conoscente” del volgare, come il latino: è questa la fallimentare esperienza praticata da Taddeo» (Gentili, *L'uomo aristotelico*, pp. 158–159).

la malvagità afferenti ad un ambito ben preciso, quello del *turpiloquium* di tradizione biblica:

Après garde que ta parole soit bone et bele, non pas laide ne male. Car li Apostres dist que males paroles corrompent bones meurs. Et ailleurs dist il meismes, nul mal mot ne isse de vostre bouche. Encore dist il en autre liu que bons hons ne doit pas amentevoir laidure ne foz dis Senekes dist, astien toi de laides paroles, car eles norrissent folie. Salemons dist, li hons ki est acoustumés de paroles de reproce n'iert pas amendés toz les jors de sa vie. Li Apostres dist, vostre parole soit tozjors condiee de sel de grasce, en tel maniere que vous sachiés tousjors comment il vous covient a chascun respondre.

(*Livre II*, lxiii 9, p. 239)

Proprio il riferimento alla *sententia* biblica assicura la netta identità semantica fra i termini laidezza e *turpitude* già evidenziata nel volgarizzamento ciceroniano e lascia emergere, ancora una volta, il carattere tecnico della laidezza retorico/linguistica. Certo, in questo passo la laidezza trattata dall'enciclopedista ha un valore etico-morale che poco aggiunge al senso più complesso riscontrato nella *Rettorica*, ma l'irrobustimento del legame fra laidezza e turpiloquio non potrà non suggerire l'estensione al concetto di laidezza di tutti quei caratteri che l'arte di grammatica e l'*ars dictaminis* attribuivano al *turpiloquium* in un contesto più tecnico. In tal senso, ad esempio, Guido Faba aveva dato indicazioni precise per il latino: turpe è il discorso che non si guardi da cacofonia (vocalica e consonantica) e che non faccia uso di un ordine delle parole lineare e chiaro.⁴³ Nel *Candelabrum* di

43 Sulla cacofonia, Faba commenta: «[d]e eisdem consonantibus sibi concurrentibus removendis. Generaliter autem urbanitatis causa teneas pro doctrina, quod ad cautelam specifico de quibusdam: quia si dictio in r desinit, sequens non incipiat ab eadem ut «error Romanorum»; in m, ut «magnum malum»; in x, ut «rex Xerses»; in n, ut «lumen novum»; in s, ut «bonus sonus», et sic de ceteris. Nam ex his vitium generatur, quod cacephaton potest, seu turpis sonoritas, vel asperitas appellari. Et dicitur cacephaton a cacos, quod est turpe, et phonos, quod est sonus, unde cacephaton, idest turpis sonus» (. . .) «De vocalium concursione vitanda. Preterea de vocalibus teneas incunctanter quod vitiosum est nimis, si una dictio desinit in vocalem unam vel plures, quod sequens dictio incipiat a vocali una vel pluribus. Exemplum de una, ut «diligio animam tuam». Exemplum de pluribus, ut «Dominus illuminatio mea et salus mea, etc. »; et specialiter, quod est deterius, ab eadem, ut «laude, anima mea, Dominum»; et idem in similibus. (. . .) Sic ergo labora, si vis dictamen habere politum, ut dictio si finiat in vocalem, a consonante sequens assumat principium, et si terminetur in consonantem, alia sumat initium a vocali; nam propter hoc magis currit dictamen et hiatus ac turpis sonoritatis vitium removetur. Exemplum: «Vere diligenda sunt illa que corpori proficiunt, et anime non obsistunt» (Guidonis Fabe *Summa dictaminis*, pp. 290–291). Sulla disposizione nella sintassi si veda Guidonis Fabe *Summa dictaminis*, pp. 345–346.

Bene, la *turpitude* è invece direttamente posta in antitesi alla *congruitas* e poi alla dolcezza e alla grazia:

Iam vidimus quomodo sit oratio congrua et aperta. Sed hoc non sufficit nisi propri sermonis convenientia dilucescat, quia, ut dicit Plato, rebus de quibus loquimur oportet sermones esse cognatos. Nam si verba non sunt ad inventionem accommodata, orationis congruitas vel intelligentia nichil prodest. Unde circa proprietatem sermonis est maxime laborandum ut sit oratio bona, id est dilucida et perfecta. Et notandum quod huiusmodi bonitatis lucem verba propria introducunt, id est illa que rebus conveniunt ex natura vel ex translatione decenti, ut: “Libet versificari”, vel potius “insanire”. Sed cave ne sit transumptio nimis dura, ut: “Interfeci Cathmum”, id est serpentem; ne sit etiam turpis, ut: “Morte Scipionis res publica est castrata” (. . .) Ex predictis igitur patet unde proveniat elegantia et que sit oratio congrua, lucida et aperta. Sed hoc non sufficit nisi quandam suavitatem habeat et leporem, quia posset ibi quedam asperitas et turpitude atque inepta ordinatio resultare. Ideoque artificium compositionis est necessarium, que orationi suavitatem accommodat, distinctiones ordinat, audientium aures artificiali ordinatione demulcet et vitia quelibet eloquii rusticantis eliminat. (Candelabrum, XVI, 14, 1, p. 16)

Non è questo il luogo per uno studio dettagliato di questi ed altri testi di scuola, ma è bene considerare l'evoluzione del pensiero dantesco sulla “bruttezza” linguistica e sui pericoli della *translatio* come operazione di ‘cambiamento’ nel contesto di una ben precisa discussione tecnica sulla *turpitude* fra esperti di eloquenza latina. È infatti questa stessa serie di precetti che sostanzia la riflessione dantesca sulla lingua volgare e la sua eccellenza. Non a caso, seppur nel *De Vulgari* la *turpitude* dei volgari denigrati da Dante resti spesso una categoria vaga, in almeno due casi, essa è fatta risalire direttamente a figure che hanno un impatto negativo soprattutto sulla fonetica, poiché, sulla scorta della tradizione retorica sicuramente nota a Dante, il barbarismo è fonte di ‘acerbitate’ e cacofonia:

1. Apuli quoque vel sui acerbitate vel finitimorum suorum contiguitate, qui Romani et Marchiani sunt, turpiter barbarizant: dicunt enim *Bolzera che chiangesse lo quatraro*. (DVE I, xii 7)
2. Hoc omnes qui magara dicunt, Brixianos videlicet, Veronenses et Vigentinos, habet; nec non Paduanos, turpiter sincopantes omnia in -tus participia et denominativa in -tas, ut mercò et bontè. Cum quibus et Trivisianos adducimus, qui more Brixianorum et finitimorum suorum u consonantem per f apocopando proferunt, puta nof pro ‘novem’ et vif pro ‘vivo’ : quod quidem barbarissimum reprobamus. (DVE I, xiv 5)⁴⁴

44 Più generico l'attacco ai Romani: «Sicut ergo Romani se cunctis preponendos existimant, in hac eradicatione sive discerptione non inmerito eos aliis preponamus, protestantes eosdem in nulla vulgaris eloquentie ratione fore tangendos. Dicimus igitur Romanorum non vulgare, sed potius trisiloquium, ytalorum vulgarium omnium esse turpissimum; nec

Non si tratta certo degli unici criteri in base ai quali Dante condanna l'eloquenza degli italici nel *De Vulgari*, basterà in questo senso menzionare il suggestivo studio di Tavoni e Chersoni sulla sintassi del periodo per capire la complessità della concezione dantesca sulla «suprema constructio» (*DVE* II, vi).⁴⁵ Oppure i commenti relativi alla pronuncia effeminata dei bolognesi che lo inducono a rifiutare il romagnolo come candidato alla palma del volgare illustre,⁴⁶ o ancora, quelli sulla rigidità sonora del genovese: «hoc solum in mente premat, quod si per oblivionem Ianuenses amitterent z litteram, vel mutire totaliter eos, vel novam reparare oporteret loquellam. Est enim z maxima pars eorum locutionis: que quidem littera non sine multa rigiditate profertur» (*DVE* I, xiii 6). Mi pare, però, che anche a partire dai tasselli sin qui raccolti sull'idea della bruttezza linguistica (soprattutto sonora) si potrebbero continuare ad interrogare anche i giudizi danteschi sugli effetti della traduzione. La condanna del volgarizzamento di Taddeo potrebbe essere considerata non solo dalla specula dei rapporti con la fonte aristotelica o alla luce delle scelte sintattico/lessicali già commentate dalla Gentili, ma anche in base ai criteri della *turpitudine* sonora che abbiamo sin troppo brevemente vagliato. Si tratta di un'ipotesi da verificare non su una campionatura ma sull'interesse del testo dell'*Etica* in volgare, eppure non è difficile, a ogni incursione nel testo dell'Alderotti, trovare ovvi esempi di “barbarismi” dovuti alla sua trasposizione dalla sintassi e dalla lingua latina a quella volgare. Memori della condanna dantesca dell'«acerbitate vel finitimorum suorum contiguitate», si veda ad esempio in questo brevissimo estratto la catena cacofonica sicuramente spiacente a Dante:

Sono alquante arti le quali sono generali, e sono alquante le quali sono spetiali e contentonsi socto quelle. Verbi gratia la scienza della cavaleria si è generale, socto la quale si

mirum, cum etiam morum habituumque deformitate pre cunctis videantur fetere. Dicunt enim: Messure, quinto dici?» (*DVE* I, xi 2).

45 Tavoni, Chersoni, *Ipotesi d'interpretazione*, pp. 131–158.

46 «Romandiolam igitur ingredientes, dicimus nos duo in Latio invenisse vulgaria, quibusdam convenientibus contrariis alternata. Quorum unum in tantum muliebre videtur propter vocabulorum et prolationis mollitiem, quod virum, etiam si viriliter sonet, feminam tamen facit esse credendum. Hoc Romandiolos omnes habet, et presertim Forlivienses, quorum civitas, licet novissima sit, meditullium tamen esse videtur totius provincie. Hii deuscì affirmando locuntur, et Oclo meo et Corada mea proferunt blandientes. Horum aliquos a proprio poetando divertisse audivimus, Tomam videlicet et Ugolinum Bucciolam, faventinos. Est et aliud, sicut dictum est, adeo vocabulis accentibusque irsutum et yspidum, quod, propter sui rudem asperitatem, mulierem loquentem non solum disternat, sed esse virum dubitare cogit» (*DVE* I, xiv 2–4). Per il celebre rifiuto del Romagnolo si veda: *DVE* I, xiv 8.

contengono altre scienze particolari, sicome la scienza di fare li freni e le selle e le spade, e tucte l'altre le quali insegnano fare cose che sono mestieri a bactaglia.

(*Etica di Aristotele*, I 2)⁴⁷

I latinismi 'ridondanti' o non necessari come «verbi gratia», ma anche e soprattutto la cacofonica reiterazione di parole causata da una sintassi rigida e noiosa sono sintomo di un'acerbitate della prosa che, in questo caso, ripete a brevissima distanza *sono* e *le quali* (pronomi che trova eco in *spetiali* e *generali* oltre che in *quelle*), oppure «fare» seguito a ridosso dall'allitterante «freni». Tali ripetizioni non sono legate alle necessità di una prosa "scolastica", ma a scelte sintattiche e lessicali poco eleganti o agili che influiscono sulla sonorità del testo.⁴⁸ Similmente, la laidezza del dettato emerge laddove, oltre a calchi latini poco felici come *incastitade* (hapax nel *corpus* OVI), seguiti da cacofoniche ripetizioni («molti modi e molte maniere»), Taddeo utilizza lemmi considerati aberranti da Dante come «manicare»:⁴⁹

Et è una diletatione secolare la quale è partita dalli movimenti della natura, et sança comperatione più vituperevole cosa che lla fornicatione, ciò è l'avolterio, si ccome giacere huomo colli maschi. La incastitade si a molti modi et molte maniere, perciò ch'ella puote essere in manicare et in bere et in tutte l'altre soççure della lusuria.

(*Etica di Aristotele*, IV 10)⁵⁰

Utile a sollecitare l'attenzione in questo senso potrebbe essere il confronto fra passi 'paralleli', passi cioè in cui si riscontrano somiglianze lessicali fra Dante e Taddeo tali da aver indotto Gentili a considerarli prova di interdipendenza. La metafora della freccia come fine delle attività umane derivata dall'*Etica* aristotelica è uno di questi. Gentili sostiene che in una «serie di versi della *Commedia* (Par. I, 116–120: “Questi [l'istinto dato da Dio ad ogni cosa] ne' cor mortali è permotore; / questi la terra in sé stringe ed aduna; / né pur le creature che son fore / d'intelligenza quest'arco saetta, / ma quelle c'hanno intelletto e amore”; Par. I, 125–126 “cen porta la virtù di quella corda / che ciò che scocca drizza in segno lieto”; Par. VIII 103–105 “quantunque quest'arco saetta / disposto cade a proveduto ne, / sì come cosa in suo segno diretta”»

⁴⁷ Il passo è tratto Gentili, *L'edizione dell'Etica*, p. 9, l'edizione a cui lavora la studiosa è approntata sul manoscritto BNCF, II. IV. 274.

⁴⁸ Zavattero, *I volgarizzamenti*, pp. 11–12, tratto da Gentili I, 12–4, f.18vb-19ra.

⁴⁹ DVE I, xii 2. Sappiamo che il poeta utilizzerà «manicare» in *Inf.* XXXII, 127 per effetti drammatici, nella prospettiva di una poetica totalizzante quale quella della *Commedia*.

⁵⁰ Si cita qui il volgarizzamento di Taddeo Alderotti dall'edizione riportata nel *Corpus DiVo*, secondo l'edizione di Milani, *Materiali per una storia della tradizione* (testo a pp. 81–230).

le espressioni «saettare» e «dirizzare in segno»,⁵¹ discendano a Dante dal seguente passo alderottiano:

E sicome nelle cose facte per natura è uno ultimo intendimento lo quale la natura intende finalmente, così nelle cose facte per arte è uno intendimento finale al quale sono ordinate tutte l'operationi di quella arte, sì come l'uomo che saetta a segno àe lo segno per suo dirizamento. Così ciaschuna arte àe un suo finale intendimento lo quale diriçça le sue operationi. (I 1, f. 17ra)

Se è vero che, come dice Gentili, Dante “ruba” a Taddeo le espressioni «saettare» e «dirizzare in segno», il poeta si sbarazza però di forme poco “graziose” quali «dirizamento»; non solo, la lunga e cacofonica «sì come l'uomo che saetta a segno àe lo segno per suo dirizamento» è risolta dall'Alighieri nel sintetico ed efficace: «ciò che scocca drizza in segno». D'altronde, lo “stridore” cacofonico è il *trait d'union* di questo passo che Dante avrebbe tenuto a mente, anche nella sua prima parte infatti il sostantivo «intendimento» e il sostantivo «intende» sono ripetuti ben quattro volte nel giro di due righe e la reiterazione è amplificata dalla coppia *finalmente-finale* a sua volta “evocata” nel consueto ed “abusato” pronome relativo «la quale».

A prescindere dal caso di Alderotti mi pare, comunque, che dare una cifra precisa alla laidezza linguistica così come la avvertiva Dante sia condizione necessaria per valutare il ruolo rilevante che Dante assegna alla bellezza nella produzione e nella trasmissione del senso in qualsiasi atto comunicativo, traduzioni incluse. Non a caso, come osserva Bartuschat, l'«idea di una “bellezza persuasiva” è anche alla base della definizione che viene data [da Dante] della retorica all'interno del sistema delle scienze [. . .]: “la Rettorica è soavissima di tutte l'altre scienze ché, però che a ciò principalmente intende” (*Conv.* II.xiii, 13–14)». ⁵² E per questo, infatti, la bellezza retorica della propria prosa, offerta in alternativa a quella dei laidi volgarizzatori, è tutta fondata da Dante sull'agevolezza delle sillabe e delle parole, oltre che delle *proprietadi* delle costruzioni, giusta *Conv* I x 13:

Onde chi vuole bene giudicare d'una donna, guardi quella quando solo sua naturale bellezza si sta con lei, da tutto accidentale adornamento discompagnata: sì come sarà questo comento, nel quale si vedrà l'agevolezza delle sue sillabe, le proprietadi delle sue costruzioni e le soavi orazioni che di lui si fanno; le quali chi bene aguarnerà, vedrà essere piene di dolcissima e d'amabilissima bellezza.

La validità dei concetti passa dunque per quelle leggi della *convenientia* e della *congruitas* che la retorica latina aveva ampiamente divulgato contro la *turpi-*

⁵¹ Gentili, *L'edizione dell'Etica*, p. 10.

⁵² Bartuschat, *Appunti sulla concezione*, p. 39.

tudo dell'orazione. Ma se è vero che l'ornamento è essenziale per Dante anche nell'ambito della traduzione, non si potrà non constatare che questo interesse per l'*elocutio* come parte fondante dell'*inventio*, seppur tipica della tradizione classica, fu piuttosto rara nelle meditazioni medievali sulla *translatio*. Da questa specola, il poeta risente forse dell'influenza delle *artes poetriae* che all'*elocutio* avevano dato nuova attenzione nel trattare di retorica.⁵³ Come osserva Rita Copeland, «late medieval attempts to approach poetics through rhetorical precept were nothing less than “projections” of grammar onto rhetoric»,⁵⁴ tanto che dalla grammatica maestri come Goffredo di Vinsauf e Matteo di Vendôme derivarono gli strumenti per riformulare l'*inventio* come *descriptio*, un meccanismo dell'*elocutio*.⁵⁵ Che queste rielaborazioni potessero aver avuto dei taciti riflessi sulla 'concezione' della traduzione sono d'altronde i maestri di poetica stessi a suggerirlo. L'enfasi sui precetti stilistici e sulla *variatio* della *materia* nelle rinnovate teorie dell'*inventio* di Goffredo di Vinsauf, ad esempio, è strettamente legata ai versi 119–33 dell'*Ars poetica* di Orazio, ben noti a Dante e generalmente «recognized as a commonplace of translation theory»: (166)

Difficile est proprie communia dicere, tuque
 Rectius Yliacum carmen deducis in actus
 Quam si proferres ignota indictaque primus.
 publica materies privati iuris erit, si

⁵³ «The medieval *artes poetriae* represents one instance of this empowered and broadened hermeneutical action. They constitute a crossover of grammar and rhetoric: they are products of the grammatical tradition of *enarratio poetarum*, but they also transmit ancient rhetorical precepts for composition. They use the grammarian's methods of textual analysis, but they direct these methods towards discursive production. Their dominant discourse is that of hermeneutics: they lay out a system of interpretive control over textual authority, and they apply that control to contesting and appropriating textual traditions. If their privileged category of discourse is that of hermeneutics, is it not also possible that they would subsume the activity of translation under that of hermeneutics? To understand the options that were available to them for interpreting this commonplace about the *fidus interpres*, let us turn once again to some commentaries on these lines» (Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*, p. 175). Sulle *artes*: Faral, *Les arts poétiques*.

⁵⁴ Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*, p. 166. Copeland aggiunge: «What is most important in these authors is first, the collocation of inventional theory with stylistic precept, especially directives for variation of given *materia*, and second, the reliance of both their inventional discussions on lines 119–33 from Horace's *Ars poetica* which deal with the reception and treatment of traditional material. The use of this passage from the *Ars poetica* in both Matthew and Geoffrey reflects the value that Horace's *dictum* had acquired in medieval commentaries where, among other things, Horace's lines are recognized as a commonplace of translation theory».

⁵⁵ Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*, p. 167.

non circa vilem patulumque moraberis orbem
 nec verbo verbum curabis reddere fidus interpres,
 nec desilies imitator in artum
 unde pedem proferre pudor vetet aut operis lex.
 (Ars poetica, 128–35)⁵⁶

Alla *translatio* vanno applicati tutti i precetti retorici e stilistici necessari ad un'ottima *imitatio*.

In questo senso, a partire dall'*elocutio* e dalla grammatica, quello che, secondo la Copeland, i maestri delle *artes poetriae* offrivano a chi si apprestava al lavoro di traduttore era dunque un paradigma: «for in the Middle Ages, translation is a form and product of an exegetical practice that has defined itself as a rhetorical practice. What matters for medieval translation is not the ancient polarity between literal and loose translation. Rather, what matters are the very terms in which Geoffrey and Matthew cast their readings of the *fidus interpres*: shall the text allow its exegetical character or rhetorical character to dominate?».⁵⁷ Non sorprenderà allora se, da poeta, Dante sembra condividere questo paradigma, ponendosi nei confronti della traduzione esattamente lo stesso quesito.⁵⁸ Le riflessioni sulla traduzione e sulla laidezza del volgarizzamento della *Summa Alexandrinorum* sin qui condotte testimoniano a mio parere il tentativo dantesco di offrire una risposta conciliatoria: esegesi (delle fonti) e retorica

56 Questi celebri versi sono, come noto, al centro della teoria dell'*imitatio* oraziana, oltre che della riflessione sulla traduzione come un tipo di riscrittura: «Horace's understanding of poetic composition as a rhetorical program proceeding from invention of material to style and arrangement (*inventio*, *elocutio*, and *dispositio*) informs the theory of agonistic imitation set forth here. These lines of the *Ars poetica* constitute an imperative to appropriate that which is *publica materies* through the reinventive faculties of *dispositio* and *elocutio*. Here translation is merely conservation (the aim of the *fidus interpres*), a debased form of imitation, perhaps recalling grammatical exercises in close paraphrase (cfr. *Institutio oratoria* 1.9.2, "mox mutatis verbis interpretari"). As Č. O. Brink observes, Horace is concerned "with the effect on the poet's subject (i.e. his invention of material) if the new work remains tied to the wording of an older". Horace proposes a theory of rhetorical imitation where the force of invention intervenes between model and copy, just as Quintilian remarks that "nothing grows from imitation alone"» (Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*, p. 29). Su Orazio nel Medioevo: Bernardi, *L'Orazio Par. lat.* 7979; Friis-Jensen, *The Medieval Horace*; Villa, *Per una tipologia*.

57 Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics*, p. 177.

58 Già Francesco Tateo: «la sensibilità dantesca per la R. va messa in relazione non solo con lo studio diretto di alcune fra le opere dell'antichità più divulgate, la citata *Rhetorica ad Herennium*, il *De inventione* di Cicerone e l'*Ars poetica* di Orazio, che egli cita, ma con le "arti poetiche" dei secoli XII e XIII (di Giovanni di Garlandia, di Goffredo di Vinsauf, di Everardo Alemanno, di Matteo di Vendôme [. . .] e soprattutto con le *artes dictaminis*)» (Tateo, *Rettorica*, p. 895).

(anche come *elocutio*) non possono contraddirsi se l'intento dell'*interpres* è, come dovrebbe, la ricerca o la divulgazione della verità attraverso la riscrittura del già noto (l'oraziano «*proprie communia dicere*»). Tutto ciò che contravviene a questo principio è per Dante semplicemente laido.

2 Pratica

Nonostante l'avvertimento oraziano (*difficile est proprie communia dicere*) e la sfiducia teorica verso l'atto della traduzione, Dante non si sottrae al compito della traduzione. Traduce spesso *ad litteram*, ma più di frequente con libertà a fini mimetici, imitativi e/o di sintesi. In generale è un buon traduttore di *auctores* classici e *auctoritates* filosofiche, della Bibbia, dei padri e dei teologi medievali in tutte le sue opere in volgare. Fa eccezione a questa "regola" soprattutto la *Vita nova*, opera in cui il poeta sceglie spesso di non tradurre le citazioni della Bibbia (si pensi a «*Quo modo sedet sola civitas*» di *Vn* XXVIII) e, notoriamente, degli *auctores*. Il paragrafo XXV è in questo senso eclatante:

Che li poete abbiano così parlato come detto è, appare per Virgilio; lo quale dice che Iuno, cioè una dea nemica de li Troiani, parloe ad Eolo, signore de li venti, quivi nel primo de lo *Eneida*: *Eole, nanque tibi*, e che questo signore le rispuose, quivi: *Tuus, o regina, quid optes explorare labor; michi iussa capessere fas est*. Per questo medesimo poeta parla la cosa che non è animata a le cose animate, nel terzo de lo *Eneida*, quivi: *Dardanide duri*. Per Lucano parla la cosa animata a la cosa inanimata, quivi: *Multum, Roma, tamen debes civilibus armis*. Per Orazio parla l'uomo a la scienza medesima sì come ad altra persona; e non solamente sono parole d'Orazio, ma dicele quasi recitando lo modo del buono Omero, quivi ne la sua *Poetria*: *Dic michi, Musa, virum*. Per Ovidio parla Amore, sì come se fosse persona umana, ne lo principio de lo libro c'ha nome *Libro di Remedio d'Amore*, quivi: *Bella michi, video, bella parantur, ait*. E per questo puote essere manifesto a chi dubita in alcuna parte di questo mio libello.

(*Vn* xxv 9)⁵⁹

59 «In quello punto dico veracemente che lo spirito de la vita, lo quale dimora ne la secretissima camera de lo cuore, cominciò a tremare sì fortemente, che apparia ne li menimi polsi orribilmente; e tremando disse queste parole: "Ecce deus fortior me, qui veniens dominabitur michi". In quello punto lo spirito animale, lo quale dimora ne l'alta camera ne la quale tutti li spiriti sensitivi portano le loro percezioni, si cominciò a maravigliare molto, e parlando specialmente a li spiriti del viso, si disse queste parole: "Apparuit iam beatitudo vestra". In quello punto lo spirito naturale, lo quale dimora in quella parte ove si ministra lo nutrimento nostro, cominciò a piangere, e piangendo disse queste parole: "Heu miser, quia frequenter impeditus ero deinceps!"» (*Vn*, ii 5–6).

La deliberazione dantesca di preservare il latino in questo caso potrebbe essere legata alle finalità tecniche e formali del capitolo che, come noto, si concentra sulla definizione di prosopopea. In questo contesto infatti, nonostante il carattere tutto volgare del libello, Dante non sembrerebbe interessato a distinguere fra latino e volgare, proprio come nel *DVE* non si dimostrerà preoccupato dall'uso di esempi latini per descrivere la *suprema constructio* del volgare illustre (*DVE*, II vi 5). D'altro canto, nella *Vita nova*, la scelta di rispettare l'aspetto linguistico originale delle *auctoritates* appare coerente con la strategia di autolegittimazione perseguita dal poeta, poiché, come nota Barański, «[b]y evoking classical culture, Dante succeeds in establishing the ambition, range, and variety of his work, as well as the integration within it of its different strands». ⁶⁰ Più in generale, però, mi sembra che le modalità citazionali del libello dimostrino già un certo approccio critico al tradurre, ⁶¹ approccio che diventerà “esplicito” quando Dante comincerà a riflettere sulle modalità della *translatio studii* nel contesto del suo impegno per la “divulgazione” filosofica e dottrinale. È probabile che solo a quel punto la traduzione divenne per lo studioso di «vocabuli d'autori» un vero e proprio problema teorico e pratico di rapporto con le fonti, di interpretazione e riuso oltre che di aspetto linguistico.

Data la pregnanza del rapporto alderottiano con l'*Etica* aristotelica nella riflessione dantesca sulla *translatio* mi pare allora opportuno osservare Dante all'opera proprio con la trasposizione del testo di Aristotele. Si deve a Lorenzo Minio-Paluello un primo tentativo di categorizzare l'approccio dantesco al Filosofo: «Exact quotations of the Philosopher's words accompanied by the titles of the relevant single works and the ordinal numbers of what we call “the books”; less exact quotations or paraphrastic renderings, with or without precise references but still ascribed to Aristotle; easy recognizable phrases coming from him but appropriated by Dante as expressing his own convictions and acquire points of doctrine; the main concepts around which much of Aristotle's philosophy turns». ⁶² In realtà come hanno dimostrato gli studi che da Gianfranco Fioravanti risalgono fino alla Groppi, almeno per Aristotele, tutte le traduzioni dantesche sembrano fortemente influenzate da quella che è la tradizione dei

⁶⁰ Barański, *The Roots of Dante's Plurilingualism*, p. 107. Importante anche l'osservazione di Baranski sul trattamento Aristotele in questo capitolo della *Vn*: «In Dante's 'libello', or rather, in its treatment of prosopopoeia, Aristotle merges with the poetae, just as the auctores merge with each other» (Barański, *The Roots of Dante's Plurilingualism*, p. 107).

⁶¹ La traduzione del passo di Omero che Dante sa di non conoscere nella forma originale («Ella non pareo figliuola d'uomo mortale, ma di deo»: *Vn* II 8) non parrebbe dirimente.

⁶² Minio-Paluello, *Dante's Reading of Aristotle*, p. 64.

commenti e delle *auctoritates*.⁶³ Già uno dei due riferimenti all'*Etica* risalenti agli anni fiorentini, ad esempio, potrebbe essere stato modellato sull'esegesi del commento aquinate. In questo senso, in uno studio tratto dalla sua tesi dottorale, Lorenzo Dell'Oso ha ipotizzato, in maniera suggestiva, che il trasferimento a Beatrice dell'elogio omerico di Ettore («certo di lei si potea dire quella parola del poeta Omero: ella non pareva figliuola di uom mortale, ma di Dio»: *Vn* II, 8) potrebbe derivare non tanto da Aristotele *Eth. Nic.* VII.1 (1145a), quanto dal Commento di Tommaso all'*Etica* stessa.⁶⁴ Rispetto alla citazione originaria («Quemadmodum Homerus de Hectore fecit dicentem Priamum quoniam valde erat bonus, neque videbatur viri mortalis puer existere sed dei»), l'Aquinate sostituisce «filius mortalis hominis» all'aristotelico «viri mortalis puer» e usa l'espressione «dictum Omeri» («quella parola d'Omero») assente nella traduzione di Grossatesta. Il ricorso al filtro dell'esegesi aquinate solo ipotizzabile per la *Vita nova* sembrerebbe invece una costante delle traduzioni dantesche di Aristotele nel *Convivio*: nelle traduzioni o parafrasi del filosofo, il commento di Tommaso si attesta chiaramente come filtro modulante, giusta l'indicazione di Dante stesso in *Conv.* IV, viii 1: «Sì come dice Tommaso sopra lo prologo dell'*Etica*: conoscere l'ordine di una cosa ad altra è propio atto di ragione». ⁶⁵ La forza plasmante dell'esegesi aquinate emerge chiaramente anche nelle scelte lessicali e sintattiche di citazioni come quella di *Conv.* IV, xiii 11:

Conv. IV, xiii 11: «E nel primo dell'*Etica* Aristotile dice che 'l disciplinato chiede di sapere certezza nelle cose secondo che la loro natura di certezza si riceva»

Eth. Nic. I, 1, 1094 b 23–25 «Disciplinati enim est in tantum certitudinem inspiciere secundum unumquodque genus in quantum natura rei recipit» (ed. Gauthier, p. 376)
Sent. Ethic., lib. 1 l. 3 n. 5: «Ad hominem disciplinatum, id est bene instructum, pertinet ut tantum certitudinem quaerat in unaquaque materia quantum natura rei patitur» (*lectio* 3, ed. Gauthier, p. 11)⁶⁶

Al di là della fonte, tuttavia, in ogni istanza, il ricorso all'esegesi sembrerebbe votato non solo a garantire l'autorevolezza della riscrittura dantesca ma anche e soprattutto la chiarezza del dettato, è in questa prospettiva che il poeta sembrerebbe lasciarsi guidare dalle sue fonti per tradurre in *Conv.* III, xv 11 l'aristotelico «[h]umanum bonum anime operacio fit secundum virtutem . . . amplius

⁶³ Per uno studio e un regesto dettagliato delle citazioni aristoteliche di Dante oltre ad un regesto completo: Fioravanti, «Come dice il filosofo».

⁶⁴ Dell'Oso, *How Dante became Dante*, pp. 83–113. Ringrazio Lorenzo Dell'Oso per avermi autorizzato a citare la sua tesi dottorale in anticipazione della sua pubblicazione.

⁶⁵ Groppi, *Dante traduttore*, p. 88 riporta la versione aquinate «Ordinem (. . .) unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis» (Tommaso D'Aquino, *lectio* 1, ll. 5–6).

⁶⁶ Groppi, *Dante traduttore*, p. 75.

autem in vita perfecta» (Eth. Nic. I. 8 (1098a), ed. Gauthier, p. 384). In questo caso, la resa dantesca sembra avvicinarsi tanto al testo dell'Aquinate quanto alle *Auctoritates Aristotelis*, sempre nel segno della chiarificazione e dell'espressione piana.⁶⁷

Conv. III, xv 11: «E quinci nasce quella felicitade la quale diffinisce Aristotile nel primo dell'Etica dicendo che è operazione secondo virtù in vita perfetta»

Tommaso: «Sic ergo patet quod felicitas est operatio propria hominis secundum virtutem in vita perfecta» (*lectio* 10, ed. Gauthier, p. 37)

Auctoritates: «Felicitas est perfectio animae secundum virtutem perfectam» (ed. Hamesse, p. 233, n.11)⁶⁸

Nel *Convivio* la traduzione di citazioni dirette dell'*Etica* è compito affidato, per lo più, alla prosa esegetica. C'è un caso però in cui Dante riprende la *sententia* aristotelica, a suo dire, letteralmente anche nelle canzoni: si tratta ovviamente del passo del *Le dolci rime d'amor* già citato precedentemente: «[q]uesto è, secondo che l'Etica dice, / un abito eligente / lo qual dimora in mezzo solamente» (vv. 85–87). I commentatori del testo dantesco hanno generalmente ritenuto la resa dantesca una traduzione fedele del passo Aristotelico «Est ergo virtus habitus electivus in medietate existens».⁶⁹ In realtà, per quanto fondamentalmente equivalenti nel senso, l'«eligente» de *Le dolci rime* non coincide con l'«electivus» del testo aristotelico tradotto da Grossatesta. La traduzione dantesca in questo caso si discosta dall'originale per “convenienza” poetica, o, come nota Grimaldi, semplicemente per questioni di rima.⁷⁰ Il poeta cioè si è dimostrato un interprete fedele ma capace di adattare la *sententia* alle sue esigenze creative. Quando, qualche anno dopo, Dante è libero dai vincoli imposti dalla forma metrica, nella prosa esplicativa traduce più fedelmente: «Dice dunque, conchiudendo da quello che dinanzi detto è: dunque ogni vertude, o vero il gener loro, cioè l'abito elettivo consistente nel mezzo, verrà da questa, cioè nobilitade» (*Conv.* IV, xx 1). Si potrebbe ipotizzare che, al di là delle necessità imposte dalla rima nella grande canzone filosofica, all'altezza della composizione del commento nei primi del Trecento Dante avesse più dimestichezza col testo di Aristotele rispetto all'approccio forse più mediato risalente ai tempi

⁶⁷ Appare rarissimo il sostrato della *Summa Alexandrinorum*.

⁶⁸ Si veda Groppi, *Dante traduttore*, p. 85.

⁶⁹ Sull'utilizzo di questo passo si è soffermato Barański, *On Dante's Trail*, pp. 8–9, osservando come la citazione dantesca possa portare il segno della mediazione di Remigio de' Girolami, che in un sermone sulla giustizia risalente forse al 1295 utilizza la famosa *sententia* aristotelica. Fioravanti, “Come dice il Filosofo”, pp. 20–21 esamina invece il passo dantesco come prova della conoscenza diretta dell'*Etica*.

⁷⁰ Dante Alighieri, *Le rime della maturità*.

della scrittura di *Le dolci*. D'altro canto, non è detto che nell'usare «eligente» Dante agisse “liberamente”, senza il supporto dell'autorità o dell'uso “professionalmente” accettato del termine. Si deve a Lorenzo Dell'Oso l'osservazione che anche un maestro di teologia come Remigio de Girolami aveva preferito, almeno in un caso, l'aggettivo *eligens* in un suo sermone del 1304 (*sermo XLIII*), affermando che «Virtus enim est “habitus eligens in medio consistens,” ut dicitur in secundo Ethicorum» (Ms. O, ff. 384va).⁷¹ In realtà senza dover inferire la conoscenza dantesca del sermone del domenicano fiorentino, è chiaro che l'espressione «habitus eligens» non fosse estranea al gergo dei dottori e dei maestri: la si ritrova infatti nel commento al *Tertium Librum Sententiarum* attribuito ad Egidio Romano.⁷² *Eligens* è poi parola chiave per Tommaso d'Aquino che la utilizza in coppia oppositiva con l'espressione *ex electione* per distinguere fra scelte dettate dalla volontà e scelte fatte sotto l'influsso delle passioni (*eligens*).⁷³ In altre parole, anche nel tradurre “poeticamente”, Dante si dimostrerebbe non solo attento al senso del testo originale ma anche e sempre alla tradizione esegetica e scolastica ad esso legata. Tuttavia, nonostante nel *Convivio* il poeta si attenga sempre alle sue linee guida sulla *claritas* del senso e sul *lepor* della resa linguistica, è chiaro che la traduzione dei testi gli interessi poco in sé: ciò che gli sta a cuore è far interagire l'*auctoritas* e la sua sedimentazione esegetica con il proprio testo sia linguisticamente sia per contenuti e idee.

A questo approccio l'Alighieri rimase fedele anche nell'intraprendere la scrittura del *sacrato poema*. Gli esaustivi spogli condotti negli anni sessanta da Groppi e poi da Chiamenti, considerando diverse tipologie di traslazione, dai trasferimenti diretti alle modulazioni degli autori latini, hanno delineato uno scenario ricchissimo in cui la *Commedia* trionfa come un poema intriso di traduzioni magistrali tese sempre a mantenere e ricreare nel verso quel legame mosaico che stava tanto a cuore al poeta. A questa perizia tecnica volta alla

⁷¹ Dell'Oso, *How Dante Became Dante*, p. 170, ma si vedano anche le pp. 69–71.

⁷² Egidio Romano, *In tertium librum Sententiarum eruditissima commentaria*, IX.1.1, p. 355: «Virtus est habitus electivus in medietate consistens . . . Est ergo latria virtus, quia est quidam habitus eligens offerre sacrificia Deo» (Dante Alighieri, *Le rime della maturità*, p. ?).

⁷³ «Praeterea, philosophus dicit, in II Ethic. quod ad virtutem haec requiruntur, primum quidem, si sciens; deinde, si eligens, et eligens propter hoc; tertium autem, si firme et immobiliter habeat et operetur. Sed horum primum videtur ad prudentiam pertinere, quae est recta ratio agibilium; secundum, scilicet eligere, ad temperantiam, ut aliquis non ex passione, sed ex electione agat, passionibus refraenatis; tertium, ut aliquis propter debitum finem operetur, rectitudinem quandam continet, quae videtur ad iustitiam pertinere aliud, scilicet firmitas et immobilitas, pertinet ad fortitudinem» (Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I–II, q. 61 a. 4 arg. 3).

preservazione della bellezza magistralmente studiata da Chiamenti e più recentemente da Sergio Cristaldi per i Salmi, si affianca, tuttavia, sempre un rapporto con la fonte diretto a evitare la laidezza del traduttore infedele. Per esemplificare questa attitudine ermeneutica di Dante all'appropriazione attraverso lo studio della glossa come antefatto alla traduzione stessa vorrei considerare la più problematica delle citazioni virgiliane nell'opera del poeta. Mettendo in scena l'incontro fra Stazio e Virgilio, Dante sembrerebbe lasciarsi guidare da una cattiva traduzione dell'«*auri sacra fames*» di *Eneide*, III.57.⁷⁴ Il poeta rende infatti il «*Quid non mortalia pectora cogis, auri sacra fames?*»

Perché non reggi tu, o sacra fame
dell'oro, l'appetito de' mortali?
(*Purg.*, XXII, 40-41).

L'«errore» dantesco fu già colto e condonato dal Buti che lo riconduce l'espressione «*sacra fame*» al concetto aristotelico di giusto mezzo:

Quid non mortalia pectora cogis, Auri sacra fames? La quale autorità chiunque espone, la vulgarissa in questa forma: «O esecrabile e maladitta fame dell'oro, che non stringi tu li petti umani a pensare e trovare et a fare?» Quasi dica: «Ogni cosa induce li omini a pensare, trovare e fare». E per tanto si può dubitare come l'autore nostro abbia ora presa la ditta autorità in altro modo di parlare. A che si può rispondere che, li autori usano l'altrui autoritadi arrearle a loro sentenzaia quando commodamente vi si possono arrecare non ostante che colui che l'ha ditta l'abbia posta altra sentenzaia e così fa ora lo nostro autore dicendo: «o sacra fame dell'oro, cioè 'o santo desiderio dell'oro'. Allora è santo lo desiderio dell'oro quando sta nel [giusto] mezzo, e non passa ne l'estremi. «Perché non reggi nel mezzo [non guidi] l'appetito dei mortali, sicché non s'allarghi a volerne troppo, ch'è avarizia, e non si restringa a non volerlo e gittarlo, che è prodigalità?»⁷⁵

In questo senso Dante avrebbe mantenuto l'aggettivo *sacer* per dare un valore in un certo modo positivo alla moderazione degli appetiti. Che tuttavia Dante potesse riscrivere quel termine con tale accezione sembrerebbe smentito dalla glossa all'*Eneide* che accompagnava quasi sicuramente la fruizione e lo studio dantesco del classico. Il commento di Servio a questo problematico verso fa risalire il senso del termine *sacer* ad «*esecrabile*» riportando un altro passo virgiliano riferito alle porte degli inferi: «*tum demum horrisson stridentes cardine*

⁷⁴ Chiamenti ritenne questa una fra le trasposizioni dantesche più armoniose dell'opera virgiliana: Chiamenti, *Dante Alighieri traduttore*, p. 205. In un contributo sull'enciclopedia dantesca Maldina ha notato l'occorrenza di una traduzione vicina a quella dantesca nella *Summa de arte praedicatoria* di Alano di Lilla, Maldina, *Due schede su Dante*.

⁷⁵ Francesco da Buti, *Commento sopra la Divina Commedia*, vol. 2, p. 256.

sacrae panduntur portae» (*Aen.* VI, 573–574). Il sacro cioè ha nella glossa di Servio una dimensione tutta pagana o primitiva che non potette sfuggire a Dante, una dimensione confermata anche dalla pseudo-etimologia del lemma che Servio, fa risalire ad una presunta usanza di origine gallica. Citando come sua fonte Petronio, il commentatore nota che in caso di pestilenza i poveri della città di Marsiglia erano sfamati dalla popolazione per un anno intero, ma erano poi offerti come capro espiatorio su cui riversare le pubbliche maledizioni fino all'allontanamento:

*Avri Sacra Fames execrabilis, ut «sacrae panduntur portae». Tractus est autem sermo ex more Gallorum. Nam Massilienses quotiens pestilentia laborabant, unus se ex pauperibus offerebat alendus anno integro publicis <sumptibus> et purioribus cibis. Hic postea ornatus verbenis et vestibis sacris circumducebatur per totam civitatem cum execrationibus, ut in ipsum reciderent mala totius civitatis, et sic proiciebatur. Hoc autem in Petronio lectum est.*⁷⁶

A ben vedere, la glossa di Servio rivela una dimensione del testo virgiliano che potrebbe spiegare l'utilizzo dantesco di questo verso in riferimento al peccato di prodigalità di Stazio. Nella *factio* della *Commedia* Stazio lettore dell'*Eneide* si fa portatore del vero senso etimologico da attribuire ad una sacralità corrotta, una superstizione che svela a pieno il fondo perverso della prodigalità umana: il donare non è altro che un crimine verso l'altro più povero (il capro espiatorio) causato dalla voglia di propiziare la propria ricchezza.⁷⁷ In questo senso, se davvero stessero così le cose, la traduzione letterale di Dante non smentirebbe, almeno dalla prospettiva colta della glossa, né il testo d'origine né quello d'arrivo. Al contrario la traduzione si imporrebbe proprio come *enarratio poetarum*: Dante starebbe facendo una traduzione fedele rifunzionalizzando il termine sacro utilizzato da Virgilio e dandogli un'accezione più complessa, che gli permette di mettere a fuoco l'ambivalenza tanto della poesia pagana (e delle sue prospettive epistemologiche) quanto del concetto di prodigalità su cui si era interrogato sin dal VII canto dell'*Inferno*.

Per fini analoghi, però, Dante è anche in grado di divergere dal testo d'origine, pur trattandosi del più autorevole dei testi: la Bibbia. Lo studio delle tra-

⁷⁶ *Servianorum in Vergilii Carmina Commentariorum*, III, 57.

⁷⁷ In questo senso del rubare ai meno possenti d'altronde Dante definisce la larghezza in *Conv.* IV, xxvii 13–14: «Ahi maestrui e malnati, che disertate vedove e pupilli, che rapite alli men possenti, che furate e occupate l'altrui ragioni; e di quelle corre-date conviti, donate cavalli e arme, robe e denari, portate le mirabili vestimenta, edificate li mirabili edifici, e credevi larghezza fare! E che è questo altro a fare che levare lo drappo di sull'altare e coprirnelo ladro la sua mensa?».

duzioni dei *Salmi* nel *Convivio*⁷⁸ ha dimostrato la tendenza, tipicamente dantesca, alla resa letterale del testo sacro. Nella *Commedia* invece, ci troviamo immediatamente di fronte «una copiosa messe di citazioni dirette dal libro biblico dei Salmi, condotte nelle forme della trascrizione, apparentemente straniante, di interi versetti dal latino delle versioni medievali della Scrittura».⁷⁹ È probabile che Dante puntasse alla mimesi della diglossia liturgica e della predicazione per dare autorevolezza al suo testo. Ma non c'è dubbio che come dice Cristaldi, «assoggettando (. . .) il latino ai principi della versificazione italiana (. . .) ma anche restituendo al salmo segmentazione e circolarità, iniettandogli di nuovo un ritmo, una rilevanza fonica, strappandolo all'appiattimento sull'*oratio* soluta di cui Dante stesso in passato era stato correo, sulla scorta degli altri esegeti e trattatisti»,⁸⁰ Dante tentasse anche di ri-soleennizzare il latino del testo sacro che giusta *Conv.* I, vii 14–15 considerava poco dolce. Eppure, le ampie citazioni in latino della Bibbia nella *Commedia*, si affiancano a continui rifacimenti della parola biblica in volgare che diventano in alcuni casi estese trasposizioni. Eclatanti in questo il *Pater Noster* di *Purgatorio* XI, la cui riscrittura è, come sappiamo un vero e proprio volgarizzamento (oltre che commento) della preghiera di Lc 11, 1–4 e Mt 6, 5–15. Anche in questo caso l'operazione di traduzione messa in atto da Dante rispetta i criteri già menzionati in relazione ad altri “volgarizzamenti” approntati dal poeta: Dante traduce piuttosto fedelmente ma nel fare le sue scelte lessicali ha sempre un occhio all'esegesi del testo di partenza e ai bisogni ideologici e narratologici del testo di arrivo. Proprio per adattare il testo al proprio canto, Dante diverge, ad esempio nel trasporre uno dei versi più noti dell'orazione biblica: «Panem nostrum cotidianum da nobis hodie» diventa infatti «dà oggi a noi la cotidiana manna» (v. 13). Sarebbe piccola cosa, ma la sostituzione del pane con la manna di cui si nutrono gli Ebrei durante la fuga attraverso il deserto del Sinai è scelta, secondo me, fortemente connotata. La sostituzione è chiaramente dettata da una condizione logica e teologica ben evidenziata da Agostino nel suo commento *De sermone Domini in monte*, nel *Pater noster* la petizione che riguarda il pane può essere riferita solo ed unicamente alle anime *in vita*:

Nam fortasse propterea et panis dictus est non potus, quia panis frangendo atque mandendo in alimentum convertitur, sicut Scripturae aperiendo et disserendo animam pa-

⁷⁸ Sulla traduzione dei Salmi in Dante: Cristaldi, *Dante e i Salmi*. Su Dante e i Salmi si veda: Carapezza, *La teodia del Paradiso*; Federici, *Dante's Davidic journey*; Maldina, *Dante lettore del Salterio*; Martínez, *The poetics of advent liturgies*; Ravasi, *I salmi nella Divina Commedia*.

⁷⁹ Maldina, *Dante lettore del Salterio*, p. 9.

⁸⁰ Cristaldi, *Dante e i Salmi*, p. 104.

scunt, potus autem paratus sicuti est transit in corpus, ut isto tempore panis sit veritas, cum cotidianus panis dicitur, tunc autem potus, cum labore nullo disputandi et sermone quasi frangendi atque mandendi, opus erit sed solo haustu sinceræ ac perspicuæ veritatis.⁸¹ (II 10 37)

Dante tralascia la prescrizione agostiniana relativa all'impossibilità di riferire le prime quattro petizioni della prece alle anime dell'oltretomba, e fa cantare il suo *pater noster* ai superbi del *Purgatorio*. Ma per ovviare alle aporie teologiche causate dal suo ambizioso (e direi rivoluzionario) approccio alla preghiera adotta una chiara strategia di 'sostituzione': rimpiazza il pane con la manna legando così la preghiera evangelica all'evento dell'Esodo che sin da *Purgatorio* II è testo chiave per capire, anagogicamente, la condizione di tutte le anime purgatoriali oranti (cfr. *Purg.* II, 46–48).⁸² Non solo. Preferire manna a pane significa anche invocare i doni spirituali della grazia divina. Secondo la nota interpretazione agostiniana i doni dello spirito furono invocati da Gesù proprio nel discorso della montagna subito dopo il *pater noster* attraverso l'enunciazione delle sette beatitudini. Non a caso, Agostino nel *De sermone* (2.11.38) fece corrispondere le sette richieste del padre nostro proprio alle sette beatitudini.⁸³

⁸¹ Augustinus Hipponensis, *De Sermone Domini in monte*, in PL 34, coll. 1229–1308, c. 10. 33, col. 1235.

⁸² Sulla riscrittura del *Pater Noster*: Maldina, *Tra predicazione e liturgia*; Maldina, *L'“oratio” super Pater Noster*.

⁸³ «Videtur etiam mihi septenarius iste numerus harum petitionum congruere illi septenario numero ex quo totus iste sermo manavit. Si enim timor Dei est quo beati sunt pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum, petamus ut sanctificetur in hominibus nomen Dei timore casto permanente in saecula saeculorum. Si pietas est qua beati sunt mites, quia ipsi haereditate possidebunt terram, petamus ut veniat regnum eius sive in nos ipsos, ut mitescamus nec ei resistamus, sive de caelo in terram in claritate adventus Domini, quo nos gaudebimus et laudabimur dicente illo: Venite, benedicti Patris mei, accipite regnum, quod vobis paratum est ab origine mundi. In Domino enim, inquit propheta, laudabitur anima mea, audiant mites et iocundentur. Si scientia est qua beati sunt qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur, oremus ut fiat voluntas eius sicut in caelo et in terra, quia cum corpus tamquam terra, spiritui tamquam caelo, summa et tota pace consenserit, non lugebimus; nam nullus alius huius temporis luctus est, nisi cum adversum se ista confligunt et cogunt nos dicere: Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et luctum nostrum lacrimosa voce testari: Miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Si fortitudo est qua beati sunt qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quia ipsi saturabuntur, oremus ut panis noster cotidianus detur nobis hodie, quo fulti atque sustentati ad plenissimam illam saturitatem venire possimus. Si consilium est quo beati sunt misericordes, quoniam ipsorum miserebitur, dimittamus debita debitoribus nostris, et oremus ut nobis nostra dimittantur. Si intellectus est quo beati sunt mundicordes, quoniam ipsi Deum videbunt, oremus non induci in tentationem, ne habeamus duplex cor non appetendo simplex bonum, quo referamus omnia quae operamur, sed simul temporalia et aeterna sectando. Tentationes enim de his rebus quae graves et calamitosae videntur hominibus, non in nos valent, si non valeant illae quae blanditiis earum

Sulla scorta di Agostino, anche san Tommaso considerò le richieste della preghiera come petizioni volte ad ottenere i doni dello spirito.⁸⁴ Non sarà necessario ricordare ai dantisti, memori della grande lezione della Chiavacci, quanto le beatitudini e i doni ad esse corrispondenti diventino l'asse portante della struttura morale del *Purgatorio* proprio a partire dal canto del *Pater noster*.⁸⁵ Sostituire la manna al pane serve dunque al Nostro per adattare la preghiera alla condizione delle anime del *Purgatorio* ma anche e soprattutto per elevare il suo concetto di *Purgatorio* all'alta spiritualità delle beatitudini.⁸⁶

3 To speak in tongues

La traduzione per Dante è sempre un'operazione intersemiotica di grande complessità e pericolosità che richiede un assiduo studio delle implicazioni culturali ed ideologiche del testo d'origine ma anche e soprattutto una profonda conoscenza degli strumenti retorici e linguistici della lingua d'arrivo e delle necessità narratologiche, poetologiche, o divulgative dell'opera in cui si inserisce la traduzione. Un testo può essere riscritto o "tradito" premesso che se ne rispettino a pieno le sue ricadute ideologiche (o teologiche), come nel caso del *Pater noster*,

rerum accidunt, quas homines bonas et laetandas putant. Si sapientia est qua beati sunt pacifici, quoniam ipsi filii Dei vocabuntur, oremus ut liberemur a malo; ipsa enim liberatio liberos nos faciet, id est filios Dei, ut spiritu adoptionis clamemus: Abba, Pater!» (Augustinus Hippo- nensis, *De Sermone Domini in monte*, c. 11. 38, col. 1236).

84 «Ad tertium dicendum quod Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, adaptat septem petitiones donis et beatitudinibus, dicens, si timor Dei est quo beati sunt pauperes spiritu, petamus ut sanctificetur in hominibus nomen Dei timore casto. Si pietas est qua beati sunt mites, petamus ut veniat regnum eius, ut mitemur, nec ei resistamus. Si scientia est qua beati sunt qui lugent, oremus ut fiat voluntas eius, quia sic non lugebimus. Si fortitudo est qua beati sunt qui esuriunt, oremus ut panis noster quotidianus detur nobis. Si consilium est quo beati sunt misericordes, debita dimittamus, ut nobis nostra dimittantur. Si intellectus est quo beati sunt mundo corde, oremus ne habeamus duplex cor, temporalia sectando, de quibus tentationes fiunt in nobis. Si sapientia est qua beati sunt pacifici quoniam filii Dei vocabuntur, oremus ut liberemur a malo, ipsa enim liberatio liberos nos faciet filios Dei» (Tommaso D'A- quino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 83, a. 9 3).

85 Chiavacci Leonardi, *Le beatitudini*.

86 D'altronde tutto il testo d'origine è "stravolto" dall'Alighieri che come ha notato Maldina oltre a tradurre l'*oratio* «procede a svilupparla e arricchirla con una significativa serie di "giunte" originali che ne completano e amplificano il senso. Tali amplificazioni obbediscono a una duplice logica: esse, infatti, servono sia a "commentare" il testo tradotto e orientandone l'interpretazione in chiave di inno dell'umiltà [cfr. i vv. 7-9, sull'insufficienza dell'uomo privo dell'aiuto divino]» (Maldina, *L'oratio super Pater Noster*, p. 204).

oppure può essere tradotto letteralmente per creare forti tensioni ermeneutiche nel testo d'arrivo come succede per la «sacra fame» virgiliana. Si può anche “alterare” l’Aristotele latino (che Dante sa bene non essere fedelissimo all’originale greco) sulla base della glossa che ha reso più chiaro il testo di partenza, ma questo lavoro di integrazione del commento non deve prescindere dal ricorso diretto alla fonte. A differenza di Taddeo che traduce la *Summa Alexandrinorum*, nell’avvicinarsi al mestiere del “divulgatore” Dante si industria a leggere l’*Etica* e a tradurne i passi necessari alla sua intelaiatura filosofica alla luce della ricezione autorevole. D’altro canto, in ognuna di queste occasioni Dante si preoccupa della bellezza e della chiarezza dell’*elocutio*, per evitare gli errori di laidezza della forma in cui incorrono invece volgarizzatori come Taddeo.

In fin dei conti, al di là della riflessione su Orazio, Cicerone, Girolamo o le *artes poetriae*, Dante sa che la traduzione è un «loquitur lingua», un carisma biblico.⁸⁷ Ma già san Paolo aveva avvertito i suoi seguaci che nella scala dell’utilità per la comunità parlare le lingue non è davvero utile laddove manchi la carità. Parlare le lingue non è necessariamente utile all’edificazione, all’esortazione e alla consolazione degli uomini; a tal fine agisce invece il profeta, colui che interpreta e istruisce:

Sectamini caritatem, aemulamini spiritualia: magis autem ut prophetetis. Qui enim loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo: nemo enim audit. Spiritu autem loquitur mysteria. Nam qui prophetat, hominibus loquitur ad aedificationem, et exhortationem, et consolationem. Qui loquitur lingua, semetipsum aedificat: qui autem prophetat, ecclesiam Dei aedificat. Volo autem omnes vos loqui linguis: magis autem prophetare. Nam major est qui prophetat, quam qui loquitur linguis; nisi forte interpretetur ut ecclesia aedificationem accipiat. Nunc autem, fratres, si venero ad vos linguis loquens: quid vobis prodero, nisi vobis loquar aut in revelatione, aut in scientia, aut in prophetia, aut in doctrina? (I Cor. 14, 1–6)

L’approccio di Dante ai testi suoi e altrui è, come sappiamo, eminentemente etico. Per questo il suo giudizio sull’uso della lingua e della retorica si modella appieno sul comandamento dell’apostolo a sostanziare la comunicazione attraverso l’interpretazione e l’intelligenza: «Et ideo qui loquitur lingua, oret ut interpretetur. Nam si orem lingua, spiritus meus orat, mens autem mea sine fructu est» (I Cor. 14, 13–14). Interpretare non significa solo trasformare da una lingua a un’altra, secondo l’accezione classica. Come commentano le *Reportationes* all’*Epistola* attribuite a Tommaso d’Aquino, a questa definizione letterale va aggiunto un senso spirituale che si estende all’interpretazione delle cose divine che è propria dei profeti. Interpretare in questa modalità non significa semplicemente in-

⁸⁷ Sulla concezione biblica della lingua in Dante, anche se non specificamente sul «loquitur lingua», si veda Barański, *Dante’s biblical linguistics*.

interpretare il linguaggio, ma richiede la comprensione di un'infusione divina: «sic dicitur propheta omnis quis discernit doctorum scripturas, quia eodem spiritu interpretatae sunt quo editae sunt. Et sic Salomon et David possunt dici prophetae, in quantum habuerunt lumen intellectuale, ad clare et subtiliter intuendum».⁸⁸ Tuttavia, non solo la dottrina e la scienza devono guidare l'oratore. È Paolo stesso a ricordare al poeta che chi parla per insegnare ha anche il compito di farlo per manifesto sermone, per chiare lettere, perché chi non conosce il valore del suono (*virtus vocis*) parla come un barbaro:

Ita et vos per linguam nisi manifestum sermonem dederitis: quomodo scietur id quod dicitur? eritis enim in aera loquentes. Tam multa, ut puta genera linguarum sunt in hoc mundo: et nihil sine voce est. Si ergo nesciero virtutem vocis, ero ei, cui loquor, barbarus: et qui loquitur, mihi barbarus.⁸⁹ (I Cor. 14, 9–11)

Nelle parole di San Paolo, Dante trovava conferma del fatto che per scrivere correttamente nelle tante lingue del mondo bisogna conoscere la «virtutem vocis». Questa virtù nella pratica implica una modulazione misurata di *enarratio*, *interpretatio*, *imitatio*, *inventio* ed *elocutio* di cui Dante si fa difensore e teorizzatore. È per questo che sin dal *Convivio* la *traslatio studii* o la *trasmutatio* del Verbo divino o delle *auctoritates* sono operazioni che non possono sottrarsi all'imperativo etico dell'estetica dantesca: la bellezza della lingua e la *bontate* delle idee di un testo emergono come attributi strettamente correlati dell'arte intesa come impegno eminentemente morale e intellettuale.

88 Tommaso d'Aquino, *Super I Epistolam B. Pauli*, cap. 14 l. 1. È bene ricordare che per gli esegeti il profeta non è solo chi denuncia ma anche chi canta le verità divine: «dicitur etiam propheta aliquis solum ex hoc quod prophetarum dicta denuntiat, seu exponit, seu cantat in ecclesia, et hoc modo dicitur I reg. xix, 24: quod saul erat inter prophetas, id est, inter canentes dicta prophetarum» (Tommaso d'Aquino, *Super I Epistolam B. Pauli*, cap. 14 l. 1).

89 Su questi versi paolini si veda il commento dello Pseudo-Tommaso: «Omnia autem dona gratuita reducere videtur apostolus ad tria. Nam primo ostendit quod donum linguarum, quod pertinet ad locutionem, sine charitate non valet; secundo quod etiam non valent ea quae pertinent ad cognitionem (. . .) Recte ergo comparat loquelam charitate carentem, sono rei mortuae, scilicet aeris aut cymbali, qui licet clarum sonum reddat, non tamen est vivus sed mortuus. Ita etiam locutio hominis charitate carentis, quantumcumque sit diserta, tamen habetur pro mortua, quia non proficit ad meritum vitae aeternae. Est autem differentia inter aes sonans et cymbalum tinniens, quia aes, cum sit planum, ex percussione simplicem sonum emittit; cymbalum autem, cum sit concavum, ex una percussione sonum multiplicat, quod pertinet ad tinnitum. Aeri ergo comparantur qui veritatem simpliciter pronuntiant, cymbalo vero qui veritatem multiplicant et pronuntiant, multas rationes et similitudines apponendo, et conclusiones plurimas eliciendo, quae tamen omnia sine charitate habentur ut mortua» (Tommaso d'Aquino, *Super I Epistolam B. Pauli*, cap. 13 l. 1).

Lorenzo Geri

Una “nuova veste” per *una fabella* che commuove i dotti

Petrarca, il volgare e la traduzione di Dec. X 10

Abstracts: Il saggio indaga le ragioni della retrotraduzione – dal volgare al latino – della novella di *Griselda*, inviata da Petrarca a Boccaccio stesso, facendo luce in particolare sull’idea petrarchesca di pubblico, latino e volgare, che sta a monte di tale esperimento. Alla base c’è una lettura del *Decameron* che tende a valorizzare i passi stilisticamente elevati, tra i quali in particolare la novella che chiude la raccolta, e che viene dunque riproposta in latino da Petrarca con lo scopo di evidenziarne la natura esemplare, mutando però i destinatari: non più le donne e un pubblico incolto, bensì gli uomini e i dotti.

This essay investigates the reasons behind the retranslation – from the vernacular into Latin – of the novella *Griselda*, sent from Petrarch to Boccaccio himself, with particular focus on the Petrarchan concept of readership, vernacular and Latin, which forms the background for this experiment. This study is based on a reading of the *Decameron* and its stylistic features, mainly the novel as the closing point of the collection, adopted by Petrarch in Latin with the aim of illustrating its exemplary nature. However, he chooses to alter his intended audience, which is now no longer composed of women and uneducated people, but rather of men and scholars.

Parole chiave: Francesco Petrarca, *Griselda*, Vernacular, Translate

Premessa

Nelle pagine che seguono prenderò in esame la concezione del rapporto tra latino e volgare sottesa al rifacimento dell’ultima novella del *Decameron* da parte di Francesco Petrarca. Il mio contributo prende le mosse dagli studi di Mirko Tavoni e di Silvia Rizzo relativi alle concezioni linguistiche di Petrarca spostando il focus dalle sue (incerte) idee linguistiche alla riflessione in

Lorenzo Geri, Sapienza Università di Roma

merito al pubblico, del volgare e del latino, alla base di tale esperimento traduttivo.¹

Per quanto si tratti di un episodio noto, varrà la pena, in sede preliminare, di insistere sui caratteri eccezionali del rifacimento della novella di Griselda.² La traduzione in questione: a) procede dal volgare al latino; b) è praticata in età avanzata, al punto da costituire non un esperimento giovanile ma una delle ultime opere di Petrarca, composta in parallelo con gli estremi ritocchi ai *Rerum vulgarium fragmenta*; c) viene inviata in dono all'autore del testo tradotto; d) viene trascritta all'interno delle *Seniles*, nella parte conclusiva di un libro, il XVII, con il quale Petrarca intende congedarsi dai sodali;³ e) rappresenta il momento conclusivo di un lungo scambio intellettuale con Boccaccio, un omaggio e, al contempo, un'estrema presa di posizione in merito alla letteratura in volgare.

La lettera che lo introduce dichiara esplicitamente a quali lettori il rifacimento intenda rivolgersi. Anticipando quanto avremo modo di vedere più avanti, si tratta di un pubblico duplice: un pubblico "ristretto", i sodali capaci di intendere il volgare materno e in grado di apprezzare la riscrittura petrarchesca (si tratta, in sostanza, di Boccaccio stesso e degli altri amici fiorentini); un pubblico "ampio" costituito da quanti ignorano il *maternus sermo* (oppure non intendono leggere un testo scritto in quella lingua) e che, per tanto, grazie alla mediazione petrarchesca, possono godere della *fabula* boccacciana.

Con la lettera in questione Petrarca si propone come un traduttore volutamente "infedele". Il suo intento, d'altronde, è quello di orientare il lettore (e l'ascoltatore) verso un'interpretazione incentrata su un'allegoria teologica – un

¹ Nel corso del saggio adotto le seguenti sigle: *Dec.* = Giovanni Boccaccio, *Decameron* (ed. Quondam, Fiorilla, Alfano); *Fam.* = Francesco Petrarca, *Le familiari* (ed. Rossi); *Sen* = Francesco Petrarca, *Res Seniles* (ed. Rizzo).

Per quanto riguarda le idee linguistiche di Petrarca vedi Martellotti, *Momenti narrativi del Petrarca*; Tavoni, *Latino, grammatica, volgare*; Rizzo, *Il Petrarca, il latino e il volgare*; Tavoni, *Latino e volgare*; Rizzo, *Il latino del Petrarca*; Marcellino, *Biondo Flavio e le origini del volgare*. Nel ricco dossier di passi relativi al rapporto tra latino e volgare discusso in Rizzo, *Il Petrarca, il latino e il volgare*, imprescindibile punto di partenza per la nostra ricerca, è assente proprio la *Sen.* XVII 3.

² Gli studi sulla cosiddetta Griselda latina sono numerosi ma incentrati, per lo più, sulla fortuna della traduzione; per motivi di spazio mi limito a citare: Branca, *La diffusione della Griselda petrarchesca*; Bessi, *La Griselda del Petrarca*; Ventura, *Dal latino al volgare e ritorno*; Morabito, *Le virtù di Griselda*, monografia alla quale rimando per ulteriore bibliografia.

³ Sulla scelta da parte di Petrarca di abbandonare la *Ad Posteritatem* e di chiudere l'opera con un libro indirizzato nella sua interezza a Boccaccio cfr. Rizzo, Berté, "Valete amici, valete epistole".

invito all’obbedienza e alla fiducia nei confronti di Dio che è rivolto *in primis* a Boccaccio, che ritiene di essere stato trattato ingiustamente dalla sorte (*Sen.* XVII 2, 1–19). Una simile operazione comporta un cambiamento del pubblico della *historia*, non più le donne, a cui il *Decameron* è idealmente rivolto, ma gli uomini dotti.

Proprio la sua pubblicazione in conclusione delle *Seniles* fa sì che la traduzione sia tutt’uno con la riflessione petrarchesca in merito al rapporto tra l’adozione del volgare e la selezione del pubblico che tale scelta comporta. Il rifacimento, dunque, va letto in parallelo con le altre lettere del XVII libro delle *Seniles* e, al contempo, con il celebre dittico dedicato alla poesia in volgare, la *Fam.* XXI 15 e la *Sen.* V 2.

1 Latino e volgare

La definizione, faticosa e ondivaga, del rapporto tra latino e volgare matura in Petrarca in relazione allo scambio intellettuale con Boccaccio. La circostanza non sorprende se si tiene conto che il più significativo tra i carteggi petrarcheschi è senza dubbio quello con il Certaldese, costituito da 59 missive, 39 delle quali giunte fino a noi.⁴ Di tale corrispondenza, che comprende anche due testi in versi latini (*Bocc. Carm.* V e *Epyst.* III 17), la parte preponderante, com’è noto, si conserva suddivisa tra le *Familiars* e le *Seniles*. La voce di Boccaccio, dunque, risulta per lo più perduta a causa della scelta del certaldese di non conservare le sue lettere.⁵

Nell’ambito del carteggio in questione, che copre per intero la maturità dei due autori, dall’agosto del 1350 al giugno del 1373, si trovano alcune tra le lettere più importanti di Petrarca. Lo scambio di opinioni con Boccaccio comprende sia argomenti polemici – la critica della superstizione,⁶ le invettive contro gli astrologi,⁷ i medici⁸ e i filosofi aristotelici padovani⁹ – sia alcune tra

⁴ Per la ricostruzione del carteggio si ricorre alla *Tavola della corrispondenza fra Petrarca e Boccaccio* in appendice a Albanese, *La corrispondenza fra Petrarca e Boccaccio*. Nell’epistolario petrarchesco la corrispondenza con Boccaccio è la seconda, per ampiezza, dopo quella con Francesco Nelli.

⁵ Dei 59 pezzi totali, 22 sono attribuibili a Boccaccio; di questi ultimi sopravvivono soltanto 6 lettere, Albanese, *La corrispondenza fra Petrarca e Boccaccio*, p. 58.

⁶ *Sen.* VIII 1, Pavia 20 luglio 1366 e *Sen.* VIII 8, Pavia, 20 luglio 1367.

⁷ *Sen.* III 1, Venezia, 7 settembre 1363.

⁸ *Sen.* V 3, Pavia, 10 dicembre 1365.

⁹ *Disp.* 40, Milano, 12 luglio [1357]; *Sen.* XV 8 [autunno 1369].

le più significative prese di posizione di carattere letterario, dalla difesa del frammento dell'*Africa* dedicato a Magone¹⁰ alla teoria *de imitatione*,¹¹ passando per l'elogio degli *studia humanitatis*, praticati in età senile nonostante le critiche rigoriste di alcuni uomini del clero.¹² Nell'ambito di un così vivace scambio intellettuale, che comprende, tra l'altro, una significativa polemica relativa al soggiorno milanese di Petrarca,¹³ Boccaccio corre il rischio di apparire destinato al ruolo limitativo dell'"allievo" (o addirittura a quello umiliante del "servitore"¹⁴) in virtù di una certa cerimoniosità del suo dettato (comune a quanti scambiavano missive con il poeta laureato¹⁵) e a causa della perdita di buona parte delle sue lettere. I testi superstiti, però, con l'eccezione poco significativa della giovanile *Mavortis milix* (*Epist.* I), testimoniano, pur tra cerimoniosi omaggi, una notevole indipendenza di giudizio da parte di Boccaccio che non manca di sollecitare Petrarca su temi "scomodi" come il rapporto con i *principes* (ovvero con i Visconti) e il ruolo da assegnare a Dante nel canone della letteratura moderna.

Non è un caso che, tra numerose consonanze relative in particolare alla polemica anti-avignonese e anti-scolastica, il carteggio contenga un'accesa discussione in merito alla poesia in volgare: da parte di Boccaccio, l'invio di un codice della *Commedia* accompagnato dal carme *Ytalie iam certus honos*; da parte di Petrarca, la celebre *Purgatio ab invidis obiecte calumnie*,¹⁶ difesa dall'accusa di "invidiare" l'alto poema di Dante, e la missiva *De appetitu anxio*

10 *Sen.* II 1, Venezia, 13 marzo 1363.

11 *Fam.* XXII 2, dalle rive dell'Adda, [ottobre 1359].

12 *Sen.* I 5, Padova, 28 maggio 1362 e *Sen.* XVII 2, Padova, 28 aprile 1373.

13 Per quanto riguarda la polemica relativa al soggiorno milanese di Petrarca, oltre che agli studi di Enrico Fenzi (Fenzi, *Petrarca a Milano* e Fenzi, *Ancora sulla scelta filo-viscontea*), mi permetto di rimandare a: Geri, *Petrarca cortigiano*, pp. 206–226 (§ 2.3 *Il rapporto con principes, reges e tyranni. Dalla polemica con Boccaccio al bilancio degli ultimi anni*).

14 La definizione, volutamente paradossale, «a volte come un servitore e a volte come un fratello» si legge in Rico, *Ritratti allo specchio*, p. 10. Gli studi dedicati al rapporto tra Petrarca e Boccaccio sono numerosi, mi limito a citare, oltre le pagine dedicate da Roberto Mercuri alla memoria dantesca in Boccaccio e in Petrarca (Mercuri, *Genesi della tradizione letteraria*), le monografie più recenti, alle quali rimando per ulteriore bibliografia: Rico, *Ritratti allo specchio*; Vecchi Galli, *Padri*; Veglia, *La strada più impervia*.

15 Per fare un esempio, Francesco Nelli definisce l'amicizia con Petrarca come il più prezioso tra i beni in suo possesso: «super terram autem, teste conscientia, omne quod possideo carius» (Francesco Nelli, *Lettere a Petrarca*, p. 54, lettera del 5 gennaio 1352); tale amicizia ha un valore particolare in quanto contribuisce a rendere più dotti e migliori nei costumi, come scrive Giovanni Dondi in una lettera da assegnare al settembre-ottobre 1371 (Francesco Nelli, *Lettere al Petrarca*, p. 498).

16 *Fam.* XXI 15, Milano, [maggio 1359] e *Sen.* V 2, Venezia, 28 agosto 1364.

primi loci,¹⁷ il rimprovero mosso a Boccaccio per aver rinunciato alla lirica in volgare rifiutando il terzo posto dopo l'Alighieri e Petrarca stesso. Il dibattito in questione si intreccia inestricabilmente con le già menzionate discussioni in merito all'imitazione, allo studio dei classici, al rapporto tra poesia e teologia.

Al cuore del contendere si trovano idee tra loro contrastanti in merito alla scelta linguistica, al genere letterario e al pubblico individuati da Dante con la *Commedia*. In virtù di un'ostinata rappresentazione del pubblico contemporaneo come indotto (un *vulgus* costituito tanto da illetterati quanto da letterati intenti unicamente al guadagno), Petrarca nega la possibilità stessa di un *opus* «gratum [. . .] doctis, vulgo mirabile», definizione boccacciana della *Commedia*.¹⁸ Se Boccaccio intende istituire una continuità ideale tra l'opera di Dante e il movimento umanistico (operazione destinata ad essere portata avanti da Salutati e da Bruni), quello che preme a Petrarca, disinteressato al primato fiorentino, è unire in una sola condanna tutto il pubblico del suo tempo e tutta la produzione precedente per contrapporre i pochi intenti a calcare le orme degli antichi, perseguendo virtù e gloria, ai molti ignavi capaci solo di criticare chi si distingue dal gregge. La materia del contendere è a tal punto delicata che Boccaccio, nel 1371, in una lettera ad un giovane studioso, ricorre ad una sorta di mediazione metaforica distinguendo tra il volo inimitabile di Dante, giunto al Parnaso in virtù di un'ispirazione di carattere mistico, e la paziente ascesa di Petrarca, intento ad eliminare i rovi e gli ostacoli sul cammino un tempo battuto dagli antichi, allo scopo di permettere ad altri di ripetere, almeno in parte, il suo cammino.¹⁹ La contrapposizione tra i due non si incentra sulla scelta linguistica ma su una diversa opzione culturale: da una parte la poesia (incidentalmente in volgare) come ispirazione che viene dall'alto e che conduce in alto; dall'altro la letteratura come prassi di ricostruzione paziente del mondo antico (diremmo noi come filologia).²⁰

Nelle due celebri lettere a Boccaccio (*Fam.* XXI 15 e *Sen.* V 2) Petrarca è costretto a prendere posizione in merito al valore della poesia volgare a partire dalle sollecitazioni che il certaldese gli muove in merito all'opera di Dante. Una simile impostazione del discorso comporta un tasso di ambiguità particolarmente elevato: per sottrarsi alle indiscrete indagini boccacciane in merito alla sua imitazione dantesca, Petrarca schiaccia il discorso su una contrapposizione tra età giovanile ed età matura, al costo di forzare alcuni dati, peraltro ben noti a Boccaccio stesso. L'influenza dantesca viene, allora, limitata alla fase giova-

¹⁷ *Sen.* V 2, Venezia, 28 agosto 1364.

¹⁸ Boccaccio, *Carm.* V, 2–3.

¹⁹ Boccaccio, *Epist.* XIX, a Iacopo Pizzinga, 1371.

²⁰ Cfr. Geri, *Il ritorno delle Muse*; Veglia, *La strada più impervia*, pp. 125–150.

nile, segnata da un'adozione incauta ed entusiasta dello *stilus* proprio della poesia in volgare. In merito a tale poesia giovanile Petrarca non esprime un giudizio chiaro e univoco ma si limita a evidenziare il rischio insito nell'affidare la propria fama a una produzione che il volgo è destinato a lacerare con critiche ingiuste e con una diffusione che aumenta, copia dopo copia, esecuzione dopo esecuzione, gli errori e le incomprensioni. In sostanza ad essere condannata non è l'adozione del volgare nella poesia ma la pretesa, attribuita a Dante, di mettere sullo stesso piano un'opera composta in latino (la lingua dei dotti e degli antichi) con un'opera composta in volgare (la lingua *anche* degli indotti e dei contemporanei).

In un primo momento Petrarca avrebbe avuto l'intenzione di «consacrarsi tutto a questo scrivere in volgare» (*totum huic vulgari studio tempus dare*), dato che non gli sembrava possibile aggiungere nulla a quanto già composto dagli antichi in entrambi gli stili (umile ed alto). Dopo aver tentato di dare inizio ad un *magnum opus* in quel genere (ovvero in lingua volgare), però, Petrarca si sarebbe ritratto, dopo aver constatato amaramente in che modo si recitano le opere in volgare:

Quid vis? Hac spe tractus simulque stimulis actus adolescentie magnum eo in genere opus inceperam iactisque iam quasi edificii fundamentis calcem et lapides et ligna con-gesseram, dum ad nostram respiciens aetatem, et superbie matrem et ignavie, cepi acriter advertere quanta esset illa iactantium ingenii vis, quanta pronuntiationis amenitas, ut non recitari scripta diceris sed discerpi. Hoc semel, hoc iterum, hoc sepe audiens et magis magisque mecum reputans, intellexi tandem molli in limo et instabili arena perdi operam meque et laborem meum inter vulgi manus laceratum iri.²¹

A rendere «fragile» come «fango» e «instabile» come «sabbia» le fondamenta di un ambizioso poema in volgare (come la *Commedia*), non è una qualche intrinseca debolezza dell'idioma materno ma l'accessibilità delle opere scritte in quella lingua.²² Agli occhi di Petrarca (qui è la forzatura che innerva la lettera) un *opus magnum* in volgare, sia esso una poema o un canzoniere, comporta necessariamente la sua esecuzione orale e la sua memorizzazione. Una simile esecuzione ad opera di giullari, e l'analoga recitazione da parte di appassionati lettori, comporta un tradimento del testo, «lacerato» da distorsioni, interpolazioni ma anche, come vedremo tra poco, critiche e confutazioni. Per Petrarca non è possibile immaginare un poeta volgare che, come il Dante del *Paradiso*

²¹ *Sen.* V 2, 53–54.

²² Si noti la raffinata, duplice allusione evangelica (la casa costruita sulla «roccia» e la casa costruita sulla «sabbia», *Mt* 7, 24–27) e classica (lo stile «senza calce» proprio di Seneca secondo il giudizio di Caligola riportato da Svetonio, *Caligula* 53, 2).

(X, 22–24), chieda al lettore di rimanere sul suo «banco» in attento ascolto di una lezione teologica o morale.

Se ampliamo lo sguardo dalle due lettere dedicate a Dante all’insieme dei passi dell’epistolario petrarchesco nei quali si discute di lingua e stile volgari, il quadro che emerge è quello di una notevole fluidità lessicale e di una sostanziale opacità dei termini adottati (come già evidenziato da Tavoni). Mi sia concesso, in questa sede, ricorrere ad uno schema riassuntivo basato sugli studi di Martellotti, Tavoni, Rizzo e Marcellino, per il quale rimando all’*Appendice*. Nella maggior parte dei passi Petrarca definisce il volgare come una ‘lingua’ distinta dal latino (*maternum eloquium, vulgaris sermo, vulgare eloquium, noster sermo, ydioma*). Soltanto in alcuni passi, per lo più compresi nella *Fam.* XXI 15, Petrarca contrappone lo *stilus* degli autori latini a quello dei moderni (da identificare, nel caso specifico, con quanti adottano il volgare). In un solo passo di una missiva assai meno significativa, la *Sen.* XII 2 44 a Giovanni Dondi dell’Orologio (17 novembre 1370), Petrarca si riferisce alla teoria del latino come lingua “artificiale” (ma non immutabile) nell’ambito di una definizione della *grammatica*.²³ Altrettanto isolato, per quanto inserito in un luogo significativo (il proemio delle *Familiars*) è il solo passo nel quale Petrarca allude alla poesia ritmica e rimata (in volgare) come un genere praticato anticamente dai greci e dai latini (*Fam.* I 1 6), sulla base di una notizia serviana tanto suggestiva quanto poco intellegibile. Nella maggior parte dei casi Petrarca qualifica le sue rime volgari con termini che non alludono a tale ipotetico registro “volgare” del latino antico (*scripta vulgaria, vulgaria cantica, flebile carmen, nugellae vulgares*).

Se mi si perdona un tasso forse eccessivo di schematizzazione, si potrebbe affermare che Petrarca, sostanzialmente, eluda la questione dell’origine del volgare e dei suoi rapporti con il latino, questione incerta e scivolosa come mostrano i ripensamenti danteschi e la complessità del secolare dibattito che dividerà gli umanisti in due schiere tra loro contrapposte. Quello che interessa da vicino Petrarca, soprattutto nello scambio con Boccaccio che è all’origine di tali riflessioni, è piuttosto la questione del pubblico. Petrarca unisce in una sola condanna tutto il pubblico del suo tempo. Il concetto di *vulgus* viene esteso a tutti coloro i quali non fanno parte dell’ “avanguardia” umanista.²⁴ La produzione in volgare, da questo punto di vista, presenta un rischio maggiore di incomprensione una volta *vulgata* proprio perché accessibile a un numero più ampio di lettori, di copisti, di esecutori (i giullari). La metafora che Petrarca adotta per indicare tale diffusione incrollata è quella del *lacerare* (*Fam.* XXI 15,

²³ Cfr. Rizzo, *Il Petrarca, il latino e il volgare*, pp. 12–14.

²⁴ *Fam.* I 2, 24; I 8, 22; II 9, 4; V 17, 2; XIV 2, 7; XIV 8, 3.

18) e del *discerpere* (*Sen.* V 2, 53). Il punto di vista è quello del filologo, terrorizzato dalla perdita di controllo sui propri testi – timore che riguarda anche il Boccaccio maturo in relazione al *Decameron*.²⁵

In una lettera del gennaio 1371 Petrarca smorza l'entusiasmo di Giovanni di Matteo Fei di Arezzo,²⁶ suo ammiratore di vecchia data che si era vantato di aver raccolto tutti i suoi componimenti volgare (*vulgaria*), avvertendolo che le poesie nella lingua materna richiedono una *correctio exactissima*:

Desiderium recularum nostrarum alte tibi insitum cerno nec me ideo doctum sed te pium nostrique amantem noscendique avidum reor. Dicus te habere epistolas meas multas: velim omnes et maxime correctas habeas neque per me steterit; idque ipsum et de aliis velim. Ad hec cuncta nostra vulgaria et siquid est poeticum collegisse, sed id michi difficile est creditu. Ceterum illis ante alia necessariam esse correctionem exactissimam sentis que a diversis, ut auguror, iisque nec intelligentibus mendicasti.²⁷

Il riferimento ai *nec intelligentes* che hanno fatto incetta di poesie volgari petrarchesche rimanda ad altri passi dell'epistolario nel quale si evoca un pubblico pericolosamente incompetente costituito da *fullones* (lanaiuoli), *caupones* (osti), *laniste* (tintori), *muliercole* (donnicciole). Si noti che i personaggi in questione costituiscono, appunto, un pubblico di tipo cittadino e comunale, al quale Petrarca contrappone i lettori cortigiani. Non è un caso, infatti, che nel medesimo libro XIII delle *Seniles*, poco dopo la già citata lettera all'ammiratore aretino, si legga la celebre missiva che accompagna l'invio dei *Rerum vulgarium fragmenta* a Pandolfo Malatesta (*Sen.* XIII 11).

La contrapposizione è netta e tagliente: alla raccolta improvvisata di rime messa insieme dall'ammiratore aretino (il quale, si noti, colleziona anche lettere in prosa latina), si contrappone il volume curato dall'autore in persona, inviato al signore perché lo ospiti «in qualche parte, anche l'ultima, della sua biblioteca». Tale invio obbedisce ad una richiesta del *dominus*, al quale non si può negare quanto corre tra le mani del volgo:

²⁵ In un lettera del 3 settembre 1372 (*Epistolae* XXII) Boccaccio sconsiglia a Mainardo Cavalcanti di far leggere il *Decameron* alle donne della sua famiglia: «l'atteggiamento non è quello del rifiuto indiscriminato, ma piuttosto del desiderio di orientare in qualche modo la diffusione dell'opera, riservandola a uno specifico strato di lettori che sapesse leggerla, senza ricavarne motivi di scandalo» (Cursi, *Il Decameron. Scritture, scriventi, lettori*, p. 44); cfr. Daniels, *Rethinking the Critical History* e Bragantini, *L'amicizia, la fama, il libro*.

²⁶ Sull'aretino, allievo di Pietro da Moglio, cfr. Weiss, *Il primo secolo dell'Umanesimo*, pp. 94, 96–98 e Regoliosi, *Giovanni di Matteo di Fei*, pp. 159–163.

²⁷ *Sen.* XIII 4, 1–4, a Giovanni di Matteo Fei di Arezzo, Padova, 2 gennaio 1371.

²⁸ *Sen.* XIII 11, 9, a Pandolfo Malatesta, Padova, 4 gennaio 1373.

Invitus, fateor, hac etate vulgari iuveniles ineptias meas cerno, quas omnibus, michi quoque, si liceat, ignotas velim; esti enim stilo quolibet ingenium illius etatis emineat, ipsa tamen res senilem dedecet gravitatem. Sed quid possum? Omnia iam in vulgus diffusa sunt legunturque libentius quam que serio postmodum validioribus annis scripsi. Quomodo igitur negarem tibi sic de me merito, tali viro tamque anxie flagitanti, que me invito vulgus habet et lacerat?²⁹

La diffusione incontrollata di un’opera giovanile, indegna, per tematiche, della *gravitas* senile, accomuna i *Rerum vulgarium fragmenta* al *Decameron*. In apertura della *Sen.* XVII 3, non a caso, Petrarca afferma di aver ricevuto il libro di novelle non da Boccaccio stesso ma da un latore volutamente indeterminato:

Librum tuum, quem nostro materno eloquio, ut opinor, olim iuvenis edidisti, nescio quidem unde vel qualiter ad me delatum, vidi.³⁰

2 Come nasce una traduzione

Ho avuto già modo di rimarcare che la traduzione dell’ultima novella del *Decameron* costituisce il cuore del libro XVII delle *Seniles*. Grazie alla recente edizione critica di Silvia Rizzo e Monica Berté è ora possibile leggere in un testo affidabile l’intero libro, che, mettendo in scena uno scambio morale e letterario con Boccaccio, esibisce l’ultimo atto di un’ostinata fedeltà alla scrittura epistolare, destinata a concludersi soltanto con la morte («nullus michi alius epistolaris stili quam vite finis ostenditur», *Sen.* I 1, 6).

Il libro in questione si apre su un tema metaletterario. La prima lettera, infatti, riferisce in che modalità e in che tempi le *Sen.* XVII 2 e 3 sarebbero state composte. Petrarca afferma di aver ricevuto una lettera con la quale Boccaccio lo invitava ad abbandonare gli studi per non compromettere la sua salute. Rifiutandosi di rispondere a un simile invito, avrebbe indirizzato all’amico una *non parva epistola*, la *Sen.* XVII 3, contenente la traduzione di *Dec.* X 10 («insignis obedientia ed fides uxoria»). La riscrittura della Griselda si propone, dunque, come una sorta di sfida nei confronti del sodale che lo aveva invitato a deporre la penna. Una volta affidata la trascrizione della lettera «piena di cancellature» a un amico, Petrarca avrebbe deciso di «scrivere un’altra lettera quasi della stessa grandezza» con la quale opporsi ai consigli di Boccaccio (*Sen.* XVII 2, «de non interrumpendo per etatem studio»)³¹. La comunicazione

²⁹ *Sen.* XIII 11, 13–15.

³⁰ *Sen.* XVII 3, 1, a Giovanni Boccaccio, [marzo 1373].

³¹ *Sen.* XVII 1, 1–2, a Giovanni Boccaccio, Arquà, [giugno 1373].

epistolare, ad ogni modo, risultava difficile in quanto, come racconta Petrarca nella *Sen.* XVII 1, per oltre due mesi non era stato possibile trovare dei messi ai quali affidare le lettere, a causa della guerra in corso tra Padova e Venezia. Una volta trovato il messo, Petrarca aggiunse alle lettere in questione la *Sen.* XVII 4, nella quale riferiva le impressioni di due sodali nel leggere la sua traduzione della *fabula* di Griselda e prendeva congedo da Boccaccio e dal lettore.

Come si vede, dunque, la riscrittura decameroniana si inserisce in un contesto complesso, segnato da una polemica affettuosa ma costante nei confronti di Boccaccio. La *Sen.* XVII 2, infatti, confuta aspramente i due punti principali della missiva boccacciana (per noi perduta). Anzitutto Petrarca afferma che Boccaccio non ha motivo di dolersi per la sua povertà in quanto Dio gli ha elargito beni preferibili a quelli di fortuna, ovvero un invidiabile tesoro di virtù.³² Sulla base di tali considerazioni l'amico è invitato a non lamentarsi nei confronti del Signore.³³ In seconda battuta la lettera affronta il consiglio di abbandonare gli studi e la scrittura, in considerazione di una fama ormai ampia e consolidata. Petrarca risponde affermando che la fama da lui raggiunta, per quanto modesta, è al contrario uno sprone («calcar», termine adottato anche nella *Collatio laureationis*) per continuare a scrivere.³⁴ La scrittura senile, segno di fedeltà agli studi, viene descritta in termini compiaciuti. Petrarca arriva a immaginare una morte con la penna in mano:

Si hec inter vite finis adveniat, qui certe iam longinquus esse non potest, optarem, fateor, me, quod aiunt, vita peracta viventem inveniret. Id quia, ut sunt res, non spero, opto ut legentem aut scribentem vel, si Cristo placuerit, orantem ac plorantem mors inveniat.³⁵

A quel medesimo Boccaccio che nel maggio del 1362 aveva ritenuto, in un primo momento, di abbondare gli studi per prestare fede al vaticinio di un uomo morto in odore di santità,³⁶ Petrarca pone sotto gli occhi un'ardita

³² *Sen.* XVII 2, 4–9, a Giovanni Boccaccio, Padova, 28 aprile, 1373.

³³ *Sen.* XVII 2, 10–19.

³⁴ *Sen.* XVII 2, 59; cfr. *Coll. laur.* 5, 7 e 8, 1 (il termine *calcar aliene industrie* si riferisce alla cerimonia di incoronazione, destinata a suscitare nei contemporanei una fruttuosa emulazione).

³⁵ *Sen.* XVII 2, 130–131.

³⁶ La *Sen.* I 5 (Padova, 28 maggio 1362) rispondeva alle preoccupazioni di Boccaccio in merito a quanto il monaco certosino Pietro Petroni (1311–1362), morto in odore di santità, avrebbe riferito ai confratelli – o ad uno dei laici che attorno alla sua figura si affollavano – con l'intento di chiedere a Petrarca e Boccaccio di abbandonare gli studi per dedicarsi alla preghiera. Sul beato Petroni cfr. Pellegrini, *Petroni, Pietro*.

commistione tra l'ideale cristiano della buona morte e la fedeltà alla propria “vocazione” di scrittore.

In un simile contesto, dunque, la riscrittura dell'ultima novella del *Decameron* appare una duplice risposta alle inquietudini di Boccaccio. Dal punto di vista del contenuto, infatti, quella *fabula* è offerta come allegoria dell'obbedienza che si deve a Dio, obbedienza che comporta la necessità di accettare di buon grado la povertà (come nel caso di Boccaccio) e la malattia (come nel caso di Petrarca stesso). Allo stesso tempo la traduzione, nella sua concreta materialità, costituisce uno sprone a continuare a scrivere, incuranti della fatica e dei malanni.

3 Dalla lettura alla traduzione

La tematica metaletteraria che caratterizza il libro XVII delle *Seniles* lascia una traccia significativa anche nella terza lettera. Prima ancora di dare conto della sua scelta di tradurre la *fabula* di Griselda, infatti, Petrarca descrive nel dettaglio la sua lettura del *Decameron*. Si tratta di una delle pagine più significative tra quelle dedicate al tema nell'opera petrarchesca.³⁷

Petrarca, dunque, afferma di essersi imbattuto nel *Decameron* e di averne scorso le pagine, senza avere il tempo di leggerlo dall'inizio alla fine:

Librum tuum, quem nostro materno eloquio, ut opinor, olim iuvenis edidisti, nescio quidem unde vel qualiter ad me delatum, vidi. Nam si dicam: «legi», mentiar, siquidem ipse magnus valde, ut ad vulgus et soluta scriptus oratione, et occupatio mea maior et tempus angustum erat, idque ipsum, ut nosti, bellicis undique motibus inquietum, a quibus etsi animo procul absim, nequeo tamen fluctuante republica non moveri.³⁸

La giustificazione per la scelta di una lettura corriva è duplice: da una parte la mancanza di tempo da dedicare all'*otium* in un frangente nel quale egli è chiamato a contribuire alla diplomazia carrarese; dall'altra, la mole ingente dell'opera (si noti l'aggettivo *magnus* che rimanda al *magnum opus* che Petrarca afferma di aver progettato in età giovanile ispirandosi alla *Commedia* dantesca³⁹). Le dimensioni del *liber*, inoltre, sono implicitamente messe in relazione con la destinazione presso il *vulgus* per mezzo di un ambiguo *ut*. L'avverbio,

³⁷ Cfr. Petrarca *lettere*.

³⁸ *Sen.* XVII 3, 1–2, a Giovanni Boccaccio, Padova, [marzo 1373].

³⁹ *Sen.* V 2, 53.

infatti, sembra mettere in relazione la presenza nel *Decameron* di un numero elevato di novelle con l'intento di soddisfare appieno la vorace fame di storie del volgo, incurante della qualità in favore della quantità. Si tratta di una notazione significativa se si tiene conto del fatto che, poco più avanti, Petrarca stesso individuerà nei *loci deputati* del *Decameron* la presenza di brani letterari particolarmente curati, diversi, per ambizione e stile, dalla maggior parte delle novelle.

Dopo aver chiarito le modalità della sua lettura, Petrarca introduce la metafora seneciana dell'esploratore che attraversa gli accampamenti nemici (Sen. *epist.* 2, 5):⁴⁰

Quid ergo? *Excucurri eum et festini viatoris in morem hinc atque hinc circumspiciens nec substinens* [. . .].⁴¹

La lettura veloce (*raptim*) è teorizzata, con la stessa metafora, nella lettera *de imitandi lege* indirizzata a Boccaccio nell'ottobre del 1359:

Legi semel apud Ennium, apud Plautum, apud Felice Capellam, apud Apuleium, *et legi raptim*, prope, nullam nisi *ut alienis in finibus moram trahens* [cfr. *Fam.* III 1, 1]. Sic pretereunti, multa contigit ut viderem, pauca decerperem, pauciora reponerem, eaque ut comunia in aperto et in ipso, ut ita dixerim, memorie vestibulo.⁴²

Petrarca, dunque, che in un'altra lettera a Boccaccio si era qualificato come *lector vagus* («lettore errabondo»),⁴³ intende rivendicare la sua libertà nell'attraversare un dominio che non gli appartiene al fine di cogliere quanto di buono è possibile tesaurizzare nell'ambito di una lettura che procede *raptim* (quindi una lettera diametralmente opposta alla *ruminatio* necessaria nel caso degli *auctores* latini, cristiani e pagani).

40 Nella quinta epistola del secondo libro Seneca confronta l'insoddisfazione di chi sfoglia svogliatamente i libri più disparati con l'irrequietezza di chi viaggia di continuo e, al contempo, nella parte conclusiva della missiva, adotta la metafora dell'esploratore nel campo nemico per riferirsi alla lettura delle opere di Epicuro: «soleo enim et in aliena castra transire, non tamquam transfuga, sed tamquam explorator» (*Ad luc.* 2, 5).

41 Sen. XVII 3, 3, corsivo mio.

42 *Fam.* XXII 2, 11, corsivo mio.

43 «Sed hec [alcuni aneddoti su Alessandro Severo] forte etiam illis serio studiosis inaudita, sed michi lectori vago sors obtulerit», Sen. II 1, 149. Per la metafora del lettore vagabondo, in grado di spaziare liberamente nei confini degli antichi, in qualche modo complementare a quella della scalata solitaria del Parnaso diffusa nelle opere petrarchesche a partire dalla *Collatio laureationis* (1341), mi permetto di rimandare a Geri, *Petrarca "lector vagus"*.

Nel corso di tale veloce attraversamento del *Decameron* Petrarca sofferma la sua attenzione sul proemio del libro Quarto:

[. . .] animadverti alicubi librum ipsum canum dentibus lacessitum, tuo tamen baculo egregie tuaque voce defensum.⁴⁴

Se la metafora della lettura errabonda intendeva sancire una distanza nei confronti del *Decameron*, in questo caso, invece, il riferimento ai «morsi della 'nvidia» dai quali egli è «lacerato» (*Dec. IV, Intr. 4*) accomuna il destino dei due sodali:

Nec miratus sum; nam et vires ingenii tui novi et scio expertus esse hominum genus et insolens et ignavum qui quicquid ipsi vel nolunt vel nesciunt vel non possunt in aliis reprehendunt, ad hoc unum docti et arguti sed elingues ad reliqua.⁴⁵

Il riferimento sprezzante a quanti criticano con insolenza le opere altrui rimanda alla lettera con la quale Petrarca si era lamentato con l'amico dei fiorentini che, senza conoscere bene il latino, avevano osato criticare il frammento dell'*Africa* dedicato alla morte di Magone improvvisando discussioni accademiche in lingua volgare:

Tandem vero, amice, aliquando, si placet, hos obrectatores nostros latine loquentes aut scribentes aliquid audiamus et non semper in angulis inter mulierculas ac fullones vulgaris eructare problemata; his enim philosophantur in scolis, his in tribunalibus iudicant sine iustitia ac deletu. Quisquis absens, idem reus; nulli hominum defertus, nulli parcitur indefenso, veterum et novorum lacerantur fame et longis tersa vigiliis nomina deformantur.⁴⁶

In virtù di tale consonanza nel destino delle proprie opere, Petrarca accoglie tra i luoghi degni di essere mandati a memoria il passo decameroniano contro gli «atroci» e «aguti» denti degli invidiosi. Si noti, per inciso, che il passo della *Sen. II 1* sopra citato sarebbe stato all'origine di una gustosa notizia riportata da Ludovico Beccadelli nella sua *Vita di Petrarca* (1559):

In questa parte ancora [il libro IX dell'*Africa*], non ostante la lode commune che 'l mondo gli dava, col tempo il suo buon giudicio non si ingannò e vidde che non era giunto al segno che bisognava; e dice uno scrittore delli più vecchi della vita sua aver inteso che, trovandosi il Petrarca in Verona e sentendo cantare i versi della detta

⁴⁴ *Sen. XVII 3, 3.*

⁴⁵ *Sen. XVII 3, 4.*

⁴⁶ *Sen. II 1, 195–196.*

Affrica ad alcuno che se ne diletteva, egli pianse, dolendosi di non poterla nascondere affatto.⁴⁷

In un'epoca «inutile e superba, che non capisce nulla e tutto corrompe e (. . .) disprezza» (*Sen.* V 2 51) il destino delle opere ambiziose, siano esse in latino e, a maggior ragione in volgare, è quello di essere travolte da un pubblico incompetente che *corrompe* (in senso filologico e morale) i testi in cui si imbatte.

4 L'interpretazione petrarchesca del *Decameron*

Dopo aver espresso a Boccaccio la sua solidarietà, Petrarca prosegue con un giudizio complessivo nei confronti del *Decameron*:

Delectatus sum ipso in transitu et, siquid lascivie liberioris occurreret, excusabat etas tunc tua, dum id scriberes, stilus, ydioma, ipsa quoque rerum levitas et eorum qui lecturi talia videbantur; refert enim largiter quibus scribas morumque varietate stili varietas excusatur.⁴⁸

Alla *levitas* degli argomenti trattati in molte novelle corrisponde uno stile adeguato, intellegibile per il pubblico a cui simili narrazioni sono indirizzate; in altri casi, invece, seguendo un analogo criterio di adattamento della scrittura agli argomenti, lo stile si innalza per trattare cose «pie» e «gravi»:

Inter multa sane iocosa et levia quedam pia et gravia deprehendi, de quibus tamen diffinitive quid iudicem non habeo, ut qui nusquam totus inheserim.⁴⁹

La lettura di Petrarca si trova a valorizzare, per l'appunto, tali zone stilisticamente elevate del *Decameron*. Dal momento, infatti, che egli ha letto con particolare attenzione i *loci deputati* ha avuto modo di gustare a fondo la descrizione della peste e la novella di Griselda:

At, quod fere accidit eo more currentibus, curiosius aliquanto quam cetera libri principium finemque perspexi; quorum in altero patrie nostre statum, illius scilicet pestilentissimi temporis, quod pre omnibus nostra etas lugubre ac miserum mundo vidit, meo quidem

⁴⁷ Ludovico Beccadelli, *Vita di Petrarca*, p. 61. L'aneddoto è ricalcato sulla novella CIXV del *Trecentonovelle* («Dante Alighieri fa conoscente uno fabbro e uno asinaio del loro errore, perché con nuovi volgari cantavano il libro suo», Franco Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, pp. 345–438).

⁴⁸ *Sen.* XVII 3, 5.

⁴⁹ *Sen.* XVII 3, 6.

iudicio eo narrasti proprie ac magnifice deplorasti; in altero autem historiam ultimam et multis precedentium longe dissimilem posuisti.⁵⁰

L’evocazione della pestilenza è elogiata in virtù dello stile adottato, magnifico ed adeguato al tema; l’ultima novella (*historia*), invece, è apprezzata per la peculiarità del racconto, che la distingue da tutte le altre. Il piacere arrecato dalla storia di Griselda comporta la scelta di mandare la novella a memoria, per poterla ripetere (*renarrare*) agli amici:

Que ita michi placuit meque detinuit ut inter tot curas, que pene mei ipsius immemorem me fecere, illam memorie mandare voluerim, ut et ipse eam animo quotiens vellem non sine voluptate repeterem et amicis ut fit, confubulantibus renarrarem, si quando tale aliquid incidisset.⁵¹

Una simile interpretazione del genere novellistico come funzionale all’arte della conversazione si incontra nel *De sermone* di Giovanni Pontano:

Omnino vero comis viri *oratio*, quo grata sit atque *iucunda et lepida*, versatur magna e parte in *fabellis referendis*: in iis enim et oblectationi maxime amplius conceditur locus et verborum ornatui; suntque omnino comitate praediti enarratores iucundissimi et in conviviis et in circulis colloctionibusque inter paucos sive inter multos. Qua quidem e re Ioannes Boccatus maximam sibi laudem, apud doctos pariterque indoctos homines, comparavit centum illis conscribendis fabulis, quae hodie in hominum versantur manibus. Hoc idem Graece conatus est Lucianus.⁵²

Per Pontano come per Petrarca le *fabelle* boccacciane, al pari dei motti, dei *sales* e degli aneddoti, possono contribuire ad una *oratio* che ambisca a risultare *iucunda*. In questo caso l’esecuzione orale del testo letterario, e la sua rielaborazione estemporanea, non rappresenta una lacerazione ma piuttosto una raffinata assimilazione.

È evidente, dunque, che Petrarca sta delineando una gerarchia nei generi letterari in virtù della quale le novelle, anche quando sono tramandate per iscritto in uno stile vario ed elegante, non hanno la medesima dignità letteraria di altri componimenti. Petrarca, d’altronde, mostra di considerare la *dulcis historia* di Griselda non un’invenzione di Boccaccio ma la rielaborazione di un materiale narrativo già diffuso in altre forme, come emerge dalle parole che introducono la scelta di tradurre la novella in latino in favore di quanti non conoscono il volgare:

Quod cum brevi postmodum fecissem gratamque audientibus cognovissem, subito talis inter loquendum cogitatio supervenit, fieri posse ut nostri etiam sermonis

⁵⁰ Sen. XVII 3, 7.

⁵¹ Sen. XVII 3, 8.

⁵² Giovanni Pontano, *De Sermone*, p. 96, I, x, 4, corsivo mio.

ignaros tam dulcis historia delectaret, cum et michi semper ante multos annos audita placuisset, et tibi usqueadeo placuisse perpenderem, ut vulgari eam stilo tuo censueris non indignam et fine operis, ubi rethorum disciplina validiora quelibet collocari iubet.⁵³

Petrarca, dunque, si accinge a scrivere in latino la stessa storia scritta in volgare da Boccaccio;⁵⁴ una simile traduzione non ambisce a essere fedele ma a mutare veste alla novella decameroniana:

Egit me tui amor et historie, ita tamen ne horatianum aliud *Poetice artis* oblivescere: «Nec verbum curabis reddere fidus / interpres» [Hor., *Ars*, 133–134]. Historiam tuam meis verbis explicui, quod te non ferente modo sed favente fieri credidi. Que licet a multis et laudata et expetita fuerit, ergo rem tuam tibi non alteri dedicandum censui. Quam quidem an *mutata veste deformaverim an fortassis ornaverim*, tu iudica; illic enim orta, illuc redit: notus iudex, nota domus, notum iter, ut unum et tu noris et quisquis hec leget, tibi non michi tuarum rationem rerum esse reddendam.⁵⁵

La metafora della “vestizione” allude alla scena culminante della *fabella*, il momento in cui, superate tutte le atroci prove ideate dal Marchese, la donna viene nuovamente rivestita degli abiti curiali che le erano stati strappati di dosso al momento in cui era stata allontanata dalla corte:

Le donne lietissime, levate dalle tavole, con Griselda n'andarono in camera e con migliore agurio trattile i suoi pannicelli d'una nobile roba delle sue la rivestirono; e come donna, la quale ella eziandio negli stracci pareva, nella sala la rimenarono.⁵⁶

Per un pubblico in grado di leggere, una accanto all'altra, la novella di Boccaccio e la sua riscrittura in abiti curiali ad opera di Petrarca, un simile gioco letterario doveva apparire un omaggio eccezionale. Non è un caso che Boccaccio, conosciuta l'esistenza della traduzione da Luigi Marsili, chiedesse con insistenza a Francesco da Brossano, genero di Petrarca, di inviargli la lettera *de non interrompendo per etatem studio* (*Sen. XVII 2*) e «l'ultima delle sue novelle che egli decorò con il suo dettato».⁵⁷

⁵³ *Sen. XVII 3*, 9.

⁵⁴ *Sen. XVII 3*, 10.

⁵⁵ *Sen. XVII 3*, 11–14, corsivo mio.

⁵⁶ *Dec. X 10*, 65.

⁵⁷ «Preterea, summopere cupio, si commodo tuo fieri potest, copiam epistole illius quam ad me satis longam et extremam scripsit, in qua, credo, sententiam suam scribebat circa ea que sibi scripseram ut tam assiduis laboribus suis admodo parceret [*Sen. XVII 2*], sic et copiam *ultime fabularum mearum quam suo dictatu decoraverat* [*Sen. XVII 3*]», Boccaccio, *Epist. XXIV*, 41, a Francesco da Brossano, Certaldo, 3 novembre 1374 (cito da: Giovanni Boccaccio, *Rime. Carmina. Epistole e lettere. Vite. De Canaria*, p. 734, corsivo mio).

5 La morale della *fabula* e i lettori dotti

L'ultima novella del decimo libro viene presentata da Dioneo come un *exemplum* di «matta bestialità» che si contrappone alle cose magnifiche sino a quel punto narrate dai novellatori. Dopo aver raccontato la storia, lo stesso Dioneo mette in relazione il comportamento del Marchese di Salluzzo con la mancata corrispondenza che talora si verifica tra la nobiltà dell'animo e la nascita:

Che si potrà dir qui? se non che anche nelle povere case piovono dal cielo de' divini spiriti, come nelle reali di quegli che sarien più degni di guardar porci che d'avere sopra uomini signoria. Chi avrebbe, altri che Griselda, potuto col viso non solamente asciutto ma lieto sofferir le rigide e mai più non udite pruove da Gualtier fatte? Al quale non sarebbe forse stato male investito d'essersi abbattuto a una che quando, fuor di casa, l'avesse fuori in camicia cacciata, s'avesse sì a un altro fatto scuotere il pilliccione che riuscito ne fosse una bella roba.⁵⁸

Dopo l'estremo motto osceno di Dioneo, che trova un significativo corrispettivo nelle stizzite note di lettura del Mannelli,⁵⁹ le donne discutono in merito alla vicenda «chi d'una parte e chi d'altra tirando, chi biasimando una cosa, un'altra intorno a essa lodandone», una discussione nella quale, evidentemente, il biasimo ricade sul Marchese e l'elogio sulla figlia del guardiano di porci.

Petrarca nel ricomporre *alio stilo* quella stessa *historia* si propone di evidenziarne la natura esemplare. Nel suo caso la scelta è espressamente quella di rivolgere l'insegnamento ricavabile dalla vicenda non alle donne ma agli uomini, non a un pubblico incolto ma a un pubblico dotto:

Hanc historiam stilo nunc alio retexere visum fuit, non tam ideo ut matronas nostri temporis ad imitandam huius uxoris patientiam, que michi vix imitabilis videtur, quam ut legentes ad imitandam saltem femine constantiam excitarem, ut quod hec viro suo prestitit, hoc prestare Deo nostro audeant, qui, licet, ut Iacobus ait apostolus, «intentator sit malorum et ipse nemine temptet» [*Iac.*, 13–14], probat tamen et sepe nos multis ac gravibus flagellis exerceri sinit, non ut animum nostrum sciat, quem scivit antequam crearemur, sed ut nobis nostra fragilitas notis ac domesticis iudiciis innotescat. Abunde ego constantibus viris ascripserim quisquis is fuerit, qui pro Deo suo sine murmure patiatur quod pro suo mortali coniuge rusticana hec muliercula passa est.⁶⁰

⁵⁸ Dec. X 10, 68–69.

⁵⁹ Nelle sue postille Mannelli accompagna con improprii le diverse fasi della «matta bestialità» del marchese: Dec. X 10, 19 (Gualtieri fa spogliare e rivestire Griselda)] «A' pazzi»; Dec. X 10, 20–21 (Griselda accetta la proposta di matrimonio)] «Deh ora avess'ella detto: “Io non vo' pazzo per marito!”»; Dec. X 10, 47 (Griselda è scacciata dal palazzo in camicia)] «A' pazzi, a' pazzi»; Dec. X 10, 61 (Gualtieri svela Griselda di averla messa alla prova)] «Piasciarti in mano Gualtieri! chi mi ristora di dodici anni? le forche?»; cfr. Padoan, “*Habent sua fata libelli*”; Carrai, *La prima recezione del Decameron* (saggio dal quale cito la trascrizione delle postille).

⁶⁰ Sen. XVII 3, 143–144.

Petrarca, dunque, invita ad imitare quelle virtù di cui la sua Griselda diviene allegoria, vale a dire la *costantia* e l'*obedientia*, da rivolgere non ad un *dominus* terreno ma al Signore. Alla discussione in merito alla nobiltà dell'animo, di gusto "comunale", si sostituisce un invito all'obbedienza di carattere religioso; alle parole ambigue di Dioneo un insegnamento esplicito.

Allo stesso tempo, però, la riscrittura petrarchesca ambisce a commuovere il lettore, a coinvolgerlo sul piano emotivo. Questo aspetto della riscrittura emerge nell'ultima lettera del XVII libro. Prima di congedarsi dalle *Seniles*, infatti, Petrarca riferisce le reazioni di due dotti sodali, un padovano e un veronese, al momento di leggere la sua traduzione della *fabella*. Il primo dei due è sconvolto dalla commozione; il secondo, invece, legge sino alla fine senza versare una lacrima. Di fronte alla delusione di Petrarca, il sodale veronese si giustifica affermando che l'eccessiva perfezione di Griselda non gli ha permesso una reazione emotiva dal momento che quanto viene raccontato gli pare una finzione («quod ficta omnia credidi et credo»). Nel riferire a Boccaccio tale reazione Petrarca afferma che i grandi *exempla* dell'antichità appaiono impossibili a chi non è magnanimo:

His tunc ego nil respondi, ne rem a iocis amicique colloqui festam dulcedine ad acrimoniam disceptationis adducerem. Erat autem prona responsi, esse nonnullos qui, quaecunque difficilia eis sint, impossibilia omnibus arbitrentur, sic mensura sua omnia metientes, ut se omnium primos locent, cum tamen multi fuerint forte et sint, quibus essent facilia que vulgo impossibilia viderentur.⁶¹

Al momento di esemplificare le storie vere di grandi dell'antichità che hanno mostrato una virtù all'apparenza non umana Petrarca elenca cinque esempi maschili e tre esempi femminili. Quest'ultimi alludono al *De mulieribus claris*:

Quis est enim exempli gratia qui non Curtium ex nostris et Mutium et Decios, ex externis autem Codrum et Philenos fratres vel, quoniam de feminis sermo erat, quis vel Porciam [Boccaccio, *De mulier.* LXXXII, 12] vel Hipsicratheam [Boccaccio, *De mulier.* LXXVIII, 8] vel Alcestim et haurum similes non *fabulas fictas* putet? Atqui *historie vere* sunt. Et sane qui pro alio vitam spernit qui non spernere, quid non pati possit non intelligo.⁶²

Petrarca lascia trasparire il proprio gusto per una narrativa di carattere esemplare, tipologia di narrazione che lo appassiona molto più del genere novellistico. La sua riscrittura, dunque, trasforma l'ultima novella del *Decameron* in un capitolo del *De mulieribus claris*.

⁶¹ *Sen.* XVII 4, 8–9.

⁶² *Sen.* XVII 4, 9–10, corsivo mio.

Appendice

Latino e volgare: il lessico adottato da Petrarca

| Latino e volgare | | |
|---------------------|---|--------------------------|
| volgare (lingua) | <i>maternum eloquium</i> – adottato in età giovanile nel <i>Decameron</i> , liber scritto <i>ad vulgus</i> e in prosa (<i>soluta oratione</i>) | <i>Sen.</i> XVII 3, 1 |
| | <i>vulgaris sermo</i> – lingua volgare (antico francese) adottata da Philippe de Vitry | <i>Fam.</i> IX 13, 44 |
| | <i>noster sermo</i> | <i>Sen.</i> XVII 3, 9 |
| | <i>ydioma</i> – la lingua del <i>Decameron</i> , connessa alla <i>levitas</i> che caratterizza l'opera | <i>Sen.</i> XVII 3, 5 |
| | <i>vulgare verbum</i> – «Sic apud nos alii membranas radunt, alii libros scribunt, alii corrigunt, alii <i>ut</i> <i>vulgari verbo utar</i> , illuminant, alii ligant et superficiem comunt» | <i>Fam.</i> XVIII 5, 5 |
| volgare (poesia in) | <i>vulgare eloquium</i> (componimenti amorosi) – rifiuta di concedere a Lancelotto Anguissola l'invio di testi poetici in volgare («solamen vulgaris eloquii») di argomento amoroso | <i>Fam.</i> VII 18, 8 |
| | <i>scripta vulgaria</i> – componimenti poetici in volgare di un <i>famosus vir</i> inviati in lettura a Giacomo Colonna; l'autore dei componimenti ha invaso il campo degli studi latini per esibire una cultura non sua | <i>Fam.</i> IV 15, 15–20 |
| | <i>vulgaria cantica</i> – «hinc [a Valchiusa] <i>vulgaria iuvenilium</i> <i>laborum meorum cantica</i> , quorum hodie <i>pudet ac penitet</i> , sed eodem morbo <i>affectis</i> , ut videmus, <i>acceptissima</i> » | <i>Fam.</i> VIII 3, 13 |

(continua)

| Latino e volgare | |
|-------------------------|--|
| | <i>vulgaria nostra</i> Sen. XIII 4, 2 |
| | <i>flebile carmen</i> Sen. III 7, 4 – sonetto di Antonio Beccari (<i>Io ho già letto el pianto dei Troiani</i>) in occasione della falsa notizia della morte di Petrarca |
| | <i>nugelle vulgares</i> Sen. XIII 11, 9–14 – poesie in volgare giovanili, diffuse presso il <i>vulgus</i> |
| | <i>stilus modo inventus</i> Sen. V 2, 52 |
| | <i>vulgaris stilus</i> Sen. V 2, 50 |
| | <i>stilus</i> Fam. XXI 15, 17 Fam. XXI 15, 22 Sen. V 2, 17 |
| | <i>genus, apud Siculos, ut fama est, non multis ante seculis renatum</i> Fam. I 1, 6 |
| | <i>genus</i> Sen. V 2, 53 |
| volgare (prosa in) | <i>stilus</i> Sen. XVII 3, 5 Sen. XVII 3, 9 |
| | <i>varietas stili</i> Sen. XVII 3, 5 |
| volgare (eloquenza) | <i>vulgare studium</i> Sen. V 2, 52 |
| | <i>artificium</i> Fam. XXI 15, 22 |
| latino (lingua) | <i>eloquium</i> Sen. VI 6, 11 – Cicerone e Virgilio <i>principes eloquii</i> |
| | <i>lingua latina</i> Sen. XII 2, 44 |
| | <i>poesia</i> (forma espressiva artificiale e “sacra” contrapposta alla lingua comune) Fam. X 4, 3–4 |
| latino (prosa in) | <i>stilus</i> Sen. XXVII 3, 143 |

(continua)

| Latino e volgare | | |
|--|---|--|
| | <i>stilus</i> | <i>Sen. XV 8, 10</i> |
| | – prosa polemica di Boccaccio in difesa di Petrarca, testo che precede il <i>De ignorantia</i> , perduto («Et affecto tuo et stilo et sententiis delectatus sum») | |
| Il pubblico | | |
| il pubblico del volgare | le lingue degli indotti “lacerano” i componenti in volgare (<i>vulgi linguis assidue laceror</i>) | <i>Fam. XXI 15, 18</i> |
| | critiche preconcepite di quanti non sono in grado di scrivere in proprio | <i>Sen. XVII 3, 4</i> |
| | la diffusione orale dei testi in volgare: <i>non recitari scripta diceres sed discerpi</i> | <i>Sen. V 2, 53</i> |
| | <i>fullones</i> (lavandai), <i>caupones</i> (osti), <i>lanistae</i> (tintori) | <i>Fam. XXI 15, 23</i> |
| | <i>muliercole</i> (donnaiccole), <i>fullones</i> (lavandai) | <i>Sen. II 1, 195</i> |
| il pubblico del latino | il <i>vulgus</i> mostra a dito Petrarca (autore dell’ <i>Africa</i>) | <i>Sen. II 1, 5</i> |
| | <i>vulgus</i> (pubblico indegno) garantisce una fama momentanea | |
| | – <i>Fam. I 2, 24; Fam. I 8, 22; Fam. II 9, 4</i> | |
| | – la <i>gloria</i> contrapposta al favore del: <i>vulgus Fam. V 17, 2; Fam. XIV 2, 7; Fam. XIV 8, 3</i> | |
| | lettori dell’ <i>Africa</i> che non sono in grado di scrivere o parlare in latino (<i>latine loquentes aut scribentes</i>) | <i>Sen. II 1, 195–196</i> |
| La traduzione (dal volgare in latino) | | |
| traduttore | <i>interpres</i> | <i>Sen. XVII 3, 10</i> <i>Sen. XVII 3, 11</i> |
| tradurre | <i>stilo alio retexere</i> | <i>Sen. XVII 3, 143</i> |
| traduzione | <i>vestis mutata</i> | <i>Sen. XVII 3, 11</i> |

Stefano Carrai

Boccaccio volgarizzatore

Abstracts: Boccaccio, se anche forse non fu autore in prima persona di una traduzione (ma sulla quarta Deca di Livio resta aperta la possibilità), certamente fu lettore e fruitore di volgarizzamenti soprattutto negli anni giovanili, prima cioè che l'amicizia con Petrarca gli facesse guardare con sufficienza a quel suo primo interesse. Il saggio mette in luce il debito di citazioni più o meno letterali contratto dal Certaldese da un lato con il volgarizzamento di Filippo Ceffi delle *Heroides* ovidiane nella *Fiammetta*, e dall'altro con il volgarizzamento del *De consolatione Philosophiae* di Alberto della Piagentina all'interno della *Comedia delle ninfe fiorentine*. In questo caso è possibile anche un influsso dal punto di vista formale nella scelta di Boccaccio di uniformare tutte le rime del suo prosimetro al capitolo ternario.

Even if Boccaccio may not be the author of a translation himself (though the possibility remains that he did translate Livy's fourth *Deca*), he certainly did use and profit from *volgarizzamenti* mainly in his younger years, before the friendship with Petrarch made him turn to his primary interest. This essay highlights the role played by more or less literal quotations, firstly those from Filippo Ceffi's translation of the Ovidian *Heroides* in *Fiammetta*, and secondly those from Alberto della Piagentina's volgarizzamento of *De consolatione Philosophiae* in the *Comedia delle ninfe fiorentine*. In the latter case, it is quite possible that the translation exerted an influence in formal terms as well, noticeable in Boccaccio's choice to adapt the *ternario* for all rhymes in his prosimetrum.

Parole chiave: Giovanni Boccaccio, *volgarizzamenti*, Francesco Petrarca, Filippo Ceffi, Alberto della Piagentina

1. Ritornato non ancora trentenne dalla Napoli angioina, Boccaccio ritrovò a Firenze un ambiente di lettori spesso poco attrezzati sul versante della cultura umanistica ma avidi di conoscere o di approfondire ad ogni costo favole e storie antiche. La città in cui era cresciuto e che aveva lasciato ancora ragazzo poteva vantare il primato nella volgarizzazione di testi classici grazie alla prima generazione di volgarizzatori dal latino – quella di Bono Giamboni e di Brunetto Latini – che nella seconda metà del Duecento aveva messo in circolazione testi di Cice-

Stefano Carrai, Scuola Normale Superiore di Pisa

rone, di Orosio, di Vegezio tradotti nella lingua materna.¹ Il più giovane Zuccherò Bencivenni, dedito soprattutto a volgarizzamenti di autori moderni, aveva continuato del resto, all'inizio del nuovo secolo, ad alimentare l'interesse dei fiorentini per la materia di ascendenza classica e la loro possibilità di attingere direttamente nella propria lingua le vicende della storia antica, traducendo dal francese la grande compilazione duecentesca d'*Histoire ancienne jusqu'à César*. Volgarizzatori anonimi avevano messo poi a disposizione del pubblico, ancora ai primi del Trecento, versioni in fiorentino dei *Faits des Romains* (i *Fatti dei Romani* o *Fatti di Cesare*) e di una parte del *Roman de Troie* (l'*Istoriotta troiana*). Sempre dal francese un altro anonimo aveva traslato in fiorentino le *Epistolae ad Lucilium* di Seneca, mentre dal latino erano stati trasposti, anch'essi senza firma del traduttore, i *Metereologica* di Aristotele e, di Ovidio, sia i *Remedia amoris* (volgarizzamento attribuito ad Andrea Lancia) sia l'*Ars amandi*.

Il mercato librario dei volgarizzamenti restava abbastanza vivace nella Firenze del Boccaccio adolescente, anche se la personalità dei volgarizzatori non toccava più l'altezza intellettuale di un Bono o di un Brunetto, scrittori anche in proprio di notevole fama. Il notaio Filippo da Santa Croce aveva tradotto dal francese, ad esempio, la prima decade di Livio; mentre a un pisano, il frate Bartolomeo da San Concordio, si devono i volgarizzamenti da Sallustio (sia il *Bellum Iugurthinum* sia il *Bellum Catilinae*) e a un senese, Ciampolo di Meo degli Ugurieri, quello dell'*Eneide*, cui risponde a Firenze la traduzione di un'epitome del poema virgiliano attribuita ad Andrea Lancia, volgarizzatore anche delle *Enarrationes in Psalmos* di Agostino.

Il quadro era dunque sufficientemente mosso. Ma ai testi or ora ricordati bisogna aggiungerne altri due, di gran lunga più diffusi a giudicare dalle copie manoscritte tuttora superstiti, che dovevano ingombrare la scena proprio quando Boccaccio, si diceva, rientrò da Napoli. Mi riferisco al volgarizzamento delle *Heroides* di Ovidio trasposte da Filippo Ceffi e a quello del *De consolatione Philosophiae* di Boezio steso a Venezia dieci anni prima da un notaio fiorentino, Alberto della Piagentina, che vi si trovava recluso in carcere. Da questa multiforme produzione traduttoria Boccaccio fu affascinato tanto quanto dai relativi originali latini. Il suo precoce classicismo non poteva non trovarvi un corrispettivo della resa di spunti e motivi che anche lui perseguiva nel *Filocolo* come nel *Filocrato* o nel *Teseida*, nella *Fiammetta* come nell'*Ameto*. Tutti gli scritti boccacciani degli anni Quaranta presuppongono anzi, come è stato osservato più

¹ Per la storia dei volgarizzamenti a Firenze fra Due e Trecento ho messo a frutto soprattutto l'ampia introduzione di Zaggia a Ovidio, *Heroides*.

volte, questo ricco panorama che a Firenze si confronta con la traduzione dei testi antichi nella lingua moderna e viva.

Pressappoco a quegli stessi anni Quaranta è presumibile che risalga il volgarizzamento delle *Metamorfosi* ovidiane reso dal notaio pratese Arrigo Simintendi. E nel medesimo periodo avranno lavorato gli anonimi che volgarizzarono direttamente dal latino la seconda, terza e quarta delle *deche* liviane e i *Dicta et facta memorabilia* di Valerio Massimo, traduzioni che sono state attribuite tutte, un po' velleitariamente, a Boccaccio stesso. La presenza viva e attiva di alcuni di questi volgarizzamenti nel lavoro di Boccaccio del resto è stata messa in luce da tempo. Quaglio ha dimostrato la forte incidenza nel *Filocolo* del Valerio Massimo volgare e Tanturli ha segnalato che anche traducendo alcuni versi di Virgilio, nello stesso *Filocolo*, Boccaccio intrecciava la memoria dell'originale virgiliano con quella dell'epitome volgare dell'*Eneide* attribuita ad Andrea Lancia.²

Alla metà del secolo Firenze peraltro si dimostrava particolarmente attiva anche sul fronte del volgarizzamento di testi latini moderni. Tale propensione aveva avuto inizio già con Zuccherò Bencivenni traduttore della *Sphera* di Giovanni Sacrobosco e con gli anonimi volgarizzatori dei trattati di Albertano da Brescia, della *Disciplina Clericalis* di Pietro Alfonso, dell'*Elucidarium* di Onorio di Autun, della *Summa de vitiis et virtutibus* di Guglielmo Peraldo, dell'*Historia destructionis Troiae* di Guido delle Colonne opera di Filippo Ceffi. In pieno Trecento si era sviluppata poi con due diversi volgarizzamenti del *De amore* di Andrea Cappellano e con quello dell'*Elegia* di Arrigo da Settimello, tutti adespoti. Anche di questi testi, forse nella duplice veste latina e volgare, la cultura del giovane Boccaccio ha risentito in maniera cospicua. Si faccia l'esempio più noto, quello del *De amore*, che riverbera echi molteplici in parecchie sue opere, *Decameron* compreso.³

Ora, in questo quadro di fattiva attenzione della cultura letteraria fiorentina al versante dei volgarizzamenti dal latino è necessario chiedersi se un autore come Boccaccio ne sia stato partecipe solo come fruitore oppure vi abbia collaborato in prima persona anche traducendo in proprio. Una prima risposta viene dagli studi del compianto Giuliano Tanturli. Alla luce delle sue indagini infatti possiamo stabilire che egli non ebbe parte nella traduzione di Valerio Massimo e che soltanto la quarta *Deca* di Livio ha serie probabilità di essere frutto della sua penna, ancorché senza una prova di fatto incontrovertibile.⁴

2 Cfr. Quaglio, *Valerio Massimo*; Tanturli, *Volgarizzamenti e ricostruzione dell'antico*, pp. 881–882.

3 Cfr. Grabher, *Particolari influssi*.

4 Tanturli, *Volgarizzamenti e ricostruzione dell'antico*; Tanturli, *Il volgarizzamento della quarta Deca di Tito Livio*.

Allo stato attuale delle ricerche invece non si può considerare opera di Boccaccio il volgarizzamento di Andrea Cappellano contenuto nel Riccardiano 2317, che Beatrice Barbiellini Amidei ha proposto di attribuirgli.⁵ Che la scrittura di tale codice non sia quella di Boccaccio ha dimostrato con prove incontrovertibili Marco Cursi.⁶ Quanto agli indizi di ordine stilistico e contenutistico inoltre, secondo Michelangelo Zaccarello tale attribuzione a Boccaccio del volgarizzamento del *De amore* e dei testi che lo accompagnano entro il Riccardiano appare viziata da una «insolita *dispositio* argomentativa, che porta spesso a deviare o alterare il valore probatorio dei dati di partenza, interpretando analogie di forma e contenuto in chiave attributiva piuttosto che come più banali fenomeni di intertestualità letteraria».⁷ In effetti anche a me pare che i riscontri prodotti dalla Barbiellini Amidei risultino generici e spiegabili come poligenetici vista la grande diffusione dell'originale latino e la sua profonda conoscenza da parte di Boccaccio, se non come echi boccacciani nel dettato dell'anonimo volgarizzatore. Ancora con le parole di Zaccarello: «Data la vastissima presenza del trattato cappellaneo in tutta l'opera del Boccaccio, più volte messa in evidenza da storici e interpreti, deve porsi preliminarmente un duplice problema di metodo: come possiamo distinguere i fenomeni di intertestualità risalenti all'originale latino e quelli che particolari connotati formali e stilistici consentono di ricondurre a questo particolare volgarizzamento? E anche se fossimo orientati su quest'ultima ipotesi, come possiamo stabilire la direzione del prestito?».⁸ La grande diffusione delle opere boccacciane implicate nei riscontri alla metà del Trecento rende difatti impossibile escludere che il traduttore le abbia riecheggiate laddove il testo latino gliene dava occasione.

2. A parte il coinvolgimento fattivo nella storia della volgarizzazione, possibile se non probabile dunque solo per quel che concerne la quarta deca delle storie di Livio, resta incontestabile, comunque, l'incidenza importante di questa cultura nella formazione e nell'arte di Boccaccio. Specie la sua produzione giovanile è perlopiù letteratura volgare che dà voce a vicende ambientate nell'antica Grecia, perciò inspiegabile senza tale sostrato e senza tali presupposti. «Tutta l'opera in prosa del Boccaccio giovane, dal *Filocolo* alla *Fiammetta* - ha scritto Carlo Dionisotti -, presuppone volgarizzamenti propri e altrui, presuppone cioè l'abitudine e il proposito, che non furono di lui soltanto ma dell'età sua, di far prova della nuova lingua a paragone dei clas-

⁵ Barbiellini Amidei, *Un nuovo codice*; Barbiellini Amidei, *Libro d'amore*.

⁶ Cursi, *Boccaccio: autografie vere o presunte*; Cursi, *Cacciatori di autografi*.

⁷ Zaccarello, recensione a *Libro d'amore*.

⁸ *Ibid.*

sici».⁹ Il che varrà analogamente per le opere poetiche della gioventù. È facile immaginare che il pubblico stesso del *Filostrato* o del *Teseida* fosse costituito in buona parte da lettori di volgarizzamenti dai classici, che in queste opere trovava ovviamente in più la brillante versificazione di Boccaccio, ma cercava la medesima aura di ricreazione dell'antico.

Non si può trascurare, anche su questa strada, l'esempio fondativo di Dante, che a sua volta rimontava a quello del principe dei volgarizzatori fiorentini duecenteschi, cioè Brunetto. La cultura classica di Dante era prevalentemente di prima mano, ma il suo presentarsi con la *Commedia* quale emulo di Enea ed erede di Virgilio parlava a quegli stessi lettori, desiderosi di recuperare in qualche modo i fasti della classicità. Quello di Dante e degli intellettuali della sua generazione era del resto un classicismo di contenuti più che di forme, sebbene anche su questo piano facesse registrare un capolavoro metrico come l'invenzione della terzina incatenata quale omologo volgare della serie di esametri del poema latino.

Diversamente, l'altro grande punto di riferimento per Boccaccio, ovvero Petrarca, è da credere che avesse per i volgarizzamenti dal latino un aristocratico disprezzo, analogo o forse maggiore rispetto a quello che nutriva per i romanzi cavallereschi. Dunque è comprensibile che anche il Boccaccio maturo, tutto proiettato nell'aura dell'umanesimo petrarchesco, abbia guardato con una certa sufficienza a quella divulgazione che lo aveva attratto nell'età giovanile. Ma certo essa aveva contato e non poco sul maturare del suo gusto di scrittore e ancora continuò a incidere fino alla metà del secolo: fin tanto, cioè, che egli rimase nel solco della rivisitazione e imitazione dei classici non nella loro stessa lingua, ma nella lingua moderna, fece un massiccio ricorso ad alcuni volgarizzamenti.

3. Particolarmente evidente risulta nell'*Elegia di Madonna Fiammetta*, accanto all'impiego delle *Heroides* ovidiane, quello del loro volgarizzamento steso da Ceffi.

Il rinvio alla raccolta è costitutivo del testo boccacciano, come dimostra, fra l'altro, il seguente brano del capitolo sesto:

A queste parole mi si mutò il cuore, non altramente che ad Oenone sopra gli alti monti d'Ida aspettante, veggendo la greca donna col suo amante venire nella nave troiana [. . .] Egli ancora non è il primo che questo fa, né tu la prima a cui avviene. Giasone si partì di Lemnos d'Isifile, e tornò in Tessaglia di Medea; Paris si partì di Oenone delle selve d'Ida e ritornò a Troia di Elena; Teseo si partì di Creti e giunse ad Atene di Fedra; né però Isifile o Oenone o Adriana s'uccisero, ma posponendo li vani pensieri misero in oblio li falsi

⁹ Dionisotti, *Tradizione classica e volgarizzamenti*, p. 140.

amanti [. . .] Che dirai tu di Deianira essere abbandonata per Iole da Ercole, e Fillis da Demofonte, e Penelope da Ulisse per Circe?

Si tratta, come si vede, di una significativa scelta degli amori su cui si incentrano alcune delle epistole ovidiane in distici, che Boccaccio ovviamente conosceva nell'originale latino. È un fatto tuttavia che egli si avvale anche del citato volgarizzamento di Ceffi, da cui derivò alcuni spunti incrociandoli con quelli direttamente ovidiani. Eloquenti circa la mediazione esercitata dal volgarizzamento sono le vere e proprie superfetazioni del traduttore recepite nel rammemorare di Boccaccio. Ad esempio, l'esortazione di *Her.* VII, 63 "Vive, precor!" si riflette in un passo del capitolo quarto di Boccaccio ("*Inanzi* dimori quanto li piace, o non torni") in termini simili alla versione di Ceffi ("*Inanzi* vivi tu ove ti piace") specie nell'aggiunta, a rigore indebita, dell'avverbio *inanzi*. Oppure si veda l'esito di *Her.* II, 29 ("Unum in me scelus est, quod te, scelerate, recepi") reso da Ceffi con l'aggiunta dell'avverbio *veramente* ("*Veramente*, o scelerato, questo solo uno peccato è in me, cioè ch'io te, ingrato e sconoscente, *ricevetti*") come nell'eco boccacciana del quinto capitolo ("*Veramente* una iniquità in me conosco, per la quale l'ira degl'iddii, faccendola, giustamente impetra; e questa fu di *ricevere* te, scelerato giovine e senza alcuna pietà, nel letto mio").

La tendenza di Boccaccio a tesaurizzare gli scarti o le concrezioni del volgarizzamento è confermata da vari altri contatti, come quello che riguarda *Her.* XIII, 86–88 ("Pes tuus offenso limine signa dedit; / ut vidi, ingemui tacitoque in pectore dixi: / 'signa reversuri sint, precor, ista viri!"). Ceffi aveva volgarizzato il brano esplicitando che la soglia di cui Ovidio parlava era quella della porta ("il tuo piede, percotendo nel soglio *dell'uscio*, diede segni, e quand'io me n'avididi, sospirai e nel segreto pecto dissi: "Io priego idio che questi sieno segni che 'l mio marito debbia tornare") e Boccaccio, riprendendo questo spunto nel terzo capitolo, memorizza palesemente tale inserzione completandola con l'ulteriore esplicitazione che si trattava della porta della camera da letto ("Mi venne pensato lui avere il pie' percosso nel limitare *dell'uscio* della nostra camera, sì come la fedele serva m'avea ridetto; e ricordandomi che a niuno altro segnale Laudomia prese tanta fermezza quanta a così fatto del non redituro Protesilao . . .").

Eloquente anche il caso di *Her.* II, 31–32 ("Iura, fides ubi nunc commissaque dextera dextrae, / quique erat in falso plurimus ore deus?"), reso con libertà dal volgarizzatore: "*O Demofonte*, ove è ora la tua *giurata fede*? Ove è la tua mano diricta impalmata con la mia? Ove sono *gli molti idii promessi*, li quali abondavano nella tua falsa lingua?". Ispirandosi a questo passo nel sesto capitolo, Boccaccio ha fatto propria l'esplicitazione del vocativo, sia pure dislocandolo diversamente ("*Dove* sono ora, *o Panfilo*, *gli spergiurati idii*? Dove la

promessa fede?”), e ha incrociato nella memoria gli epiteti introdotti autonomamente dal volgarizzatore, attribuendo *giurata* agli dei e *promessi* alla fede.

Non vale la pena dilungarsi in un elenco di raffronti di questo tenore.¹⁰ Più importa invece osservare che quasi sempre Ceffi ha, diciamo così, sciolto il dettato contratto del testo in versi introducendo inevitabili complementi che Boccaccio, imitando un certo luogo ovidiano, ha fatto propri. Ma a ciò si aggiunga che talora l’incidenza dell’originale ovidiano risulta indipendente dalla mediazione del volgarizzatore. A parte il caso di un pentametro, presente anche in molti florilegia medievali (*Her.* I, 12 “*Res est solliciti plena timoris amor*”), che Boccaccio sembra variare in un brano del settimo capitolo (“amore è cosa sollecita, piena di paura”) senza risentire della resa del traduttore (“L’amore è cosa piena di sollicita paura”), vale la pena di prendere in esame almeno un passo nel quale risultano attive in concomitanza sia la memoria diretta di Ovidio sia quella del suo traduttore. Mi riferisco ad un altro passo del quinto capitolo:

Deh, Panfilo, dimmi ora: aveva io commesso alcuna cosa per la quale io meritassi da te d’essere non cotanto ingegno tradita? Certo *niuno altro fallo* feci inverso te giamai, *se non che poco saviamente* di te m’inamorai.

Anche questo brano si dimostra influenzato da un passaggio del volgarizzamento di Ceffi, dalla seconda eroide:

O Demofonte, dimmi, che t’òe io facto, che tu non torni a me? *Non altro se non che* troppo abandonatamente t’òe amato.

Si noterà che lo stesso andamento sintattico del periodo boccacciano dipende da questo. Eppure sul piano lessicale il ricordo dell’originale ovidiano c’è, *Her.* II, 27:

Dic mihi, quid feci nisi non *sapienter* amavi?

Non c’è dubbio che Boccaccio abbia sovrapposto nella memoria il brano del volgarizzamento, che cede al passo della *Fiammetta* l’organizzazione sintattica, e il testo latino, dal momento che *saviamente* è un chiaro relitto di *sapienter* e non dell’avverbio *abandonatamente* con cui l’aveva reso Ceffi. Analogamente, del resto, per certi echi nel *Filocolo* nientedimeno che dell’*Eneide* Giuliano Tanturli ha dimostrato che la memoria dell’epitome volgare di Andrea Lancia si sovrappone a quella dei versi virgiliani.¹¹

¹⁰ Per una casistica più ampia si vedano Trotta, *L’Elegia di Madonna Fiammetta e Carrai, Boccaccio e i volgarizzamenti*.

¹¹ Tanturli, *Volgarizzamenti e ricostruzione dell’antico*, pp. 881–882.

Ancora più interessante è poi constatare che anche le porzioni di testo totalmente autonome del volgarizzamento, cioè i prologhi scritti dal traduttore in prima persona e posti in capo a ciascuna epistola, hanno avuto una qualche ricaduta in Boccaccio. Si veda infatti il seguente brano del primo capitolo della *Fiammetta*:

ancora che io al presente in mio detrimento le conosca *operate*, non però mi duole d'averle *sapute* [. . .] ti priego che qui presti luogo alle timide donne, acciò che, da te non minacciate, *sicure* di me *leggano*.

È evidente qui il riecheggiamento del prologo di Ceffi alla quarta eroide:

Et avegnadio che, come decto è, qui si racontino molti disonesti exempli per schifare il disonesto amore, non però è male a *sapere* il male, ma è male ad *adoperare* il male [. . .] vi conforto che *sicuramente* *leggiate*.

E poi si veda l'ottavo capitolo della *Fiammetta*, laddove Boccaccio introduce un riferimento a Didone innamorata di Enea:

Io imagino lei edificante Cartagine, e con somma pompa dare leggi nel tempio di Giunone alli suoi popoli, e qui *benignamente ricevere* lo forestiero Enea naufrago, e essere presa della sua forma, e sé e le sue cose rimettere nello arbitrio del troiano duca.

Qui risuona l'eco altrettanto evidente di un brano del prologo alla prima epistola ovidiana:

per fortuna capitòe alla reina Dido di Cartagine, la quale *benignamente* lo *ricevette*, donandogli la signoria della cittade e faccendogli ancora cortesia della sua bella persona.

La cospicua incidenza del volgarizzamento delle *Heroides* nella *Fiammetta* consente peraltro di rendersi ben conto di una questione fondamentale relativa alla stesura di una elegia non in poesia bensì in prosa. Boccaccio ha potuto concepire la *Fiammetta* in prosa legittimato nella scelta di tale veste proprio dal volgarizzamento prosastico, né aveva forse altra scelta, e comunque quello era l'assetto in cui il pubblico dei suoi lettori, abituato a volgarizzamenti in prosa di testi poetici antichi, poteva aspettarsi evidentemente di vedersi comparire sotto gli occhi un testo siffatto. La stessa presenza del prologo rispecchia il fatto che, come detto, nella traduzione ceffiana ogni eroide era introdotta da un prologo appositamente scritto. Tra i codici superstiti peraltro tre, sia pure tutti quattrocenteschi, assemblano proprio volgarizzamento di Ceffi ed *Elegia* di Boccaccio, a conferma che i due testi erano sentiti come solidali per genere, argomento e stile.¹²

¹² Cfr. Zaggia, Ceriana, *I Manoscritti illustrati*, p. 40 e nota 2.

4. Rispetto al modello della *Vita nova*, le cui parti poetiche sono in metro vario (sonetti, canzoni, una ballata), Boccaccio introdusse nella testura prosimetrica dell'*Ameto* una innovazione decisiva, conformando tutte le rime al tipo del capitolo ternario. Chiaro quindi che sulla fisionomia del giovanile prosimetro dantesco egli ha innestato la forma metrica della *Commedia*: la stessa che aveva assunto già nella *Caccia di Diana*. Se mettiamo in relazione il titolo originale di *Comedia delle ninfe fiorentine* con la scelta rigorosa del capitolo in terzine dantesche, si potrebbe anche ipotizzare che Boccaccio, sovrapponendo l'esempio della *Commedia* a quello della *Vita nova*, abbia pensato di riprodurre in miniatura la struttura del poema, interponendo ai ternari dei brani in prosa e facendo slittare il capitolo in terzine verso i modi della poesia d'amore e di quella propriamente narrativa, anche con l'acquisto di sottogeneri coerenti con l'ambientazione prescelta come quello della tenzone bucolica o, se si preferisce, del canto amebeo. Ma ritengo che, nel porsi il problema della genesi di una tale struttura, si possa e si debba arzigogolare di meno tenendo conto proprio della consuetudine di Boccaccio con i volgarizzamenti di autori antichi.

In questo quadro sarà perciò da valorizzare l'affinità formale col volgarizzamento del *De consolatione Philosophiae* di Boezio fatto da Alberto della Piagentina. La versione fu eseguita – con spirito di emulazione verso la figura di Boezio imprigionato a Pavia¹³ – mentre il notaio fiorentino era in carcere a Venezia e fu terminata entro il 1332, anno della sua morte. Essa si diffuse nella Firenze del giovane Boccaccio, dove peraltro un copista illustre come Francesco di ser Nardo da Barberino la riunì, non a caso, in un medesimo manoscritto (attuale Laurenziano Plut. 90 sup. 125) proprio insieme con *excerpta* della *Commedia* dantesca.¹⁴ Agli inizi degli anni Quaranta, quando Boccaccio scrisse *La Comedia delle ninfe*, per i lettori fiorentini il volgarizzamento doveva essere quasi un *vient de paraitre*. Esso costituisce un esempio assai precoce di fortuna metrica del poema di Dante, dal momento che, a differenza di altri volgarizzatori, egli non tradusse in prosa i carmi boeziani, bensì in poesia e uniformando il loro vario metro col renderli tutti in capitoli ternari, confezionando dunque l'unico precedente strutturale del libro di Boccaccio, per giunta culturalmente molto vicino. La matrice dantesca di tale scelta è confermata, se ce ne fosse bisogno, dalla citazione esplicita, nel prologo del volgarizzamento, di una terzina del secondo canto del *Paradiso* (vv. 10–12).¹⁵

¹³ Cfr. Meneghetti, *Scrivere in carcere nel medioevo*.

¹⁴ Cfr. Favero, *La tradizione manoscritta*.

¹⁵ *Il Boezio e l'Arrighetto*, p. 4.

La soluzione isometrica avrà probabilmente incontrato il gusto di Boccaccio per un prosimetro più regolare rispetto alla *Vita nova* e ai testi della tradizione latina, che si riflette nell'inserzione di sole ballate entro l'architettura del *Decameron*. Il volgarizzamento consta difatti complessivamente di trentanove capitoli ternari di varia lunghezza, ripartiti con pieno rispetto dell'originale in cinque libri (7+8+12+7+5) e intervallati dalle relative prose; nell'*Ameto* si hanno diciannove capitoli, anch'essi di diversa entità, che si alternano alla prosa senza ulteriori partizioni. Che poi quest'ultimo dal punto di vista sia del contenuto sia del meccanismo narrativo si articoli in maniera diversa – che prevede una cornice romanzesca in cui s'inscrivono sette racconti affidati alle voci delle ninfe, personificazioni allegoriche delle virtù cardinali e teologali – è vero, ma niente toglie alla stretta somiglianza della struttura prosimetrica e conferma, semmai, la capacità di Boccaccio di appropriarsi genialmente di generi e forme preesistenti per piegarli alle esigenze della propria arte. Si aggiunga peraltro che i colloqui di Ameto con le ninfe hanno spesso andamento non dissimile da quello di Boezio con la personificazione della Filosofia; e se il percorso interiore di Boezio, nel dialogo con la Filosofia, era quello di una crescita morale che lo conduceva ad elevarsi sopra le miserie della condizione umana, parallelo risulta, fatte le debite differenze, quello di progressiva umanizzazione ed emancipazione dai bruti istinti compiuto da Ameto al cospetto delle ninfe.¹⁶

Potrebbe allora non essere una semplice coincidenza che il testo di Boccaccio inizi quasi con lo stesso giro di frasi del prologo premesso da ser Alberto alla propria fatica di traduttore:

Però che la nostra cognizione – velata dalla corporea tela – a discernere la veritate de' singolari effetti e le loro cagioni per sé medesima è insufficiente e poca – a la qual cosa la dottrina particolare grandemente l'aiuta; e con ciò sia che questa nostra momentanea e transitoria vita (e massimamente a chi viver diletta dal suo principio con regola di ragione) non basti a perfettamente invenire e contemplare le particolari cagioni delle singole cose, e poi ad esse elette essercitare. . .¹⁷

Si rilegga l'*incipit* della prosa iniziale dell'*Ameto*, che si configura analogamente come una sorta di prologo agli eventi successivamente narrati:

Però che gli accidenti varii, gli straboccamenti contrarii, gli essaltamenti non stabili di fortuna in continui movimenti e in diversi disii l'anime vaghe de' viventi rivolgono, adivene che altri le sanguinose battaglie, alcuni le candidate vittorie e chi le paci togate e tali gli amorosi avvenimenti d'udire si diletano.¹⁸

¹⁶ Su questo punto rinvio alle fini considerazioni di Surdich, *La cornice di Amore*, pp. 119–154.

¹⁷ *Il Boezio e l'Arrighetto*, p. 3.

¹⁸ Giovanni Boccaccio, *Comedia delle ninfe fiorentine*, p. 679.

Ma se un contatto di questo tipo, comunque lo si voglia giudicare, potrebbe in effetti essere casuale, più significativa è l'eco che sembra di cogliere nell'esordio del penultimo ternario dell'*Ameto*:

O diva luce che in tre persone
 e una essenza il ciel governi e 'l mondo
 con giusto amore e etterna ragione,
 dando legge alle stelle e al ritondo
 moto del sole, prencipe di quelle,
 sì come discerniamo in questo fondo,
 con quello ardor, che più caldo si svelle
 del petto mio, insurgo a ringraziarti,
 e teco insieme queste donne belle.¹⁹

Qui l'intarsio di memorie dantesche è evidente, a cominciare da *Par.* 33, 67–68 («O somma luce che tanto ti levi / da' concetti mortali») e *Purg.* 3, 34–36 («Matto è chi spera che nostra ragione / possa trascorrer la infinita via / che tiene una sustanza in tre persone»). Ma ciò non impedisce di avvertire l'eco nitida di Boezio *Cons. Phil.* 1, metr. 5, 1–7, non però dell'originale latino («O stelliferis conditor orbis, / qui perpetuo nixus solio / rapido caelum turbine versas / legemque pati sidera cogis, / ut nunc pleno lucida cornu / totis fratris obvia flammis / condat stellas luna minores») bensì del volgarizzamento in terzine di ser Alberto:

O Creator dello stellato mondo,
 il qual triunfi nella sedia eterna,
 e con impeto giri il ciel ritondo,
 e strigni con la forza tua superna
 a certa legge osservar le facelle,
 sì che la luna per te si governa,
 che ora chiara con le corne belle
 piene di fiamme al fratello opposta,
 faccia col lume suo minor le stelle. .²⁰

Si noterà che la rima iniziale del ternario boccacciano (*persone:ragione*), prelevata direttamente dal citato *Purg.* 3, 34–36, s'incrociava con la rima in *-ondo* desunta nella fattispecie, rimanti compresi (*mondo, ritondo*), da questi versi del volgarizzatore di Boezio, al pari della nuova rima in *-elle*, di cui in Boccaccio sopravvive tuttavia solo il rimante *belle*.

Leggendo il volgarizzamento di ser Alberto, Boccaccio insomma dovette trovarvi già fatta l'omologazione che di fatto fondeva i due modelli prestigiosi

¹⁹ Giovanni Boccaccio, *Comedia delle ninfe fiorentine*, p. 829.

²⁰ Il Boezio e l'Arrighetto, p. 32.

della *Vita nuova* e della *Commedia* dantesca con un effetto di regolarità e compattezza. Tale uniformità di metri all'interno di un testo misto di prosa e versi doveva essere del resto nelle sue corde, come conferma l'inserzione di sole ballate nella grande macchina prosastica del *Decameron*: inserzione spiegabile naturalmente con la intrinseca componente d'intrattenimento festivo e galante del genere ballata, ma di fatto rispondente anche al gusto dell'uniformità.

Vale la pena di soffermarsi ancora un momento a interrogarsi sulla coincidenza in questa fuga dalla libertà del metro vario tanto nel traduttore di Boezio quanto nel Boccaccio emulo di Dante. Per ser Alberto si sarà trattato probabilmente della soluzione più semplice e più alla propria portata nel tradurre. Ma Boccaccio avrebbe facilmente potuto seguire in tutto e per tutto l'esempio dantesco e rendere più vivace lo svolgimento del prosimetro accogliendo metri diversi. Perché invece ha voluto allinearsi alla scelta più monotona?

La storia rinascimentale del prosimetro segnerà un ritorno alla varietà dei metri che ne enfatizzano l'aspetto lirico. Ma evidentemente non era questo che interessava a Boccaccio. Oltre che nel piacere dell'iperdantismo costituito da un prosimetro in cui le poesie fossero tutte nel metro coniato per il poema sacro, credo che la spiegazione stia nel carattere spiccatamente narrativo del ternario, che di volta in volta può anche aprirsi a squarci lirici, ma di norma consente una maggiore sintonia col racconto delle pagine prosastiche. D'altra parte Boccaccio seppe sfruttare anche le altre potenzialità della terzina incatenata, modulandola di volta in volta a seconda della situazione: curvandola verso tonalità liriche oppure piegandola originalmente verso lo stile dell'egloga, forgiando così il prototipo della bucolica in lingua materna che sarà alla base degli esperimenti di Alberti e degli altri cultori rinascimentali del genere.

In definitiva durante l'ideazione del prosimetro di Ameto i modelli danteschi e quello danteggiante del volgarizzamento boeziano dovettero entrare in sinergia nella mente di Boccaccio e determinare le scelte anzitutto formali, ma non solo. Si può supporre che anche la misura del prosimetro tagliato precisamente in cinquanta segmenti, di cui trentuno in prosa e diciannove in rima, possa rifarsi al gusto tardogotico per la simmetria che aveva trionfato nella *Commedia* dantesca, con i suoi cento canti distribuiti simmetricamente in tre cantiche, e che tornerà a trionfare nel *Decameron*, congegnato come narrazioni multiple, dieci al giorno per dieci giornate, racchiuse da una cornice. Ancora una volta nella *Comedia delle ninfe* la suggestione della *Vita nuova* incrociava quella del poema dantesco, ad allestire un prosimetro che aggiornava quello di Dante risultando per giunta quasi una *Commedia* dimidiata. Quell'intelaiatura del resto rappresentava agli occhi di Boccaccio tutt'altro che una forma vuota da riempire a proprio piacimento. Si trattava anzi del vettore più appropriato a recepire valori etici e spirituali che proprio Boezio e Dante gli avevano affidato,

beninteso con modalità parzialmente diverse. La *Consolatio* boeziana, nella successione elegiaca di prosa e metri, raccontava l'evoluzione dell'animo dell'insigne prigioniero nel carcere di Pavia, dalla prostrazione dell'animo alla rassegnazione guadagnata mediante il colloquio con la Filosofia personificata. Dante aveva rappresentato nella *Vita nuova* il districarsi dell'anima dalle spire dell'amore concupiscente fino alla perfezione di un amore tutto spirituale. L'*Ameto* è stato ordito come un testo che vuole porsi in linea con questa tradizione, essere solidale con una letteratura esemplare che proponeva un'esperienza di umanizzazione e di civilizzazione, in certo modo compendiata poi nella novella di Cimone del *Decameron*. Tutto dunque convergeva e contribuiva a far sì che l'insegnamento morale di matrice dantesca si compendiasse in un'agile e ben architettata operetta, di piacevole lettura, perfettamente atta all'intento classico di indicare la retta via diletta.

Parte IV: **I Mendicanti tra latino e volgare**

Anna Pegoretti

Per una definizione minima dei volgarizzamenti “francescani”

Abstracts: Partendo dalle difficoltà cui si trova di fronte chi intenda tracciare un quadro d’insieme delle pratiche del volgarizzare nel complesso universo minoritico, il saggio illustra le varie questioni di fondo tuttora aperte anche su dossier imponenti e battuti dalla storiografia recente, come quelli degli *Actus / Fioretti* o delle *Meditationes vitae Christi*. La situazione dei volgarizzamenti francescani appare in conclusione marcata da un lato dalla rilevanza anche quantitativa di testi riguardanti la tormentata storia dell’Ordine, in una continua e sempre militante riflessione collettiva (non priva di una certa auto-referenzialità) su un’esperienza avvertita come assolutamente privilegiata; dall’altro, dall’assenza di un preciso programma di volgarizzamento motivato da fini parentetici o pastorali.

In view of the difficulties encountered by anyone who wishes to get an overview of the translation practices used in the complex world of the Franciscans, this essay sheds light on various open issues, also on major dossiers often analyzed in recent studies, such as those of the *Actus / Fioretti* or the *Meditationes vitae Christi*. Franciscan *volgarizzamenti* are characterized, on the one hand, by the importance and substantial presence of texts concerning the difficult history of the Order itself, in an unremitting, always militant, and oftentimes self-referential collective reflection, and on the other hand by the lack of a precise translation program guided by paraenetic or pastoral intentions.

Parole chiave: Franciscan Order, Franciscan agiography, *volgarizzamenti*, *volgarizzare*, *Actus beati Francisci et sociorum eius*, *Fioretti*, *Meditationes vitae Christi*

Nel suo intervento al convegno assisiense del 1996 dedicato al francescanesimo in volgare nel Due-Trecento, Francesco Bruni, unico fra i relatori a dedicare la propria comunicazione ai volgarizzamenti riconducibili all’orbita minoritica, osservava come tali testi fossero «rimasti estranei alla corrente principale degli studi sulla pratica medievale del tradurre», concentrati per lo più – almeno all’epoca –

Anna Pegoretti, Università Roma Tre

sulle trasposizioni di testi classici, poco frequentate dai francescani.¹ Nei circa vent'anni trascorsi notevoli passi avanti sono stati compiuti per quanto riguarda i volgarizzamenti di testi non classici e religiosi; altri si profilano all'orizzonte, grazie anche a un lavoro di censimento indispensabile a gettare nuova luce sul tipo di testi su cui tale attività si esercitava, sul perché, per chi e sul come. In ambito francescano il lavoro da fare resta imponente. È in larga parte tuttora vero quanto scriveva Carlo Delcorno nel 1977: «non esiste l'edizione critica dei *Fioretti*, e [. . .] il Bonaventura volgare è ancora un sogno»,² e si tratta solo di una parte. Varrà però la pena di porsi innanzitutto una domanda preliminare, ovvero che cosa si intenda per 'volgarizzamenti francescani'. Se infatti per i domenicani è ben individuabile una chiara politica di volgarizzamento sistematico di testi biblici, agiografici, devozionali e persino classici, ben più sfuggente si presenta la situazione in area francescana, dove un simile sforzo di carattere eminentemente parenetico e pastorale non emerge con altrettanta chiarezza. Peraltro, lo stesso aggettivo 'francescano' – che qui useremo alternato a 'minoritico' in accezione sinonimica ed estremamente flessibile – risulta alquanto sfuggente e si annacqua nei tanti rivoli della multiforme esperienza dei seguaci di frate Francesco.

Si cercherà in questa sede di elaborare una scala minima, utile a una migliore definizione dell'oggetto, facendo riferimento a qualche caso specifico. Le variabili prese in considerazione sono tre: le prime due riguardano l'appartenenza tanto dell'autore (o autori) del testo originario, quanto del volgarizzatore (o volgarizzatori) all'ordine dei Minori, o almeno ad ambiti a vario titolo gravitanti intorno a esso, dai laici membri di confraternite legate ai francescani, fino a quei gruppi genericamente definibili come "fraticelleschi", che fiorirono nel periodo che va dall'esperienza di Angelo Clareno all'imporsi dell'Osservanza; la terza variabile interessa il testo, che potrà riguardare la storia dell'ordine o farsi almeno portatore di istanze ascrivibili al pensiero e all'esperienza minoritici. Definiremo "volgarizzamenti francescani" in senso stretto solo quei testi che presentino autori, volgarizzatori e contenuti collegabili all'orbita – ma sarebbe forse meglio dire "galassia" – francescana.³

1 Bruni, *Volgarizzamenti francescani*, p. 43. Le poche pagine che qui presento nascono come intervento a una tavola rotonda e non hanno alcuna pretesa di esaustività su nessuna delle questioni e dei testi affrontati, trascelti in una messe di casi possibili; la bibliografia, dichiaratamente (e draconianamente) selettiva, è volta a dare qualche indicazione di titoli recenti, da cui sia possibile risalire allo stato dell'arte. Desidero ringraziare Corrado Bologna e Federico Rossi per l'attenta lettura e i preziosi consigli. Naturalmente, ogni errore resta a carico di chi scrive.

2 Delcorno, *Predicazione volgare*, p. 687.

3 Va da sé che anche il termine 'volgarizzamento' andrebbe precisato lungo quelle variabili che Corrado Bologna, sulla scorta di Roncaglia (ma i nomi si potrebbero moltiplicare), ripropo-

1 Fantasmi

Prima di affrontare le possibili gradazioni di una simile casistica, sarà opportuno provare a tracciare la sinopia di una pratica del volgarizzamento più ampia, partendo da un caso che appare estremamente “debole” in relazione alle variabili sopra enunciate e che in quanto tale può proporsi quale utile cartina di tornasole della proposta qui avanzata. Trattasi di un episodio legato a un personaggio che Bruni aveva opportunamente definito «appena un fantasma»,⁴ quel frate Anastasio autore di un compendio perduto dell’*Eneide* in prosa latina, volgarizzato da Andrea Lancia: un fantasma sul quale è forse possibile dire qualcosa in più. Che si tratti di un frate di Santa Croce, e nello specifico dell’unico Anastasio attestato in convento a cavaliere fra Due e Trecento, mi pare fuor di dubbio, vista peraltro la particolarità del nome, presente – a quanto mi risulta – una sola volta nella documentazione superstite relativa al convento e nello specifico nelle note di acquisizione e uso vergate nel Laur. Plut. 15 dex. 6, codice contenente un Martirologio e latore del celebre Ritmo laurenziano.⁵ Dalle note si evince che il volume – oggetto di baratto con una pieve del contado – venne acquisito al convento da un «frater Anastasius pro fratre Illuminato de Caponsaccis» (c. 164v) tra il 1307 e il 1318.⁶ L’operazione sembra profilare per questo frate il ruolo di responsabile dell’approvvigionamento librario; il compendio, invece, ne fa – per usare la felice definizione di Beryl Smalley – un *classicizing friar*⁷ e un esponente di primo piano di quell’interesse nei confronti dei classici rintracciabile, pur con fatica, in Santa Croce⁸ e ben altrimenti evidente negli stessi anni in Santa Maria

neva nell’accingersi a trattare dell’area francescana: volgarizzamento, traduzione tra lingue di pari dignità letteraria e culturale, adattamento linguistico (cfr. Bologna, *L’Ordine francescano*, p. 772). In questa sede impiegherò anche questo termine in modo comprensivo.

4 Bruni, *Volgarizzamenti francescani*, pp. 43–44.

5 Una lista dei frati nominati nei documenti relativi al convento per gli anni 1293 e 1296–1310 è in Lesnick, *Preaching in Medieval Florence*, pp. 185–197. L’elenco dei frati presenti ai capitoli dell’agosto 1347 e del gennaio 1352 è alle pp. 210–212. Anastasio non compare in nessuna di queste due liste, il che rende estremamente improbabile una sua identificazione con un Anastasio Masini ancora vivo nel 1389, avanzata dallo Sbaraglia e dubitativamente ripresa da Leonardi, *Anastasio*.

6 Sul codice, sulle modalità e la cronologia della sua acquisizione da parte del convento e sui due frati coinvolti rimando a quanto detto in Pegoretti, «*Nelle scuole delli religiosi*», pp. 17, 46 e *passim*.

7 Cfr. Smalley, *English Friars and Antiquity*.

8 Per i riferimenti bibliografici, in particolare agli studi di Giuseppina Brunetti e Sonia Gentili, rimando nuovamente a Pegoretti, «*Nelle scuole delli religiosi*», soprattutto pp. 42–43.

Novella, grazie soprattutto all'opera – quella sì, di volgarizzamento – di Bartolomeo da San Concordio.⁹ Nel caso del compendio di Anastasio il volgarizzatore è un notaio, attore importante nello sviluppo della letteratura fiorentina del Trecento:¹⁰ il rapporto che si profila fra il convento francescano e un intellettuale laico di spicco è di tutto interesse e ci consegna la fotografia di Andrea che prende a base del suo lavoro di volgarizzamento il compendio di un poema classico realizzato da un frate, attingendo forse in maniera diretta al patrimonio librario di Santa Croce.¹¹

2 Patristica, Bibbia ed esegesi biblica

Salendo lungo la scala delle variabili, si offre almeno un caso in cui solo il volgarizzatore è un minorita. Si tratta della ben nota trasposizione in volgare siciliano dei *Dialogi* di Gregorio Magno ad opera di frate Giovanni Campoli da Messina, tra i pochissimi volgarizzatori francescani tra Due e Trecento dal profilo ben tracciabile.¹² Realizzato probabilmente nel 1310–15 (forse 1310–11) su commissione di Eleonora di Sicilia, il volgarizzamento segna l'atto di nascita della prosa volgare siciliana.¹³ Ha ben dimostrato Bruni come l'operazione sia solidale all'insegnamento e all'influenza di Arnaldo di Villanova presso la corte aragonese di Sicilia e come l'opera abbia esercitato una funzione «molto simile a quella delle versioni francesi della Bibbia o degli scritti di Pier di Giovanni

9 Il quale – a riprova dell'intreccio fra interessi classicizzanti e attività bibliotecaria – avrà negli anni successivi un ruolo di primo piano nello sviluppo della *libreria* domenicana di Santa Caterina a Pisa. Su Bartolomeo e sulla sua attività a Santa Maria Novella resta fondamentale la voce di Segre, *Bartolomeo da San Concordio*; contributi recenti e aggiornati sono quelli di Lorenzi Biondi, *Le traduzioni di Bartolomeo da San Concordio* e Conte, *Gli Ammaestramenti degli antichi*.

10 Per informazioni su Andrea e sul volgarizzamento virgiliano cfr. i lavori di Azzetta, *Andrea Lancia* e Azzetta, Ceccherini, *Andrea Lancia*, con bibliografia. La cronologia del lavoro è incerta, ma il volgarizzamento, realizzato su commissione, ebbe una notevole fortuna e sopravvive in versioni differenti di diversi autori.

11 Se l'ipotesi è corretta, siamo di fronte al primo esempio tracciabile di accesso al fondo da parte di un personaggio esterno al convento: sull'accessibilità dei libri di Santa Croce rimando ancora una volta Pegoretti, «*Nelle scuole delli religiosi*», *passim*.

12 Ricordo che Angelo Clareno era traduttore in prima persona, specie dal greco. A lui è stato attribuito il volgarizzamento *La vita del sancto abate Ysaac secondo ke la discrive sancto Gregorio papa nel prologo de le Morali*, contenuto nel Ricc. 1489, cc. 6r-9r: cfr. Lazzi, *Isaac Syrus*.

13 L'edizione più recente è *Libru de lu dialagu di sanctu Gregoriu*.

Olivi presso le comunità beghine della Francia meridionale»: ¹⁴ e non solo in Francia, possiamo dire oggi, posto che nel corso del Trecento la *Lectura super Apocalipsim* raggiunse anche i laici italiani. ¹⁵ Si profila nel caso dei *Dialogi* di Giovanni un pubblico colto, di altissima estrazione sociale, interessato a un approccio diretto ai testi patristici e nel quale le donne, difficilmente aduse al latino, giocano un ruolo di primo piano. È di tutto interesse il fatto che lo spirito che aveva animato i volgarizzamenti legati alla controversa esperienza provenzale di Olivi – la familiarità delle beghine con la Sacra Scrittura volgarizzata e in particolare con la *Lectura super Apocalipsim* era stata fieramente condannata da Gilberto di Tournai, francescano anch’egli, al concilio di Lione del 1284 ¹⁶ – e che aveva informato il programma di un laico non allineato quale Arnaldo, vicino al movimento dei cosiddetti “spirituali”, trovi un’applicazione socialmente altissima nel peculiare contesto della corte aragonese.

Per quanto riguarda il nutrito cantiere dei volgarizzamenti biblici, uno spoglio del recente catalogo dei manoscritti delle traduzioni italiane risalenti al XIII–XV secolo consente di rendersi immediatamente conto del ruolo giocato dai domenicani toscani nella traduzione del testo sacro: ¹⁷ il nome di Cavalca spicca su una selva di volgarizzatori anonimi assieme a quello del Passavanti, la cui esortazione a correggere versioni non buone va letto in parallelo alla vasta azione traduttiva del confratello. ¹⁸ In ambito francescano – al di là del caso già citato della *Lectura super Apocalipsim* – si registra ben poco, e comunque nulla che faccia pensare a un’attività di trasposizione in volgare di libri della Bibbia. È possibile che ulteriori auspicabili accertamenti, che riguardino anche i membri di confraternite legate all’Ordine, possano portare alla luce novità, ¹⁹ ma l’unico episodio regolarmente segnalato dagli studi è ancora una volta legato – come la *Lectura* dell’Olivi – all’ambito esegetico: si tratta infatti della riduzione in volgare del commento ai Vangeli di Simone Fidati da Cascia ad opera del suo discepolo Giovanni da Salerno

¹⁴ Bruni, *Volgarizzamenti francescani*, p. 57; ma una messa a punto era già in Bruni, *La cultura e la prosa volgare*, pp. 208 ss. Il supporto garantito da Federico III a gruppi di francescani dissidenti, e gli stretti rapporti fra la corte angioina di Napoli – in particolare nell’età di Roberto e Sancia – e l’ordine minoritico incoraggiano a nuove ricerche che facciano piena luce sullo sviluppo e l’impatto della cultura francescana in volgare nell’area meridionale nel corso del Trecento.

¹⁵ Si deve a Lino Leonardi e Caterina Menichetti il reperimento di un volgarizzamento compendioso di questo testo: Menichetti, *La Lectura super Apocalipsim*.

¹⁶ Cfr. Corbellini, *Donne e Bibbia nell’Italia tardomedievale*, p. 19.

¹⁷ *Le traduzioni italiane della Bibbia nel Medioevo*.

¹⁸ Cfr. Leonardi, *Introduzione*.

¹⁹ Davvero minimo, nella prospettiva qui adottata, il caso del frate minore Matteo di Poppi, che a fine Trecento copia i Vangeli in volgare per Margherita Datini: un ulteriore esempio dei rapporti fra Ordine e laicato. Cfr. Brambilla, *«Libro di Dio e dell’anima certamente»*, p. 205, con bibliografia.

intorno al 1360. Essendo però tanto Simone quanto Giovanni frati eremitani, c'è da chiedersi in che misura testo e volgarizzamento possano rientrare nell'orbita minoritica. L'associazione è legittima in virtù del noto legame – quasi un discepolato – di Simone con Angelo Clareno: quanto però il pensiero clareniano informi nello specifico l'esegesi evangelica di Simone, e ancor più l'operazione del volgarizzatore, è questione credo suscettibile di ulteriori indagini. La *conformitas Christi* su cui il primo insiste appare infatti come un carattere riconducibile non tanto al francescanesimo, quanto più in generale alla spiritualità trecentesca e informa un po' tutte le traduzioni neotestamentarie e in particolar modo evangeliche.²⁰

3 Testi francescani

Passo ora a un'opera di ispirazione e origini schiettamente minoritiche,²¹ le *Meditationes vitae Christi*, il testo devozionale più diffuso nell'Europa bassomedievale, a lungo attribuito, a partire da manoscritti dell'epoca, a Bonaventura e tuttora privo di un'edizione critica soddisfacente. L'edizione di Stallings-Taney, pubblicata nel 1997 nel *Corpus Christianorum*,²² è stata negli anni recenti seguita dal lavoro di Sarah McNamer, che ha ritenuto di rintracciare il nucleo originario del testo nella breve versione in volgare contenuta nel manoscritto conservato a Oxford, Bodleian Library, Canon. it. 174, da attribuirsi a una clarissa pisana e da datarsi al 1300–1325. A strettissimo giro di posta un secondo personaggio, forse da identificarsi nel frate francescano trecentesco Giovanni Cauli di San Gimignano, avrebbe operato una serie di espansioni e interventi sul testo che avrebbero portato in tre fasi redazionali a due versioni in volgare di diversa lunghezza e alla traduzione latina, dalla quale dipenderebbero i volgarizzamenti negli altri vernacoli europei, quello italiano contenuto nel sontuoso testimone BNF it. 115 e la versione latina breve, oltre alle cosiddette *Meditationes de Passione Christi*. Come si vede, la proposta – contestata in particolare da Dávid Falvay e Peter Tóth con argomenti puntuali che appaiono per lo più persuasivi – rovescia l'ordine solitamente proposto: non volgarizzamenti e compendi di un testo latino, ma successive espansioni in vernacolo e in latino di un testo originariamente

²⁰ Cfr. Corbellini, *Vernacular Bible Manuscripts*. Sul caso specifico si veda il saggio di Xavier Biron-Ouellet sugli eremitani di sant'Agostino in questo volume. Per la figura di Simone limito i rimandi a Menestò, *Fidati, Simone*.

²¹ Falvay, Tóth, *L'autore e la trasmissione*, p. 406: «l'unico aspetto in cui i vari studiosi concordano è che le MVC siano un testo francescano e toscano».

²² Iohannes de Caulibus, *Meditationes vitae Christi*.

steso in volgare italiano, con la versione latina successivamente ritrasposta nei principali volgari europei.²³ Gli studi di Falvay e Tóth permettono di riproporre su basi almeno ragionevoli il 1300 come data attorno alla quale collocare l'originaria composizione delle *Meditationes* in latino; inoltre, i due studiosi hanno individuato in Giacomo (non un Giovanni, quindi) da San Gimignano il possibile autore (non volgarizzatore) del testo originario, un fatto che – se confermato – legherebbe un testo di enorme importanza e successo a un personaggio di primo piano nella lotta che contrappose gli Spirituali al papato a inizio Trecento, addirittura condannato come eretico e scismatico.²⁴ Un lavoro di Federico Rossi, invece, appura in modo inequivocabile come il cosiddetto ‘testo A’ presente nel BNF it. 115 sia un volgarizzamento, di certo non imputabile all'autore della versione latina.²⁵ Dagli studi sembra comunque possibile non solo confermare la matrice certamente minoritica del testo, ma inferire anche la pertinenza francescana delle versioni in volgare, che non esitano a modificare il testo adattandolo a esigenze e pubblici diversi, ma solitamente interni o limitrofi all'ordine. Di un qualche interesse per la prospettiva qui adottata resta la sicura diffusione delle *Meditationes* sia latine che volgari fra le clarisse: la destinataria è nella maggior parte delle versioni una suora.

Passerei ora ai numerosi testi strettamente inerenti alla storia dell'Ordine, non di rado coinvolti nelle discussioni sulla cosiddetta “questione francescana” e particolarmente ardui da valutare nel loro situarsi a cavaliere fra cronaca e agiografia. Varrà dunque la pena concentrarsi su un caso per così dire laterale, poco problematico e non particolarmente coinvolto nelle diatribe sugli esordi del francescanesimo, oltre che in qualche misura coerente con quello delle *Medita-*

23 L'ipotesi nella sua forma più recente è riassunta in McNamer, *The Debate on the Origins*, articolo che segue una serie di lavori inaugurata con McNamer, *The Origins of the Meditationes vitae Christi* e culminata nell'edizione del testo oxoniense a cura di McNamer, *Meditations on the Life of Christ*, recensita da Tóth, recensione a *Meditations on the Life of Christ*. Il contributo del 2018, *The Debate on the Origins*, risponde agli argomenti sollevati da Tóth e Falvay. Come spesso capita, chi legga il dibattito non potrà che constatare mestamente come entrambe le parti lamentino una scarsa considerazione degli argomenti altrui. Anche M. Karnes, *Imagination, Meditation, and Cognition*, p. 144, nota 6, respinge l'ipotesi di McNamer, chiedendo giustamente perché mai un testo presunto originario e di qualità superiore sarebbe sopravvissuto in un solo manoscritto.

24 Le principali questioni aperte e le proposte avanzate soprattutto in Tóth, Falvay, *New Light on the Date and Authorship* sono utilmente ripercorse con ulteriori argomenti in Falvay, Tóth, *L'autore e la trasmissione*, a cui rimando anche per un'adeguata informazione bibliografica (assieme a McNamer, *The Debate on the Origins*). Per quanto riguarda la tradizione illustrata delle *MVC*, segnalo in più Balbarini, *Le Meditationes Vitae Christi*.

25 Si tratta di un lavoro seminariale condotto presso la Scuola Normale di Pisa, di prossima pubblicazione.

tiones: la *Legenda* di santa Chiara da attribuirsi a Tommaso da Celano, residuo negletto, ma vitale del minoritismo delle origini, per quanto inevitabilmente sottoposto a una rielaborazione agiografica rapida e costrittiva. Il processo di canonizzazione di Chiara, svoltosi nel novembre 1253 alla presenza delle consorelle e dei frati Leone e Angelo, costituisce un caso interessante di continuo interscambio fra codici linguistici: le testimonianze, rese in volgare, vennero riportate dal notaio in latino. L'originale è perduto e il testo si conserva solo nel volgarizzamento procurato a fine Quattrocento da suor Battista Alfani, clarissa del monastero osservante di S. Maria di Monteluca a Perugia, ma affiora dal latino della *Legenda*, che ne fa uso.²⁶ A sua volta, la *Legenda* venne volgarizzata: allo stato attuale delle nostre conoscenze il più antico volgarizzamento italiano (conservato nel manoscritto quattrocentesco della BNCF, Magl. XXXVIII. 55) è fatto risalire a fine Trecento: epoca che mi pare tarda, se si pensa tra il 1350 e il 1380 veniva allestito e iniziava a circolare in area germanofona la raccolta di fonti clariane nota come *Claren-buch*.²⁷ Il caso specifico del materiale agiografico clariano permette di sottolineare nuovamente il ruolo giocato dalle donne, apparentemente più bisognose di versioni nella propria lingua madre a fronte di un ordine maschile che, nelle sue compagini più propriamente istituzionali, nel Due-Trecento è interamente clericalizzato e dunque "latinizzato"; non incolte, però, se lo stesso Tommaso da Celano dichiara di fare uso nella *Legenda* di un latino piano per le donne²⁸ (evidentemente efficace, visto che i volgarizzamenti tardarono ad arrivare) e se la stessa Chiara scambiò lettere in latino con papi, cardinali e con Agnese di Boemia. Abbiamo poi visto come le stesse *Meditationes*, destinate *in primis* alle clarisse, siano state verosimilmente composte in latino, per quanto volgarizzate molto presto. L'esempio delle abitudini scrittorie di Chiara, d'altra parte, permette più di altri di chiarire un fatto banale, ma cruciale quando si abbia a che fare con ordini religiosi quale quello dei frati minori, rapidamente

26 Cfr. *Fonti clariane*, pp. 102–103; sul volgarizzamento cfr. la dettagliata analisi di Guida, *Il processo di canonizzazione*. La *Legenda sanctae Clarae* si legge nei *Fontes franciscani*, pp. 2415–2450; il *Processo di canonizzazione di Santa Chiara d'Assisi* si trova *ibid.*, pp. 2453–2507.

27 Per la datazione del volgarizzamento della *Legenda* ufficiale *Admirabilis femina* mi affido a *Fonti clariane*, p. 437 («sec. XIV») e p. 439 («la prima traduzione in lingua toscana compare già un secolo e mezzo dopo la morte di Chiara», corsivo mio). Per il *Claren-buch*, cfr. *ibid.*, p. 651. Le leggende clariane in volgare sono edite in *Clara. In claustrum latebat in mundo clarebat*, e parzialmente riproposte in *Fonti clariane*, sezz. IV–V. Segnalo che nella breve *Legenda umbra* in volgare, rifacimento compendioso di poco successivo ai due volgarizzamenti appena citati, confluiscono anche brani degli *Actus beati Francisci* (cfr. *Fonti clariane*, p. 478).

28 Nella lettera a Alessandro IV che apre la *Legenda*, § 13: «plano stilo transcurri; ut quia magna lingua virginis, virgines legere delectabit, rudis intelligentia non inueniat ubi, pro verborum ambitu, tenebrescat».

insediatosi in tutto il mondo allora conosciuto: se l'uso del volgare poteva essere certo vantaggioso sul piano diastratico, il latino era l'unica risorsa in grado di superare la vasta frammentazione linguistica di un'organizzazione ramificata in tutta Europa, nel bacino del Mediterraneo e persino in estremo Oriente.

Vengo infine ai *Fioretti di san Francesco*, volgarizzamento selettivo del testo che va sotto il nome di *Actus beati Francisci et sociorum eius* e caso principe di trasposizione “integralmente francescana”. La costellazione testuale rappresentata dagli *Actus/Fioretti* ha più di altre attirato l'attenzione degli studiosi: negli ultimi anni si registrano in particolare gli studi preparatori all'edizione critica condotti da Sara Natale e le riflessioni di Antonio Montefusco.²⁹ Il caso resta gravato da numerose *cruces*, dovute innanzitutto al bassissimo quoziente di autorialità tanto degli *Actus* quanto dei *Fioretti* e alla faticosa identificazione di quel frate Ugolino che affiora come unica firma interna di almeno una porzione degli *Actus* (ma non tutti, come sia Montefusco che Natale riconoscono, pur da prospettive diverse). Inoltre, si tratta di materiale intimamente legato a quella massiccia e continua riflessione dell'ordine su sé stesso e sulla propria storia, che la *Legenda* bonaventuriana aveva paradossalmente alimentato. Da questa prospettiva mi sembra fondamentale la riconosciuta centralità delle *Considerazioni sulle Stimate*, una vera e propria compilazione di fonti volgarizzate che circolò in un testo a sé stante assieme ai *Fioretti* e spesso come parte di miscellanee. La rilevanza della stigmatizzazione nell'elaborazione della figura di Francesco e della sua proiezione escatologica come angelo del sesto sigillo, certamente cruciale per gli Spirituali, potrà forse gettare nuova luce sull'ambiente di produzione del volgarizzamento, questione su cui il dibattito ferve: andrà infatti indagato non solo il passaggio dagli *Actus* e dalle numerose altre fonti impiegate alle *Considerazioni*, ma anche quello che si opera in tutta la tradizione precedente, resa incredibilmente complicata dalle vicende di trasmissione e compilazione del ponderoso materiale francescano. Che poi tale vicenda non si svolga lungo una traiettoria lineare, quanto piuttosto lungo una spirale continuamente interrotta dall'emergere o dallo scomparire di determinate fonti, lo dimostrano gli studi sulla *Chronica* del Clareno, le cui fonti creano più di un grattacapo. Non solo: se l'ipotesi del gruppo di ricerca guidato da Antonio Montefusco di un primo volgarizzamento della *Chronica* da parte degli agostiniani fiorentini troverà conferme,³⁰ si riproporrà il problema dei confini sfrangiati dell'orbita minoritica e delle cointeressenze di esponenti di altri ordini nella produzione francescana.

²⁹ Cfr. Natale, *Attorno all'edizione critica*; Natale, *Un esame paratestuale*; Natale, *I volgarizzamenti delle fonti francescane*; Montefusco, *Indagine su un fraticello*; Montefusco, *The History as a “Pendulum”*; Montefusco, *Religious Dissent in the Vernacular*.

³⁰ Cfr. Bischetti, Lorenzi, Montefusco, *Questione francescana e fonti volgari*.

4 Conclusione

Pare insomma, in conclusione, di poter rilevare prima di tutto una peculiarità francescana, del resto già ampiamente nota, ma forse degna di una riformulazione: vale a dire, la centralità e la rilevanza anche solo quantitativa di testi riguardanti la storia dell'ordine e delle sue propaggini spirituali (e più oltre osservanti) nel fenomeno dei volgarizzamenti. Credo che proprio qui sia possibile individuare una specificità "francescana" rispetto ad altri ordini, *in primis* quello dei Predicatori, impegnati in un programma di volgarizzamento pastorale che riguarda per lo più testi fondanti dell'esperienza cristiana in generale: la Bibbia e l'agiografia cristiana ad ampio spettro. Lo sforzo di volgarizzamento in area minoritica si esercita invece soprattutto su testi prodotti all'interno di quella stessa area, se non addirittura dedicati alla storia di Francesco, Chiara e compagni, in un'inesausta e non di rado militante riflessione collettiva su un'esperienza dirompente e difficile da governare. Quali siano le intenzioni e il pubblico dei volgarizzatori, come in senso più ampio si declini «l'originario bilinguismo francescano (nel quale si riverbera in maniera speculare il "bifrontismo" ideologico e strutturale dell'Ordine)»,³¹ saranno problemi da soppesarsi di volta in volta, a partire dall'esame di molteplici fattori: di ordine filologico e testuale, per un'adeguata mappatura della circolazione dei testi, che tenga debitamente conto delle configurazioni stemmatiche, ma senza svalutare l'imporsi di determinate costellazioni di scritti, spesso copiati insieme (ad esempio i *Fioretti* e la *Legenda maior*); di ordine storico per quanto riguarda l'intricatissima vicenda dell'ordine minoritico tra Duecento e Trecento e il moltiplicarsi di esperienze di dissidenza spesso disperate (sotto questo profilo, per quanto riguarda la coppia *Fioretti-Legenda maior*, non si potrà prescindere da una profonda comprensione dell'esperienza bonaventuriana e della ricezione dei suoi scritti); infine, di ordine più marcatamente teologico per quanto concerne l'elaborazione di dottrine specifiche.

Sia permesso, però, esprimere anche, prendendo a prestito parole di Corrado Bologna, quella che resta un'impressione forte. Al di là di ogni vicenda più o meno eclatante sul piano politico e persino letterario, nel Due-Trecento «il modello alla lunga vincente [. . .] risulta quello conventuale, non quello spirituale: ossia il modello di *cultura come organizzazione istituzionale*»,³² inevitabilmente latina, che sostanzia biblioteche, conventi e *studia* che agiscono come centri non solo di elaborazione spirituale e intellettuale, ma anche di potere. Una cultura latina dalla quale passa inevitabilmente la gran parte delle travagliate vicende che contrapposero l'ordine al papato e lo dilaniarono al suo interno.

31 Bologna, *L'Ordine francescano*, p. 768.

32 Bologna, *Cultura volgare e ordini mendicanti*, p. 236.

Maria Conte

Osservazioni sulla traduttologia domenicana

Un progressivo aumento di controllo sulla circolazione dei saperi

Abstracts: All'interno del vasto panorama che si spalanca sulla Toscana medievale in merito alla traduzione, l'Ordine domenicano si colloca in primo piano assumendosi la responsabilità della mediazione del sapere. La rigida organizzazione dell'Ordine e la forte influenza che esercita sui mezzi di comunicazione (dalla predicazione all'iconografia) permette ai frati di allestire un progetto solido e unitario di volgarizzamento di testi biblici, patristica, agiografia, letteratura devozionale e di viaggio. Il presente contributo offre una visione d'insieme di tale progetto, ponendo l'accento sulla progressiva presa di coscienza dei domenicani in merito alla loro operazione culturale che dialoga e muta insieme alla società in continuo cambiamento dei comuni toscani.

The Dominican Order plays a fundamental role within the context of medieval translation in Tuscany, because the preachers take the responsibility for the mediation of knowledge. The inflexible organization of the Order and the strong influence it exerts on the media (from preaching to iconography) allow the friars to set up a solid and unitary translation project of biblical texts, patristics, hagiography, devotional, and travel literature. This paper offers an overview of this project, placing the emphasis on the Dominicans' increasing awareness of their cultural operation, which is in constant dialog and evolves within the ever changing society of the Tuscan municipalities.

Parole chiave: Dominican Order of preaching, Cultural program, Translation theory

Osservare la traduzione medievale in prospettiva olistica comporta la modifica dell'assunto di una selezione dei volgarizzamenti e della loro funzione in base all'opposizione di genere religioso/classico, e di riconoscere che essi rispondono generalmente a una medesima «grammatica unitaria».¹ In tal modo si includono

¹ A invitare a una visione globale della traduzione medievale sono gli interventi del recente convegno fiorentino confluiti nel volume *Tradurre dal latino nel Medioevo italiano*. Ma i presupposti

Maria Conte, Università Ca' Foscari Venezia

nello scenario nuovi elementi, di tipologia testuale, ambiente di produzione e pubblico che non possono più essere ignorati nello stabilimento di categorie interpretative per i volgarizzamenti: tali variabili influenzano intimamente i singoli risultati letterari ma anche la funzionalità diafasica e diastratica assegnata alla traduzione. Il nostro panorama assume maggiore profondità, dunque, se si considera lo smisurato fenomeno del tradurre nella Toscana medievale primariamente come un fenomeno sociale: gli strumenti della storia culturale consentono di aprire un nuovo osservatorio sull'evoluzione delle teorie del tradurre e di condurre un'indagine trasversale assumendo il punto di vista degli operatori culturali che attuano la trasformazione della società.²

Il ruolo chiave dell'Ordine domenicano nella mediazione del sapere è unitamente riconosciuto, e non solo per le traduzioni di ambito religioso; in particolare è stata sottolineata la centralità del convento di Santa Caterina di Pisa, quale crocevia di culture e di figure cardine per lo sviluppo della scrittura volgare.³ Nel far fronte alle trasformazioni che modificano profondamente il tessuto sociale dei comuni, i Predicatori estendono il loro modello di controllo culturale anche al campo del volgare, disciplinando la diffusione del sapere

per non ancorarsi esclusivamente al genere letterario e intendere la letteratura religiosa come un prodotto di ambienti ecclesiastici costituente una «traccia di storia» sono già in Delcorno, *Produzione e circolazione* e in *Prosatori minori del Trecento*, 1: *Scrittori di religione*.

2 L'incentivo a procedere su tali indagini giunge dagli studi di Artifoni, *Una politica del dittare* e Bischetti, Montefusco, *Prime osservazioni su "ars dictaminis"* orientati sul rapporto tra *ars dictaminis*, traduzione e egemonia dei saperi.

3 Per un quadro generale sul rapporto tra l'Ordine domenicano e la cultura si vedano almeno Antonelli, *L'Ordine domenicano*; Bologna, *L'Ordine francescano*; Bruni, *L'apporto dell'ordine domenicano*; Delcorno, *La lingua dei predicatori*; i volumi *I Domenicani: storia, figure, istituzioni (1216–2016)* e *I Domenicani e la letteratura*. Specificamente sul convento di Santa Caterina si vedano Banti, *La biblioteca del convento di S. Caterina in Pisa*; Banti, *Libreria nostra communis*; il volume *Pisa crocevia di uomini, lingue, culture*; Pellegrini, *I manoscritti dei predicatori*. Gli studi più approfonditi sugli attori principali dell'Ordine sono certamente quelli di Emilio Panella e Carlo Delcorno, studi divenuti ormai pietre miliari nel percorso di ricerca sull'Ordine domenicano. Il primo cura un aggiornatissimo blog online (<http://www.e-theca.net>) attraverso il quale è possibile rinvenire approfondimenti su singoli frati, ma anche su luoghi e conventi dell'Ordine; il secondo ha condotto ricerche che consentono non solo di esplorare nel dettaglio le traduzioni di Domenico Cavalca, il più proficuo tra i volgarizzatori, ma anche di avere un quadro generale della comunicazione in volgare e della sua influenza sulla *societas* cristiana. In questo senso si veda almeno Delcorno, *La predicazione nell'età comunale*. Infine, è di immensa utilità per avviare qualunque ricerca in ambito domenicano, il censimento di manoscritti di tutte le opere di frati predicatori, accompagnato da un riassunto delle informazioni biografiche per alcuni di essi: Kaepfeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevii*.

con il fine di promuovere l'ortodossia.⁴ Nel corso di un secolo, elaborano una consapevolezza dell'atto del volgarizzare e acquisiscono il volgarizzamento come strumento comunicativo irrinunciabile per la diffusione del sapere, affiancandolo a quello già rodato della predicazione, affinché possano garantire una risposta adeguata alle esigenze di un pubblico composto prevalentemente da laici. Il presente contributo intende ripercorrere le fasi evolutive della traduttologia che si elabora all'interno dell'Ordine e che comporta acquisizioni in materia di stile, di contenuto da tradurre, di utilità sociale della traduzione, e considera perciò come “volgarizzamenti domenicani” quell'insieme di testi, religiosi e non, fuoriusciti da un ambiente culturale legato all'Ordine dei Predicatori. Saranno tralasciati necessariamente, dunque, i volgarizzamenti di opere latine di autori domenicani realizzati fuori dal controllo diretto dei frati.⁵

1 Anonimato e dispersione (1260 ca.–1300)

Nella fase più precoce della traduzione in prosa, orientativamente tra il 1260 e il 1300, le opere rese fruibili al pubblico di *illitterati* circolano prevalentemente in forma anonima.⁶ L'anonimato contribuisce a rendere meno visibile il limite

4 Sul “controllo ideologico” esercitato dall'Ordine sulla cultura, benché incentrato soprattutto sul latino, si veda Bianchi, *Ordini Mendicanti e controllo ideologico*.

5 Non saranno dunque prese in considerazione, ad esempio, molte delle versioni della *Legenda aurea*, per cui si rimanda alla ricerca approfondita di S. Cerullo; e il volgarizzamento della *Somme le roi* operato da Zucchero Bencivenni, certamente estraneo all'Ordine, ma sulla cui figura si potrebbero aprire nuove indagini, che considerino anche la relazione con gli ambienti religiosi mendicanti. Molti testi della tradizione mistica, come il notissimo *Horologium sapientiae* sono stati volgarizzati in ambiente monastico ma non domenicano e saranno dunque esclusi dalla nostra analisi. Allo stesso modo dovrà escludersi il volgarizzamento della *Summa de casibus* di Bartolomeo da San Concordio, attribuito al vallombrosano Giovanni dalle Celle, ma sul quale bisognerebbe aprire un cantiere di lavoro, che sistematizzi innanzi tutto l'immensa tradizione latina, e che individui eventuali redazioni, epitomi, e rimaneggiamenti di quella volgare. Inoltre il contributo non intende trattare i casi di tradizione indiretta di letteratura in volgare che rientrano, ad esempio nella predicazione. Il quadro è riassunto da Cremonini, *Non in foglie di parole*, ma si vedano anche gli studi essenziali di Carlo Delcorno tra cui si segnala almeno Delcorno, *La lingua dei predicatori* e Delcorno, *Exemplum e letteratura*.

6 Escludendo i nomi, eccezionali per molti aspetti, di Bono Giamboni e Brunetto Latini, la condizione di anonimato si verifica anche per la maggior parte della letteratura originale in prosa (si pensi ad esempio al *Novellino*, alle *Sentenze e detti di più filosofi e savi*, al *Fiore di filosofi e di molti savi imperatori*; o alle raccolte di *exempla* come il *Libro dei sette savi*, i *Conti di antichi cavalieri*; i *Dodici conti morali*).

tra l'ambiente di realizzazione del volgarizzamento e quello della sua prima circolazione, tuttavia non si può ignorare che testimoni *antiquiores*, particolarmente autorevoli, di molte tra le prime espressioni della scrittura volgare in italiano si approntano nelle zone di influenza dei conventi domenicani, e attestano perlomeno una immediata ricezione da parte dei frati.

La prima tipologia di volgarizzamenti attribuibile dunque a tale fase aurorale della traduzione domenicana riguarda le Sacre Scritture, nei confronti delle quali è scontato che l'Ordine riservava un certo interesse. Gli autorevoli studi condotti in questo campo⁷ hanno a più riprese dimostrato come – seppure i contorni dei profili di traduttori e copisti siano di difficile definizione – la traduzione della Bibbia non avvenga necessariamente a opera di ecclesiastici, ma sia ascrivibile, anzi, anche a traduttori laici, peraltro spesso di scarsa abilità.⁸ D'altro canto, nel 1242 il capitolo domenicano tenutosi a Bologna, proibisce ai frati la traduzione del libro sacro; ne deduciamo che la pratica doveva essere piuttosto diffusa. Il quadro nebuloso che siamo in grado di ricostruire, lascia quindi emergere «una dinamica di forze contrapposte, tra il desiderio di una lettura 'libera' del testo sacro da parte dei laici e il desiderio di un controllo di tale fenomeno da parte dell'Ordine dei Predicatori».⁹ Tra i libri dell'Antico Testamento riconducibili a una produzione domenicana si può annoverare l'*Ecclesiaste*, in particolare nella redazione alfa che spicca tra le versioni del libro per le sue felici soluzioni traduttive che rivelano la presenza, sul piano dell'intertestualità, di un immaginario culturale ecclesiastico, e più specificamente vicino a quello della predicazione. La tradizione di questo volgarizzamento, per altro, anche se composta in prevalenza di codici copiati da laici, attraversa i conventi domenicani di Pisa, Siena e Firenze.¹⁰ Benché non si assicuri con la medesima persuasione il riconoscimento della paternità delle varie versioni dei libri del Nuovo Testamento, d'altra parte sul piano della prima ricezione si distingue tra i più autorevoli testimoni di sillogi neotestamentarie il manoscritto M2 datato alla fine del XIII secolo (il cui antigrafo potrebbe aver conservato la più antica Bibbia completa a noi nota) circolante in ambiente domenicano in

7 Il volume che rinnova l'attenzione sulla questione dei volgarizzamenti biblici è senz'altro *La Bibbia in italiano*. A partire da tali ricerche si è allestito anche il catalogo dei manoscritti biblici: *Le traduzioni italiane della Bibbia nel Medioevo*. Sui singoli libri biblici si sono poi condotte ulteriori indagini che hanno portato a notevoli aggiornamenti: per l'*Ecclesiaste* disponiamo ormai di un'edizione critica e di uno studio della tradizione molto approfondito (*L'Ecclesiaste in volgare*); sul Nuovo Testamento si veda Menichetti, *Il Nuovo Testamento*.

8 Il dato è sotteso agli studi in *La Bibbia in italiano*.

9 *Le traduzioni italiane della Bibbia nel Medioevo*, p. XVII.

10 *L'Ecclesiaste in volgare*.

epoca piuttosto alta. Il testo conservato in M2 ha una patina linguistica fiorentina, ma giunge molto presto a Ferrara e qui entra probabilmente in un convento domenicano, come si evince da un calendario liturgico aggiunto in chiusura.¹¹ Come dimostra il caso di F173, testimone *antiquior* dei *Proverbi*,¹² che si trova conservato a Santa Maria Novella probabilmente da un'epoca antica (fine Duecento o inizio Trecento), la lettura del testo e la sua prima ricezione non bastano a fugare ogni dubbio sull'attribuzione del volgarizzamento. Nonostante il dato della conservazione appaia rilevante, infatti, è difficile che tanto la copia di F173 quanto il volgarizzamento originale siano stati esemplati effettivamente in ambiente conventuale. Secondo Zinelli, la versione italiana dei *Proverbi* deriva da una versione francese e risulta esemplata per uso certamente laico; il manoscritto lucchese F173, inoltre, è il testimone che più risente dell'influsso linguistico del modello transalpino dimostrandosi fin troppo passivo a livello lessicale, il che allontana l'ipotesi di un traduttore erudito e esperto di testi sacri come un frate domenicano. Per illuminare le restanti zone d'ombra sulla realizzazione dei volgarizzamenti biblici più antichi bisognerà attendere l'avanzamento degli studi filologici sui singoli libri, i quali dovranno necessariamente tenere in considerazione la possibile interazione tra gli ambienti non solo domenicani, ma mendicanti in genere, e la comunità laicale, di cui sono emerse fin qui evidenti tracce sia nella storia della circolazione dei codici, sia nella funzione delle traduzioni.¹³ Altrettanta pazienza si riserverà alla conferma dell'ipotesi della paternità domenicana per la revisione di numerosi libri delle Scritture, revisione che invade il piano stilistico, limando la lingua

11 Il codice M2 è conservato a Venezia presso la BNM, ed è segnato it. I. 2. Già Leonardi, *Versioni e revisioni dell'Apocalisse in volgare* segnalava il probabile possesso del codice in un convento domenicano probabilmente ferrarese; più recentemente Menichetti, *Il Nuovo Testamento* ravviva l'ipotesi con nuove suggestioni.

12 Il codice della BNCf segnato Conv. soppr. B. III. 173 è descritto in Pomaro, *Censimento dei manoscritti*, p. 358. La tradizione dei *Proverbi* è sistematizzata in Zinelli, «*Donde noi metremo lo primo in francescho*». Interessante rimarcare due aspetti che emergono dallo studio di Zinelli: il codice F173 è l'unico a tramandare esclusivamente i *Proverbi* ed è il solo che presenta il particolare errore che dà il titolo all'articolo e che dimostra una traduzione pedissequa derivante da un intermediario francese. Inoltre il testo di F173 è l'unico a conservare la sovrabbondante paragrafatura della versione occitana, dovuta alla destinazione orale del testo di partenza.

13 Segnalo un significativo esempio, per quanto tardo, di tale interazione individuabile in due codici quattrocenteschi della tradizione beta dell'*Ecclesiaste*: il manoscritto V (Città del Vaticano, BAV, Barb. lat. 3931), e il suo collaterale P3 (Paris, BNF, it. 3) sono tra i rari testimoni miniati di libri biblici in italiano e attestano la committenza laicale della realizzazione dei codici (richiesti dalla famiglia Del Balzo) che presentano un'iconografia di impronta chiaramente francescana.

della traduzione, ma avvicina anche il *sensum* alla versione della *vulgate parisienne*, ormai affermatasi con le sue modifiche strutturali, come testo di riferimento nei centri culturali di Parigi e Oxford, da cui si irradia in tutta Europa. La redazione rivista si individua nel ramo D della tradizione dell'*Apocalisse*, nella versione X3 dei *Proverbi*, ma potrebbe riferirsi anche ad altri libri. Il rimaneggiamento è da ascrivere, però, a un periodo più avanzato, e sarebbe da collocare, eventualmente, nella seconda fase della nostra scansione, quando la consapevolezza nel governare lo strumento della traduzione sarà senz'altro diversa, e quando Domenico Cavalca avrà già interrotto l'anonimato, traducendo gli *Atti degli apostoli*, uno dei libri più diffusi e più importanti dal punto di vista dell'edificazione dei fedeli,¹⁴ e su cui si tornerà nel prossimo paragrafo.

Come noto, un bacino tra i più fertili per la formazione della scrittura pro-sastica in volgare intorno agli anni '80 del XIII secolo si colloca sull'asse pisano-genovese: l'Ordine domenicano presente nelle due repubbliche marinare potrebbe aver esercitato una supervisione anche su alcune copie realizzate in carcere, conservate in manoscritti di fattura esperta dalle caratteristiche del libro conventuale.¹⁵ Per alcuni testi possiamo supporre con elementi sufficientemente attendibili che la traduzione si sia approntata in un ambiente domenicano, per quanto in forme primitive e non sistematizzate a livello stilistico.

Il primo intervento che si realizza in tale contesto riguarda un altro genere letterario che rientra appieno tra gli interessi dei frati: l'agiografia. Si tratta della più antica attestazione in volgare di estratti della diffusissima *Legenda aurea*, raccolta di *exempla* redatta dal domenicano Iacopo da Varazze.¹⁶ La silloge non è allestita in modo casuale ma estrapola gli episodi mariani tramandati dall'immensa raccolta fornendo un compendio ben congegnato per l'uso in ambito devozionale.¹⁷ Il copista prigioniero scrive in un pisano «puro»,¹⁸ ma probabilmente domina anche il francese: il manoscritto che lo tramanda attesta infatti anche un'antologia di miracoli, derivanti tra gli altri dalla stessa *Legenda aurea*, redatti in una lingua d'oïl con tratti pisani. Anche in questo caso,

14 Barbieri, *Domenico Cavalca volgarizzatore* e Cicchella, «*Volendo a pitizione e per devozione*». L'edizione è in Domenico Cavalca, *Volgarizzamento degli Atti degli apostoli*.

15 Sull'influenza dei Domenicani sul carcere genovese si veda Cambi, «*In carcere ianuentium*». Sui manoscritti realizzati in carcere Cigni, *Manuscrits en français, italien et latin*; Cigni, *I testi della prosa letteraria*; Cigni, *Copisti prigionieri*; si veda, infine, anche il saggio di F. Zinelli in questo stesso volume.

16 Sulla *Legenda aurea* latina si veda Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*.

17 Il manoscritto che la tramanda è conservato presso la Bibliothèque Municipale di Tours segnato 1008. Cigni, *I testi della prosa letteraria*, pp. 171–172; Cerullo, *La traduzione della Legenda aurea*; edita poi dalla stessa autrice in *I volgarizzamenti italiani della Legenda aurea*.

18 Cigni, *I testi della prosa letteraria*, p. 172.

come in quello dell'*Ecclesiaste* sono le caratteristiche di qualità della lingua, allestimento antologico e circolazione ecclesiastica che contribuiscono a ipotizzare l'aderenza a un profilo domenicano per il volgarizzatore. Nell'ambito dei volgarizzamenti agiografici rientra anche quello della *Storia di Barlaam e Josaphas*, un racconto cristianizzato della «meravigliosa conversione» di Buddha, circolante in latino anche in una versione *vulgata* promossa soprattutto da testi domenicani come lo *Speculum Historiale* e la *Legenda aurea*. Tra i numerosi volgarizzamenti di questo intrigante testo agiografico se ne registrano tre, tradotti dal provenzale, su cui sembrerebbe agire una supervisione domenicana. In particolare si inserisce nell'arco cronologico che qui interessa, verso gli anni '80 del Duecento, il testo β, derivato da un originale lacunoso rispetto al latino, che è tradotto in toscano occidentale e circola sull'asse pisano-genovese: il suo codice più autorevole è copiato all'interno di un *atelier* che realizza numerosi codici per il convento di San Domenico di Genova,¹⁹ il che farebbe supporre una partecipazione domenicana anche al progetto della traduzione.²⁰ Torneremo anche successivamente su questo testo, interessato da una riscrittura in un periodo cronologicamente più avanzato. Un ultimo esempio, dai caratteri del tutto eccezionali, si allontana sia dalla categoria della prosa che della traduzione verticale: si tratta del poemetto in ottonari rimati a coppie intitolato *Quindici segni del giudizio*, derivante da un'analoga versione francese. Il testo è tradotto in pisano verso la fine del Duecento, con scarse abilità metriche ma in una lingua libera dall'influenza del testo di partenza, rispetto al quale il traduttore aggiunge una coloritura retorica che, secondo Stefano Carrai, rimanda agli atteggiamenti vivaci della predicazione sia nella gestualità che nel tono. La prima traduzione in rima, conservata in A1, detto "Codice Barbi", sarebbe quindi da ascrivere a un frate domenicano, che dovrebbe rientrare ancora nell'ampio raggio di influenza di Santa Caterina.²¹

Lo statuto pulviscolare della produzione domenicana in volgare nella seconda metà del XIII secolo è espressione di un controllo ancora debole della

¹⁹ Sullo *scriptorium* si veda Gousset, *Etude de la décoration filigranée*.

²⁰ Il manoscritto citato è il numero 89 della Biblioteca Trivulziana di Milano. L'edizione del testo di β, basata sul trivulziano, è fornita da Frosini in *La Storia di Barlaam e Josaphas secondo il manoscritto 89*. La stessa Frosini pubblica anche le edizioni delle altre versioni volgari derivate dal testo provenzale della *Storia*: la versione G, consultabile in *Storia di Barlaam e Josafas. Versione italiana*; e la versione α in *Storia di Barlaam e Josafas. Studio sulla tradizione*. Si citano anche gli studi che inquadrano l'opera da un punto di vista della storia della produzione e della ricezione: Frosini, *Dall'Oriente all'Occidente* e Frosini, *Il principe e l'eremita*.

²¹ Il manoscritto A1 è conservato presso la BNCf con la segnatura II. VIII. 49. Il testo è studiato in Carrai, *Sulla prima traduzione*. Per la storia della tradizione francese e italiana si veda anche la scheda di catalogo di Lodone, *AnonimQSJD*.

circolazione dei testi; tuttavia, considerando l'intensa attività di *studia* e *scriptoria*, emerge l'impellente tentativo di affermarsi come principale veicolo di mediazione culturale nelle zone, come la Toscana, in cui l'Università non è ancora presente. Ciò che riusciamo a discernere chiaramente è il ruolo protagonista del comune pisano nella scena culturale di fine Duecento: il convento di Santa Caterina risponde prontamente al rinnovamento socio-politico delle classi dirigenti e, forte dell'appoggio dell'arcivescovado di Federico Visconti, riesce a inserirsi profondamente in una società divisa a livello sociolinguistico.²²

2 Appropriazione dei mezzi comunicativi e sperimentazione (1300–1323)

A partire dai primi anni del XIV secolo si manifestano i primi risultati del progetto culturale e politico che i frati conducono sul terreno toscano, e in particolare pisano e fiorentino. Al fianco del centro di Santa Caterina, si afferma anche quello di Santa Maria Novella a Firenze, convento che dagli ultimi anni del XIII secolo avvia, sotto la direzione di Remigio de' Girolami, un'intensa attività di produzione libraria all'interno di uno *scriptorium* che doveva accogliere anche la collaborazione di copisti e miniatori esterni, come dimostrano i manoscritti di elevata fattura, in parte rivisti e annotati dallo stesso Remigio. I codici più preziosi sono quelli di supporto alla liturgia, considerati parte integrante dei paramenti ecclesiastici, mentre gli altri manoscritti tramandano opere latine.²³ A questa altezza, d'altra parte, si data anche l'ingresso nel convento di alcuni manoscritti di letteratura in volgare, i quali dovevano essere certamente più

²² Per un inquadramento della situazione storico-politica a Pisa si veda Poloni, *Trasformazioni della società*; per il rapporto tra arcivescovado e società comunale è fondamentale Ronzani, *Figli del comune o fuoriusciti?* Su Federico Visconti basterà segnalare l'edizione del sermonario *Les sermons et la visite pastorale*.

²³ Riporto qui le segnature più importanti che tramandano manoscritti letterari e non liturgici: presso la BNCf si trovano il Conv. soppr. C. IV. 940; il Conv. soppr. E. VII. 938; e il Conv. soppr. G. III. 465 che tramandano opere remigiane, e alla SPK si trova invece il manoscritto qu. 466, con l'*Itinerarium* di Riccoldo da Montecroce. I miniatori che agivano nello *scriptorium* su commissione (su cui si veda la voce di Giorgio, *Maestri dei Corali*) allestiscono invece soprattutto manoscritti liturgici, in particolare i corali del convento, studiati in Orlandi, *I libri corali*. Per un inquadramento del fervore letterario degli anni remigiani che portarono alla nomina di *Studium generale* per il convento: Pegoretti, *Lo "studium" e la biblioteca*. Su Remigio de' Girolami si veda Panella, *Remigio de' Girolami*; Carron, *Remigio de' Girolami*.

numerosi di quelli per noi individuabili dalla lettura dell'inventario di Matteo Sardi del 1489.²⁴ Al tempo del priorato remigiano, la comunicazione con i laici rimane ancora prerogativa della predicazione, e solo con il soggiorno a Firenze di Bartolomeo da San Concordio,²⁵ in un periodo significativamente complementare all'assenza di Remigio, si verificano le prime esperienze di traduzione presso Santa Maria Novella. Bartolomeo è destinato a restare a lungo una figura di spicco nel panorama domenicano di Pisa, come vedremo nel prossimo paragrafo, ma compie la sua attività traduttoria nel comune fiorentino, volgareizzando un compendio pedagogico allestito da lui stesso anche in latino. Il *Libro degli Ammaestramenti degli antichi*, auto-traduzione del *Liber de documentis antiquorum*, stando alle malferme indicazioni della tradizione, dovrebbe essere tradotto tra il 1302 e il 1304, anni cruciali per la politica del comune.²⁶ Il *Libro* raccoglie oltre 1400 sentenze riguardanti ogni aspetto del comportamento morale e ha un discreto successo come opera edificante, giacché è ascrivibile a un genere di immensa fortuna per tutto il XV secolo. Esercitare un controllo sull'universo della morale (non solo attraverso la trattatistica, ma anche tramite la confessione) per l'Ordine dei domenicani costituisce l'apertura di una via preferenziale all'inserimento nelle dinamiche sociali: Bartolomeo riveste la propria figura di una responsabilità pedagogica, istruendo il lettore fedele a un modello di comportamento avallato da lui stesso e promuove il suo ruolo di *auctoritas* comunicando direttamente con i vertici della società comunale, come attesta la dedica a Geri Spini tramandata da un ramo della tradizione.²⁷ L'opera di Bartolomeo seleziona e organizza una tradizione letteraria formata da autori classici e religiosi, fornendo per alcune sentenze la prima traduzione volgare. Le citazioni rimandano così un ca-

24 Probabilmente l'inventario è redatto in occasione dell'ingrandimento della biblioteca avvenuto in seguito alla donazione di libri di Leonardo Dati. Per questo l'inventario registra solo 599 volumi disposti su due file di banchi insieme ad altri 103 conservati in una cassa *sub tabulis* (Pomaro, *Censimento dei manoscritti*). Tra i testi elencati troviamo 13 codici che tramandano opere in volgare, quasi tutti allestiti nel XIV secolo, ma per i quali non riusciamo a stabilire la data d'ingresso nella biblioteca. Inoltre nella sezione prestiti si registra un'altra serie di testi volgari, tra cui alcuni già disponibili all'inizio del '300.

25 Su Bartolomeo da San Concordio si veda Segre, *Bartolomeo da San Concordio* e lo studio di Vecchio, *Quasi armarium scripturarum*; mi permetto anche di rimandare a un mio recente lavoro: Conte, *Gli Ammaestramenti degli antichi*.

26 Inutile ricordare che questo è il periodo in cui si inaspriscono le lotte intestine tra Cerchi e Donati, che costeranno a Dante l'esilio e porteranno i Neri una presa di potere grazie all'appoggio di Bonifacio VIII.

27 La dedica all'esponente di parte nera Geri Spini, banchiere e diplomatico di fiducia di Bonifacio VIII, è in realtà confinata in un ramo basso dell'archetipo, costituito da codici di ambiente

none gerarchizzato e approvato dall'Ordine. L'operazione di Bartolomeo non si arresta alla letteratura devozionale, ma si apre, nello stesso giro di anni, anche alla storiografia. Il volgarizzamento del *De Catilinae coniuratione* e del *De bello iugurthino* sallustiani sono l'unico esempio di traduzione dai classici attribuibile con certezza a un frate predicatore. La scelta di Bartolomeo e la sua contestualizzazione fiorentina non si devono sottovalutare; fino a questo momento, infatti, il genere storiografico è prerogativa di traduttori di tutt'altro profilo, come Bono Giamboni e Brunetto Latini, che intendono attuare un processo per molti aspetti antitetico a quello di Bartolomeo: allargare la possibilità di accedere alla letteratura ai ceti sociali in ascesa, ma *illitterati*, avvicinando i testi chiave del "repubblicanesimo romano" all'attualità delle lotte intestine comunali.²⁸ La disparità di intenti si coglie anche nello stile della traduzione: Bartolomeo mantiene raffinati latinismi del lessico politico, laddove i suoi colleghi laici attualizzano senza riserve, e insiste soprattutto sulla connotazione morale dei personaggi sallustiani inserendo aggiunte nell'aggettivazione.²⁹

Il caso di Bartolomeo da San Concordio offre la possibilità di osservare un medesimo traduttore confrontarsi con due operazioni agli antipodi per presupposti e scopi che danno luogo a due risultati differenti dal punto di vista dello stile traduttorio. Gli *Ammaestramenti* sono un'opera parenetica e moraleggiante, la cui traduzione avviene quasi in simultanea: l'unica differenza tra il testo di partenza e quello di arrivo è il veicolo linguistico. L'autore conduce una traduzione fedele persino all'*ordo verborum* delle sentenze estratte dai testi, sia perché la struttura testuale costringe a una traduzione *per excerpta* sia per conservare la *veritas* del messaggio estratto dalla citazione, come San Girolamo (vera *auctoritas* nel campo della traduttologia medievale) consiglia di procedere per i versetti della Bibbia, e come in effetti si esegue nel commento delle glosse e nei sermoni. Dal punto di vista lessicale, le innovazioni sono riservate esclusivamente al campo filosofico e morale, mentre nessun latinismo si registra nei campi semantici della politica o dell'economia, scelta funzionale a costruire un immaginario intellegibile per il lettore, che non può in tal modo fraintendere il messaggio edificante e l'invito alla sua applicazione nella contemporaneità.

laico e databili al XV secolo. D'altra parte la coincidenza del soggiorno di Bartolomeo con il periodo di massima notorietà del guelfo nero rendono il dato plausibile, e potrebbe quindi essere stato escluso da una tradizione prevalentemente conventuale dell'opera. I dati sono emersi nel corso dell'allestimento dell'edizione critica, oggetto della mia tesi di dottorato.

28 Sull'argomento sono fondamentali gli studi di Artifoni, *Retorica e organizzazione*; Artifoni, *Gli uomini dell'assemblea*; Artifoni, *Una politica del "dittare"*. Nella stessa ottica anche il lavoro di Tanzini, *Albertano e dintorni* e Bischetti, Montefusco, *Prime osservazioni su "ars dictaminis"*.

29 Lorenzi Biondi, *Le traduzioni di Bartolomeo da San Concordio*.

La coincidenza di autore e traduttore, infine, permette da un lato di controllare meglio la circolazione del testo sotto l'egida domenicana, soprattutto a partire dagli anni '40, e dall'altro rende superfluo il ricorso a dichiarazioni retoriche che giustificano l'occorrenza della traduzione.³⁰ Il genere testuale della storiografia, a cui afferiscono il *Catilinario* e il *Giugurtino*, richiede invece una traduzione *ad sensum* che stimoli la lingua di arrivo a raggiungere lo stile di quella di partenza, assumendo tutte le precauzioni rese necessarie dall'estrema reverenzialità nei confronti del modello:

Onde io, sopra ciò pregato, sì mi brigherò di recarlo in volgare, benché malagevolmente far si possa, per la gravezza del libro, e perché le parole e il modo volgare non rispondono in tutto alla lettera; anzi conviene ispesse fiate d'una parola per lettera dirne più in volgare, e non saranno però così proprie.³¹

La lingua di Bartolomeo è di un registro elevato, ed è ricca di latinismi, soprattutto nel campo semantico della politica.³² La tradizione manoscritta dimostra che il volgarizzamento storiografico è sin da subito assimilato dal pubblico laico, appartenente agli strati più alti della nuova borghesia in ascesa; la diffusione è tale che i testi entrano anche in una delle più importanti antologie in volgare che conosciamo oggi, trasmessa dal manoscritto 1538, conservato a Firenze presso la Biblioteca Riccardiana. In questo ambiente di ricezione il nome del frate domenicano svanisce, e nelle rubriche incipitarie troviamo piuttosto messo in risalto quello del committente Nero Cambi, fedele compagno di Geri Spini (il probabile dedicatario degli *Ammaestramenti*), anch'egli esponente di parte nera entro il 1308.

Forse è anche grazie a questa esperienza che l'Ordine domenicano può collaudare gli strumenti più efficaci per affermarsi nella società e trasferire ai suoi destinatari un universo culturale chiuso e coerente in sé stesso, adattato ai gusti del pubblico laico fiorentino. Bartolomeo da San Concordio esporta un

30 Nel prologo degli *Ammaestramenti* Bartolomeo si limita a esporre, in modo a dir poco sintetico, la finalità pedagogica e edificante dell'opera: «Sì ccome dice Cassiodoro, lo senno humano, sed egli non è aiutato et restaurato per le cose trovate d'altrui, tosto puote mancare del suo propio. Imperò al savio s'appartiene ched e' non sia contento di suo senno, ma studi diligentemente di cercare l'altrui» e il proprio ruolo di *compiler* nei confronti del materiale raccolto: «Ma perché la beata sapientia degli antichi inn uno piccolo libro non si potea tutta comprendere, almeno per parte – cioè alquanti loro amaestramenti – avemo curato di raccogliere in questa operetta, secondo il modo della nostra possibilità». Quest'ultimo chiaramente derivato dalla tradizione delle *Summae* morali del secolo precedente (primo fra tutti lo *Speculum maius* di Beauvais).

31 Il testo è riportato secondo la lezione di Basilio Puoti (*Il Catilinario ed il Giugurtino*).

32 Lorenzi Biondi, *Le traduzioni di Bartolomeo da San Concordio*.

modello di traduzione messo a punto nell'ambiente pisano, e si assume in prima persona la responsabilità dell'apertura culturale. Inizia a definirsi dunque la peculiarità domenicana nell'approccio alla scrittura volgare attraverso una notevole attenzione alla qualità della lingua, all'affidabilità dei testi e alla costruzione di un'immagine dell'Ordine precisa e autodeterminata. In tale percorso sperimentale sembrano trovare collocazione tre ulteriori esempi di volgarizzamento di ambiente domenicano per i quali è impossibile determinare una data sicura. Essi sono privi di prologo, di dichiarazioni retoriche sullo stile della traduzione, e non compare il nome dell'autore; tutti e tre, d'altro canto, forniscono una traduzione piuttosto letterale che dimostra una certa fedeltà al testo di partenza. Il primo caso rientra nel filone della letteratura di viaggio, un altro genere testuale di particolare interesse per i Predicatori, sia su un piano interno per formare i frati nell'ottica dell'evangelizzazione della Terrasanta, che su quello esterno per puntare a un coinvolgimento delle confraternite laiche come supporto alla diffusione dell'ortodossia. Si tratta del volgarizzamento pisano del *Liber peregrinationis* di Riccoldo da Montecroce, frate domenicano che conduce una missione evangelica in Medio Oriente nell'ultimo scorcio del Duecento (1288–1299). Trådito da un unico codice acefalo e lacunoso, databile all'ultimo quarto del XIV secolo, il volgarizzamento è certamente opera di un traduttore esperto, riconducibile all'ambiente di Santa Caterina.³³ Il secondo caso ci sposta ancora una volta in zona fiorentina e riguarda un testo devozionale *sui generis*: il *Ludus scaccorum* di Iacopo da Cessole, anch'egli domenicano attivo prevalentemente a Genova. L'allegoria della scacchiera per la rappresentazione della società, accompagnata peraltro da un ciclo di illustrazioni molto suggestive e probabilmente autoriali, è infatti innovativa rispetto alla tradizione delle *Summae* e degli *Specula*, ed anche per questo il testo ebbe una notevolissima diffusione in ambiente laico e fu tradotto in varie lingue europee. Il volgarizzamento fiorentino, attestato solo in manoscritti tardi, è decisamente più fedele al testo di partenza, a differenza di quello dei rimaneggiamenti allestiti fuori dall'Italia, sia dal punto di vista contenutistico che da quello linguistico: segue il latino in modo pedissequo, «con scostamenti minimi», e per questo l'editore ipotizza una composizione interna all'Ordine domenicano.³⁴ Il terzo caso è quello di un aggiornamento della traduzione della *Storia di Barlaam e Josaphas* derivata da una versione provenzale, ma questa volta la fonte risulta completa e più autorevole rispetto a quella degli altri volgarizzamenti circo-

³³ Il codice in questione è segnato II. IV. 53 e è conservato presso la BNCf. L'edizione critica è disponibile nello studio di *Il volgarizzamento pisano del Liber peregrinationis*.

³⁴ *Volgarizzamento del Libellus de moribus hominum*.

lanti, anch'essi, come abbiamo visto, probabilmente realizzati in un contesto di influenza dell'Ordine dei Predicatori. La versione α , il cui testimone più antico e autorevole – il riccardiano 1422 – è databile al primo quarto del Trecento e presenta una patina linguistica pisana ascrivibile anche all'originale, è stata probabilmente esemplata nel primo decennio del Trecento. Con questa traduzione, pregevole da un punto di vista linguistico e lessicale, si attesta un rinnovato interesse per la promozione del modello di vita eremitica come esempio per l'edificazione dei fedeli: inizia a delinarsi il *pattern* tematico per la divulgazione del pensiero domenicano che Domenico Cavalca metterà a punto nei suoi volgarizzamenti e che sarà applicato anche alla predicazione e alla rappresentazione iconografica. A ricollegare la versione all'ambiente di Santa Caterina di Pisa è proprio il manoscritto riccardiano 1422, il cui meditato apparato iconografico dimostra una elevata competenza teorica e una sapiente interrelazione con il testo.³⁵ Il risultato librario contribuisce alla promozione di un immaginario di esemplarità della vita ascetica, ma è importante sottolineare che l'eremita Barlaam, con il suo esempio, instrada il principe Iosaphas nel suo percorso di conversione: l'immagine è particolarmente calzante per gli intenti dei frati predicatori, che nel loro apostolato armonizzano la vita contemplativa con l'attività socio-politica proponendosi come guide culturali e spirituali della comunità laicale.

Nell'ambito della patristica, inoltre, sono da segnalare i volgarizzamenti delle *Collazioni dei SS. Padri* e del *De institutis coenobiorum*, entrambi probabilmente afferenti all'area pisana dei volgarizzamenti domenicani, ma sui quali non sono disponibili studi sistematici che possano orientare con certezza tali ipotesi. Il primo testo era stato attribuito a Bartolomeo da San Concordio dal suo editore ottocentesco, ma se l'individuazione è forse troppo ambiziosa, si può accettare il profilo generico di un traduttore domenicano, previa un'indagine approfondita e una nuova edizione dell'opera. Per il secondo, invece, l'ipotesi domenicana è avanzata in virtù di una tradizione manoscritta in più casi incrociata con quella delle *Vite dei Santi padri* di Cavalca e tra cui si rinviene un antico manoscritto pisano-lucchese.³⁶

Un rapido affaccio fuori dalla Toscana può dar conto di come il sistema domenicano sia flessibile all'adattamento alle varie realtà in cui agisce e di

³⁵ L'edizione del testo è disponibile in Storia di Barlaam e Iosafas. *Studio sulla tradizione*. Uno studio sui rapporti della versione con Santa Caterina e sui richiami del testo nell'affresco del Camposanto sono illustrati in Frosini, *Testo e immagine*.

³⁶ Le informazioni sui due volgarizzamenti sono segnalate in Delcorno, *Produzione e circolazione* e sono studiate in Chelazzi Dini, *Le Collazioni dei santi Padri* seguito da Rossi, *Le Collazioni dei santi Padri*.

come all'interno di un intricato legame tra ambiente mendicante e *societas christiana* si realizzino i più interessanti risultati di passaggio linguistico. Il frate Francesco Pipino, attivo tra Padova e Bologna, si dedica – sicuramente entro il 1320 – alla latinizzazione del *Devisement dou monde* di Marco Polo, basandosi sulla sua versione veneto-emiliana, denominata VA.³⁷ La traduzione è significativa soprattutto per le sue conseguenze interne all'ambiente dei Predicatori: la lingua latina ufficializza l'ingresso nel canone letterario domenicano del racconto d'oltremare narrato da un mercante laico contemporaneo; riconoscendolo come autorevole e degno di attendibilità, Pipino incentiva la diffusione del testo e ne autorizza l'uso interno all'Ordine.³⁸ Tale trattamento riservato alla figura del mercante veneziano è giustificato se si considera una relazione stretta tra il frate e l'Ordine, di cui si ha notizia certa a partire dal ritorno di Marco Polo a Venezia, ma che potrebbe risalire anche a un periodo più alto.³⁹ Il testo sarebbe poi da mettere a confronto – ma il lavoro è ancora tutto da fare – con l'altra traduzione in latino del *Devisement*, la versione Z, probabilmente esemplata a Venezia in una collaborazione tra Marco e i domenicani, e che vede soluzioni più severe rispetto ai contenuti della versione originaria. Solo apparentemente inversa alla dinamica di divulgazione del sapere latino in volgare, l'operazione di Pipino è in realtà complementare e ha importanti implicazioni nell'esercizio domenicano di controllo di un sapere selezionato, che sia esso religioso o laico, antico o contemporaneo.

Nel corso dei primi anni del XIV secolo si assiste, dunque, al definirsi di una serie di prerogative della traduzione domenicana dal punto di vista tematico e stilistico, che mirano uniformemente all'appropriazione di un canale di distribuzione del sapere. In questi anni prende forma un programma di riadattamento linguistico di una letteratura selezionata all'interno della cultura domenicana in cui si vede il riflesso di radicale mutamento della cir-

37 Sul frate Francesco Pipino si veda Zabbia, *Pipino, Francesco*. La composizione della latinizzazione è datata tra il 1310 e il 1322 da Gadrat-Ouerfelli, *Lire Marco Polo au moyen age*, pp. 67–68. L'opera, intitolata *Milion*, è edita in *Mirka Pavlova z Benàtek* e in *Liber domini Marchi Pauli de Veneciis*, ma sono ancora molte le questioni rimaste in ombra sulla tradizione del testo.

38 Il prologo aggiunto dal frate si apre con parole di riconoscimento nei confronti del contenuto e dell'autore del testo: «Librum prudentis honorabilis ac fidelis viri domini Marchi Pauli de Venetiis».

39 Marcello Bolognari ha recentemente comprovato i sospetti di tale rapporto con il ritrovamento di un documento che attesta la presenza di Marco come testimone per l'accettazione di un lascito da parte di Giovanni dalle Boccole al convento di San Giovanni e Paolo, ruolo che l'Ordine riservava solo a persone di fiducia (per l'edizione e l'analisi storico-culturale del documento si veda Bolognari, *Marco Polo e il convento dei SS. Giovanni e Paolo*).

colazione del pensiero. L'Ordine domenicano affida la responsabilità di tale circolazione a operatori linguisticamente competenti per differenziare diastraticamente contenuti e destinatari del sapere; come vedremo, l'esperienza di Bartolomeo da San Concordio diverrà paradigmatica nel rappresentare il bilinguismo del mediatore culturale domenicano.

3 Affermazione del ruolo di *auctoritas* e promozione di un'identità (1323–1357)

Il 1323 può essere considerato un anno cruciale, un vero momento di svolta per la diffusione del pensiero domenicano: è l'anno della canonizzazione di Tommaso d'Aquino, dalla quale l'Ordine incamera una nuova vitalità che consente un deciso rafforzamento. L'evento segna la riuscita dell'intensa campagna di divulgazione della teologia tomistica messa in atto dai domenicani a partire dal 1277 (anno in cui il vescovo Tempier metteva all'indice 15 tesi risalenti all'aquinate) favorita anche da alcune dinamiche socio-politiche e ecclesiastiche, prima fra tutte la diffusione delle eresie francescane e la condanna da parte di Clemente V, nel 1312 durante il Concilio di Vienne, di tre teorie del francescano spirituale Pietro di Giovanni Olivi. La condanna riabilita implicitamente la visione aristotelico-tomistica e può essere infatti resa definitiva nel 1327, dal papa Giovanni XXII, quando le teorie del filosofo aquinate sono ormai considerate ufficialmente ortodosse. A partire dal 1323, insomma, assistiamo a un notevole incremento degli investimenti sulla costruzione dell'identità dell'Ordine domenicano che trova nella figura di Tommaso un volto rappresentativo, più di quanto non sia stato quello dello stesso fondatore: il filosofo è al centro di numerosi cicli iconografici attraverso i quali si promuove l'immagine di un *magister* responsabile della mediazione della Parola e della cultura nei confronti della *societas christiana*; è questa la forma estrinseca che l'Ordine vuole conferire alla percezione di sé presso i laici.⁴⁰ La proliferazione di interventi artistici e architettonici in questo periodo è possibile ancora una volta in virtù del solido ruolo di pilastro sociale che i domenicani sono riusciti a costruirsi all'interno delle città. A Pisa il supporto politico è garantito dal susseguirsi di arcivescovi domenicani, il primo di Oddone della Sala (1312–1317) e il secondo di Simone Saltarelli (1323–1328 e 1330–1342); entrambi fanno fronte abilmente alle crisi politiche innescate dal complesso rapporto con le figure imperiali in-

⁴⁰ Cannon, *Religious poverty, visual riches*.

staurando un profondo legame con alcune famiglie illustri, legame che mantiene l'equilibrio dei rapporti con il papato.⁴¹ Attraverso un'intensa attività di predicazione e tramite il vincolo sacramentale della confessione i domenicani consolidano i rapporti con laici eminenti e facoltosi, i quali destinano ingenti donazioni ai conventi. In questo periodo Santa Caterina, sotto la direzione artistica di Iacopo Donati, Domenico Cavalca, Bartolomeo da San Concordio e Giordano da Pisa può ristrutturare la facciata (1327), affrescare il Camposanto (1335), rinnovare la biblioteca (1338), commissionare più di un ciclo iconografico (1340 e 1345).⁴² Presso Santa Maria Novella, invece, agisce Iacopo Passavanti, figura poliedrica che risponde perfettamente al modello di intellettuale diplomatico caratteristico dei più incliti esponenti dell'Ordine: egli possiede legami di sangue con una delle famiglie più illustri della città, i Tornaquinci, e coltiva relazioni strette con i vescovi fiorentini.⁴³ Sotto il suo controllo si avviano importanti rinnovamenti strutturali del convento e iniziative sulla stessa linea di quelle pisane, come la fondazione della biblioteca (1338), la committenza di importanti cicli pittorici (1336–8) e l'ideazione del Cappellone degli Spagnuoli (realizzato successivamente, nel 1365).

41 Nel ristabilire un rapporto pacifico col papato dopo l'ingresso di Ludovico il Bavaro e Nicolò V a Pisa, un ruolo di mediazione è certamente da attribuire a Fazio Novello, il quale ebbe una stretta relazione con i domenicani e in particolare con Bartolomeo da San Concordio, come si deduce dai lasciti nel suo testamento. Per approfondire la situazione storico-politica si vedano gli studi di Ronzani: Ronzani, *La chiesa pisana al tempo di Enrico VII*; Ronzani, *Salta-relli, Simone*; Ronzani, *Figli del comune*.

42 La facciata di Santa Caterina, la più antica in marmo bianco, è finanziata dalle donazioni della famiglia Gualandi intorno al 1327. Il Camposanto è affrescato da Buonamico da Buffalmacco intorno al 1335, e è ormai accertato che Domenico e Bartolomeo abbiano contribuito all'ideazione concettuale dell'affresco (Frugoni, *Altri luoghi cercando il paradiso*; Bolzoni, *La rete delle immagini*; il volume *Atlante delle Tebaidi e dei temi figurativi*). Tanto è vero che nelle iscrizioni multilingui dei cartigli sono leggibili rimandi alla predicazione di Giordano da Pisa e ai temi morali affrontati da Domenico nei suoi trattati. Di poco successiva è anche la pala d'altare con il *Trionfo di San Tommaso*, dipinta da Lippo Memmi nel 1340 in cui il frate è rappresentato in apoteosi, con un libro in mano, a simboleggiare la trasmissione del sapere verso la comunità di chierici e laici rappresentata ai suoi piedi. Questo, insieme ad altre modifiche del convento, è finanziato dal lascito del giudice di diritto canonico Bonagiunta da Calcinai del 7 marzo 1335 (il testamento è conservato presso l'Archivio Diplomatico di Pisa nel fondo conv. di S. Cat., segnato conv. n. 91). Infine è del 1345 il *Polittico di San Domenico* realizzato da Francesco Traini su commissione di Albizzo delle Stadere, il quale cita Bartolomeo da San Concordio nel suo testamento.

43 Aggiornamenti fondamentali sulla biografia e le opere di Iacopo si trovano nelle ricerche di Agnese Macchiarelli: Macchiarelli, *Per la biografia*; Macchiarelli, *Iacopo Passavanti e la Theosophia*.

La diffusione di testi in volgare è parte integrante del fervore culturale che si accende in questi anni tra i frati domenicani ed è alimentata sia dalla stesura di nuovi volgarizzamenti, che dalla produzione libraria. Gli operatori culturali domenicani controllano tutto il processo, dall'ideazione alla sua manifestazione, consci dell'importanza di tutte le fasi per arrivare al pubblico in modo determinante. Scrittore instancabile e protagonista carismatico di questo periodo è senz'altro Domenico Cavalca, il quale incrementa sensibilmente la propria produzione letteraria intorno agli anni Trenta, dopo essersi dedicato alla predicazione e all'organizzazione pedagogica di conventi femminili. Domenico condivide gli anni della fioritura del convento pisano con Bartolomeo da San Concordio ma, a differenza del suo confratello, il suo apostolato si svolge dall'inizio nella città natale e si esprime primariamente nel campo dell'educazione devozionale in volgare; mentre Bartolomeo in questi anni si sposta piuttosto nel campo – complementare – della pedagogia interna al convento e si dedica alla compilazione della *Summa de casibus conscientiae* per istruire i frati all'aggiornata pratica della confessione. La scelta cavalchiana delle opere da tradurre riflette gli interessi preponderanti dell'Ordine individuati sin qui e definisce in modo più determinato una letteratura religiosa in volgare che può a ragione definirsi domenicana: la patristica edificante del *Dialogo di San Gregorio* e delle lettere di San Girolamo, l'agiografia delle *Vitae patrum*, le Sacre Scritture degli *Atti degli apostoli*. Estremamente significativo, inoltre, che l'ultima opera di Cavalca, *l'Esposizione sopra il simbolo degli apostoli*, sia costituita in gran parte da un volgarizzamento, seppur non esplicitato, del *De articulis fidei* di Tommaso d'Aquino; a sottolineare ancora quanto sia influente il pensiero del filosofo, che finalmente negli anni Quaranta può esser diffuso anche in volgare. Le dichiarazioni proemiali, per quanto rispondano ai topoi retorici ormai standardizzati nella tradizione, ci informano sull'avanzamento della riflessione domenicana sulla traduttologia. Nelle scelte traduttorie cavalchiane vediamo concretizzarsi su un piano concettuale ciò che Bartolomeo aveva impostato a livello pragmatico: al di là delle rivendicazioni di utilità per giustificare l'occorrenza del volgarizzamento emergono osservazioni sullo stile della traduzione che sembrerebbe privilegiare il *sensum* del testo, piuttosto che la lettera.

Ma volendo incominciare, trovai il suo Latino in tal modo dettato per grammatica, che non mi pare di poter seguire al tutto l'ordine della lettera; perciocché tal cosa par ben detta per grammatica, che ridotta in volgare secondo l'ordine della parole pare niente, e meno utile.⁴⁴

44 Il testo citato segue la lezione di Domenico Cavalca, *Volgarizzamento del Dialogo di San Gregorio*.

Per analizzare tali scelte e le sue effettive applicazioni nella traduzione disponiamo di autorevoli e aggiornati studi, i quali dimostrano in realtà che lo stile traduttorio di Cavalca è uniforme a quello di Bartolomeo da San Concordio: oscilla in maniera ponderata tra soluzioni *ad sensum* e *ad verbum* della forma latina.⁴⁵ La traduzione letterale nel *Dialogo di San Gregorio* è perseguita soprattutto in materia di fede, e rende il testo di partenza in modo chiaro e esplicito, al fine di evitare interpretazioni eterodosse. Tale oscillazione si riscontra anche nelle *Vite dei santi padri* e, nonostante le variabili interpretative imposte dalla presenza di un *atelier* di traduzione, credo sia significativo che la letteralità sia riservata ai *Verba seniorum*, la parte della raccolta che più si avvicina al genere sentenziale; invece negli *exempla* si procede a una traduzione interpretativa, raggiungendo il massimo grado di libertà per la *Vita Antonii*, tra le più note della raccolta. Mettendo a sistema le informazioni di queste approfondite indagini, risulta coerente anche la recente analisi sull'*Esposizione* in cui si nota che Cavalca è decisamente più fedele alla *littera* del *De articulis fidei* di Tommaso di quanto non lo sia Giacomo della Lana, nel suo volgarizzamento dello stesso testo, inserito nel commento dantesco. Le sentenze tomistiche, dunque, sono trattate come materiale particolarmente autorevole, e devono essere tradotte in modo schietto, asciutto, e all'occorrenza letterale, con la stessa attenzione che si dedica alle parole dei *magistri* e ai libri sacri. Coerentemente con gli insegnamenti di una formazione scolastica, Cavalca intende separare nettamente la traduzione dall'esegesi, attitudine che non troviamo invece nei volgarizzamenti di ambiente laico, decisamente più inclini alla glossa intertestuale e alla traduzione interpretativa.

Gli effetti delle riflessioni pisane giungono fino a Firenze e si assiste al definitivo allineamento della politica dei due conventi, che avevano avviato i primi scambi all'inizio del secolo attraverso la figura di Bartolomeo. A partire dalla fine degli anni Trenta possiamo individuare un contatto concreto tra le due città nella presenza a Pisa di almeno due personaggi fiorentini: il primo è Simone Saltarelli, già priore a Santa Maria Novella nel 1300, che in qualità di vescovo a Pisa intensifica i rapporti tra le due città attraverso donazioni di libri e suppellettili;⁴⁶ il secondo è Iacopo Passavanti, il quale si trova a Pisa probabilmente in qualità di lettore, intorno al 1335 per poi tornare a Santa Maria Novella e divenire il principale promotore della diffusione del pensiero domenicano nel comune. La principale espressione di tale propagazione riguarda direttamente

⁴⁵ Sul *Dialogo* si veda Verlatò, «*Sforzandomi di seguire le parole*»; sulle *Vite* Domenico Cavalca, *Vite dei Santi Padri*; sugli *Actus*: Barbieri, *Domenico Cavalca volgarizzatore*; sul *De articulis fidei* Volpi, «*Diremmo come li pone Fra' Thomaxe de Aquino*».

⁴⁶ Ronzani, *Saltarelli, Simone*.

la produzione libraria. Da un lato il convento di Santa Maria Novella rinnova la propria biblioteca,⁴⁷ dall'altro credo che sia riconducibile all'influenza del pensiero domenicano anche l'incremento della diffusione di testi agiografici e devozionali. Intorno agli anni Trenta-Quaranta infatti prendono avvio le tradizioni fiorentine delle *Vite dei Santi Padri* e degli *Ammaestramenti degli antichi*.⁴⁸ Passavanti si dimostra ben consapevole dell'importanza dell'affidabilità dei testi, e che tale autorevolezza deve essere avallata da una personalità precisa di operatore culturale, che per la prima volta viene programmaticamente delineata. Riusciamo facilmente a immaginare che la supervisione e il controllo che i domenicani esercitano sui testi latini, ricontrrollandoli e revisionandoli, si estenda a quest'altezza anche ai testi volgari:

In certi libri della Scrittura e de' dottori che sono volgarizzati si puote leggere, ma con buona cautela, imperò che si truovano molto falsi e corrotti, e per difetto degli scrittori, che non sono comunemente bene intendenti, e per difetto de' volgarizzatori, i quali i passi forti della santa Scrittura e' detti de' santi sottili e oscuri non intendendo, no gli ispongono secondo l'intimo e spirituale intendimento, ma solamente la scorza di fuori della lettera, secondo la gramatica, recano in volgare (. . .) E così ogni uomo se ne fa esponente, con ciò sia cosa che, a volerla bene volgarizzare, converrebbe che l'autore fosse molto sofficente, che non pur gramatica, ma egli converrebbe sapere ben teologia e

47 Intorno al 1338, come si è già accennato, la fondazione del primo nucleo della *Libreria* è riconducibile all'azione di Passavanti in qualità di *operaius* del convento.

48 I tre manoscritti *antiquiores* della tradizione degli *Ammaestramenti* sono allestiti nel 1342 e nel 1343 e decorati da due miniatori di scuola fiorentina con un ciclo iconografico molto simile, si tratta dei codici II. II. 319 e Pal. 600 della BNCF e del Castiglioni 3 della BNB. Per una descrizione accennata dei codici e per una loro provvisoria sistemazione devo rimandare nuovamente al mio contributo Conte, *Gli Ammaestramenti degli antichi*. Il Vitt. Em. 1189 della BNCR tramanda invece l'*antiquior* della *Vulgata* delle *Vite* e è allestito nella notissima bottega di Francesco da Ser Nardo da Barberino. Una descrizione in Bertelli, *I codici di Francesco*. Per le *Vite* si registra una vera e propria *vulgata* fiorentina, separata dalla versione pisana del testo, più vicina all'originale. Per gli *Ammaestramenti* la situazione è diversa giacché il testo ha probabilmente una sua forma compiuta nell'ambiente fiorentino. In entrambi i casi, d'altra parte, i manoscritti realizzati verso gli anni '40 a Firenze sono testimoni di elevata fattura e di particolare attendibilità. L'iconografia trasmessa in questi oggetti risente senz'altro delle altre manifestazioni artistiche realizzate all'interno dell'Ordine in questo periodo. Confrontando queste testimonianze con altre fabbricazioni librarie dello stesso tipo realizzate fuori dall'Italia si potrebbe iniziare a pensare a un programma di supervisione testuale e artistica sulla letteratura volgare. Ad esempio, oltre ai già citati, si prenda in considerazione il codice Chig. M. VIII. 158, che tramanda l'unica attestazione del volgarizzamento veneziano del *De Regno* di Tommaso d'Aquino concluso Tolomeo da Lucca, realizzato poco dopo la morte dello stesso Tolomeo, vescovo di Torcello: il codice rappresenta un vero e proprio Trionfo di San Tommaso in trono nella carta iniziale e ripetute raffigurazioni di Tolomeo come *magister* e mediatore di contenuti filosofici.

delle Scritture sante avere esperta notizia, e essere rettorico e essercitato nel parlare volgare, e avere sentimento di Dio e spirito di santa devozione, altrimenti molti difetti vi si commettono, e sono già commessi.⁴⁹

In questo citatissimo passo si esprime la consapevolezza raggiunta dalla traduttologia domenicana: si ricerca nella traduzione una espressione del *sensum* senza tralasciare il carico semantico del *verbum*.⁵⁰ La profonda cognizione autoriale di Passavanti si manifesta nella scelta di allestire un'opera non soltanto bilingue, come era il *Liber* di Bartolomeo, ma bifronte: tra lo *Specchio della vera penitenza* e la *Theosophia* la separazione diastratica evidente nella scelta linguistica invade anche il piano contenutistico. Se, ad esempio, nel trattato indirizzato agli *illitterati* i riferimenti patristici sono costantemente accostati all'esegesi per indirizzare il comportamento devozionale, quando si rivolge a un pubblico di "addetti ai lavori" Passavanti può lasciare i rimandi irrelati.⁵¹ Attraverso una decisa affermazione autoriale, sconosciuta ai suoi confratelli, Passavanti esplicita nel prologo l'ontologia di un'operazione culturale tutta domenicana:

Io, frate Iacopo Passavanti, dell'Ordine de' Frati Predicatori minimo, pensai di comporre e ordinare certo e spezial trattato della penitenza. E a ciò mi mosse il zelo della salute dell'anime, alla quale professione dell'Ordine mio spezialmente ordina i suoi frati, provocommi l'affettuoso priego di molte persone spirituali e devote, che mi pregarono che quelle cose della vera penitenza che io per molti anni e spezialmente nella passata quaresima dell'anno presente milletrecentocinquantaquattro, avea volgarmente al popolo predicato, ad utilidade e consolazione loro e di coloro che le vorranno leggere le riducesse a certo ordine per iscrittura volgare, sì come nella nostra fiorentina lingua volgarmente l'avea predicato. Onde, non volendo né dobbiendo negare quello che la carità fruttuosamente e debitamente domanda, porgo la mano collo ingegno a scrivere e per volgare, come fu principalmente chiesto, per coloro che non sono litterati, e in latino per li chierici, a' quali potrà esser utile e per loro e per coloro i quali egli hanno amaestrare o predicando, o consigliando, o le confessioni udendo (. . .).⁵²

Per dar conto di come l'onda lunga delle acquisizioni passavantiane manifesta i suoi effetti, meritano una menzione anche le generazioni successive di frati domenicani, per quanto rientrano nello scorcio conclusivo dell'arco cronologico

⁴⁹ Il testo è citato secondo l'edizione critica Iacopo Passavanti, *Lo specchio della vera penitenza*.

⁵⁰ Così anche Verlato, «*Sforzandomi di seguire le parole*», p. 207.

⁵¹ Uno studio approfondito delle fonti, particolarmente rivelatore per il riuso diffuso di testi tomistici, è quello che sta conducendo Agnese Macchiarelli, che ringrazio per avermi fornito in anteprima le pagine del suo contributo in corso di stampa: Macchiarelli, *Iacopo Passavanti e la Theosophia*.

⁵² Iacopo Passavanti, *Lo specchio della vera penitenza*, Prol. 25–27, p. 212.

che qui interessa. I domenicani attivi tra il 1360 e il 1420 non rinunciano allo strumento del volgare, sia in traduzione che in forma di letteratura originale: i loro interessi si mantengono ben saldi soprattutto sulle linee scritturali, agiografiche e morali e si indirizzano principalmente a un pubblico di devoti, vicini all'Ordine per l'afferenza a gruppi confraternali, e a un pubblico femminile, costituito dalle consorelle domenicane e dalle terziarie anch'esse vicine all'influenza dei conventi.⁵³ Nel panorama toscano primeggia ormai incotrastato il convento di Santa Maria Novella, infatti Santa Caterina subisce un grave spopolamento durante la peste del 1348 e non recupererà più l'antico splendore: nella seconda metà del Trecento i frati si occupano di conservare il ricordo delle origini auree del convento attraverso la stesura della *Chronica* da parte di Domenico da Peccioli, che erige un vero e proprio monumento alle figure che lo hanno animato, prima fra tutte Bartolomeo da San Concordio, di cui il cronista fu allievo, e che lo incaricò della scrittura.⁵⁴ A Santa Maria Novella riconosciamo invece l'attività di frati particolarmente vicini all'immaginario umanistico, che contribuiscono all'allargamento della biblioteca del convento, primo fra tutti Leonardo Dati (1360 ca.-1425), a cui è attribuito un poemetto in ottave di argomento astronomico intitolato *La sfera*.⁵⁵ Di formazione fiorentina anche l'illustre Giovanni Dominici, accorto promotore di interpretazioni mistiche e spirituali del testo sacro, svolse un apostolato tormentato tra Venezia e Firenze, durante il quale si dedicò principalmente alla predicazione e alla pedagogia: a lui si attribuisce il volgarizzamento della *Vita Mariae Oignacensis*,⁵⁶ ma anche trattati di argomento devozionale, tra cui il più importante è senz'altro il *Libro d'amor di carità*. Inserito nel dibattito culturale del suo tempo, si scagliò con veemenza contro Coluccio Salutati e la sua interpretazione "pagana" dei classici, senza rifiutare d'altro canto un umanesimo coerente con il «bene

53 Sul tema si veda anche Delcorno, *Produzione e circolazione*, p.13. Per vedere nuovamente integrata anche la traduzione dei classici bisogna attendere la metà del XV secolo con i volgarizzamenti di Seneca e Cicerone esemplati da Filippo da Strada su cui *Stampa meretrix*; Dell'Oso, *Un domenicano contro la stampa*.

54 Vecchio, *Quasi armarium scripturarum*. La *Chronica* è stata pubblicata integralmente da Bonaini (tomo II, vol. 2) come allegato al commento delle *Istorie pisane* di Roncioni. Bonaini fornisce il testo della cronaca di Pisa accanto a quello di altri conventi e commenta alcuni passaggi precisando soprattutto la datazione degli eventi citati. L'edizione critica del solo prologo si trova in Panella, *Cronica del convento di Santa Caterina*.

55 Si veda Bertolini, *Censimento dei manoscritti della Sfera del Dati*; Bertolini, *L'attribuzione della Sfera del Dati*; Segatto, *Un'immagine quattrocentesca del mondo*.

56 Uno studio in prospettiva di un'edizione critica è quello di Vanelli Coralli, *Il volgarizzamento della Vita Mariae Oignacensis*.

supremo della salvezza». ⁵⁷ Altra figura centrale e esemplare per gli interessi dell'Ordine nella seconda metà del secolo è Tommaso Caffarini, sicuramente vicino anche al Dominici, con cui spartì l'ammirazione per Caterina da Siena: Caffarini fu il primo seguace della santa, suo confessore e biografo. La sua attività si estende da Siena a Venezia e si fonda sull'intimo legame tra predicazione e meditazione: Caffarini invita alla lettura delle vite dei santi, e soprattutto delle sante, di cui si dedica a volgarizzare le *Vite* per l'edificazione delle sue consorelle domenicane. ⁵⁸

Nello stretto legame tra predicazione e pedagogia, i Predicatori continuano a imitare il modello di intellettuale incarnato da Domenico Cavalca, che propone la composizione volgare e la traduzione del sapere come *muta predicatio*, per accompagnare l'edificazione del fedele anche nella sua quotidianità e trasferendo contemporaneamente un pensiero conforme a quello dell'Ordine.

4 Conclusioni

L'Ordine domenicano, in conclusione, promuove un tipo di mediazione del sapere che orienta la diffusione su un'asse verticale, alla cui sommità posiziona la personalità del *magister*, intellettuale duttile e accorto che abbiamo visto incarnato in alcune figure-chiave quali Bartolomeo da San Concordio, Domenico Cavalca e Iacopo Passavanti. Attorno a questi tre personaggi si elabora una vera e propria traduttologia che interpreta il volgarizzamento come veicolo di selezione di un sapere approvato dall'Ordine. Fondamentale, dunque, risulta anche controllare la trasmissione dei testi selezionati; infatti la circolazione dei libri collabora alla formazione di un'identità autodeterminata ma percepita all'esterno come autorevole e unitaria.

La forte impronta scolastica della formazione degli operatori culturali domenicani contribuisce a ideare uno stile di traduzione che mira innanzi tutto alla chiarezza e all'univocità dell'interpretazione, bilancia, quindi, il *sensum* e il *verbum* del testo di partenza a seconda del genere testuale e della reverenza nei confronti della fonte, predispone glossa ed esegesi in modo definito, senza

⁵⁷ Sul dibattito culturale si veda *Epistolario di Coluccio Salutati*. In generale sulla figura di Giovanni basterà qui rimandare alla voce enciclopedica Cracco, *Banchini, Giovanni di Domenico* e allo studio di Romano, *Giovanni Dominici da Firenze*.

⁵⁸ Caffarini è direttore delle mantellate di Venezia e traduce la *Leggenda di Vanna di Orvieto*, la *Leggenda di Margherita di Città di Castello*, la *Leggenda di Maria di Venezia* (in particolare per quest'ultima si veda uno studio che vale come inquadramento anche per le altre traduzioni Sorelli, *La santità imitabile*).

influenzare il contenuto del messaggio per preservarne la *veritas* insita, talvolta, anche nell'*ordo verborum*.

Lo sviluppo della traduttologia medievale manifesta le conseguenze del processo evolutivo della società: se si osserva questo fenomeno come un modello astratto, si riconosce nella partecipazione attiva dell'Ordine dei Predicatori un fattore influenzante giacché esso interpreta, e manipola, le esigenze della comunità attraverso il controllo della cultura, e modifica dunque l'andamento del modello. Pertanto, applicando la definizione di Thomas Kuhn riguardante l'epistemologia delle scienze dure,⁵⁹ credo che considerare nell'analisi i contesti sociali in cui si elaborano i fenomeni culturali provochi un "cambiamento di paradigma" all'interno del sistema critico e metodologico della traduttologia medievale.

59 Khun, *The Structures of Scientific Revolutions*.

Xavier Biron-Ouellet

Volgarizzatori agostiniani nella Toscana del Trecento

Abstracts: Sottolineando come il lavoro resti in buona parte da fare, il saggio traccia un primo quadro dei volgarizzamenti agostiniani in cui all'origine del fenomeno emergono un motivo identitario, ovvero la concorrenza con canonici regolari di Sant'Agostino per la paternità religiosa del santo di Ippona, e una spinta centrifuga, trasmessa all'Ordine da una personalità di spicco come Simone Fidati da Cascia, vicino al variegato fronte 'spirituale' e dissidente francescano. Il saggio finisce con un invito a studiare la questione delle più ampie implicazioni sociali della pratica agostiniana del volgarizzare.

Acknowledging that there is still much work to be done, this essay provides a first outlook for the study of the Augustinian *volgarizzamenti* in fourteenth-century Tuscany. At the root of these translations, two different purposes seem to motivate the *volgarizzatori*: first, the construction of the order's identity and the competition with the Augustinian canons for the religious paternity of Saint Augustine; second, the spiritual care of the marginalized social groups, encouraged by the prominent figure of Simone Fidati da Cascia, related to the movement of the Franciscan 'spiritual' dissent. The essay ends with an invitation to study the wider social implications of the Augustinians' translation practice.

Parole chiave: Augustinian Order, Simone Fidati da Cascia, Spiritual Franciscans, *volgarizzare*

Se lo studio dei volgarizzamenti domenicani, in Toscana, è molto avanzato, quello dei volgarizzamenti realizzati da membri dell'Ordine degli eremitani di Sant'Agostino è tutto da fare. Ad oggi, quando si parla di "volgarizzamenti agostiniani", gli studiosi si riferiscono esclusivamente alle traduzioni dei testi di Agostino d'Ippona.¹ D'altra parte, esistono anche alcuni studi sui volgarizzamenti di testi scritti da frati agostiniani, come quelli sul *De regimine principum*

1 Si veda in primo luogo Doveri, *La tradizione dei volgarizzamenti* e Hasenohr, *Les traductions médiévales*.

Xavier Biron-Ouellet, Université du Québec à Montréal

di Egidio Romano. Quest'ultimo, tuttavia, sembra che sia stato tradotto non in un contesto agostiniano, ma piuttosto in un ambiente laico, a Siena, alla fine del Duecento.² Il presente articolo si concentra soltanto sui testi volgarizzati da frati eremitani. Lo scopo del contributo è di proporre un quadro interpretativo per lo studio dei volgarizzatori agostiniani. Inoltre, l'analisi dell'attività di traduzione degli agostiniani può mettere in luce diversi aspetti della relazione fra traduzione, religione e società nella Toscana del Trecento.

I primi volgarizzamenti realizzati da eremitani agostiniani in Italia risalgono alla metà del Trecento e furono prodotti in un contesto politico-religioso piuttosto particolare. All'epoca, infatti, gli eremitani erano impegnati a costruire l'identità ideologica del loro ordine, in opposizione ai canonici agostiniani. Come dimostrato da Erik Saak, gli eremitani cercavano di appropriarsi della figura di Agostino come padre fondatore dell'ordine.³ Mentre i canonici costituivano un ordine religioso più antico, quello eremitano era un ordine mendicante relativamente nuovo, fondato nel 1256 con una bolla pontificia.⁴ Il legame tra gli eremitani agostiniani e il papato era pertanto sempre stato stretto, ed essi furono fra i più ferventi difensori dei pontefici, in particolare durante lo scontro tra Giovanni XXII e l'imperatore Ludovico di Baviera negli anni Venti del Trecento. Nel 1327, come ricompensa per il loro fedele aiuto, papa Giovanni aveva accordato agli eremitani il privilegio di accedere alla basilica San Pietro in Ciel d'Oro di Pavia, luogo di sepoltura del grande santo, oltre a chiedere ai canonici di spartirsi con gli eremitani le entrate economiche della chiesa.⁵ Infine, il pontefice dichiarava senza ambiguità che gli eremitani erano i veri figli di Agostino. Queste premesse portarono ad un lungo conflitto ideologico tra le due famiglie.⁶ In tale contesto, gli eremitani svilupparono un "mito agostiniano" con l'obiettivo di fare di Agostino il padre unicamente del loro ordine. Erik Saak ha individuato come testo chiave dell'elaborazione di questo mito una *vita* di sant'Agostino scritta nel convento di Santo Spirito a Firenze negli anni successivi alla concessione del privilegio del 1327.⁷ Il testo di questa vita è in parte copiato da fonti anteriori (soprattutto la *Vita augustini* di Possidio⁸), e contiene anche brani originali. Secondo Rudolf Arbesmann, questi

² Papi, Lorenzi, *Lessico politico e Papi, A non-augustinian treatise*.

³ Saak, *The Creation of Augustinian Identity*.

⁴ Sulle origini dell'Ordine, si veda Elm, *Italienische Eremitengemeinschaften*.

⁵ Dale, *A house divided*.

⁶ Elm, *Augustinus Canonicus*.

⁷ Saak, *The Creation of Augustinian Identity*, p. 129; si veda anche Arbesmann, *The Vita Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi*.

⁸ Possidius Calamensis, *Vita S. Augustini Episcopi*.

brani sono caratterizzati da una forte influenza del volgare, con uno stile piuttosto grossolano e una struttura grammaticale difficile.⁹ Il mito consisteva nell'idea che durante il suo passaggio in Italia, Agostino avrebbe dato in origine la sua regola a una comunità di eremiti toscani che vivevano secondo il modo dei padri del deserto, e che questa comunità sarebbe poi stata la radice del convento di Lecceto, presso Siena, dove si sviluppò anche il movimento d'osservanza agostiniana. Tale aneddoto fu ripreso da molti autori dell'Ordine eremitano, fra cui Nicola di Alessandria, Enrico di Friemar e Giordano di Queldinburg.¹⁰ Sebbene il confronto tra i due ordini si estendesse altrove, l'Italia centrale rappresentava la regione principale per la definizione dell'identità dell'Ordine eremitano, in quanto vi si trovavano 138 dei 210 conventi italiani censiti nel 1324.¹¹

Oltre alla vita di sant'Agostino elaborata a Firenze, c'è un altro testo molto importante per la costruzione del mito e tradotto precocemente in volgare toscano. Si tratta dei *Sermones ad fratres in eremo*. Secondo Erik Saak, questa raccolta pseudo-agostiniana fu elaborata in ambiente universitario, probabilmente a Parigi e, stando a Balbino Rano, non prima del 1334 dato che usa materiali derivanti dall'anonima *Vita augustini*.¹² I *Sermones* furono poi volgarizzati da Agostino da Scarperia, teologo presso lo studio fiorentino di Santo Spirito.¹³ Benché il contenuto di questo testo sia devozionale, la sua funzione principale consisteva nel presentare Agostino come un "Padre del deserto", un vero vescovo-eremita all'immagine dei frati OESA.¹⁴ È opinione di Geneviève Hasenohr che questo volgarizzamento abbia conosciuto un successo sproporzionato rispetto alla sua originalità e all'interesse che il contenuto religioso del testo avrebbe suscitato all'epoca.¹⁵ Se gli ottantacinque testimoni manoscritti ne dimostrano infatti l'ampia circolazione, l'importanza del presunto autore sarebbe tuttavia stata più rilevante del testo in quanto tale nell'influire sul successo del testo. Lo stesso Agostino da Scarperia avrebbe pure volgarizzato i *Soliloquia* di Agostino, altra opera non attribuibile al vescovo d'Ipbona, ma piuttosto creazione apocrifia ispirata dalle meditazioni di Giovanni di Fécamp.¹⁶ Anche in

⁹ Arbesmann, *The Vita Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi*, p. 354.

¹⁰ Saak, *The Creation of Augustinian Identity*.

¹¹ Bartoli Langelì, *Un agostiniano del Trecento*, p. 4.

¹² Rano, *San Agustín y los orígenes de su Orden*.

¹³ Giacomini, *Agostino da Scarperia*.

¹⁴ Saak, "Ex vita patrum formatur vita fratrum".

¹⁵ Hasenohr, *Les traductions médiévales*, p. 304.

¹⁶ Hasenohr, *Les traductions médiévales*, p. 322; Doveri, *La tradizione dei volgarizzamenti*, p. 99. Sulla tradizione latina dei *Soliloquia*, si veda Giraud, *Spiritualité et histoire des textes*.

questo caso, il testo era destinato ai frati eremitani e serviva a rafforzare l'identità dell'Ordine per mezzo della figura di Agostino. Come quello dei *Sermones*, il volgarizzamento dei *Soliloquia* ebbe un grande successo, come dimostrano i cinquantadue manoscritti della versione fiorentina censiti da Hasenohr.¹⁷ A dimostrazione della centralità di Firenze, si può notare che dei *Soliloqui* esistono due ulteriori versioni non fiorentine, che insieme contano soltanto otto manoscritti. Resta comunque difficile stabilire la datazione del volgarizzamento dei *Sermones* e dei *Soliloquia*. Filippo Doveri, nel suo studio sui volgarizzamenti di Agostino a Firenze, propone gli anni ottanta del Trecento. Mi pare però ammissibile anticiparne la produzione, dato che Agostino da Scarperia era nato intorno al 1320 e aveva passato la maggiore parte della sua vita a Santo Spirito, prima di assumere il ruolo di priore a Lucca nel 1384.¹⁸ In ogni caso, i *Sermoni* erano destinati a dei giovani frati toscani (il prologo inizia con “Fratelli miei”) per stimolare il loro desiderio di vita solitaria.¹⁹ Siccome Hasenohr fa notare che le due opere sono frequentemente copiate insieme nei manoscritti, è possibile pensare che inizialmente i *Soliloqui* fossero a loro volta destinati ai frati, anche se si tratta nel prologo di un pubblico generico di “persone devote”, che includevano dunque i religiosi.²⁰ Dietro l'intenzione di stimolare la devozione dei frati, si intravede soprattutto l'idea di rafforzare l'identità propriamente agostiniana dell'ordine in Toscana, sua regione di nascita, facendo degli eremitani gli unici veri figli di Agostino. Quell'identità rappresentava una costruzione ideologica, in quanto l'immagine di Agostino come vescovo-eremita mirava a evidenziare lo stretto legame tra l'Ordine e il pontefice, anche se il modo di vita dei frati era eremitico, cioè un modo di vita radicato nella solitudine e la devozione. Nel loro combinare esercizi devozionali e costruzione ideologica, questi testi possono essere visti come una vera “interiorizzazione” della figura eremitica di Agostino nella *forma mentis* degli agostiniani toscani.

Se i volgarizzamenti di Agostino da Scarperia furono dapprima indirizzati a destinatari religiosi, il loro pubblico divenne presto più ampio, allo stesso modo dei volgarizzamenti domenicani. In effetti, sempre secondo Hasenohr, gli *ex-libris* mostrano che una buona parte dei manoscritti copiati a Firenze è stata posseduta da laici o da altri ordini religiosi (particolarmente femminili) della città.²¹ Questo cambiamento testimonia l'influenza sempre maggiore degli

¹⁷ Per la lista, si veda Hasenohr, *Les traductions médiévales*, pp. 322–335.

¹⁸ È anche l'opinione di Hasenohr, *Les traductions médiévales*, p. 322.

¹⁹ *Volgarizzamento della Scala dei claustrali*, p. 45.

²⁰ Hasenohr, *Les traductions médiévales*, p. 322; *Volgarizzamento della Scala dei claustrali*, p. 123.

²¹ Hasenohr, *Les traductions médiévales*, p. 322.

eremitani sulla società fiorentina, ormai strettamente associati alla figura di Agostino e detentori di un'autorità politica più rilevante di quella dei canonici. Nessun volgarizzamento agostiniano dimostra meglio l'interconnessione tra politica e religione di quello del *De Civitate Dei*. La traduzione toscana di questo testo è un momento cardine che attesta la maturità identitaria dell'ordine eremitano. I frati si sentono ormai abbastanza sicuri da rivolgersi a un pubblico ampio con un messaggio politico "ad usum laicorum".²² Non conosciamo l'identità del volgarizzatore; è però molto probabile che fosse un agostiniano legato al convento fiorentino di Santo Spirito,²³ forse ancora Agostino da Scarperia.²⁴ Nella sua analisi della prima ricezione della *Città di Dio* a Firenze, Elisa Brilli propone una datazione precedente alla fine Trecento e una circolazione del testo presso dei lettori laici familiari con il cenacolo di Santo Spirito.²⁵ Effettivamente, tra 1391 e 1392, gli agostiniani Luigi Marsili e Grazia Castellani tennero dei corsi dedicati alla lettura dell'*opus magnum* di Agostino nello *studium* fiorentino. Questo fatto è singolare perché, fino a quel momento, l'opera non sembra essere stata oggetto di lettura sistematica.²⁶ Non mi pare un caso, inoltre, che la lettura di Agostino sia stata affidata agli agostiniani, mentre, negli stessi anni, la lettura della Bibbia era stata affidata a dei maestri francescani. Secondo Lorenzo Tanzini, il ricorso a una figura intellettualmente così celebre e ortodossa – e quindi politicamente affidabile – come Agostino potrebbe essere stato un modo, per il regime cittadino, di costruire una cultura teologica 'ufficiale' per l'insegnamento nello Studio comunale.²⁷ Si ricordi che, qualche anno prima, nel 1389, c'erano state agitazioni religiose che avevano condotto alla condanna di Michele da Calci per eresia.²⁸ È percepibile quindi la volontà di diffondere nella città un sapere teologico in volgare che mirava, tra l'altro, a combattere l'eresia. Dato che Agostino era considerato come il "Padre dell'ortodossia", gli agostiniani, "veri figli di Agostino", erano i più adattati ad insegnare l'ortodossia teologica attraverso la figura agostiniana. Tanto più che essi erano da sempre i più fedeli difensori del papato.

²² Brilli, Tanzini, *Commentare e volgarizzare*; si veda anche Hasenohr, *Les traductions romanes*.

²³ Doveri, *La tradizione dei volgarizzamenti*, p. 103 e Hasenohr, *Les traductions romanes*, pp. 237–238.

²⁴ Vaccaro, *Agostino da Scarperia (attr.)*, *La città di Dio*.

²⁵ Brilli, Tanzini, *Commentare e volgarizzare*, p. 229.

²⁶ Saak, *Creating Augustine*, p. 31.

²⁷ Brilli, Tanzini, *Commentare e volgarizzare*, p. 210.

²⁸ Piazza, *Il santo eretico*.

Se l'Ordine degli eremitani agostiniani fu fin dall'inizio strettamente associato al papato, non tutti i frati furono ardenti difensori del pontefice e della gerarchia religiosa. La continuità tra l'origine eremitica dell'Ordine e la sua nuova missione pastorale non era consueta: per alcuni frati, più attaccati alla vita solitaria e contemplativa, l'aspetto mendicante dell'ordine entrava in contraddizione con la sua natura originaria. I *Sermones ad fratres in eremo* cercavano di risolvere tale contraddizione presentando la figura di Agostino come vescovo-eremita. Ciò creò comunque una divisione, particolarmente marcata in Toscana, tra gli agostiniani di tipo "conventuale" e "spirituale", in modo simile a quanto accadde nell'Ordine francescano, sebbene in maniera meno dura e radicale.²⁹ Le due tendenze degli agostiniani si distinguevano per l'accettazione o il rifiuto dell'educazione scolastica e del *cursus honorum*, necessari per accedere a ruoli di prestigio nell'Ordine, e sulla base dell'osservanza rigorosa della regola, soprattutto riguardo al voto di povertà. Più precisamente, possiamo definire "spirituali" i frati agostiniani che seguirono il leader della dissidenza francescana Angelo Clarena.³⁰ I più conosciuti sono Gentile da Foligno,³¹ Simone Fidati da Cascia³² e Giovanni da Salerno.³³ Non si trattò, tuttavia, di dissidenza aperta, dal momento che questi agostiniani non entrarono mai in conflitto con il loro ordine. Al contrario, Gentile da Foligno venne nominato *socius* del priore-generale Guglielmo Amidani da Cremona nel 1332 e Simone da Cascia fu uno dei più importanti predicatori dell'Ordine negli anni Trenta del Trecento. La differenza tra le due correnti agostiniane stava nel fatto che i conventuali cercavano di costruire un'ideologia ufficiale per il loro Ordine, mentre gli spirituali non erano interessati a tale impresa e desideravano soltanto praticare una migliore vita religiosa, seguendo l'insegnamento evangelico di Cristo. Questi ultimi, perciò, produssero dei volgarizzamenti ad uso più "spirituale" che "politico". Ciò non significa che i volgarizzamenti realizzati da Agostino da Scarperia non avessero un contenuto spirituale, ma mi pare che fosse più marcato il loro uso a fini ideologici, soprattutto nel contesto della competizione tra gli eremitani e i canonici. E, d'altra parte, si può dire la stessa cosa per i frati spirituali: se l'uso pratico dei testi era più forte, questo non significa che l'aspetto ideologico non fosse a sua volta presente. È, insomma, una questione di prospettiva: i con-

²⁹ Su tale distinzione, mi permetto di rinviare alla mia tesi di dottorato: *Un prédicateur et sa cité*. Sul confronto francescano, si veda Burr, *The Spiritual Franciscans*.

³⁰ Potestà, *Angelo Clarena*.

³¹ Kaup, Lerner, *Gentile of Foligno*; Vian, *Gentile da Foligno*.

³² Mattioli, *Il beato Simone Fidati da Cascia*; McNeil, *Simone Fidati and his De gestis Domini Salvatoris*; Eckermann, *Simon Fidati von Cascia*.

³³ Mattioli, *Fra Giovanni da Salerno*.

ventuali preferivano la vita attiva (Agostino da Scarperia fu nominato priore del convento di Lucca e poi *definitor* della provincia di Pisa), mentre gli spirituali prediligevano la vita contemplativa (Simone da Cascia, ad esempio, rifiutò il vescovato di Fiesole). Di conseguenza, l'attività di traduzione del ramo spirituale dell'Ordine agostiniano non fu mossa dalla volontà di costruire l'identità agostiniana e per l'appropriarsi della figura di Agostino. Piuttosto, l'idea era di proiettare un progetto di vita evangelica sulla società intera.

Quel progetto evangelico era stato elaborato in ambito francescano, particolarmente attorno ai francescani spirituali. Siccome gli agostiniani spirituali erano vicini ad Angelo Clareno, essi condivideranno con lui l'obiettivo di evangelizzare la società cristiana per intero, secondo il progetto di uno dei maestri spirituali di Clareno, l'occitano Pietro di Giovanni Olivi. Quel progetto, definito da Antonio Montefusco come "bilingue" in ragione della sua apertura verso i laici, avrebbe trovato una sua definizione negli anni 1287–1289, durante il periodo d'insegnamento di Olivi al convento di Santa Croce a Firenze.³⁴ Montefusco individua una sorta di manifesto programmatico in un passaggio particolarmente drammatico del commento alle *Lamentazioni di Geremia*, dove Olivi precisa la sua preoccupazione per l'edificazione dei fedeli più semplici, l'impegno a "frangere" e "dispensare" la dottrina-nutrito spirituale a tutti i cristiani senza eccezioni.³⁵ I semplici erano coloro che avevano un desiderio di seguire una forma di vita evangelica, senza però capire la lingua latina. Anche se era un teologo di formazione scolastica che scriveva in latino, verso la fine della sua vita Olivi insegnava la sua dottrina evangelica in volgare ai beghini di Narbona. Il rapporto con la società laica era dunque un elemento centrale della sua attività. L'obiettivo di Olivi era dunque di fornire una direzione spirituale non dispensata dagli indegni prelati ecclesiastici.

Simone da Cascia è senz'altro la figura principale degli spirituali agostiniani, e un portavoce del progetto oliviano. La sua attività di direttore spirituale era in grande parte influenzata dalla spiritualità francescana.³⁶ Nato alla fine del Duecento, Fidati ebbe una carriera da predicatore incentrata su Firenze e riuscì a raggruppare un pubblico diversificato, fatto di religiosi, laici di tutte le estrazioni sociali, uomini e donne. Le sue prime opere – tre laudi e un trattato intitolato *L'Ordine della vita cristiana* – furono scritte in volgare e indirizzate ai "semplici". La sua opera più significativa, in latino, è il commento ai Vangeli basato sulla sua predicazione e intitolato *De gestis Domini Salvatoris*. Egli è uno dei rari autori

³⁴ Montefusco, *Il progetto bilingue di Olivi*.

³⁵ *Ibid.*, p. 194.

³⁶ Mi permetto di rinviare al mio articolo *Simone Fidati da Cascia's spiritual direction*.

dell'ordine agostiniano ad essere stato tradotto, pur non essendo un teologo. Subito dopo la sua morte nel 1348, il suo discepolo Giovanni da Salerno intraprese il volgarizzamento del *De gestis*: ne risultò l'*Esposizione sui Vangeli*. Il testo è trasmesso da venticinque manoscritti; uno si trova a Oxford e gli altri sono tutti in Italia e sono stati individuati da Daphne Grieco.³⁷ Nel suo prologo, Giovanni dedica il suo lavoro alle “figliuole in Cristo” del padre Simone, cioè alle suore dei monasteri fiorentini di Santa Elisabetta e San Gaggio che Fidati aveva contribuito a fondare.³⁸ Più precisamente, il volgarizzamento non è soltanto la traduzione del *De gestis*, ma anche la testimonianza in volgare della predicazione del Fidati. Infatti, sempre nel prologo, Giovanni scrive: «vedendo alcune persone figliuole in Cristo del mio padre frate Simone da Cascia [. . .], affamate e desiderose di leggere e avere continuamente alcune parole del Vangelo secondo ch'egli le predicò e lassò a me iscritte per lettera». Il pubblico dichiarato non sono i frati eremitani o quelli dell'Ordine agostiniano, ma le suore legate a Simone da Cascia – le quali furono ufficialmente integrate nell'Ordine degli eremitani solo più tardi, verso la fine degli anni Cinquanta del XIV secolo.³⁹ L'*Esposizione* è un caso radicale di volgarizzamento: Giovanni riduce i libri da quindici a quattro e ristruttura il testo in modo più convenzionale, aggiungendo i riferimenti alle autorità laddove Simone li ometteva. Il testo aveva dunque un valore pratico più accentuato rispetto all'originale, più teorico e speculativo. La qualità sociale dell'atto di traduzione è ben evidente nelle parole di Giovanni e nella volontà manifesta di trasmettere un sapere teologico volgarizzato alle donne, nello stesso modo dell'Olivi verso i beghini. Giovanni da Salerno non si fermò tuttavia al volgarizzamento dell'opera del suo maestro. Sempre rivolgendosi alle suore fiorentine, tradusse anche testi pratici come la regola agostiniana e il suo commento attribuito a Ugo di San Vittore.⁴⁰ Nel contesto della viva rivalità tra i due ordini agostiniani, la scelta di un tale testo, scritto da una delle principali figure dei canonici, mi sembra dimostrare un certo distacco dalla realtà politico-religiosa del tempo: Giovanni dava evidentemente priorità alla *cura pastoralis* rispetto alla politica ecclesiastica. Anche se Simone Fidati rappresenta l'autorità di riferimento per Giovanni da Salerno, quest'ultimo ha giocato un ruolo decisivo per la trasmissione del pensiero spirituale di tendenza francescana, rivisto da Simone, nella società toscana del Trecento.

37 Grieco, *Il De gestis Domini Salvatoris*.

38 *Gli evangelii del B. Simone da Cascia*.

39 Gutiérrez, *Gli Agostiniani nel Medioevo*, pp. 360–361. Si veda anche Piatti, *Il movimento femminile agostiniano nel Medioevo*.

40 Sull'originale latino, si veda Châtillon, *Un commentaire anonyme*.

Come Giovanni da Salerno, Gentile da Foligno è una figura centrale per la pratica del volgarizzamento in Toscana. Egli si occupò della traduzione in volgare toscano della *Scala paradisi* di Giovanni Climaco, utilizzando il testo in precedenza tradotto da Angelo Clareno dal greco in latino.⁴¹ Il volgarizzamento ebbe un discreto successo: Ronald Musto ha individuato trentanove manoscritti che trasmettono il testo.⁴² Nel suo prologo, Gentile rimane vago sui destinatari del suo lavoro, limitandosi a dire di averlo scritto «per sadisfare alle petizioni de servi di Cristo».⁴³ A mio avviso, Gentile si riferisce senz'altro ai frati spirituali dissidenti legati ad Angelo Clareno e ai frati con tendenze spirituali, come Simone da Cascia e il vallombrosano Giovanni delle Celle. In effetti, sappiamo che proprio Giovanni delle Celle utilizzò la traduzione di Gentile per citare Climaco nelle sue lettere.⁴⁴ I discepoli di Clareno sarebbero comunque il primo pubblico di Gentile, allo stesso modo di quanto accade per le sue lettere volgari, nelle quali egli si rivolge a questi semplici fraticelli per dare loro consigli e istruzioni.⁴⁵ Costoro erano vittime della politica religiosa di Giovanni XXII, che nel 1318 aveva dichiarato illegali i frati che vivevano sotto la regola francescana senza essere sottomessi alle autorità dell'Ordine. La maggior parte di questi frati, detti fraticelli, si rifugiarono in Italia centrale, dove vissero in luoghi isolati.⁴⁶ Scegliendo di tradurre un'opera centrale per la dottrina spirituale della dissidenza francescana, Gentile rispose insomma a un bisogno sociale molto importante in questa regione: quello di dare direzione spirituale a un gruppo di religiosi che erano stati privati della *cura pastoralis* ecclesiastica. Anche se la *Scala paradisi* è poi divenuta un testo centrale della spiritualità europea, il suo primo volgarizzamento toscano aveva un obiettivo molto più concreto nel contesto della realtà politico-religiosa del Trecento.

Il quadro interpretativo fin qui proposto, che rappresenta ancora un *work in progress*, vuole essere un tentativo di mettere in evidenza il contesto immediato dei volgarizzamenti agostiniani in Toscana. Come si è visto, per capire meglio le finalità immediate della pratica del volgarizzamento, è necessario intrecciare i legami tra politica, società e religione. Questa proposta è ovvia-

41 Gribomont, *La Scala Paradisi*. Sulla fortuna occidentale del testo, si veda Cortesi, *La ricezione della Scala*; Valda, *Per la conoscenza di Giovanni Climaco*; e Lamy, *L'Échelle de Jean Climaque*.

42 Musto, *Angelo Clareno: fourteenth-century translator*.

43 *La scala del paradiso*, p. 22.

44 Brambilla, *Itinerari nella Firenze di fine Trecento*, p. 51.

45 Angeli Clareni, *Opera I. Epistole*, p. 357.

46 Piron, *Le mouvement clandestin*.

mente teorica e meriterebbe una ricerca più sostanziale. Ad esempio, l'opposizione tra due rami dell'Ordine agostiniano che ho tentato di mostrare non sopravvisse a lungo: basti solo rilevare la compresenza in diversi manoscritti del volgarizzamento dei *Soliloqui* d'Agostino e dei testi di Simone Fidati.⁴⁷ Questo fatto solleva la questione della differenza tra il primo pubblico di un'opera, e quello dei successivi manoscritti trasmettendola. Sebbene sia il volgarizzamento di Agostino sia i testi di Fidati, come rileva Filippo Doveri, abbiano un contenuto devozionale, i due volgarizzamenti agostiniani sottostavano comunque a progetti politico-religiosi diversi. Da una parte, l'affermazione dell'Ordine agostiniano come ordine di primo livello necessitava della figura di Agostino. Tale appropriazione passava attraverso quella dei testi legati al santo fondatore, fossero essi realmente agostiniani o pseudoepigrafi. Come già detto, che tale politica abbia avuto successo è dimostrato dal fatto che le autorità comunali di Firenze affidarono proprio agli agostiniani l'insegnamento pubblico della *Città di Dio* alla fine del Trecento. D'altra parte, tuttavia, i volgarizzamenti del ramo spirituale degli agostiniani erano legati a una prospettiva politica diversa, quella di un'evangelizzazione profonda dei cristiani, secondo il progetto di Pietro Giovanni di Olivi. Raggiungere un tale obiettivo richiedeva di poter fornire testi chiave della spiritualità cristiana a dei gruppi marginalizzati della società toscana, come le donne e i religiosi irregolari. In conclusione, occorre mettere i volgarizzamenti in relazione diretta con il loro contesto storico immediato per capirne la complessità.

47 Per esempio a Firenze: BNCf, Conv. soppr. C. III. 103; BR, 1302 e 1379.

Isabella Gagliardi

I Gesuati e i volgarizzamenti (seconda metà XIV–prima metà XV secolo)

Abstracts: I Gesuati formavano non un vero e proprio Ordine, bensì una congregazione animata inizialmente da uomini indotti ma presto aperta a persone in grado di leggere, capire e tradurre dal latino. Il saggio mostra come la presenza di uomini di cultura tra le fila gesuate fosse conseguenza non di un *iter* istituzionale di istruzione, ma di modalità di reclutamento peculiari. A partire dai primi decenni di esistenza della nuova fondazione, le biblioteche gesuate furono composte in massima parte di volgarizzamenti, realizzati all'interno o all'esterno della congregazione, ma sempre condotti su testi appartenenti alla tradizione monastica riletti alla luce di un ideale apostolico rinnovato, il cui 'spirito' era giusto divulgare anche ai laici e agli indotti.

The Jesuati were not an actual Order, but a congregation, initially driven by uneducated men but quickly welcoming individuals capable of reading and understanding Latin texts and translating them. This essay illustrates that the presence of educated men among the Jesuati did not result from an institutionalized education program, but rather from their specific recruitment practices. In the first decades, the libraries of the Jesuati mainly contained *volgarizzamenti* which had been produced either within or outside of the congregation. Yet they were always translations of texts stemming from the monastic tradition, reread and rewritten in the light of a new apostolic ideal which was to be conveyed also to the worldly, uneducated public.

Parole chiave: Jesuati, Giovanni Colombini, *volgarizzamenti*

La necessità di volgarizzare, traducendo dal latino per rendere fruibili testi considerati particolarmente sapienti, segna già l'esperienza di Giovanni Colombini, il pio mercante senese attorno al quale si riunì il più antico gruppo di "convertiti" da cui si sarebbe originata la congregazione dei Gesuati. Non ripercorro, in questa sede, il lungo e complesso processo di costituzionalizzazione e, poi, di istituzionalizzazione del movimento religioso promosso da

Isabella Gagliardi, Università degli Studi di Firenze

Giovanni Colombini e dal suo fraterno amico Francesco di Mino Vincenti a Siena, a metà del Trecento.¹ In quest'occasione mi limito a ricordare che, per il periodo di nostro interesse, sarebbe errato identificare i Gesuati come membri di un Ordine. La loro struttura di appartenenza fu, piuttosto, un movimento fluido, le cui più antiche *Costituzioni* datano soltanto al 1425–1426 e sono la risultante di una riflessione comunitaria – all'epoca esistevano già molti degli insediamenti gesuati – avvenuta all'indomani di un'*inquisitio ordinaria* aperta dall'arcivescovo di Bologna Niccolò Albergati e da quest'ultima condizionata. Quanti facevano parte del movimento pronunciavano i tre voti temporanei di povertà, castità e obbedienza, vestivano un saio bianco, segno dell'approvazione apostolica alla loro forma di vita concessa da Urbano V nel 1367 in forma orale (*vivae vocis oraculo*),² e conducevano vita in comune pregando e lavorando per sostentarsi ma, non accedendo al sacerdozio, non compivano un *cursus studiorum* definito. In altre parole i Gesuati erano formalmente indotti, uomini “senza lettere”, cioè privi di una conoscenza puntuale del latino e, perciò appartenenti al cosiddetto “strato culturale intermedio”.³ Che, poi, il gruppo accogliesse anche persone in grado di leggere, capire e addirittura tradurre dal latino, è vero ed è sicuramente attestato dalla presenza di gesuati volgarizzatori ma è un'altra questione. La loro presenza infatti non era il frutto dell'esistenza di un *iter* istituzionale di istruzione, bensì era un effetto delle modalità del reclutamento: sono numerosi i notai che seguono l'esempio del Colombini e che decidono di vestire l'abito candido, dono di Urbano V. La loro scelta religiosa è tuttavia conseguenza dei reticolati familiari e amichevoli facenti capo ai seguaci stessi del Colombini, perciò non possiamo ritenere che la conoscenza del latino fosse garantita dall'appartenenza alla congregazione, bensì assumere che accadeva l'esatto contrario.

Dunque, nel caso dei Gesuati, tradurre è di rigore e il volgarizzamento e l'atto di volgarizzare costituiscono un'istanza ineludibile, determinata dall'assetto medesimo del movimento e della congregazione.

1 Me ne sono già occupata in altre sedi: cfr. in particolare Gagliardi, *I “Pauperes Yesuati”* e Gagliardi, *Li trofei della croce*.

2 Cfr. Urrutia, “. . . *Atque de specifica approbatione Summi Pontificis*”.

3 Parafraso la celebre auto definizione di Leonardo da Vinci nel *Codice Atlantico* («homo senza lettere») e allo strato culturale dei colti ma che non conoscevano il latino secondo l'etichetta coniata da Carlo Maccagni; per la questione si veda Biffi, *Alcune prime osservazioni*, pp. 184–185.

1 Giovanni Colombini committente – consulente di volgarizzamenti

Nell'*Epistolario* di Giovanni Colombini, assemblato dopo la sua morte, trova spazio un interessante scambio epistolare tra lui e un notaio di nome Domenico da Monticchiello che, forse, fu tra coloro che realizzarono l'*Epistolario* stesso. Domenico era entrato a far parte della *brigata de' povari* – così si erano definiti autonomamente gli uomini del gruppo di Colombini e Vincenti – e, con tutta probabilità, i fatti di cui si parla nelle lettere risalgono al 1361–1363.⁴

Colombini aveva chiesto a Domenico di volgarizzare uno scritto importante e complesso: la *Mystica Theologia*. Composta in ambiente certosino, fu quasi sicuramente opera di Ugo da Balma – priore della Certosa di Meyriat dal 1293 fino all'anno della morte (1305?) – e si era diffusa ben di là delle fila dell'Ordine.⁵ È assai probabile che Giovanni Colombini fosse stato introdotto alla conoscenza della *Mystica Theologia* dal suo padre spirituale, il certosino Pietro (o Petrone) de' Petroni, di cui avrebbe addirittura composto una *Vita*, purtroppo perduta.⁶ Domenico era immerso nella traduzione del testo quando scrisse a Giovanni Colombini. Confidò al destinatario e suo maestro di vita spirituale che quella traduzione si era trasformata nell'occasione per comprendere appieno molti fra gli insegnamenti che gli aveva trasmesso oralmente quando si frequentavano. Argomentava: «[. . .] per le belle cose che io trovava, mi raccendeva spesso e per tal modo, che io non ardiria a scrivere, ma, se piacerà a Cristo, v'el dirò a bocca, e ò intese molte cose, che voi mi diciavate, le quali non

4 Pardi, *Sulla vita e sugli scritti*, per la datazione delle lettere mi attengo all'ipotesi formulata da Pardi. Su Domenico da Monticchiello si veda il saggio di Levi, *Un rimatore senese* dedicato all'ultimo periodo della vita del notaio e che ha il pregio di distinguerlo dall'omonimo giurista, cfr. Cellerino, *Domenico da Montecchiello*.

5 La *Teologia Mistica attribuita a San Bonaventura*. Sul contenuto dell'opera: Scazzoso, *La liturgia-Chiesa dello Pseudo-Dionigi*; Scazzoso, *I rapporti dello Pseudo-Dionigi*; Scazzoso, *La teologia antinomica dello Pseudo-Dionigi: I*. Per la datazione (tra 1230 e 1290), Dubourg, *La date de la Theologia Mystica*.

6 L'ultima menzione della *Vita* composta da Giovanni Colombini e da Niccolò di Mino Vincenti che ho rintracciato sta in una lettera (mutila) indirizzata a Celso Cittadini tra 1610 e 1620 da un anonimo corrispondente (forse Bartolomeo Scala, traduttore della *Vita* in latino che fu pubblicata negli *Acta Sanctorum*, Maii 7, Antuerpiae 1688, pp. 188–232). La lettera è conservata a Siena, BCI, Miscellanea D. VII. 11, c. 192r-v. Il 27 gennaio 1611 Celso Cittadini scriveva a Caterina Colombini chiedendole di restituirgli la *Vita* del Petroni scritta da Colombini che le aveva prestato qualche tempo prima: *ibid.*, c. 164r. Cfr. Gagliardi, *I "Pauperes Yesuati"*, p. 107, p. 187, p. 501; Gagliardi, *Li trofei della croce*, p. 8.

intendeva, né credeva allora». ⁷ Si rivolgeva a Giovanni perché era convinto che conoscesse per esperienza diretta ciò che lui stava leggendo nelle carte della *Mystica Theologia*, e dunque approfittava della sua sapienza carismatica per comprendere meglio il testo e, di conseguenza, tradurlo meglio.

In particolare gli chiedeva lumi intorno a un commento alla lettera di Paolo a Timoteo incastonato da Ugo da Balma nel testo, e che rimaneva particolarmente ostico da capire. Grazie agli scrupoli di Domenico da Monticchiello noi oggi possiamo confrontare il primo abbozzo di traduzione riportato nella lettera a Giovanni e il risultato finale del volgarizzamento, realizzato dopo aver ricevuto la “santa consulenza” del Colombini. L’abbozzo recita:

Le parole [*difficili da tradurre* n.d.A.] sono queste, secondo che si possono volgarizzare, cioè: ma tu, o Timoteo carissimo, intorno alle mistiche visioni, perfette contrizioni, lassa li sensi tutti e tutte le operazioni intellettuali e ogni cosa sensibile e intellegibile e ogni cosa che è e che non è; e, come t’è possibile, levati su non cognosciutamente alla sua unione, la quale è sopra ogni sustanzia o conoscimento; e da ogni cosa che irretisse, ovvero involgesse, e da ogni cosa assoluta mondanamente, al raggio soprastanziale delle divine tenebre sarai tirato. Vide adunque che neuno di quegli che non sono ammaestrati oda queste cose et coetera.

È molto complicato, se non impossibile, identificare la versione latina utilizzata da Domenico da Monticchiello per il suo volgarizzamento; ciò nonostante non sarà inutile provare a misurare lo sforzo del traduttore recuperando il passo latino che ci interessa. Ricorro a un’edizione seicentesca del testo di Ugo da Balma, dove il brano di cui Domenico scriveva a Giovanni compare in questi termini:

Tu autem, Timothee amice, circa mysticas visiones forti contritione sensus derelique et intellectuales operationes et omnia sensibilia et intelligibilia et omnia existentia et non existentia, etiam, sicut est possibile, ignote consuerge ad eius Visionem, qui est super omnem substantiam et cognitionem, etenim excessu tui ipsum, ab omni irretentibili et absoluto medio ad supersubstantialiorem divinarum tenebrarum radium sursum ageris: Vide autem ut nullus indoctorum ista audiat. ⁸

⁷ *Le lettere del B. Giovanni Colombini*, p. 40. Ildelfonso Tassi precisa: “un’opera uscita dalla certosa da segnalare per il grande influsso da essa esercitato nello sviluppo della metodizzazione della preghiera e della vita spirituale, è la *Mistica Theologia* [. . .] di Ugo da Balma. Questi fu uno dei primi scrittori metodici sulle vie spirituali; e la sua distinzione divenne l’usuale del linguaggio ascetico: via purgativa, via illuminativa, e via unitiva. Contemporaneo a S. Bonaventura, egli si incontrò nella trattazione delle stesse dottrine col grande dottore mistico”, Tassi, *Ludovico Barbo*, p. 108.

⁸ Hugonis de Palma *Theologia Mystica sive Trivium Sacrum*, pp. 46–47. Cfr. anche la versione pubblicata in *Patrologia Graeca*, 3, coll. 998B-999A (e attribuita a Dionigi l’Areopagita, traduzione di Baltassarre Coderio S.J.).

La traduzione finale eseguita da Domenico è la seguente:

Ma tu, amico Timoteo, volgiendo tu pervenire all'occulta contemplazione delle cose divine lascia l'uso de' materiali sensi; e simigliantemente la mentale operazione, e tutte quelle cose che si comprendono col senso ovvero con l'intelletto, o vero tutte quelle cose che hanno essere materialmente, ovvero intelligibilmente, siccome è possibile senza cognoscimento rizzati all'unione di colui il quale è sopra ogni sustanzia e cognoscimento intellettuale, per lo levamento di te medesimo sopra te medesimo senza niuna materialità ti leverai ispeditamente e mondanamente su al soprassustanziale raggio delle tenebre divine, il quale è sopra ogni sustanzia. Guarda che niuno degli indotti e non savii non oda queste cose.⁹

Come si può evincere dalla lettura dei brani, nella missiva a Giovanni Colombini Domenico annota una traduzione molto letterale, di cui vuol discutere con il suo maestro. Ovviamente trascrive la sua traduzione e non il testo in latino perché Colombini non l'avrebbe compreso. Egli non conosceva quella lingua o, almeno, non la conosceva abbastanza bene da potersi esprimere sul testo originale: è verosimile che "masticasse" soltanto il latino della liturgia e poco altro.

Alla protesta del traduttore sulla difficoltà del brano – «Le quali cose sono forti ad intendere allo 'ntelletto umano», lamentava¹⁰ – Colombini risponde producendosi in una delle sue abituali lettere infervorate, premettendo tuttavia che gli scrive dopo aver pregato Dio, il che equivale a fornire la più alta forma di legittimazione alle proprie parole. «Però che, come sapete», precisa

Santo Pavolo non disse né scrisse cose maggiori né più alte parole. Tuttavia con grandissimo timore e tremore, confiderommi della bontà dell'Altissimo, e merrò la mano e la penna secondo e come piacerà a lui di porgiare, isperando che alcuno contentamento esso doni alla vostra acciesa e ardente carità. Non volendo però che di questo né di altro che si scriva per me, voi n'abbiate ferma certezza, ma rimanga la verità in sé e ne' veri e savi dichiaratori. Ma tanto vi dico, che la dimanda vostra e lo stato d'essa non è da potere isprimare, né dichiarare, né con penna, né con lingua; ma veramente io mi credo che'l dottore di questo fatto sia sola la potenza di Dio, e lo scolaio sia solo l'anima, immediati l'uno e l'altro; gli altri ripititori possono più belare che parlare.¹¹

L'insistenza sulla purezza della condizione d'ignoranza appare completamente in tema con il contenuto della *Mystica Theologia*: «l'occulta sapienza dell'amore divino»¹² che «non puote essere insegnata da uomo, di sotto diremo come

⁹ *La Teologia Mistica attribuita a San Bonaventura*, p. 78.

¹⁰ *Le lettere del B. Giovanni Colombini*, p. 42.

¹¹ *Le lettere del B. Giovanni Colombini*, p. 47.

¹² Gagliardi, *I "Pauperes Yesuati"*, pp. 33–53; si tratta del manoscritto *Collazioni de Santi Padri habitanti nell'eremo di Sciti*, citato in *Capitoli dei Disciplinati della venerabile compagnia della Madonna sotto le volte dell'I.E.R. Spedale di S. Maria della Scala di Siena*, p. 177.

ogni persona quantunque sia laica et idiota, stando nella scuola di Dio riceverà questa sapienza da lui sopra ogni intelletto per affetto d'amore, la quale niuno filosofo, né niuno maestro, o scolaro secolare, quantunque studii, apprendere nolla puote con intelletto». ¹³ Si tratta di un motivo largamente attestato dalla tradizione cristiana precedente e coeva a Colombini, su cui non mi soffermo.

Domenico, dal canto suo, dopo aver ricevuto la risposta di Giovanni Colombini, gli riscrive entusiasta e gli palesa quali testi aveva compulsato per poter tradurre al meglio l'opera pur senza riuscire a venir a capo del significato di quel passo spiegatogli dal Colombini. Dichiarò, infatti: «Però che io ò letto tutto el Vecchio e Nuovo Testamento, Vita e Collazioni de' Santi Padri, quasi tutti gli scritti di Deoniso, el Compendio della Sagra Teologia, la Deosoebia, l'Arlogio della Sapienza, il testi della Mistica Teologia et altri molti libri teologici [. . .]». ¹⁴

Domenico, dunque, volgarizzava "armato" di una buona serie di testi collaterali, gran parte dei quali saranno presenti nelle biblioteche dei Gesuati. In prima istanza occorre identificarli. A parte la Scrittura, aveva letto le *Vitas Patrum*, forse nel volgarizzamento del Cavalca, le *Collazioni de' Santi Padri*, forse nella versione presente nella biblioteca della Confraternita della disciplina dell'Ospedale Grande di Siena, cui il più antico gruppo dei *povari* era legato, ¹⁵ e il *Compendio* opera, presumibilmente, di Tommaso d'Aquino. ¹⁶ È assai più complicato identificare la *Deosoebia*. Ad oggi l'unica ipotesi che sono riuscita a formulare è che si tratti del quattordicesimo libro del *De Trinitate* di Agostino, il cui *incipit* recita:

Nunc de sapientia nobis est disserendum, non illa dei quae procul dubio deus est (nam sapientia dei filius eius unigenitus dicitur), sed loquemur de hominis sapientia, vera tamen quae secundum deum est et verus ac praecipuus cultus eius est, quae uno nomine *theosebeia* graece appellatur. Quod nomen nostri sicut iam commemorauimus volentes et ipsi uno nomine interpretari 'pietatem' dixerunt, cum pietas apud graecos *eusebeia* usitatus nuncupetur, *theosebeia* vero quia uno verbo perfecte non potest, melius interpretatur duobus ut dicatur potius dei cultus. ¹⁷

Se *Deosoebia* fosse la corruzione di *Theosebeia* potremmo supporre che il testo di Agostino fosse stato intitolato così. La lettura del quattordicesimo

¹³ *La Teologia Mistica attribuita a San Bonaventura*, p. 32, p. 41. Tra gli esemplari più interessanti del volgarizzamento, si veda il manoscritto conservato in BNCf, Conv. soppr. P. VIII. 1023 (S. Ambrogio), c. 43.

¹⁴ *Le lettere del B. Giovanni Colombini*, p. 52.

¹⁵ Gagliardi, *I "Pauperes Yesuati"*, cap. II.

¹⁶ Si veda Tommaso d'Aquino, *Compendio di teologia*.

¹⁷ Opera edita in *Patrologia Latina*, 42, col. 1055.

libro del *De trinitate* sarebbe peraltro coerente agli scopi di Domenico traduttore, perché nelle carte agostiniane si tratta della sapienza. Certamente, se così fosse, doveva trattarsi di un identificativo del testo in uso soltanto nello stretto gruppo dei sodali del Colombini, perché non sono riuscite a reperire nessun'altra attestazione di un simile titolo. *L'Arlogio della Sapienza* è, evidentemente, l'*Horologium Sapientie* di Enrico Suso (Heinrich Seuze), un libro che esaltava la *philosophia spiritualis*, cioè la sapienza sovranaturale concessa da Dio agli uomini di fede. Suso, del resto, aveva assunto una posizione anti-intellettualista, privilegiando il contatto estatico tra l'anima e il Creatore grazie alla virtù di carità intesa nell'accezione paolina del termine.¹⁸ Del resto, il volgarizzamento quattrocentesco *Oriuolo della sapienza* che ho potuto reperire a Firenze, in Biblioteca Riccardiana,¹⁹ potrebbe essere un codice gesuato, perché la miniatura iniziale che raffigura Suso genuflesso di fronte ad un crocifisso presenta il monogramma gesuato del nome di Cristo apposto sul cuore dell'autore.²⁰

I libri usati da Domenico da Monticchiello e, poi, custoditi in copie negli *armaria* dei conventi gesuati, all'epoca in cui venivano immortalati dalla corrispondenza tra Domenico e Giovanni (a parte il volgarizzamento biblico), sembrano piuttosto complicati per un lettore privo di qualsiasi formazione teologica. È forse ragionevole ipotizzare che, almeno nel caso del testo da volgarizzare (la *Mystica Theologia*), ci fosse stato l'intervento del monaco certosino Pietro – o, come sembra dopo un accurato studio biografico, Petrone²¹ – della certosa di Maggiano. Si trattava di un esponente dell'aristocratica stirpe dei Petroni: il cardinale Riccardo aveva finanziato la fondazione della certosa di Maggiano e lì aveva preso i voti Petrone, suo parente stretto. A lui Colombini si era legato diventandone un figlio spirituale. Il monaco aveva allacciato numerose relazioni di guida spirituale: è noto il

18 Henrici Susonis *Horologium Sapientiae*. Per importanti accenni critici all'opera di Suso: Meerssemann, *Gli amici spirituali*; Guarnieri, *Per la fortuna di Ruusbroec*; Gennaro, *Giovanni Colombini e la sua "brigata"*, p. 243, nota 1. Infine ai temi cari ai testimoni della *devotio moderna* di oltralpe rimandano alcune precise affermazioni di Colombini. Ad esempio la seguente «entra tale affetto et amore et affetto d'amore nell'abisso dell'amore, nelle divine tenebre, divine sono, ch'esso è essa divinità et abisso; tenebre sono, che sono oscure nel comprenderle e vederle, e più tenebre a parlarne. Questa salita et affogamento impedirebbe ogni considerazione et immaginazione d'alcuna cosa qualunque fosse. Solo l'amore trova l'amore e credo che sia godimento de' godimenti» (*Le lettere del B. Giovanni Colombini*, p. 50).

19 BR 1782.

20 Sui volgarizzamenti di Suso cfr. anche Bartòla, *Per la fortuna di Enrico Suso*.

21 Cfr. Petroni, *Un documento inedito* e anche Pellegrini, *Petroni, Pietro*.

fatto che avesse cercato di “convertire” Giovanni Boccaccio, attraverso la mediazione di Francesco Petrarca.²²

Colombini l’aveva conosciuto frequentando le tornate della Confraternita dei Disciplinati sotto le volte dell’Ospedale di Santa Maria della Scala, dove Petroni era immatricolato fin dall’adolescenza e che, dopo la morte, fu celebrato dai confratelli attraverso un ritratto, collocato sopra la porta di ingresso del loro Oratorio. Colombini, invece, l’onorò scrivendone una *Vita* in volgare e facendolo a “quattro mani” con Niccolò di Mino Vincenti, il fratello carnale di Francesco Vincenti, amico intimo di Giovanni Colombini e co-istitutore della *brigata de’ povari*. L’originale della *Vita* si è perso, ma qualcosa dei suoi contenuti è sopravvissuto, perché fu tradotto (e forse rimaneggiato) in latino all’inizio del Seicento da un altro monaco certosino, don Bartolomeo Scala, della certosa di Pontignano presso Siena.²³ Il ruolo svolto da Petroni nella formazione del Colombini fu sicuramente assai importante: ancora alla fine del Cinquecento il Generale dei Gesuati, Paolo Morigia, era costretto a scrivere che i Gesuati erano stati fondati dal Colombini e non «come hanno detto alcuni, che vogliono che questa religione abbi avuto principio d’un converso dei certosini».²⁴ Morigia non rivela l’identità del preteso fondatore, ma non è difficile scorgere dietro quella *fake news* dell’epoca quantomeno l’eco della figura del Petroni. Peraltro Petroni era monaco, non sacerdote, perché aveva preferito amputarsi uno dei pollici pur di diventare inabile all’ufficiatura e, per umiltà, sottrarsi all’onore connesso con il percorso e poi la funzione sacerdotale. L’affermazione del Morigia costituisce dunque un segnale indiretto e obliquo sia della solidità del legame tra Petroni e Colombini, sia dell’influenza, percepita dai contemporanei, esercitata dal monaco Petroni sul mercante convertito Colombini.

Così credo che sia stato proprio il monaco Petroni, padre spirituale di Colombini, a consigliargli il testo della *Mystica Theologia*. Possiamo ragionevolmente supporre che gli abbia parlato di quel libro, che oralmente ne abbia centonato alcune parti e che, di conseguenza, Colombini abbia richiesto a Domenico, colto notaio a lui spiritualmente molto vicino, di tradurre un libro che, evidentemente, considerava sapienziale.

²² Petroni, *Un documento inedito*.

²³ *Ibid.*, p. 140.

²⁴ A testimonianza dell’importante ruolo svolto dai disciplinati e dal Petroni nei confronti della *brigata* sta un’affermazione polemica di Paolo Morigia: «Questa [da Giovanni Colombini e Francesco di Mino Vincenti] è de’ giesuati la vera origine, et non come hanno detto alcuni, che vogliono che questa religione abbi avuto principio d’un converso dei certosini, altri si son messi a scrivere, che questa hebbe cominciamento da una congrega di disciplini, gente mecnica e plebea», Paolo Morigia, *Historia dell’origine*.

2 I frati eredi di Domenico da Monticchiello: i volgarizzamenti gesuati

L'operazione del tradurre effettuata da Domenico costituì l'*incipit* di una vera e propria tradizione interna alla congregazione dei gesuati. Nel pieno Quattrocento, mentre era felicemente in corso la costituzionalizzazione del movimento, un gesuato molto colto di nome Antonio Bettini, che fu anche vescovo di Foligno, così descriveva le attività dei confratelli:

Scribunt libros ecclesiasticos, in latino et vulgari sermone et continue commodant libros multos devotos et ecclesiasticos per familias exorando et confortando omnes exemplo et verbis, et cum libris ad contemptum mundi et contemptum vitiorum, exorando et confortando ad virtutes et ad amorem Dei et proximorum.²⁵

Bettini, in realtà, enfatizzava la quantità dei testi composti dai gesuati in lingua latina: se è vero che ve ne furono – e del resto lui stesso avrebbe contribuito a scriverli – è altrettanto vero che ambiva a nobilitare la congregazione cui apparteneva egli stesso.

Prima di esporre i risultati delle ricerche sui testi dei Gesuati, occorre premettere che la congregazione sfuggì all'inchiesta sulle biblioteche dei regolari ordinata da Pio V:²⁶ usufruendo della protezione accordata dal cardinal Santoro i Gesuati, al pari dei ben più illustri Frati Predicatori e della Compagnia di Gesù, riuscirono a ottenere l'esenzione necessaria.²⁷ Pertanto le pagine che seguono sono il frutto di una ricerca personale nei fondi manoscritti di varie Biblioteche italiane. Ciò che sono riuscita a ricostruire è un panorama di massima, non vi è certezza che si tratti di un panorama completo e, anzi, auspico che nuovi ritrovamenti, in futuro, possano completarlo.

Intanto è opportuno sottolineare come la scelta stessa di volgarizzare presupponga un'istanza culturale di base che non va sottovalutata: seppur in tono minore i gesuati si incanalarono nella tradizione che unisce Domenico Cavalca a Iacopo Passavanti, allo *scriptorium* del convento di Santa Caterina a Pisa e ai

²⁵ BAV, ms. Chigi I. VI. 227, c. 18v.

²⁶ Cfr. il progetto "Ricerca sull'Inchiesta della Congregazione dell'Indice" (RICI) coordinato da Roberto Rusconi e i cui risultati compaiono nella serie "Libri e biblioteche degli Ordini religiosi in Italia alla fine del secolo XVI" della collana "Studi e Testi" della Biblioteca Apostolica Vaticana e i cui volumi più recenti sono *La congregazione dell'Indice* e *Congregazione dei canonici*.

²⁷ Sull'intera vicenda, che accomunò i gesuati ad altri Ordini 'minori', si veda il bel saggio di Fragnito, *"Dichino corone e rosarii"*.

numerosissimi altri frati, suore e laici che voltarono in volgare testi latini.²⁸ È significativo che una cronaca francese del XVII secolo presenti i Gesuati di Tolosa come uomini dotti: «Au mois d'avril de l'an 1425 certains moines qu'on appelaît Jésuates ou Clercs Apostoliques, au nombre de cinq vinrent des contrées d'Italie en cette ville. C'étaient des gens de sainte vie et de grande littérature. Par leur institut qui avait été approuvé par la Saint-Siège, ils vivaient du travail de leurs mains».²⁹

Nella maggior parte dei casi le traduzioni gesuate rivelano una raffinata sensibilità letteraria: è esemplificativo il prologo preposto ai *Dialoghi* di san Gregorio da un anonimo volgarizzatore. Le proteste di ignoranza e di inadeguatezza intellettuale sono il *topos* in cui viene inscritta la scelta del traduttore di privilegiare la fedeltà allo spirito anziché alla lettera del testo, chiarendo che utilizzerà parafrasi e traduzioni non letterali pur di garantire l'intelligibilità dell'opera. Vista la chiarezza con cui l'autore delinea il proprio metodo di lavoro, mi sembra necessario riportare la citazione della fonte per intero:

Però che come dice santo Paulo debitore sono a' savi e a' semplici, perché come religioso di povertà vivo delle lymosina di ciascuno, vedendo non potere essere utile a' savi et licterati per lo mio poco senno e non potere pagare quanto debito a savi perché sono povero di scientia, havevo pensato che ciò che nel conspecto di Dio non fussi al tucto riputato inutile almeno per utilità d'alquanti idioti e non savi di scriptura, recare in volgare il dialogo di sancto Gregorio, il quale infra l'altre opere divote singularmente è utile. Ma volendo cominciare trovai il suo latino in tal modo donato che non mi pare da potere seguitare al tucto l'ordine della lettera, però che tal cosa pare ben donata per gramatica che recata in volgare secondo l'ordine delle parole non pare mettere meno utile. E alcuna volta una piccola parola per gramatica è di tanta significatione che non se ne può trarre intendimento se non per molte parole e volendole recare a volgare intendimento si possono e debbono per trarre più belle sententie molto abbreviare. Onde avenga che alquanto mi sia faticoso per lo mio poco intendimento, tucta via il meglio che so e più apertamente reco in volgare il preducto libro; non seguitando a tucto l'ordine delle parole, ma il meglio che posso ponendo la somma e lo intendimento del libro e sforçandomi di seguitare le parole dove convenevolmente posso. E a ciò mi conforta molto santo Gregorio medesimo e induce per suo exemplo, il quale dice infine del suo prologo di questo libro che non intende di seguire l'ordine delle parole a lui donate, ma di dicitare la summa per modo che più piaccia. E così io volendo recare in volgare pongo il volgare più chiaro e più ordinato che posso, e avenga ch'io sia certo che questa opera quanto dalla mia parte biasimar si possa, non ho però voluto lasciare per utilità de' semplici e si avessi trovato alcuno più sufficiente che in ciò si fussi voluto afaticare,

²⁸ Folena, *Volgarizzare e tradurre*; Delcorno, *Predicazione volgare*; Severino Polica, *Cultura ecclesiastica e cultura subalterna*; nonché i volumi Brepols, della serie *The Medieval Translator/ Traduire au Moyen Age*.

²⁹ Dufner, *Geschichte der Jesuaten*, p. 369.

non sarei suto ardito di metterci mano, ma non trovando ò facto il meglio che so, prego adunque gli humili che nne piglino quella utilità che possono, licentia a' savi che la biasimino quante vogliono.³⁰

In generale si può sostenere che i testi da tradurre scelti dai gesuati appartenessero alla tradizione monastica. Si tratta di una scelta coerente alla volontà di riforma della congregazione, nelle cui fila il ritorno alla *ecclesiae primitivae forma* era declinato secondo il paradigma interpretativo che, come ha mostrato Giovanni Miccoli, faceva coincidere i primordi della chiesa con i primordi del monachesimo.³¹ Parallelamente alla diffusione della “lessicografia” spirituale della *devotio moderna*, la letteratura monastica si accreditava tra i referenti testuali privilegiati per guidare le anime devote. Pur se riassunta, smembrata, centonata, essa costituiva il ricco serbatoio da cui si attingeva per istruire e perfezionare.³² I *Dialoghi* di san Gregorio furono diffusi anche grazie ai Gesuati che, spesso, ne avrebbero impreziosito la veste codicologica per mezzo di miniature che, a loro volta, avrebbero stuzzicato l’immaginazione di artisti e di pittori come, ad esempio, il Maestro del Camposanto pisano o lo Starnina.³³

I libri volgarizzati (o copiati, qualora fossero già in volgare) erano essenzialmente gli stessi di cui si raccomandava la lettura: le *Collazioni* di Giovanni Cassiano,³⁴ il *De consolatione philosophiae* di Boezio,³⁵ i trattati ascetici di san Bernardo da Chiaravalle o a lui attribuiti,³⁶ il già ricordato *Horologium Sapientiae* di Enrico Suso,³⁷ *I trenta gradi della scala celestiale* e l’esposizione del *Pater Noster* ancora di Girolamo,³⁸ i *Moralia (o Moraliu libri)* di Gregorio

30 BR, ms. 1421 (XV sec), cc. 1r-2r.

31 Cfr. Miccoli, *Chiesa gregoriana*, pp. 285–389.

32 Cfr. Zarri, *La vita religiosa femminile*, p. 145.

33 Delcorno, *Predicazione volgare*, p. 689. Inoltre ricordiamo l’incunabolo *Sancti Hieronymi Vita e epistole*.

34 BR, ms. 1427 (XV sec.), volgarizzamento anonimo «questo libro è de poveri Ingesuati habitanti a Sancto Giusto delle mura fuor dalla porta a Pinti a Firençe», c. 121v; ms. 1394 (XV sec.).

35 BR, ms. 1597, volgarizzamento anonimo «Finisce el libro de Boetio della philosophica consolatione l’anno del Signore 1495 a dì .xxv. d’octobre nell’alma città di Firençe. Questo libro è de’ frati ingesuati habitanti a Santo Justo fuori della Porta a Pinti di Firençe, chi lo achatta si ricordi di renderlo per carità» (c. 86r). Peraltro il codice riporta tracce di lettura molto interessanti: si tratta di glosse e note a margine in latino. Altro esemplare, ancora del XV secolo e anonimo BNCF, Pal. 74.

36 BR, ms. 1422 (XV sec.) «Questo libro si è de’ poveri di Yesù Christo chiamati Ingesuati a Santa Maria piena di gratia sopra Ligorna», volgarizzamento del *De conscientia* e del *De contemplatione Passionis*.

37 BR, ms. 1782 (XV sec.).

38 BR, ms. 1597 (XV sec.) volgarizzamento anonimo; ms. 1422, cc. 103r-132v.

Magno, la *Regula pastoralis* ancora di san Gregorio,³⁹ i sette salmi penitenziali,⁴⁰ le *Esposizioni del Vangelo* di Simone da Cascia, i *Sermoni*, di Bernardo di Chiaravalle,⁴¹ il *Prato spirituale* di Giovanni Eucrato,⁴² il *Monte dell'orazione* ed i *Sermoni* di sant'Agostino,⁴³ i *Sermoni* di Giovanni Crisostomo,⁴⁴ le *Epistole* e la *Vita* di san Girolamo,⁴⁵ la vita dell'abate Isaac di Siria⁴⁶ e numerose altre agiografie. Tra tutte ne ricordo soltanto una presente in un incunabolo, perché la composizione del libro attesta l'intelligenza funzionale di chi lo predisponeva: *Sancti Hieronymi Vita e epistole, colla regola del vivere nei monasteri di monache volgarizzata da frate Matteo da Ferrara gesuato*, dato alle stampe a Ferrara per i tipi di Lorenzo de' Rossi da Valenza nell'anno 1497.

Nel caso dei *Moralia* è possibile conoscere i particolari dell'occasione del volgarizzamento. Questo testo, di commento al libro di Giobbe, fu tradotto da Zanobi da Strata fino al capitolo diciottesimo del libro diciannovesimo: Zanobi dunque non completò la traduzione. Giovanni Tavelli comprò un manoscritto dei *Moralia* il 24 marzo 1438 dal vescovo di Forlì Ludovico Pirani e completò la traduzione. Egli stesso, inoltre, scrive in una sua epistola che il volgarizzamento circolava anche al di fuori dei conventi gesuati.⁴⁷

Si tratta di opere appartenenti al patrimonio cristiano della tradizione, perlopiù, ma con qualche significativa eccezione. Tra gli autori contemporanei spiccano il *De disciplina et perfetionis vitae monasticae* di Lorenzo Giustiniani tradotto dal Gesuato vescovo di Ferrara Giovanni Tavelli col titolo *Trattato della disciplina monastica*,⁴⁸ la *Quadriga spirituale* di Niccolò da

39 Firenze, BML, Acquisti e Doni, 85.

40 BNCf, Pal. 74; BR, ms. 1339 volgarizzati da Giovanni Tavelli da Tossignano, Firenze, BML, cod. 85. Ancora sui volgarizzamenti dei *Dialoghi* di Gregorio: Dufner, *Zwei Werke Gregors des Grossen*; Dufner, *Die Moralia Gregors des Grossen*.

41 BR, ms. 1260 volgarizzati da Giovanni Tavelli da Tossignano. Il volgarizzamento del Tavelli sarà stampato a Venezia nel 1529 dai gesuati di Ferrara, e dedicato a Isabella d'Aragona regina di Napoli. L'edizione più recente a cura di P. Anselmo di San Luigi Gonzaga, *I Sermoni di San Bernardo*; Angelini, *Intorno all'antico volgarizzatore*.

42 In questo caso il volgarizzatore fu Feo Belcari: cfr. *Il Prato Spirituale de' Santi padri*; BR, ms. 1342 (XV sec.).

43 BR, mss. 1354, 1778 e 1318 (XV sec., anonimi). Cfr. anche Wilmart, *Formes successives*.

44 Siena, BCI, M. VI. 50.

45 BNCf, II. IV. 528 (XV sec.); Siena, BCI, U. III. 13. Di Girolamo, cfr. anche BNCf, Pal. 19, cc. 105r-127v («S. Girolamo, sermone dell'assunzione della vergine, mandato a Paola, Eustochio, e a più altre, nel monastero del presepe in Betelem, volgarizzato da un frate dei gesuati di Firenze»).

46 BR, ms. 1354 (XV sec.).

47 *Con il cuore indiviso*, p. 29.

48 Volgarizzamento del Tavelli: BNCf, Conv. soppr. G. VII. 1493 (SS. Annunziata).

Osimo, l'Ermite Trismegisto (o *Pimandro*) che, però, non fu volgarizzato dai gesuati ma fedelmente ricopiato dal volgarizzamento effettuato da Tommaso Benci nel 1463 per l'amico Marsilio Ficino.⁴⁹ Feo Belcari, colto amico dei Gesuati, al quale i frati fiorentini avevano concesso la possibilità di “confraternare” con loro, probabilmente aveva volgarizzato anche un altro testo assai importante: *I quattro gradi della violenta carità* di Riccardo di San Vittore⁵⁰ e due trattati di Iacopone da Todi.⁵¹

La veicolazione dei testi così approntati era interna ed esterna alla congregazione.

3 Il versante interno

Il già ricordato Paolo Morigia, Generale dei Gesuati e fecondo poligrafo di Milano, per quanto attiene al versante interno, ci narra che i Gesuati dovevano studiare le *Costituzioni* congregazionali del 1425.

Le *Costituzioni* erano l'unico testo normativo della congregazione, composto a seguito della già menzionata *inquisitio* vescovile, ordinata a Bologna dal vescovo Niccolò Albergati a danno della comunità gesuata locale. In quell'occasione i Gesuati di Bologna convocarono una sorta di Capitolo Generale a cui parteciparono tutti i responsabili di tutti gli insediamenti e insieme redassero il testo che raccoglieva gli estremi della loro *forma vitae*. La trasmissione documentaria delle fonti costituzionali ci ha consegnato questa fonte, cioè l'*Ordo et forma morum quos et per consuetudinem observat Congregatio Pauperum qui vulgariter Jesuati nuncupantur*. L'esemplare più antico risale al mese di giugno dell'anno 1425 ed è accompagnato da almeno tre volgarizzamenti, di cui uno è di poco successivo al testo latino, risalendo al giugno 1426.⁵² Il

49 BR, ms. 1423 (XV sec.); Garin, *La cultura filosofica*, p. 152, p. 395.

50 *Trattato di Riccardo da S. Vittore de' quattro gradi della carità*. La paternità del volgarizzamento è per la prima volta attribuita a Belcari da Moreni, pp. vii–viii.

51 *Lettere di Feo Belcari*, pp. 55–88. I volgarizzamenti di Iacopone sono traduzioni del *Tractatus utilissimus* e dei *Verba*, la cui autorialità non è tuttavia unanimemente condivisa: cfr. Iacopone da Todi, *Tractatus utilissimus*, *Verba*.

52 Tra i volgarizzamenti che sono riuscita a rintracciare quello più antico data il mese di giugno dell'anno 1426, quindi fu quasi contemporaneo all'*Ordo* ed è attualmente conservato in BR, ms. 1792. Qui, a carta 26r si dichiara: «queste cose abbiamo arecchato cossi roççamente in volgare scripto negli anni del Signore MCCCCXXVI del mese di giugno». La questione delle fonti normative è documentata e discussa nel mio *I “Pauperes Yesuati”*, al quale rimando.

capitolo bolognese e le *Costituzioni* furono un momento fondante nella storia della congregazione, come stanno a testimoniare i giudizi e le considerazioni espresse in merito durante i secoli successivi. I testi erano accompagnati da una *Vita* di Giovanni Colombini, composta da Giovanni Tavelli da Tossignano, già ricordato. Anche l'agiografia fu volgarizzata e l'esemplare più antico che ho rintracciato fa parte integrante del volgarizzamento delle *Constitutiones* del 1426. Il confronto con il testo latino ne evidenzia tutta la fedeltà, pur se si nota una certa propensione dell'anonimo traduttore a utilizzare espressioni decise, senza indulgere nelle sfumature e abbreviando molto spesso il disteso periodare latino. Se una simile traduzione da un lato abbassa il livello di eleganza formale del testo, dall'altro ne rafforza l'impatto sull'immaginazione del lettore, colpito dalle numerose frasi colorite, quantunque non particolarmente raffinate. Il volgarizzamento (così come la versione latina della *Vita* di Colombini) circolò quasi esclusivamente all'interno della congregazione e costituì la fonte principale alla quale attinsero i compositori delle successive *Vite* di Giovanni Colombini cioè Feo Belcari, Antonio Bettini e Matteo Panici.⁵³

Ancora Paolo Morigia scrive che oltre a metà Quattrocento il Gesuato e aristocratico milanese Luca Crivello divenne maestro dei novizi e stabilì che i suoi allievi si sarebbero dovuti «esercitare nello studio dell'opere di Giovanni Casiano, le quali egli aveva tradotte dal latino in lingua volgare».⁵⁴ Non ho potuto rintracciare il volgarizzamento di Crivelli, perciò possiamo soffermarci soltanto sulla scelta del testo. Si tratta di un libro che forniva gli esempi dei grandi monaci delle origini e sicuramente incentivava in loro la consapevolezza di appartenere a una congregazione che incarnava una *forma vitae* apostolica e filologica rispetto al cristianesimo primitivo.

Inoltre Morigia precisa che i Gesuati dovevano studiare i *Salmi*. La conoscenza dei *Salmi* era di rigore anche perché i Gesuati non accedevano al sacerdozio e dunque dovevano limitarsi alle preghiere per i laici. La cultura che acquisivano stando nella congregazione era, per così dire, quasi da "autodidatta", cioè conquistata ricorrendo a canali diversi rispetto a quelli canonici. Di fatto al postulante era richiesta soltanto la conoscenza delle nozioni catechetiche fondamentali e gli ignoranti venivano esortati dai superiori ad accontentarsi della «devota rusticitate» riservandosi, tuttavia, di istruirli se avessero

⁵³ Ho pubblicato il volgarizzamento in *Appendice* a Gagliardi, *I "Pauperes Yesuati"*, e illustrato e documentato l'intera vicenda della trasmissione della memoria di Colombini in Gagliardi, *La trasmissione della memoria di Giovanni Colombini*.

⁵⁴ Morigia, *Paradiso de' Giesuati*, p. 321.

dato prova di umiltà e mitezza.⁵⁵ Secondo Antonio Bettini la composizione dei gesuati era assai variegata: accanto a giovani e promettenti universitari convivono sacerdoti e religiosi provenienti dal clero regolare, laici esponenti delle fasce sociali più alte e, infine, persone che appartenevano ai ceti più bassi.⁵⁶ Generalmente gli incolti nel Quattrocento restavano a livello di semplici conversi e penitenti o venivano destinati ai romitori superstiti, pertanto dovevano essere in minoranza rispetto alla fetta più consistente della congregazione, stanziata nei conventi cittadini o nei santuari.⁵⁷ Il volgarizzamento delle *Constitutiones*, in ogni caso, si impose perché era necessario che risultassero comprensibili all'*universitas sociorum* senza mediazione alcuna, ma soprattutto perché nella congregazione era invalso l'uso di tradurre sistematicamente in volgare gli scritti cui si attribuiva una notevole rilevanza.

Nonostante l'importanza della *Costituzioni* il testo cardine della vita in comune restava la Santa Scrittura. I Vangeli erano interpretati secondo la lezione agostiniana, riducendo al minimo la *glossa*: non a caso l'unico volgarizzamento di esegesi neotestamentaria utilizzato dai Gesuati era l'opera di Simone da Cascia.⁵⁸ Nella congregazione fu poi attivo un grande traduttore della Bibbia: Giovanni Tavelli da Tossignano. Egli ne tradusse numerosi libri: Genesi, Esodo, Deuteronomio, I Samuele, Re, Giobbe, Salmi, Proverbi, Ecclesiaste, Cantico dei Cantici, Sapienza, Isaia, Geremia, Ezechiele, Daniele, Osea, Amos, Michea, Abacuc, Matteo, Marco, Luca, Giovanni, Atti, Ep. ai Romani, Ep. I ai Corinti, Ep. II ai Corinti, Ep. ai Galati, Ep. agli Efesini, Ep. ai Filippesi, Ep. ai Colossesi, Ep. I ai Tessalonicesi, Ep. I a Timoteo, Ep. II a Timoteo, Ep. a Tito, Ep. agli Ebrei, Giacomo, Ep. I Pietro, Ep. II Pietro, I Giovanni, Apocalisse. Non tutti i volgarizzamenti furono completati ma è comunque degno di nota lo sforzo effettuato del Tavelli.⁵⁹

55 Ferraresi, *Il beato Giovanni Tavelli*, I, pp. 101–103. Il Capitolo del 1458 ribadiva: «Item, a di 2 [maggio] ordinarno et determonarno che chiunque viene alla compagnia che non sapia lettera, non gli sia insignato a legere, se prima non è stato nella compagnia tre anni, portandosi bene et reverentemente, ma non portandosi bene né ancho a quello tempo gli debba essere insignato. Si che passato quello tempo, stia nella discrezione del rectore de insegnare o non insegnare a legere o a scrivere, et maxime secondo i portamenti di ciaschuno di quelli che non sanno. Però che se sono superbi et inobedienti non sapendo, molto più serano sapendo». Da questa decisione emerge chiaramente il fatto che i gesuati temevano la cultura in quanto fattore di elevazione sociale e potenzialmente causa di superbia (Dufner, *Geschichte der Jesuaten*, p. 192).

56 BAV, Chigi, I. VI. 227, c. 6r.

57 Cfr. il mio *I Pauperes Yesuati*, cap. IV.

58 Cfr. Ferraresi, *Il Beato Giovanni*, pp. 163–189.

59 *Ibid.*

Peraltro le *Costituzioni* implicitamente obbligavano i Gesuati a assumere il Vangelo quale unica Regola:⁶⁰

questo adunque è il nostro vivere, moderato nel Santo Evangelio di Christo osservare, nel quale è la somma d'ogni perfectione, pienissimamente si contiene, al quale non piaccia a Dio che si possa poi pensare che niente di perfectione s'elgli possa agiungere da uno mortale. E faccia che al tecto di questa evengelicha perfectione traendoci l'autore d'esso evangelio con più agievole et più ordinatamente possiamo salire pilgliando prima quegli tre principali meriti della religione ciò sono povertà, castità e hobedientia.⁶¹ [. . .] Non però che io dica queste chosse chossi scripte [le Costituzioni] sia perfectione di vita, ma abbiamo in esse alchuno principio di bene hoperare et inchominciamento de' converssatione, per le quali andando et referendo di virtù in virtù possiamo pervenire ad l'alta perfectione et alla soma delle virtudi le qualli chopiossamente si trovano, se sarà chi ne cierchi, nello ispatiosso chanpo della Santa Scriptura, il quale si lega et in quella si lavori et non solamente per istudio d'oratione et faticha d'operatione, però che non gli uditori della Parola sua ma i faotori d'essa saranno giustificati. Siché udendo o leggendo la parolla di Dio et quella guardando e chonservando in chore per memoria et nelle mani per hoperazioni noi siamo di quegli invitati però de quali dicie l'apostolo che sempre imparano e mai a scientia di verità non pervengono, ma llevando il cuore ad Dio la munitione del profeta santo il sacrificio nostro mactutino passi d'olochausto vespertino.⁶²

Il valore intrinsecamente normante e costitutivo della vita religiosa che i Gesuati attribuivano alla Scrittura derivava dagli insegnamenti di Agostino e di Girolamo e, in particolare, dal *Prologo ad Isaia* di san Girolamo, dove i *Testamenti* erano stati definiti i testi il cui soggetto è il Cristo. La ricezione del magistero di Girolamo, mediato da Agostino, è sicuramente attestata dalla presenza, in ambiente gesuato, di un binomio non scindibile tra i due santi che è ribadito anche dalle rappresentazioni iconografiche di ambiente gesuato, dove Agostino e Girolamo figurano molto spesso in coppia. La congregazione volle intitolarsi a san Girolamo proprio perché vi riconosceva un esempio di umiltà: era il sapiente che aveva abbandonato gli studi per consacrarsi alla traduzione della Scrittura.

Le lettere di Girolamo circolavano tra i Gesuati ed essi le consigliavano ai devoti. All'interno delle miscellanee ascetiche e spirituali dei Gesuati l'epistola che ricorre più spesso è, significativamente, lo scritto incentrato sul valore del-

⁶⁰ Siena, BCI, K. VII. 27 (*Vita et Regula Beati Joannis de Columbiniis*, 1425), c. 13r: «Erit ergo regula nostra sanctum Christi evangelium observare, in quo omnis perfectionis lumina plenissime continetur cui quicque perfectionis a mortalibus addi posse absit, vel excogitetur a nemine».

⁶¹ BR, ms. 1792, c. 2r.

⁶² *Ibid.*, c. 34r.

l'umiltà e indirizzato da Girolamo al senatore sposo di Paola. La lettera di Girolamo, volgarizzata da un Gesuato, così descrive la virtù dell'umiltà:

Humiliato quanto più puoi, che mai non ti potrai aguagliare a l'umiltà di Cristo, però che tu huomo et egli è Dio. Avenga che tu vada schalço et colla tonicha ripeççata e sia come uno de' povari della piaçça et per le case degli enfermi entri per visitarli et sia occhio de' ciechi e mano de' debili, e piede di çoppi e vada come uno mercenario a portare l'acqua e a speçare la legna et a accendere el fuocho. Tue so' le gotate, ove gli sputi, ove a flagelli, ove la croce, ove la morte che Cristo sostenne.⁶³

Le immagini usate da Girolamo vengono assunte e rielaborate dai *fratres*, ritornando nelle loro composizioni – laudi e scritti ascetici – per qualificare il modello del Gesuato esemplare. Del resto è in nome dell'*humilitas* che i Gesuati del Quattrocento continuavano a rifiutare gli ordini sacri e avvaloravano la loro decisione allegando, accanto ai testi di Girolamo, la testimonianza di Bernardo da Chiaravalle. Alcuni *dicta* di Bernardo da Chiaravalle già comparivano nelle lettere del Colombini: molto probabilmente era stato grazie al Petroni che Colombini e i suoi seguaci vi si erano avvicinati ai testi bernardiani. In seguito essi furono adottati dalla congregazione, che li considerò tanto importanti da volgarizzarli, sia quelli apocrifi, sia quelli autentici.⁶⁴

4 Il versante esterno

Sappiamo che dopo la morte di Giovanni Colombini, occorsa nel 1367, le sue lettere circolarono nei circoli devoti legati al convento eremitano senese di Sant'Agostino e tra i monasteri femminili che costellavano la Siena di fine secolo, primo fra tutti il monastero delle benedettine intitolato ai Santi Abbondio e Abbondanzio, volgarmente detto di Santa Bonda. Le lettere in uso tra gli agostiniani compaiono copiate insieme ai volgarizzamenti di qualche epistola di Agostino, di trattati a lui attribuiti – *I quattro gradi di umiltà*, per esempio – e di altra trattatistica ascetica e devota come il *De Coscientia* apocrifo di Bernardo da Chiaravalle o il trattato *Dei dieci stati dell'anima spirituale* di Ugo Panziera.⁶⁵

La fortuna quattrocentesca di san Girolamo, delle sue *Lettere*, delle *Vitae Patrum*, degli scritti di Cassiano, di Bernardo da Chiaravalle, di Ugo da Balma e di Enrico Suso va riallacciata all'opera di divulgazione dei testi monastici con-

⁶³ Dal volgarizzamento gesuato Siena, BCI, U. III. 13. c. 178r [XV sec.].

⁶⁴ Sulla ricezione degli scritti e della figura di Girolamo cfr. Rice jr, *Saint Jerome in the Renaissance*; Russo, *Saint Jérôme en Italie*.

⁶⁵ Siena, BCI, *Miscellanea*, U. III. 16.

dotta soprattutto dai frati predicatori e dagli eremitani di Sant'Agostino. Gli agostiniani non si applicarono ai volgarizzamenti quanto i frati predicatori, piuttosto centonarono la letteratura monastica nei libelli destinati all'istruzione cristiana e alla direzione di coscienza.⁶⁶

Un altro serbatoio di lettori dei volgarizzamenti Gesuati era costituito dalle monache o, comunque, dalle donne devote. Si tratta di storie difficilmente recuperabili, proprio a causa del complicato assetto istituzionale della congregazione che, fino agli inizi del XVII secolo, non poté intrattenere rapporti formalizzati di cura d'anime perché i suoi componenti non erano sacerdoti. I casi più facili da recuperare sono quelli in cui il volgarizzatore sia anche sacerdote, oltre che Gesuato, perché in quel caso è gli possono essere attribuiti compiti di *cura monialium* tali da farci comprendere subito chi fossero le destinatarie prime della traduzione. Il già ricordato *De disciplina et perfetionis vitae monasticae* di Lorenzo Giustiniani fu tradotto dal Gesuato vescovo di Ferrara Giovanni Tavelli col titolo *Trattato della disciplina monastica*⁶⁷ per le monache di Ferrara e anche il volgarizzamento dei *Sermoni* di san Bernardo, ancora del Tavelli, tradotto forse per la sorella di Eugenio IV, cioè per Polissena Condulmer, dovè avere un qualche successo anche tra le suore, perché la cinquecentina (MDXXVIII) stampata a Venezia «ad instantia de li Frati de li Jesuati di S. Hieronimo» con il titolo *Sermoni volgari del divoto Doctore Sancto Bernardo sopra le solennitate di tutto l'anno*, nel frontespizio porta una illustrazione in cui Tavelli è accompagnato da due monache genovesse.⁶⁸ Invece l'edizione veneziana del 1529 del medesimo testo, curata dai Gesuati di Ferrara e dedicata alla regina di Napoli, riporta un frontespizio diverso, in cui Tavelli è ritratto mentre consegna il libro a uno dei due Gesuati che lo accompagnano: segno evidente che la traduzione era usata anche dai frati.⁶⁹ Del resto né i *fratres*, né le donne erano particolarmente versati nella conoscenza del latino, perciò l'uso volgare era veramente necessario tanto per le une, quanto per gli altri. Inoltre il già menzionato incunabolo *Sancti Hieronymi Vita e epistole, colla regola del vivere nei monasteri di monache volgarizzata da frate Matteo da*

⁶⁶ Nella biblioteca del convento di Sant'Agostino di Siena, secondo quanto emerge dall'inventario del 1360, incontriamo le opere di Agostino, Bernardo, Girolamo, Cassiano, Gregorio, etc.: Gutierrez, *De antiquis Ordinis Eremitarum*, in particolare pp. 301–310. Gli agostiniani senesi non volgarizzarono i testi della tradizione monastica, ma li centonarono per istruire i loro diretti e le loro dirette: Siena, BCI, G. XI. 46, codice del XV secolo dove sono raccolti vari scritti di direzione spirituale di un anonimo agostiniano del XIV-XV secolo e sul quale sto attualmente lavorando per la miscellanea *Mendikantische Genderdiskurse*, di prossima pubblicazione.

⁶⁷ Cfr. *supra*, nota 48.

⁶⁸ La descrizione del frontespizio in Argelati, *Biblioteca degli volgarizzatori*, p. 241.

⁶⁹ *Con il cuore indiviso*, p. 30.

Ferrara gesuato, dato alle stampe a Ferrara nel 1497 è un volgarizzamento approntato per una comunità di suore.⁷⁰

Talora erano i legami personali tra Gesuati e *sorores* a originare, se non proprio un volgarizzamento, almeno la diffusione di un testo tradotto dai Gesuati. Un caso del genere è forse ravvisabile, per quanto in controtuce, nel rapporto di paternità – anche spirituale, oltre che naturale – tra Feo Belcari e la figlia Orsola, monaca del monastero femminile di Santa Brigida del Paradiso a Firenze.⁷¹ Il monastero possedeva il volgarizzamento della *Mystica Theologia* opera di Domenico da Monticchiello e, forse, era stato proprio il Belcari a fungere da tramite fra le monache e il testo.

5 Conclusioni

I Gesuati, in definitiva, parteciparono pienamente al processo culturale e storico dei volgarizzamenti. Intermedi tra laicato e religiosi – tanto che la loro aporia istituzionale produsse, sotto il versante giuridico, interessanti soluzioni che attestano chiaramente il *crossing over* tra teologia e diritto⁷² – aggiunsero un ulteriore livello allo spazio della negoziazione dell’ordine sociale generato dal processo stesso del tradurre.⁷³ Mossi dall’intento di divulgare lo “spirito” e la memoria della chiesa primitiva, nella quale i vertici della congregazione iscrissero fermamente lo stile di vita gesuato rivendicandone l’apostolicità a prezzo di dure lotte interne, essi contribuirono non poco a testimoniare come una riforma della chiesa e della società fosse possibile. La riforma che la congregazione propugnava era semplice: bastava vivere apostolicamente, ovvero lavorando, pregando, mantenendo vivo l’amore per Cristo. Dell’antichità apostolica si fecero vettori anche attraverso la letteratura devota che tradussero e divulgarono, attraverso le Bibbie volgari la cui lettura consigliarono a chi li frequentasse e soprattutto attraverso la pratica quotidiana di una *forma vitae* al confine con l’affermazione del sacerdozio universale.

⁷⁰ Su questo incunabolo cfr. anche l’introduzione del curatore in *Epistola di S. Girolamo ad Eustochio*.

⁷¹ Si veda il mio *Circolazione di scritti edificanti*. Preciso tuttavia che l’uso di “paternità spirituale” nel testo non ha affatto valore tecnico: mi riferisco al fatto che Feo dispensa consigli spirituali alla figlia, come testimonia l’epistola del 19 ottobre 1454, *Lettere di Feo Belcari*, pp. 2–16.

⁷² Il mio *I “Pauperes Yesuati”* ripercorre il fenomeno dai primordi tardo trecenteschi alla soppressione (1668).

⁷³ Cfr. *Pursuing a New Order*, I: *Religious Education*.



Parte V: **Conclusioni**

Clémence Revest

Langue de la patrie et langue du pouvoir

Une question humaniste entre Florence et Rome au début du Quattrocento

Abstracts: Il posto da concedere alla letteratura vernacolare e in particolare alle 'tre corone fiorentine' costituì per il nascente movimento umanistico, negli anni 1400-1440, una *vexata quaestio*, che diede origine ad atteggiamenti ambigui (e. g. operazioni di latinizzazione o tentativi per riconoscere una possibilità, seppure eccezionale, di nobilitamento letterario). Questi punti di tensione si cristallizzarono nel commentatissimo dibattito del 1435 sulla lingua parlata dagli antichi Romani. Il saggio propone di ricontestualizzare queste polemiche secondo una prospettiva di ideologia politica, che si sviluppa in una dialettica tra due centri di potere allora in pieno mutamento, Roma e Firenze: da un lato, l'esaltazione del latino come unica e eterna lingua di Roma e della curia come centro di risveglio dell'eloquenza partecipava all'affermazione dell'autorità pontificia sulla città; dall'altro, la difesa dell'anzianità del volgare e la reintegrazione delle tre corone nel pantheon della letteratura permettevano di glorificare sia una 'Antichità alternativa' sia una modernità straordinaria che erano concepite come tipicamente fiorentine, e che riecheggiavano lo sviluppo di una capitale regionale.

The place to be given to vernacular literature and in particular to the 'three crowns of Florence' constituted for the nascent humanistic movement, in the years 1400–1440, a *vexata quaestio*, which gave rise to ambiguous attitudes (e.g. operations of Latinisation or attempts to recognise a possibility, albeit exceptional, of literary ennoblement). These points of tension were crystallized in the highly commented debate of 1435 about the language spoken by the ancient Romans. The article proposes to recontextualise these polemics according to a perspective of political ideology, which developed in a dialectic between two centres of power in full change, Rome and Florence: on the one hand, the exaltation of Latin as the only and eternal language of Rome and of the curia as a centre of the awakening of eloquence participated in the affirmation of pontifical authority over the city; on the other hand, the defence of the seniority of the vernacular and the reintegration of the three crowns into the pantheon of literature made it possible to glorify both an 'Alternative Antiquity' and an extraordinary modernity which were conceived as typically Florentine, and which echoed the development of a regional capital.

Clémence Revest, CNRS, Paris – Centre Roland Mousnier, Sorbonne Université

Parole chiave: Latin, Humanism, Leonardo Bruni, Biondo Flavio, Roman Curia, Florentine Chancellery, *vernacular*, Dante, Petrarca, Boccaccio

La scène intellectuelle italienne des premières décennies du XV^e siècle est marquée, comme on le sait, par l'essor d'un mouvement de longue portée, l'humanisme, qui a placé la question de l'usage de la langue au centre de sa réflexion et de sa prétention à influencer sur l'ensemble des champs du savoir. L'appel à une rénovation du latin antique fut en particulier le moteur de la création d'un style dit «classicisant» appelé à un large succès, soutenu par l'idée topique que la restitution de la langue de Cicéron, désormais horizon absolu de référence, serait le fil d'Ariane du réveil d'un âge de gloire incarné par les hommes illustres romains.¹ Ce phénomène, qui exerça une pression très forte sur les pratiques rhétoriques des lettrés engagés dans la vie publique, fut dès le départ confronté au problème de la place à accorder aux langues vulgaires, en particulier en Toscane, un espace majeur à la fois de la floraison de la littérature vernaculaire depuis plus d'un siècle et du développement des *studia humanitatis* au tournant des années 1400. Deux courants dominants, en somme, de l'histoire culturelle italienne étaient à l'œuvre, et la poussée décisive du mouvement de redécouverte de l'Antiquité au sein des élites de la péninsule dans les premières décennies du Quattrocento mit au grand jour le hiatus latent entre ces dynamiques concomitantes.² Le problème face auquel les humanistes devaient se positionner était en fait double : il concernait, d'une part, l'intégration ou non des grands auteurs en *dolce stil nuovo* (surtout les « trois couronnes florentines ») dans le canon littéraire du réveil des bonnes lettres; d'autre part, la possibilité ou non pour les contemporains de composer des œuvres vernaculaires de qualité et de dignité équivalentes à celles composées en latin classicisant.

L'un des effets les plus éloquents de l'essor de l'idéal latinisant fut notamment la vague de traductions en latin de grandes œuvres de la littérature vernaculaire des siècles précédents, dans le sillage de la traduction par Pétrarque de la nouvelle de Griselda de Boccace (le *De insigni obedientia et fide uxoria*), qui avait été adressée à ce dernier en 1373 et insérée dans le recueil des *Seniles*.³ Cette opération de latinisation/réécriture, justifiée par la portée « méta-nationale » du latin («*ut nostri etiam sermonis ignaros tam dulcis historia delectaret*») et par la

1 Fubini, *La coscienza del latino*.

2 Dans une première approche voir Kristeller, *Latin and Vernacular*; Stever Gravelle, *The Latin-Vernacular Question*; Rizzi, Del Soldato, *Latin and Vernacular* et la synthèse de Tavoni, *Storia della lingua italiana. Il Quattrocento*, pp. 57–83.

3 Albanese, *Fortuna umanistica*; Parma, *Fortuna spicciolata*; Revest, *Sur les traces*.

qualité morale singulière de l'histoire fut, cela a été bien montré, le modèle d'une tradition *spicciolata* des nouvelles latinisées du *Decameron* en contexte humaniste (voir notamment les traductions d'Antonio Loschi, Leonardo Bruni et Bartolomeo Facio vers 1390–1445), et plus encore le ferment des genres novellistiques renaissants. Les traducteurs boccaciens du Quattrocento revendiquèrent à travers leur propre entreprise leur filiation avec Pétrarque et Bruni, désormais figures de pères fondateurs, ainsi qu'une lecture typiquement néo-cicéronienne de Boccace. Jacopo Bracciolini, l'un des fils de Poggio, explique par exemple dans la préface de sa traduction de la nouvelle de Titus et Gisippe (après 1460) qu'il considère Boccace comme un «second Cicéron en langue vulgaire» et qu'en s'attelant à la traduction il avait en mémoire les fameuses versions exécutées par Pétrarque et Leonardo Aretino, «ce qui n'avait pas été indigne de ces hommes illustres». ⁴ La conversion en latin devenait le moyen, non tant d'ennoblir les monuments de la littérature vernaculaire que de les réintégrer dans le projet humaniste; et cette conversion prenait d'abord pour appui l'argument du dépassement du régionalisme vers l'universalisme.

C'est dans cette même optique, quoiqu'avec une inégale réussite, que furent réalisées d'autres traductions latines d'œuvres vernaculaires de renom par des lettrés de second rang, proches de – ou du moins sensibles à – la nouvelle mouvance humaniste. Le cas le plus connu est certainement la *Translatio Dantis* du moine olivétain Matteo Ronto (traduction en hexamètres latins de la *Divine Comédie* réalisée entre 1427 et 1431 à Pistoia) qui, dans la préface, déclare avoir cherché à promouvoir l'œuvre au-delà du seul public italien afin d'atteindre toute la Chrétienté et s'enorgueillit, évoquant la naissance florentine de Dante, d'être lui-même né en Grèce. ⁵ On pourrait également citer la traduction des poèmes de Charles d'Orléans par son secrétaire piémontais Antonio Astesano au milieu du XV^e siècle, munie d'un prologue au cours duquel le traducteur justifie son opération par son désir de faire connaître l'œuvre hors des frontières du Royaume de France («*Egre cum ferrem quod solum Gallia tanti / Ingenii tantum nosceret esse*») et se place explicitement sur le même plan que les traducteurs humanistes

4 Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 89 inf. 16, f. 47: «*Volventi mihi pridie Johannis Boccacci volumina ut materno sermone eloquentiam hominis decantatam noscerem, ac, ut populi verbis loquar, alterum Ciceronem vulgari stilo in omni dicendi genere perspicerem, forte eius fabule ad manus venerunt. [. . .] Memoria postmodum repetens eundem ipsum Boccaccium <pour Petrarcam> et Leonardum Aretinum, viros clarissimos, nonnullas convertisse nec illis egregiis viris dedecori fuisse, ego quoque timendum non iudicavi*». Voir Revest, *Sur les traces*, pp. 275–276 et 284.

5 Voir les notices (avec la bibliographie afférente): Ferrante, *Matteo Ronto*; Tagliabue, *Ronto, Matteo*.

d'Aristote, Homère et Plutarque.⁶ Leurs entreprises furent loin d'être couronnées de succès – celle de Matteo Ronto fut vivement critiquée et moquée par ses plus célèbres contemporains, celle d'Astesano n'a vraisemblablement connu aucune diffusion et ni favorisé sa carrière française tôt interrompue – mais elles témoignent de ce mouvement de réaffirmation de la domination du latin et de la culture humaniste sur une littérature vernaculaire déjà couronnée de succès et de réputation.

Toutefois l'époque est aussi celle d'une réflexion, parfois polémique, parfois alambiquée, autour de la dignité à accorder au vulgaire, *nonobstant* la grandeur séculaire et universelle du latin antique. Nombre d'humanistes s'efforcèrent alors de ménager, au prix de nuances, une voie circonscrite de reconnaissance pour la production vernaculaire. Une lettre adressée par Antonio Beccadelli en 1425 au *rimatore* bolonais Niccolò Malpigli, après que ce dernier lui eut fait parvenir un recueil de ses sonnets et chansons, est révélatrice. Dans un latin par ailleurs truffé de références classiques, l'humaniste fait l'éloge d'un poète qui a su à ses yeux égaler le chant des «sirènes et des muses italiques», en soulignant à partir de deux jeux lexicaux combien l'emploi du vulgaire constituait une gageure: l'un autour du terme *vulgariter*, étant donné que Malpigli s'est exprimé «en langue vulgaire mais pas de manière vulgaire» («*vulgariter loquutus sis, quamquam ne vulgariter quidem*»), l'autre autour des termes *loquor/eloquor* («*vulgus enim loqui, non eloqui solet*»).⁷ C'est cette aptitude à parler vulgairement sans vulgarité qui justifie, affirme Beccadelli, que des auteurs pourtant *latinissimi* ont pu choisir d'écrire en *lingua materna* et atteindre une grande gloire. La distinction entre un registre populaire et un registre potentiellement élevé au sein de la langue vernaculaire – qui différenciait donc *vulgaris* au sens péjoratif de «foule commune» et *vulgaris* au sens neutre d'«indigène» – n'est pas sans rappeler celle que Leonardo Bruni avait employée dans une lettre de 1406 entre *usus* et *abusio*, à propos de la référence à l'«usage» de la langue. L'usage qui prévaut, y insiste Bruni, est celui qui est attesté chez les grands auteurs et les grammairiens depuis l'Antiquité, à ne pas confondre avec l'emploi abusif de la foule: certains ne comprennent pas cette différence, «*praesertim cum a vulgari consuetudine loquendi mentem nequeant avocare*».⁸

⁶ «*Quantum illi qui de Graecis fecere latinos / Libros, quos magnus scripsit Aristoteles, / Quosve poetarum princeps cantavit Homerus, / Seu quos Plutarci condidit ingenium [. . .]*», dans Champion, *Du succès de l'œuvre*. Voir Balzaretti, Antonio Astesano; Vergano, Astesano, Antonio.

⁷ Frati, *Niccolò Malpigli*, en particulier pp. 311–312.

⁸ Leonardo Bruni, *Lettres familières*, vol. 1, Liv. 1, nr. 21, pp. 164–169.

Le milieu des années 1430 apparaît comme un moment de cristallisation de ces thèmes de réflexion sur la répartition latin/vulgaire au sein de l'humanisme, marqué en particulier par le débat de 1435 sur la langue parlée par les anciens Romains – connu à travers les textes composés par Biondo Flavio (*De verbis romanae locutionis*) et Leonardo Bruni (*An vulgus et literati eodem modo per Terenti Tulliique tempora Roma locuti sint*) – et par le *Vite di Dante e del Petrarca* du même Bruni (1436), au moment même où, il n'est pas inutile de le signaler, Lorenzo Valla produisait une première ébauche de ses *Elegantie linguae latinae*. Une des questions clés soulevées par le débat très commenté de 1435 était bien celle de l'existence d'une langue vernaculaire dans la Rome antique et, sinon, celle de son origine.⁹ Le petit traité de Biondo, daté du 1^{er} avril 1435, rappelle le thème du débat qui se serait déroulé le mois précédent dans l'antichambre de la salle d'audience du pape Eugène IV à Florence, auquel l'auteur avait lui-même pris part avec Leonardo Bruni, Antonio Loschi, Poggio Bracciolini, Cencio dei Rustici et Andrea Fiocchi: «les orateurs romains pratiquaient-ils généralement comme langue commune la langue maternelle populaire parlée par l'ensemble de la foule grossière et ignorante de notre époque ou cette langue obéissant aux règles de la grammaire que nous appelons latin ?». ¹⁰ Comme on le pressent dès cette entrée en matière, Biondo s'oppose fermement à la théorie, défendue par Cencio, Loschi et Bruni, d'une diglossie remontant à l'Antiquité, pour affirmer que le latin n'était pas seulement une langue grammaticale et réservée aux lettrés, mais un moyen d'expression partagé par tous, identifié comme la langue maternelle et employé d'une manière inégalement correcte et belle. Si l'on pouvait distinguer un registre «vulgaire» au sens d'usage commun, voire de déformation populaire, d'un registre «littéraire» poli par l'éducation et l'art, le latin n'en constituait pas moins, insiste Biondo, une seule et même langue, comprise par tous même dans son usage le plus raffiné. Et la langue vernaculaire? Biondo conclut de façon quelque peu abrupte qu'elle est le fruit de la corruption progressive du latin par les langues des non-Romains (les barbares), des «Goths et des Vandales», accélérée par la chute de l'empire: «on en est arrivé peu à peu à adopter, à la place du latin des Romains, ce sabir

⁹ Sur ce débat très commenté, auquel contribuèrent ensuite Poggio Bracciolini et Lorenzo Valla, voir en premier lieu Tavoni, *Latino, grammatica, volgare*; Blondus Flavius, *De verbis romanae locutionis*; Delle Donne, *Latinità e barbarie*; *Débats humanistes*; *Il latino e il 'volgare' nell'antica Roma*; Poggio Bracciolini, *Historia disceptativa*.

¹⁰ «*Maternone et passim apud rudem indoctamque multitudinem aetate nostra vulgato idiomate, an grammaticae artis usu, quod latinum appellamus, instituto loquendi more Romani orare fuerint soliti*», dans *Débats humanistes*, pp. 126–127.

bâtard mêlé de la langue barbare». ¹¹ Ce constat peu amène est toutefois relativement tempéré par un argument employé au début de l'opuscule, selon lequel la langue vulgaire a pu «de notre temps et de celui de nos pères» se développer dans un registre élevé et grammatisé, comme dans le cas des œuvres de Dante et de Boccace (l'argument sert à démontrer *a contrario* l'inexistence d'une langue vernaculaire romaine dans l'Antiquité, qui, si elle avait eu cours, aurait pu atteindre ce registre). ¹²

Bruni répondit à Biondo le 7 mai, en réaffirmant au contraire que la Rome antique avait été bilingue et en soulignant l'écart de nature entre latin et langue vernaculaire. Le latin ne pouvait selon lui être une langue maternelle, acquise par de simples nourrices. En revanche, le souci de correction et d'élégance manifesté par les mères dans leur manière d'inculquer leur propre langage aux enfants était un facteur d'élévation du niveau linguistique, au même titre que l'érudition : «Car la langue vulgaire possède aussi ses références, comme cela apparaît chez le poète Dante et certains autres qui pratiquent une langue élaborée». ¹³ Il n'est pas anodin que l'humaniste ait composé dès l'année suivante une biographie comparée de Dante et de Pétrarque, sur le modèle des *Vies parallèles* de Plutarque, en langue vernaculaire. ¹⁴ Brunni ne cherche pas à y donner sa faveur à l'un ou à l'autre mais souligne au contraire que «chacun possède sa part d'excellence et chacun est battu en partie»: Dante a combattu pour sa patrie, participé aux affaires tourmentées de la cité et été un poète suprême en langue vulgaire; Pétrarque s'est consacré à la vie intellectuelle et a ramené à la vie les études latines classiques. Du point de vue linguistique, le biographe explique que Dante a à raison écrit en langue vulgaire puisque «chaque langue

¹¹ «Postea vero quam Urbs a Gothis et Vandalis capta inhabitarique coepta est, non unus iam aut duo infuscati, sed omnes sermone barbaro inquinati ac penitus sorditati fuerunt; sensimque factum est, ut pro Romana latinitate adulterinam hanc barbarica mixtam loquelam habeamus vulgarem», *ibid.*, pp. 168–169. Sur les sources de Biondo et l'évolution de ses idées dans les *Decades* et l'*Italia Illustrata*, voir Marcellino, *Biondo Flavio*.

¹² «Quod nostra et patrum nostrorum aetatibus a plerisque factitatum vidimus, de Florentini Dantis Comoediis, de luculentis Bocchacii vulgaribus fabulis uel, ut ipse appellat novis, quae, cum grammaticis astricto regulis sermone scripta videmus, in latinitatem dicimus esse conversa», *ibid.*, pp. 130–131.

¹³ «Nam et habet vulgaris sermo commendationem suam, ut apud Dantem poetam et alios quosdam emendate loquentes apparet», *ibid.*, pp. 186–187.

¹⁴ Le texte a été édité, traduit en français et commenté dans Leonardo Bruni Aretino, pp. 859–915. Voir également Gualdo Rosa, *Leonardo Bruni*; Bartuschat, *La Vie de Dante*; Ianziti, *Parallel Lives*. De manière plus générale, sur la question des rapports entre latin et vernaculaire dans l'œuvre de Brunni (dont les *Dialogi* cités plus loin), voir Rizzi, *Leonardo Bruni*; Schadee, *A Tale of Two Languages*. Tous deux insistent, dans des perspectives différentes, sur la question de l'usage du latin dans la pratique oratoire publique à Florence.

possède sa perfection, son ton propre et un mode d'expression raffiné et cultivé» et que de toute façon son latin était médiocre parce que «les hommes de son époque n'y entendaient rien, mais ils étaient frustes, grossiers et sans compétence littéraire, même s'ils avaient reçu dans ces disciplines la manière scolastique des moines», tandis que Pétrarque, loué en précurseur des *studia humanitatis*, a fait «revenir à la vie l'antique grâce du style perdu et éteint». ¹⁵ S'il ménageait de la sorte la chèvre et le chou, à l'aide d'un argument d'antériorité (Dante avait écrit à une époque où le latin était encore corrompu), Bruni se gardait bien de se prononcer sur une éventuelle hiérarchie entre la langue vulgaire élevée à un niveau poétique et la langue latine désormais rétablie dans son antique splendeur.

Au fil de ces questionnements et controverses, on perçoit combien cet âge fut celui d'une oscillation idéologique complexe qui provoqua des dissensions au sein même du mouvement humaniste. Pour mieux comprendre – je voudrais même dire pour mieux situer – ces ambivalences, leurs enjeux politiques contemporains doivent être rappelés, car ils n'en constituent pas seulement un contexte mais un moteur d'arbitrage essentiel. Au cœur de ce problème à coordonnées multiples, entre langue maternelle et langue «renaissante», une question sous-jacente se lovait, pour des lettrés qui menaient par ailleurs une carrière publique: celle de la définition de la langue de la patrie, moyen d'expression de l'identité, de la puissance et de la légitimité politiques – à la fois langue de la communauté et de l'histoire.

Plus précisément, cette question doit être envisagée dans une dialectique bipolaire entre Florence et la cour pontificale. Nombre des textes évoqués précédemment ont été composés par des humanistes qui ont été au service de la chancellerie papale ou florentine, ou les deux comme dans le cas de Leonardo Bruni et de Poggio Bracciolini. Le fameux débat de 1435 s'est tenu, nous l'avons mentionné, pendant le séjour de la cour d'Eugène IV à Florence. De manière plus générale, Florence et la curie romaine ont été deux des centres majeurs de l'essor et de la promotion «officielle», si l'on peut dire, de la culture humaniste dans la première moitié du XV^e siècle. Il n'est pas inutile d'ajouter qu'il s'agissait aussi de deux espaces politiques en profonde mutation, caractérisés l'un par la progressive oligarchisation des institutions communales sous les Albizzi puis Côme de Médicis et par la constitution d'un espace de domination régional, l'autre par la réinstallation mouvementée de la papauté en Italie et la mise au pas de sa capitale ; et de deux imaginaires urbains également en évolution, marqué l'un par l'achèvement de la coupole du Dôme en 1436, véritable coup

¹⁵ Leonardo Bruni Aretino, pp. 893–896, 904–905.

de tonnerre dans l'histoire architecturale, l'autre par le développement d'une pensée patrimoniale des ruines antiques, qui s'exprima notamment dans le premier livre du *De varietate fortune* de Poggio Bracciolini, composé en 1431. On peut, dans cette perspective, mettre en exergue le fait qu'ont été développées en parallèle deux idéologies de pouvoir idiosyncratiques, mais adossées toutes deux au même mythe d'une Renaissance qui associait histoire culturelle et identité politique; deux idéologies entre lesquelles a oscillé la pensée humaniste et au sein desquelles l'exaltation de la langue du pouvoir constituait une clé de voûte, en tant que lieu même de mise en scène soit de la Rome restaurée, soit de la floraison florentine.

Prenons pour point de départ l'épanouissement d'un humanisme curial au tournant du Quattrocento, pendant le Grand Schisme: la cour papale devint en effet, en particulier à partir de l'élection d'Innocent VII en 1404, un creuset des *studia humanitatis* et offrit de nouvelles opportunités professionnelles à toute une cohorte de lettrés, dont Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Jacopo Angeli, Pier Paolo Vergerio, Antonio Loschi, Cencio dei Rustici, Bartolomeo Capra, Francesco Pizolpasso, Pietro Donato, etc.¹⁶ Dès ce moment ces derniers – pour la plupart scripteurs, abrégiateurs ou secrétaires apostoliques – se présentèrent comme les acteurs d'un réveil de la latinité éternelle de Rome, permis par le retour du pape dans sa capitale. L'un des actes de naissance de cette autoreprésentation fut l'échange poétique qui aurait eu lieu à la fin de l'été 1406, relaté dans trois *carmina* successifs de Francesco da Fiano, Antonio Loschi et Pier Paolo Vergerio. Tous trois célébrèrent avec emphase le rassemblement des amis des Muses, à Rome, sous la férule d'Innocent VII.¹⁷ La *poetica narratio* de Vergerio met notamment en scène un concours poétique orchestré par «la cohorte sacrée du doux Hélicon», qui fait intervenir tour à tour Francesco da Fiano et Antonio Loschi (Leonardo Bruni est invité à participer): leurs chants, écrit l'humaniste, font alors résonner dans Rome la mémoire des poètes anciens, dont seul Pétrarque avait jusqu'ici su reprendre le flambeau.¹⁸ Dès cette époque également, une interprétation politique antiquisante et impériale de la papauté romaine fut développée: la lettre que composa le florentin Jacopo Angeli à l'attention de Manuel Chrysoloras vers 1407, à propos des cérémonies relatives aux funérailles d'Innocent VII et au couronnement de Grégoire XII, en est un

¹⁶ Nous nous permettons de renvoyer à Revest, *Romam veni*.

¹⁷ Revest, *Roma, fine agosto 1406*.

¹⁸ «Cum canerent, resonat septem de collibus ingens / Roma, memor veteris per vatium carmen honoris ; / [. . .] plausu Capitolia summa videres / <Vatibus> eximiis gestire ac poscere munus, / Quod pretermissum longo iam tempore vates / Unus in exemplum dedit hac etate Petrarcha», Pier Paolo Vergerio, *Poetica narratio*, p. 456, v. 29–30, p. 457, v. 1–4.

éloquent et précoce exemple.¹⁹ À l'aide d'une série de références historiographiques latines et grecques, l'humaniste s'efforce d'y démontrer que la liturgie pontificale est l'héritière directe de la pompe royale puis impériale de la Rome païenne. Jacopo Angeli y reprend à son compte un vers de l'épilogue des *Géorgiques* relatif à Auguste, en affirmant en conclusion que le pape, «Père des pères et roi des hommes», «donne des lois aux peuples soumis, et se fraie un chemin vers l'Olympe» (Virg., *Georg.* IV, 560–562).²⁰

On garde encore trace de la façon dont la rhétorique pontificale, spécialement en matière de politique culturelle, a pu être directement nourrie par ce travail d'association idéologique entre l'histoire de Rome, la suprématie pontificale et la culture humaniste, au sein duquel la langue latine a joué un rôle de pivot central. Un cas extraordinaire est celui de la bulle que rédigea Leonardo Bruni pour Innocent VII en 1406 afin d'annoncer la refondation de l'université de Rome, du 1^{er} septembre 1406.²¹ La lettre a essentiellement une fonction programmatique annoncée dès l'incipit, *Ad exaltationem Romane urbis et Curie nostre decorem*: restituer à la Rome papale, à travers l'université, sa mission de berceau des savoirs et en exalter le rôle de conservatoire d'une latinité éternelle. Le dernier paragraphe souligne en particulier que «toutes les autres villes enseignent des savoirs qui leur sont étrangers, tandis que celle-ci propose les siens propres et vernaculaires». ²² Le latin antique – restauré grâce aux humanistes – était et demeurerait la langue indigène de Rome, sous la protection du pape.

Ce sont là des thèmes qui, on le sait, seront largement repris et approfondis dans les années 1430–1450, notamment par Biondo Flavio et Lorenzo Valla. On peut, sans revenir dans le détail, entendre l'écho des affirmations de Biondo définissant le latin comme la langue maternelle des anciens Romains et, plus encore, de l'exaltation chez Valla (ainsi dans la préface au premier livre des *Elegantie* ou dans l'*Oratio in principio studii*) du destin commun entre latin et pouvoir pontifical, partageant un même *imperium* («*Magnum igitur Latini sermonis sacramentum est! Magnum profecto numen!*»).²³ Mais si l'on s'en tient à

¹⁹ Revest, *Romam veni*, sous presse. La lettre de Jacopo Angeli est éditée dans Leonardi Dathi canonici Florentini epistolae XXXIII, pp. 61–95.

²⁰ «[. . .] Patrum Pater, atque hominum Rex per populos dat jura, viamque affectat Olympo», *ibid.*, p. 95.

²¹ Griffiths, *Leonardo Bruni*; Schwarz, *Kurienuniversität*, pp. 76–80, 436; Revest, *Romam veni*, sous presse.

²² «*Cetera igitur Civitates aliena studia docent, hec sua propria et vernacula profitetur*», dans Griffiths, *Leonardo Bruni*, p. 10.

²³ Regoliosi, *Nel cantiere del Valla* (en particulier pp. 120–122); Lorenzo Valla, *Orazione per l'inaugurazione*.

ce niveau de lecture, le risque est grand d'en négliger une signification moins explicite, mais d'une actualité immédiate, à savoir la négation de tout statut pour la langue *romanesca*, langue populaire et communale. De même qu'il ne saurait y avoir de Rome que papale et de papauté que romaine, seul le latin, langue matricielle et retrouvée, ne saurait en être le moyen d'expression politique et identitaire. La fin de l'autonomie urbaine signifiait aussi la fin d'une autonomie culturelle et linguistique:²⁴ c'était une opération idéologique de verrouillage historique, en correspondance directe avec la mise sous tutelle mouvementée, voire violente, des institutions de la commune et l'intégration, pour ainsi dire, des élites nobiliaires et civiques dans le système curial, depuis le dernier tiers du XIV^e siècle.

Ce n'est pas un hasard si les textes des années 1406–1407 susmentionnés (échange poétique, lettre à Chrysoloras, bulle) ont été composés aux lendemains d'une émeute qui avait contraint la papauté à s'exiler huit mois à Viterbe, avant la remise officielle des clés de Rome au pape Innocent VII.²⁵ Tout comme le fait que le débat de 1435 faisait suite au départ d'Eugène IV de Rome à la fin du mois de mai 1434, poussé non seulement par les manœuvres séditionnelles de la faction Colonna et une révolte populaire aux cris de «*viva lo popolo e la libertà*» mais aussi par l'aspiration de la cité de Florence à voir la curie transférée entre ses murs.²⁶ L'exaltation des liens entre latin classique, pouvoir impérial et restauration pontificale répondait directement à la nécessité d'asseoir la légitimité régulièrement contestée de la mainmise du pape sur sa capitale. À l'inverse il est notable que, parmi les rares documents en langue vernaculaire enregistrés dans les archives vaticanes du début du XV^e siècle, se trouve un passage du contrat de *condotta* établi entre Grégoire XII et son condottière Paolo Orsini en mai 1407.²⁷ En effet, si le paratexte et toutes les clauses présentées au nom du pape sont en latin, la partie relative aux *capitula* adressés par le chef de guerre romain, qui porte la souscription de Leonardo Bruni, est en vulgaire : il y a tout lieu de se demander si cette alternance linguistique ne procédait pas d'une demande d'Orsini lui-même, rejeton d'une famille baronniale, qui aurait usé de ce moyen de distinction dans la négociation diplomatique avec la papauté. Il est aussi à remarquer que lorsque Bruni, devenu

24 Voir à ce propos une riche contribution récente de Dario Internullo, qui souligne que la culture vulgaire romaine est cependant restée vivace tout au long du Quattrocento, parmi au moins des «*cerchie ristrette di artigiani, mercanti e piccoli professionisti*»: Internullo, *Il volgare a Roma*.

25 Di Cave, «*Gubernatores Camerae*».

26 Plebani, *Una fuga programmata*; Plebani, *La «fuga» da Roma*.

27 *Codex diplomaticus dominii temporalis Sanctae Sedis*, vol. III, 1389–1793, n° C-CI, pp. 160–166.

chancelier de Florence, répondit à Biondo en 1436 pour contester que le latin fût la langue maternelle des Romains dans l'Antiquité, il ne manqua pas d'évoquer en passant la beauté possible de la langue romaine contemporaine: il rapporte l'éclat de colère d'une «matrone romaine», issue d'un lignage de cavaliers, qui s'était exprimée «dans sa langue maternelle romaine, de sorte que je me suis vraiment régalé, car les termes, l'éclat, la gravité de son discours et l'accent lui-même avaient le charme du parler local». ²⁸ Il y avait là une allusion à une culture proprement romaine médiévale, qui n'avait plus droit de cité dans la capitale des papes et de l'humanisme cicéronien.

De telles analyses peuvent être mises en résonance avec l'imaginaire urbain qui commença alors à se déployer, celui d'une ville avant tout jonchée de vestiges antiques qui constituaient un rappel vibrant mais terriblement dégradé de l'histoire de la cité autrefois *caput mundi*. Ce legs mémoriel, il revenait au pape et aux humanistes à son service de lui rendre sa grandeur: pour citer un autre texte célèbre, Biondo Flavio ouvre ainsi la *Roma Instaurata* (1446) par une préface dédiée à Eugène IV qui déplore que les édifices antiques de Rome soient «souillés ou plutôt déshonorés par des appellations erronées et barbares» à cause de «l'ignorance des *studia humanitatis*» et qui établit un parallèle entre le projet de rénovation urbaine récemment entreprise par le pontife et son propre projet historiographique. ²⁹ Dans ce cas encore, une représentation pro-pontificale et anti-populaire se dessinait en creux, suivant laquelle les Romains du temps n'étaient pas des citoyens dignes d'un tel héritage. Dès la fin des années 1390 Pier Paolo Vergerio, dans une lettre connue sous le titre *De situ veteris et inclite urbis Rome*, déplora l'ignorance du peuple de Rome à l'égard des ruines antiques: personne n'aurait été capable de lui apporter quelque connaissance en ce domaine, d'autant que le *vulgus* avait «corrompu le nom des choses» en s'attachant à des légendes. ³⁰ Si Vergerio estimait pouvoir affirmer avec Pétrarque qu'«en aucun lieu Rome n'est moins connue qu'à Rome», il y avait cependant pire à ses yeux, à savoir la dégradation sciemment perpétrée par la «plèbe avide et fainéante», «qui s'efforce comme par jalousie de sa propre gloire d'anéantir la mémoire

²⁸ «*Haec illa puro nativoque romano proferebat sermone, ita ut admodum sim equidem delectatus, cum et verba nitorem gravitatemque sententiae et pronuntiatio ipsa vernaculam quandam haberet suavitatem*», *Débats humanistes sur la langue parlée dans l'Antiquité*, pp. 186–187.

²⁹ Flavio Biondo, *Rome restaurée*, t. 1 (Livre 1), en particulier pp. 10–13. Sur la distinction qui devait cependant être faite, selon Biondo, entre le modèle pontifical et la république romaine païenne (un problème que nous n'abordons pas ici), voir les analyses récentes proposées par Angelo Mazzocco: Mazzocco, *A Glorification of Christian Rome*; Mazzocco, *The Rapport*.

³⁰ Smith, *Pier Paolo Vergerio. De Situ Veteris et Inclite Urbis Rome*.

du temps passé». ³¹ Les Romains y sont dépeints non seulement comme incul-tes ou négligents, mais aussi comme des vandales, des fauteurs de la destruction conjointe des livres et des monuments. ³² Ce que nous essayons donc d'esquisser ici, c'est le fait que les débats sur le latin classique qui ont eu cours à la curie de ces décennies trouvaient leur sens dans une dynamique politico-culturelle de dénigrement de l'identité civique romaine tardo-médiévale au profit d'une idéologie de restauration pontificale.

À Florence en revanche, les coordonnées de la réflexion furent d'emblée radicalement différentes. La littérature en *dolce stil nuovo* était un des titres de gloire de la commune et le culte des orateurs antiques professé par les jeunes humanistes provoqua immédiatement des controverses. Certains lettrés s'opposèrent frontalement à ce qu'ils considéraient comme une imposture intellectuelle doublée d'une injure aux grands poètes, à l'image de Cino Rinuccini, qui composa au tournant des années 1400 *l'Invettiva contro a certi calunniatori di Dante, di messer Francesco Petrarca, e di messer Johanni Boccacci*. ³³ Cette vigoureuse défense des études scolastiques fut expressément écrite contre une «brigata di garulli, che per parere litteratissimi apresso al vulgo gridano a piazza quanti dittonghi avevano gli antichi», alors qu'«il pulito e proprio parlare litterale niente istudiano di sapere». Parmi les griefs exposés dans l'invective, une place particulière est réservée à l'affront fait à Dante («dicono che lo egregio e onore de' poeti Dante Alighieri essere suto poeta da calzolai»), à propos duquel Rinuccini souligne entre autres la «maravigliosa brevità e legiadria» qui le rend supérieur à Virgile, du fait de la densité de la langue vulgaire par rapport au latin. ³⁴ La question fit cependant débat au cœur même de la mouvance humaniste. Coluccio Salutati s'offusqua de la radicalité de certains de ses jeunes disciples, en particulier de Poggio Bracciolini avec lequel il eut un vif échange à

³¹ «Nondum igitur efficere tantum avare atque ignave plebis violentia potuit quin ex prioribus multa supersint: que quasi glorie sue invidia ad obolendam vetustatis memoriam nititur», *ibid.*, p. 575.

³² «Quum enim duo sint quibus extare rerum memoria soleat, libris scilicet atque edificiiis, duabus artibus Romani in eorum excidium perniciemque contendunt, pictorum scilicet qui ut sudaria peregrinis effungant utillimos plerumque et qui in urbe unici sunt libros evertunt, item eorum qui fornaces exercent, qui ne lapides ex longinquo vehant edificia destruunt ut marmor et vivum lapidum convertant in calcem», *ibid.*

³³ Voir Giovanni Gherardi da Prato, *Il Paradiso degli Alberti*, vol. II, pp. 303–316 et Lanza, *Polemiche e berte letterarie*, pp. 129–157 et 261–267; plus généralement Siniscalchi, *Rinuccini, Cino*. La version conservée est probablement un *volgarizzamento*.

³⁴ «[. . .] Dante con maravigliosa brevità e legiadria mette due o tre comparazioni in uno rittimo vulgare che Vergilio non mette in venti versi esametri, essendo ancora la gramatica senza comparazione più copiosa che'l vulgare», Giovanni Gherardi da Prato, *Il Paradiso degli Alberti*, p. 311.

la toute fin de sa vie autour de la définition de l'imitation et de la place à accorder aux «poètes modernes» à côté des classiques: «n'agissez-vous pas avec une très grande ignorance, toi, celui-là ainsi que tous les autres, en aspirant si fébrilement à cette majesté du langage chez les modernes que, s'ils ne surpassent ou du moins n'ont pas le parfum de l'ancienneté, vous les méprisez avec tant de mordant?». ³⁵ C'est surtout à la même époque que Leonardo Bruni composa l'un de ses opuscules fondateurs, les *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*, à propos du débat qui, pour le dire schématiquement, aurait opposé Coluccio Salutati et Niccolò Niccoli autour de la valeur intellectuelle de leur temps et, plus précisément, de l'excellence à accorder malgré tout à Dante, Pétrarque et Boccace. ³⁶ À Niccoli qui avait dressé le tableau d'un marasme général lié à l'oubli des grands auteurs antiques, Salutati réplique : «s'il s'agit d'un oubli de ta part, tu me sembles montrer bien peu de reconnaissance en n'ayant pas, fixés dans ta mémoire, ces hommes [Dante, Pétrarque et Boccace] qui sont l'honneur et la gloire de ta cité». ³⁷ Niccoli, d'abord très virulent à l'encontre des trois couronnes (Dante devrait être laissé «aux fabricants de ceintures, aux boulangers et à la foule du même genre») se dédit au cours de la deuxième journée – au prix d'une palinodie abrupte soulignée par tous les commentateurs – expliquant avoir cherché à provoquer le maître, et fait l'éloge enthousiaste des trois poètes. Toutefois, la conclusion souligne qu'il s'agit bien d'une exception, car Niccoli en vient à célébrer «nos poètes florentins, qui dans un siècle qui ne s'y prêtait vraiment pas, ont réussi cependant, par une sorte de génie inépuisable, à égaler voire à surpasser ces auteurs antiques». ³⁸ Les *Dialogi* répondaient ainsi directement aux critiques adressées au classicisme humaniste et élaboraient une voie de compromis en concédant une place à part, à titre d'une singularité florentine, aux fameuses trois couronnes.

35 «[. . .] Nonne inscitissime facitis tu et ille et omnes alii, qui maiestatem illam eloquii tam anxie desideratis in modernis, ut, nisi vincant vel saltem redoleant vetustatem, adeo mordaciter condemnetis?», *Epistolario di Coluccio Salutati*, vol. IV/1, Liv. XIV, n° 19, p. 142.

36 Le texte est édité, traduit en français et commenté par Bernard-Pradelle dans *Leonardo Bruni Aretino*, pp. 305–391. Voir également, parmi les références essentielles, Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, pp. 48–61; Leonardo Bruni, *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*.

37 «sin autem oblivione aliqua tibi dilapsi sunt, parum michi gratus videris, qui eos viros memorie fixos non habeas, qui civitati tue laudi et glorie sunt», *Leonardo Bruni Aretino*, pp. 350–351.

38 «Sed quo difficilium id puto, tanto magis florentinos vates admiror, qui, seculo repugnante, tamen superabundantiam quadam ingenii assecuti sunt, ut veteribus illis pares aut superiores evaderent», *ibid.*, pp. 390–391.

Cet recherche de compromis donna aussi lieu à un intéressant processus de réassemblage narratif: peu à peu, Dante et Boccace furent en effet intégrés au récit du triomphe de l'humanisme. Si dans un premier moment seul le Pétrarque latin avait été désigné comme un illustre précurseur des *studia humanitatis*, on peut voir se mettre en place, dès les années 1440 au moins, un travail de réécriture visant à resituer les grandes figures de la littérature florentine dans le sillage au long cours de l'éveil des belles-lettres. Ce fut d'abord, surtout dans le cas de Boccace, par le truchement de leur œuvre latine: ainsi Giannozzo Manetti, dans sa *Vita Iohannis Boccacii* (v.1440) souligna-t-il que «peu après la mort de Boccace de nombreux hommes de savoir ont émergé d'un coup, qui ayant investi plus profondément en cet âge florissant le champ entier de la langue latine, ont suivi l'exemple récent de Pétrarque et Boccace et n'ont pas hésité à s'attaquer au grec lui-même», avant d'évoquer la mémoire de Manuel Chrysoloras.³⁹ Mais le siècle avançant, ce sont bien les poètes en langue vulgaire, Dante compris, qui se trouvèrent englobés dans ce retissage téléologique de l'avènement d'une renaissance culturelle. La *prelectio* sur les *Satires* de Juvénal prononcée par Bartolomeo della Fonte à l'université de Florence en 1487 est symptomatique de ce phénomène. Dans cet éloge académique du développement récent des *studia humanitatis*, le maître affirme que «comme cela a commencé depuis le poète Dante dans notre très florissante cité, ainsi jusqu'à aujourd'hui également on a continué à cultiver ces études communes. En effet après ce dernier Pétrarque a été très célèbre, et Boccace, le plus éloquent de son temps, lui a succédé», avant de mentionner successivement les noms de Salutati, Niccoli, Bruni, etc.⁴⁰ Un tel réarrangement narratif contribuait à déployer l'idée au long cours d'une exceptionnalité florentine au Quattrocento, d'une «floraison» intellectuelle extraordinaire qui faisait de la cité la capitale de l'humanisme.

On pourrait encore rappeler qu'un processus similaire peut être observé du point de vue des mises en scène iconographiques des grands lettrés de la ville, au sein des espaces de la représentation institutionnelle. Ainsi des différentes phases de réalisation d'un cycle de portraits dans la salle d'audience

39 «Non multo post Boccacii obitum complures docti homines una emergerunt, qui universum latine lingue campum florenti aetate longius pervagati, recenti Petrarcae et Boccacii, doctissimorum hominum, exemplo, graeca ipsa adoriri non dubitarunt», Giannozzo Manetti, *Biographical writings*, pp. 94–96.

40 «Quanquam in hac nostra florentissima civitate ut a Dante poeta coepit, ita quoque ad hanc diem perseveratum est in studiis communibus excolendis. Nam post eum Petrarcha fuit percelebris. Cui successit Boccacius aetatis suae facundissimus omnium», Bartolomeo della Fonte, *Oratio in Satyrae et studiorum humanitatis laudationem*.

du palais de l'Art des juges et notaires (ou palais du proconsul): si la première phase menée sous l'impulsion de Coluccio Salutati à la fin du Trecento mit à l'honneur quatre grands poètes toscans – Dante, Pétrarque, Zanobi da Strada et Boccace – que, soulignaient les épigrammes composés par Domenico Silvestri, «l'illustre Florence a engendré pour le monde», lors d'une deuxième phase entreprise après 1406 les figures du poète antique Claudien et de Salutati lui-même furent ajoutées, auxquelles s'adjoignirent celles de Leonardo Bruni en 1444 et, selon les dires de Vasari, de Poggio Bracciolini et de Giannozzo Manetti après 1459.⁴¹ Un continuum qui allait du *dolce stil novo* aux *studia humanitatis*, de Dante aux chanceliers humanistes, fut établi a posteriori.

La position de Bruni au sein du débat de 1435 doit être entendue dans cette perspective: il s'agissait de préserver la noblesse possible de la langue vernaculaire et sa légitimité historique au sein d'une élite intellectuelle notariale-humaniste, soucieuse de conjuguer la double histoire culturelle de Florence au service de l'exaltation patriotique. Plus encore, le fait que ce modèle de célébration de la «floraison florentine» semble s'être déployé dans le discours officiel de la cité au fur et à mesure de la fermeture des institutions de la Seigneurie et de l'accroissement d'une domination territoriale donne à réfléchir. L'exceptionnalité, la supériorité et la centralité proclamées de Florence, berceau de la poésie toscane comme du renouveau de la latinité, faisaient écho aux mutations d'une capitale bientôt princière.

Deux éléments de comparaison contemporains, autour des enjeux politiques de ce travail de mise en mémoire de l'histoire culturelle, peuvent être convoqués. Il s'agit d'une part de l'essor du thème de l'ascendance non pas seulement romaine, mais aussi et surtout étrusque de Florence.⁴² Déjà présent sous la plume des thuriféraires de la liberté florentine, à l'instar de Coluccio Salutati, le *topos* a trouvé une résonance toujours plus intense sous le pouvoir médicéen, notamment en écho avec la représentation de Côme et de ses successeurs, protecteurs des lettres, en nouveaux Mécène (ce dernier était d'origine étrusque). Dès le milieu des années 1420 Antonio Beccadelli dédia par exemple son *Hermaphroditus* à «Côme, l'homme le plus célèbre des terres étrusques», l'enjoignant l'invitant à être son «Mécène» pour, en une

⁴¹ Donato, *Famosi cives*; Donato, *Per la fortuna monumentale*. Pour les épigrammes, Silvestri, *The Latin Poetry* («*Hos vates summosque viros quibus ardua nosse / Pyeridum natura dedit, quibus ipsa poesis / Claruit, yllustris genuit Florentia mundo*»).

⁴² Cipriani, *Il mito etrusco nel Rinascimento fiorentino*; Cipriani, *Il mito etrusco: un modello politico*.

posture néo-*virgilienne* «chanter les héros illustres et les armes». ⁴³ Le recours au mythe étrusque permettait, cela a été par ailleurs souligné, de mettre en lumière une singularité historique propre à Florence, capitale culturelle et politique d'une autre Antiquité, et de revendiquer une certaine indépendance vis-à-vis de la romanité.

Ce thème avait partie liée, à l'évidence, avec la formalisation idéologique de l'État régional florentin, en pleine croissance dans les années 1380–1430. Le deuxième élément de comparaison concerne, dans ce contexte, la représentation de l'effervescence florentine dans le domaine artistique. Dès 1435, dans la lettre qui accompagne l'envoi de son traité sur la peinture à Filippo Brunelleschi, Alberti se réjouit de constater combien sa patrie connaît un âge caractérisé par l'abondance de grands artistes – parmi lesquels il se compte aux côtés de Brunelleschi, Donatello, Lorenzo Ghiberti, Luca della Robbia et Masaccio –, dont les réalisations sont à ses yeux plus admirables encore que celles des Anciens car, n'ayant suivi ni modèles, ni préceptes, «nous inventons des arts et des sciences dont personne n'a entendu parler et jamais vus». Il poursuit en célébrant, en symbole de cette floraison, la coupole du Dôme (achevée par Brunelleschi l'année suivante) si haute et si ample, nous dit-il, qu'elle peut «recouvrir de son ombre tous les peuples toscans». ⁴⁴ Les thèmes de la singularité et de la modernité du génie florentin, qui traçait une voie nouvelle au point de rivaliser avec l'âge d'or des Anciens, étaient dans ce cas aussi associés à la nouvelle dimension régionale de la cité. Une économie générale des rapports entre mémoire culturelle et identité politique émergea ainsi dans l'idéologie florentine des années 1400–1440, qui identifiait Florence en alternative à Rome et en mère patrie d'une nouvelle culture alliant grandeur antique et invention moderne.

Cependant le processus d'articulation de l'histoire actuelle des *studia humanitatis* à celle de l'héritage des poètes toscans, sur fond de mutation politique, laissait en suspens la question de la promotion, sous les auspices de l'humanisme, d'une production littéraire contemporaine en langue vernaculaire – en

43 «*Cosme, vir etrurias inter celeberrime terras, / [. . .] / Sit mihi Maecenas: claros heroas et arma / Cantabo*», Antonio Beccadelli (Panormita), *Hermaphroditus*, 2, v. 1 et 23–24.

44 «Ma quindi tanto più el nostro nome più debba essere maggiore, se noi senza precettori, senza essempla alcuno, troviamo arti e scienze non udite e mai vedute. Chi mai si duro o si invidio non lodasse Pippo architetto vedendo qui struttura si grande, erta sopra e' cieli, ampla da coprire con sua ombra tutti e' popoli toscani, fatta senza alcuno aiuto di travamenti o di copia di legname, quale artificio certo, se io ben iudico, come a questi tempi era incredibile potersi, così forse appresso gli antichi fu non saputo né conosciuto?», Leon Battista Alberti, *De pictura, Opere volgari*, vol. III, p. 7.

d'autres termes, de la promotion d'un humanisme vulgaire. C'est bien le défi lancé par Alberti avec l'organisation du *Certame coronario* en 1441, qui laisse entrevoir toute la subtilité et la difficulté d'un véritable amalgame, dans un contexte florentino-curial.⁴⁵ Il a été montré que le modèle de ce concours public était, dans une optique sensiblement humaniste, celui de l'*agôn stephanitès* grec, dans l'idée de retrouver la fonction de liant civique du spectacle dramatique classique, que son déroulement s'inscrivait dans une démarche de pacification diplomatique et que ces œuvres poétiques proposaient un contenu comparable à celui de la rhétorique politique du temps. Il s'agissait bien de mêler poésie vulgaire et idéal humaniste en un seul creuset, celui d'une littérature mise au service de la patrie. Toutefois la tâche de désigner le vainqueur fut confiée à un jury de dix secrétaires apostoliques, dont Alberti rappela dans sa *Protesta* qu'ils étaient spécialisés dans les «*istudii d'umanità*». La légitimation suprême du concours devait donc revenir à un cercle de hauts représentants de cet humanisme curial en plein essor. Et ceux-ci, comme on le sait, refusèrent de trancher, estimant qu'il y avait égalité entre certains poèmes: cette issue provoqua nombre de réactions indignées, dont celle d'Alberti. Cette indécision ne pouvait être, dénonça-t-il, que le fruit de l'envie, face à la grandeur manifestée par des citoyens florentins fidèles à la réputation de leur cité, et de l'arrogance, vis-à-vis d'une langue poétique qui était encore en voie de progrès, comme l'avait été la poésie latine à un moment donné de son histoire.⁴⁶ L'humanisme vulgaire devait encore pleinement s'affirmer, dans cette dialectique entre Florence et Rome.

45 *De vera amicitia*; Bertolini, *ΑΓΩΝ ΣΤΕΦΑΝΙΤΗΣ*; Boschetto, *Società e cultura a Firenze*, pp. 385–394; Maxson, *The Certame coronario as Performative Ritual*.

46 «Fue di questo (quello che alcuni maledici disono) cagione la «vidia che vi dolesse vedere in la terra nostra cittadini quali, simili a» suoi maggiori, ben meritando della sua patria curassero la fama, dignità et ben publico? [. . .] ma dorremoci se forse voi volessi da questa nostra età quello non volsero quelli antichi dalla loro. Prima che la lingua latina fosse, quanto ella poi fu, culta, essi stettono contenti a que' primi poeti quali essi aveano forse ingegnosi, ma con poca arte», Leon Battista Alberti, *Protesta*.

Bibliografia generale

Fonti

Acta Sanctorum, 5: *Maii*, 7, Antuerpiae 1688.

Le aggiunte alla compilazione statutaria fiorentina del 1355 volgarizzate da Andrea Lancia: edizione diplomatico-interpretativa del manoscritto ASF Statuti del comune di Firenze, 33, a cura di F. Bambi, in «Bollettino dell'Opera del Vocabolario Italiano», 6 (2001), pp. 319–389.

Albertani Brixianensis *Liber consolationis et consilii ex quo hausta est fabula de Melibeo et Prudentia*, edidit T. Sundby, Havniae 1873.

Albertano da Brescia, *De amore et dilectione Dei et proximi et aliarum rerum et de forma vite: an Edition*, ed. by S.L. Hiltz Romino, PhD dissertation, University of Pennsylvania, 1980.

Albertano da Brescia, *Liber de doctrina dicendi et tacendi. La parola del cittadino nell'Italia del Duecento*, a cura di P. Navone, Firenze 1998.

Albertano da Brescia, *Dei trattati morali* . . . (vedi).

Albertano da Brescia, *La première traduction française des traités moraux* . . . (vedi).

Albertano da Brescia, *I trattati di Albertano da Brescia in dialetto veneziano* (vedi).

Albertano da Brescia, *Il trattato della dilezione* . . . (vedi).

Albertano da Brescia, *Volgarizzamento dei trattati morali* . . . (vedi).

Albertano da Brescia, *Il volgarizzamento dei trattati morali* . . . (vedi).

Albertano da Brescia, *Soffredi del Grathia's Übersetzung der philosophischen Traktate* . . . (vedi).

Aldobrandino da Siena, La santà del corpo. *Volgarizzamento del Régime du corps* . . . (vedi).

Francesco d'Altobianco Alberti, *Rime*, edizione critica e commentata a cura di A. Decaria, Bologna 2008.

Leon Battista Alberti, *De pictura, Opere volgari*, vol. III, a cura di C. Grayson, Bari 1973.

Leon Battista Alberti, *De vera amicitia* . . . (vedi).

Leon Battista Alberti, *Protesta*, in *De vera amicitia: i testi del primo Certame coronario di Leon Battista Alberti*, a cura di L. Bertolini, Modena 1993, <<http://www.bibliotecaitaliana.it/testo/bibit000703>>.

Dante Alighieri, *Vita nova*, in *Le Opere di Dante*, a cura di M. Barbi, Firenze 1960.

Dante Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, [1966], Firenze 1994 e 2003.

Dante Alighieri, *Rime*, a cura di D. De Robertis, Firenze 2002.

Dante Alighieri, *Convivio*, a cura di G. Fioravanti, in Dante Alighieri, *Opere*, Milano 2014.

Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, a cura di M. Tavoni, in Dante Alighieri, *Opere*, Milano 2014.

Dante Alighieri, *Vita nuova – Rime*, a cura di D. Pirovano, M. Grimaldi, Roma 2015.

Dante Alighieri, *Le rime della maturità e dell'esilio*, a cura di M. Grimaldi, in *Le Opere*, I: *Vita Nuova. Rime*, Tomo II, Roma 2019.

Dante Alighieri, *Nuova edizione commentata delle opere di Dante*, III: *De vulgari eloquentia* (vedi).

Dante Alighieri, *Opere di Dubbia Attribuzione* . . . (vedi).


Amico dell'Ottimo, *Chiose sopra la Comedia*, a cura di C. Perna, Roma 2018.

Andrea da Grosseto, *Dei trattati morali* . . . (vedi).

Angela da Foligno, *Memoriale*, a cura di E. Menestò, Firenze 2013.

Angeli Clarenzi *Opera I. Epistole*, a cura di L. Von Auw, Roma 1980.

 Open Access. © 2021 Sara Bischetti, et al., published by Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston.

 This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. <https://doi.org/10.1515/9783110702231-022>

- Anonimo Genovese, *Rime e ritmi latini*, a cura di J. Nicolas, Bologna 1994.
- Antonio da Tempo, *Summa Artis Rithimici Vulgaris Dictaminis*, a cura di R. Andrews, Bologna 1977.
- Arnaldo di Villanova, *Les versions italiannes medievales d'obres religioses* . . . (vedi).
- Augustinus Hipponensis, *De Sermone Domini in monte*, in *Patrologia Latina*, 34, accurante J.P. Migne, Parisiis 1865.
- Les Aventures des Bruns. Compilazione guironiana del secolo XIII attribuibile a Rustichello da Pisa*, a cura di C. Lagomarsini, Firenze 2014.
- L'Aventuroso ciciliano attribuito a Bosone da Gubbio: un "centone" di volgarizzamenti due-trecenteschi*, a cura di C. Lorenzi, Pisa 2010.
- Bartolomeo da San Concordio, *Il Catilinario ed il Giugurtino libri due di C. Crispo Sallustio* . . . (vedi).
- Antonio Beccadelli (Panormita), *Hermaphroditus*, a cura di D. Coppini, Roma 1990, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2011.01.0821>>.
- Ludovico Beccadelli, *Vita di Petrarca (seconda redazione)*, in *Studi su Rerum vulgarium fragmenta e Triumphis*, a cura di G. Frasso, vol. I: *Francesco Petrarca e Ludovico Beccadelli*, Padova 1983, pp. 27–86.
- Feo Belcari, *Lettere* . . . (vedi).
- Bene da Firenze, *Candelabrum*, a cura di G.C. Alessio, Padova 1983.
- Francesco Bentaccordi, *Il tesoro di un povero. Il memoriale* . . . (vedi).
- Il bestiario del Tesoro toscano nel ms. Laurenziano Plut. XC inf. 46*, a cura di S. Ravani, D. Dotto, in «Bollettino dell'Opera per il Vocabolario Italiano», 24 (2019), pp. 57–194.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, a cura di A. Colunga, L. Turrado, Madrid 1946.
- Flavio Biondo, *Rome restaurée / Roma instaurata*, t. 1 (Livre 1), éd. par A. Raffarin-Dupuis, Paris 2005.
- Blondus Flavius, *De verbis romanae locutionis*, a cura di F. Delle Donne, Roma 2008.
- Blacassetz, *Der Troubadour* . . . (vedi).
- Blacassetz, *Il trovatore* . . . (vedi).
- Giovanni Boccaccio, *Comedia delle ninfe fiorentine*, a cura di A.E. Quaglio, in Id., *Tutte le opere*, a cura di V. Branca, II, Milano 1964.
- Giovanni Boccaccio, *Rime. Carmina. Epistole e lettere. Vite. De Canaria*, a cura di A. Campana, R. Fabbri, G. Auzzas, G. Padoan, G. Velli, Milano 1992.
- Giovanni Boccaccio, *Trattatello in laude di Dante*, a cura di L. Sasso, Milano 2007.
- Giovanni Boccaccio, *Decameron*, a cura di A. Quondam, M. Fiorilla, G. Alfano, Milano 2013.
- Giovanni Boccaccio, *Libro d'amore* . . . (vedi).
- Il Boezio e l'Arrighetto nelle versioni del Trecento*, introduzione e note di S. Battaglia, Torino 1929.
- Bonaventura da Bagnoregio, *Le deuote meditatione sopra la passione del nostro Signore*, Venezia 1492.
- Bonaventura da Bagnoregio, *La Teologia Mistica* . . . (vedi).
- Poggio Bracciolini, *Historia disceptativa tripartita convivalis*, a cura di F. Delle Donne, Firenze 2019.
- Leonardo Bruni, *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*, a cura di S.U. Baldassarri, Firenze 1994.
- Leonardo Bruni, *Lettres familières*, éd. par L. Bernard-Pradelle, Montpellier 2014.
- Iohanni Campulu, *Libru de lu dialagu di sanctu Gregoriu* . . . (vedi).
- Le canzoni di Uc de Saint-Circ. Saggio di edizione critica*, a cura di F. Zinelli, tesi di dottorato, Università degli Studi di Perugia, 1997.

- Capitoli dei Disciplinati della venerabile compagnia della Madonna sotto le volte dell'I.E.R. Spedale di S. Maria della Scala di Siena*, a cura di L. De Angelis, Siena 1818.
- I Capitoli della Compagnia dei Disciplinati di Cortona (anno 1300), e il Laudario della Accademia Etrusca*, a cura di Z. Lazzeri, in «Annuario della Accademia Etrusca di Cortona», 1 (1934).
- Capitoli della Compagnia dei Disciplinati di Siena de' secoli XIII, XIV, e XV, restituiti alla vera lezione con l'aiuto degli antichi manoscritti*, a cura di L. Banchi, Siena 1866.
- Capitoli della Compagnia della Santa Croce di Prato*, in *Testi pratesi della fine del Dugento e dei primi del Trecento*, a cura di L. Serianni, Firenze 1977, pp. 445–451.
- Il Catilinario ed il Giugurtino libri due di C. Crispo Sallustio volgarizzati per frate Bartolommeo da San Concordio*, a cura di B. Puoti, Napoli 1843.
- Domenico Cavalca, *Volgarizzamento del Dialogo di San Gregorio e dell'Epistola di San Girolamo ad Eustochio, opera del P. Domenico Cavalca Domenicano, con alcune poesie dello stesso*, a cura di G. Bottari, Roma 1764.
- Domenico Cavalca, *Vite dei Santi Padri*, a cura di C. Delcorno, Firenze 2009.
- Domenico Cavalca, *Volgarizzamento degli Atti degli apostoli*, ed. critica a cura di A. Cicchella, Firenze 2019.
- Filippo Ceffi, *Heroides* . . . (vedi).
- Les chansons de Conon de Béthune*, éd. par A. Wallensköld, Paris 1968.
- Chansons françaises tirées d'un manuscrit de Florence*, éd. par A. Stickney, in «Romania», 8 (1879), edizione rivista da F. Gambino, in *Repertorio Informatizzato Antica Letteratura Franco-Italiana*, <www.rialfri.eu>.
- Chronica de origine civitatis Florentiae*, a cura di R. Chellini, Roma 2009.
- Cicerone, *Pro Ligario, Pro Marcello, Pro rege Deiotaro (orazioni cesariane). Volgarizzamento di Brunetto Latini*, a cura di C. Lorenzi, Pisa 2018.
- Les cinq épîtres rimées dans l'appendice des formules de Sens. Codex Parisinus latinus 4627, fol. 27v-29r. La querelle des évêques Frodebert et Importun (an 665/666)*, a cura di G.J.J. Walstra, Leiden 1962.
- Clara. *In claustro latebat in mundo clarebat, cioè leggende antiche in volgare di santa Chiara di Assisi (sec. XIV-XV)*, a cura di G. Boccali, M.B. Umiker, Santa Maria degli Angeli-Assisi 2010.
- Codex diplomaticus domini temporalis Sanctae Sedis. Recueil de documents pour servir à l'histoire du gouvernement temporel du Saint-Siège, extraits des Archives du Vatican*, vol. III, 1389–1793, a cura di A. Theiner, Roma 1861–1862.
- Giovanni Colombini, *Le lettere* . . . (vedi).
- La Congregazione dell'Indice, l'esecuzione dell'Index del 1596 e gli Ordini regolari in Italia. Documenti*, a cura di A. Serra, Città del Vaticano 2018.
- Congregazione dei canonici regolari del SS. Salvatore*, a cura di G. Del Bono, Città del Vaticano 2018.
- Conon de Béthune, *Les chansons* . . . (vedi).
- Constitutum artis monetariorum civitatis Florentiae*, a cura di P. Ginori Conti, Firenze 1938.
- Il Costituto del Comune di Siena volgarizzato nel MCCCIX-MCCCX*, a cura di M. Salem Elsheikh, Siena 2002.
- Costituzioni Egidiane dell'anno MCCCLVII*, a cura di P. Sella, Roma 1912, pp. 234–235.
- Cronaca bolognese di Pietro di Mattiolo*, a cura di C. Ricci, Bologna 1885.
- Dansas provenzali del secolo XIII*, a cura di A. Radaelli, Firenze 2004.
- Leonardi Dathi canonici *Florentini epistolae XXXIII*, a cura di L. Mehus, Firenze 1743.
- Débats humanistes sur la langue parlée dans l'Antiquité*, éd. par A. Raffarin, Paris 2015.
- Bartolomeo della Fonte, *Oratio in Satyrae et studiorum humanitatis laudationem, in Orationes*, a cura di B. de' Libri, Firenze 1490.

- Lo diretano bando: conforto et rimedio delli veraci e leali amadori*, a cura di R. Casapullo, Firenze 1997.
- Documenti inediti in dialetto veneto del secolo XIII dal codice capitolare veronese DCCL*, a cura di F. Pellegrini, in «Atti e memorie dell'Accademia d'Agricoltura, Scienze, Lettere, Arti e Commercio di Verona», 4 (1903–1904), pp. 121–165.
- Domenico da Montechiello, *La Teologia Mistica* . . . (vedi).
- The Donat Proensals of Uc Faidit*, ed. by J.H. Marshall, Oxford 1969.
- «*D'une pel toute entière sans nulle cousture*». *La cinquième mise en prose du Roman de Troie. Édition critique et commentaire*, éd. par A. Rochebouet, thèse de doctorat, Université de Paris IV-Sorbonne, 2009.
- L'Ecclesiaste in volgare. Edizione critica e studio delle quattro traduzioni medievali*, a cura di S. Natale, Firenze 2017 («Archivio Romanzo», 33).
- Egidio Romano, *In tertium librum Sententiarum eruditissima commentaria*, a cura di F. Gallucci, Roma 1623.
- Epistola di S. Girolamo ad Eustochio secondo la lezione di un codice della Biblioteca municipale di Genova*, a cura di I.G. Isola, [1869], ora Bologna 1968.
- Epistolario di Coluccio Salutati*, a cura di F. Novati, [1891–1911], Roma 2010.
- L'estoire del saint Graal*, éd. par J.-P. Ponceau, Paris 1997.
- Gli evangelii del B. Simone da Cascia esposti in volgare dal suo discepolo Fra Giovanni da Salerno. Opera del secolo XIV (testo di lingua)*, a cura di N. Mattioli, Roma 1902.
- Guido Fava (Faba), *Parlamenti ed epistole*, in A. Gaudenzi, *I suoni, le forme e le parole dell'odierno dialetto della città di Bologna. Studio seguito da una serie di antichi testi bolognesi inediti, in latino, in volgare, in dialetto*, Torino 1889, pp. 127–160.
- Guidonis Fabe *Summa dictaminis*, a cura di A. Gaudenzi, in «Il propugnatore», 3/1 (1890), pp. 287–338, 3/2 (1890), pp. 345–393.
- Guido Fava, *Arenghe, con uno studio sull'eloquenza d'arte, civile e politica duecentesca*, a cura di G. Vecchi, Bologna 1954.
- Guido Fava, *I Parlamenti in volgare* . . . (vedi).
- M. Fabii Quintiliani *Institutionis Oratoriae liber I*, ed. by F.H. Colson, Cambridge 1924.
- I Fatti dei Romani: saggio di edizione critica di un volgarizzamento fiorentino del Duecento*, a cura di S. Marroni, Roma 2004.
- Li fatti de' Romani. Edizione critica dei manoscritti Hamilton 67 e Riccardiano 2418*, a cura di D.P. Bénéteau, Alessandria 2012.
- I Fatti di Cesare*, a cura di L. Banchi, Bologna 1863.
- Simone Fidati da Cascia, *Gli evangelii* . . . (vedi).
- Filippo de' Nerli, *Commentari dei fatti civili occorsi dentro la città di Firenze dall'anno 1215 al 1537*, a cura di S. Russo, tesi di dottorato, Università di Napoli Federico II, 2007, <<http://www.fedoa.unina.it/2921/>>.
- Fiori e vita di filosafi e d'altri savi e d'imperadori*, a cura di A. D'Agostino, Firenze 1979.
- Fontes franciscani*, a cura di E. Menestò, S. Brufani et al., S. Maria degli Angeli 1995.
- Fonti clariane*, a cura di G. Boccali, presentazione di M. Bartoli, Padova 2015.
- Francesco Bentaccordi, *Il tesoro di un povero. Il memoriale* . . . (vedi).
- Francesco da Buti, *Commento sopra la Divina Commedia di Dante Allighieri*, a cura di C. Giannini, Pisa 1858.
- Francesco Pipino, *Liber domini Marchi Pauli de Veneciis* . . . (vedi).
- Francesco Pipino, *Mirka Pavlova z Benàtek. Milion* . . . (vedi).

- Französische Lieder aus der florentiner Hs. Strozzi-Magliabecchiana Cl. VII. 1040: Versuch einer kritischen Ausgabe*, hrsg. von R.A. Meyer, in «Beihefte zur ZRPh», 8 (1907).
- Giovanni Gherardi da Prato, *Il Paradiso degli Alberti*, a cura di A. Wasselofsky, Bologna 1867.
- Bono Giamboni, *Della miseria dell'uomo, Giardino di consolazione, Introduzione alle virtù, aggiuntavi La scala dei claustrali*, a cura di F. Tassi, Firenze 1836.
- Bono Giamboni, *Fiore di rettorica*, a cura di G.B. Speroni, Pavia 1994.
- Bono Giamboni, *Della miseria dell'uomo. Studio sulla tradizione del testo e edizione*, a cura di P. Divizia, tesi di dottorato, Università degli studi di Parma, 2005.
- Giordano da Pisa, *Quaresimale fiorentino 1305–1306*, a cura di C. Delcorno, Firenze 1974.
- Giovanni Climaco, *La scala del paradiso* . . . (vedi).
- Giovanni dalle Celle, Luigi Marsili, *Lettere*, a cura di F. Giambonini, 2, Firenze 1991.
- Giovanni da Salerno, *Gli evangelii* . . . (vedi).
- Die Goldene Bulle vom 10. Januar und 25. Dezember 1356 – lateinisch und frühneuhochdeutsch*, hrsg. von W.D. Fritz, in *Monumenta Germaniae Historica, Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, XI: *Dokumente zur Geschichte des deutschen Reiches und seiner verfassung 1354–1356*, Weimar 1978–1992, pp. 535–633, <[https://www.dmg.de/mgh_const_11/index.htm#page/\(IV\)/mode/1up](https://www.dmg.de/mgh_const_11/index.htm#page/(IV)/mode/1up)>.
- Gregorio Magno, *Libru de lu dialagu* . . . (vedi).
- Henrici Susonis *Horologium Sapientiae*, a cura di J. Strange, Coloniae 1861.
- sancti Hieronymi *Vita e epistole, colla regola del vivere nei monasteri di monache volgarizzata da frate Matteo da Ferrara gesuato*, Ferrara 1497.
- Hieronymus, *Liber de optimo genere interpretandi (epistula 57). Ein Kommentar*, hrsg. von G.J.M. Bartelink, Leiden 1980.
- Hugonis de Palma *Theologia Mystica sive Trivium Sacrum, quod agit de triplici via animae: purgativa, illuminativa, unitiva. Cum praefatione introductoria, et appendice, ceu clavi*, editore A.F. De Monte S. Augustini, Amstelodami 1647.
- Iacopo da Cessole, *Volgarizzamento del Libellus de moribus hominum et de officiis nobilium ac popularium super ludo scaccorum* . . . (vedi).
- Iacopo da Varazze, *Legenda aurea, testo critico aggiornato con traduzione italiana, commento e note*, a cura di G.P. Maggioni, Firenze 2007.
- Iacopo da Varazze, *I volgarizzamenti italiani della «Legenda aurea»* . . . (vedi).
- Iacopone da Todi, *Tractatus utilissimus. Verba*, a cura di E. Menestò, con contributi di G. Cremascoli e M. Donnini, Spoleto 2015.
- Incomenciano certi capitoli trati in volgare de li libri di sancta Brigida da Dio a llei revelati, in Montis Regalis, per Josephum Berruerium, ad instantiam Stephani de Allegro mercator<i> librorum*, 1518 (CNCE 6138).
- In Val d'Orcia nel Trecento. Lo statuto signorile di Chiarentana [1314 – 1316 ca]*, a cura di M. Salem Elsheikh, Siena 1990.
- Iohannes de Caulibus, *Meditaciones vitae Christi olim S. Bonaventurae attributae*, cura et studio M. Stallings-Taney, Turnhout 1997 («Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis», 153).
- Iohannis Viterbiensis *Liber de regimine civitatum*, a cura di G. Salvemini, in *Scripta anecdota glossatorum*, III, Bologna 1901 (Bibliotheca Iuridica Medii Aevi, 3), pp. 217–280.
- L'Istorieta troiana con le Eroidi gaddiane glossate*, a cura di A. D'Agostino, L. Barbieri, Milano 2018.
- Un itinerario dugentesco per la Terra Santa*, a cura di M. Dardano, in «Studi medievali», 7 (1966), pp. 154–196.

- Lancelotto. Versione italiana inedita del 'Lancelot en prose'*, a cura di L. Cadioli, Firenze 2016.
- Lancelot do Lac: The Non-Cyclic Old French Prose Romance*, ed. by E. Kennedy, 2 voll., Oxford 1980.
- Lancelot, roman en prose du XIII^e siècle*, éd. par A. Micha, 9 voll., Genève 1978–1983.
- Andrea Lancia, *Chiose alla Commedia*, a cura di L. Azzetta, 2 voll. Roma 2012.
- Brunetto Latini, *Li livres dou trésor*. . . (vedi).
- Brunetto Latini, *La Rettorica*, testo critico di F. Maggini, pref. di C. Segre, Firenze 1968.
- Brunetto Latini, *Tresor*, a cura di P.G. Beltrami, P. Squillacioti, P. Torri, S. Vatteroni, Torino 2007.
- Brunetto Latini, *Poesie*, a cura di S. Carrai, Torino 2016.
- Brunetto Latini, *Cicerone, Pro Ligario, Pro Marcello, Pro rege Deiotaro*. . . (vedi).
- Brunetto Latini, *La tradizione dei volgarizzamenti toscani del Tresor*. . . (vedi).
- Laudario di Cortona*, a cura di A.M. Guarnieri, Spoleto 1991.
- La legislazione antimagnatizia a Firenze*, a cura di S. Diacchiati, A. Zorzi, Roma 2013.
- Le lettere del B. Giovanni Colombini da Siena*, a cura di A. Bartoli, Lucca 1856.
- Lettere di Feo Belcari pubblicate per cura del canonico Domenico Moreni*, Roma 1843.
- Liber domini Marchi Pauli de Venecis de consuetudinibus et condicionibus orientalium regionum*, a cura di S. Simion, Venezia 2015, <http://virgo.unive.it/ecf-workflow/books/Ramusio/testi_completi/P_marcato-main.html>.
- Libro d'amore attribuibile a Giovanni Boccaccio*, a cura di B. Barbiellini Amidei, Firenze 2013.
- Libro dei sette savi di Roma*, a cura di A. Giannetti, Alessandria 2012.
- Libro della natura degli animali. Bestiario toscano del secolo XIII*, a cura di D. Checchi, Firenze 2020.
- Il libro di Sidrach, testo inedito del secolo XIV*, a cura di A. Bartoli, Bologna 1868.
- Libru de lu dialagu di sanctu Gregoriu: volgarizzamento siciliano del sec. XIV*, a cura di B. Panvini, Soveria Mannelli 1989².
- Le livre d'Yvain, ms. Aberystwyth, National Library of Wales, 444D*, éd. par E. Arioli, Paris 2019.
- Li livres dou trésor de Brunetto Latini*, ed. by F.J. Carmody, Berkeley 1948.
- Il Libro del governmento dei re e dei principi secondo il codice II.IV.129*, a cura di F. Papi, I: *Introduzione e testo critico*, Pisa 2016; II: *Spoglio linguistico*, Pisa 2018.
- Giannozzo Manetti, *Biographical writings*, ed. by S.U. Baldassarri, transl. by R. Bagemih, Cambridge (Mass.)-London 2003.
- Matteo da Ferrara, *sancti Hieronymi vita e epistole, colla regola del vivere*. . . (vedi).
- Matteo dei Libri, *Arringhe*, a cura di E. Vincenti, Milano-Napoli 1974.
- Ser Lapo Mazzei, *Lettere di un notaro a un mercante del secolo XIV*, 2 voll., a cura di C. Guasti, Firenze 1870.
- Meditations on the Life of Christ: The Short Italian Text*, ed. by S. McNamer, Notre Dame (USA) 2018.
- La Mercanzia ad Arezzo nel primo Trecento. Statuti e riforme (1341–47)*, a cura di A. Barlucchi, Roma 2008.
- Mirka Pavlova z Benátek. Milion. Dle jediného rukopisu spoli s příslušným základem latiniským*, vydal J. Prašek, Praha 1902.
- Monumenti antichi di dialetti italiani*, a cura di A. Mussafia, Vienna 1864 (estratto da «Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Classe», 46).
- P. Morigia, *Historia dell'origine di tutte le religioni: che sino ad hora sono state al mondo, con gli autori di quelle: in che prouincia, sotto qual imperadore, e papa: & in che tempo*

- hebbro i loro principij, oltre a molte illustri donne, che spreggiarono i regni, e fecero vita religiosa, con l'origine ancora delle religioni militari*, Venezia 1586.
- P. Morigia, *Paradiso de' Gesuati*, Venezia 1582.
- Francesco Nelli, *Lettere a Petrarca*, traduzione e note a cura di U. Dotti, Torino 2012.
- Nuova edizione commentata delle opere di Dante, III: De vulgari eloquentia*, a cura di E. Fenzi, Roma 2012.
- Nuovi testi fiorentini del Dugento*, a cura di A. Castellani, Firenze 1952.
- Nuovi testi pratesi dalle origini al 1320*, a cura di R. Fantappiè, Firenze 2000.
- Oculus pastoralis pascens officia et continens radium dulcibus pomis suis*, a cura di D. Franceschi, Torino 1966 (Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, s. IV, 11).
- Oculus pastoralis*, ed. by T.O. Tunberg, unpublished PhD dissertation, University of Toronto, 1986.
- L'Opera di S. Jacopo in Pistoia e il suo primo statuto in volgare (1313)*, a cura di L. Gai, G. Savino, Pisa 1994.
- Opere di Dubbia Attribuzione e Altri Documenti Danteschi, I: Il Fiore e il Detto d'Amore*, a cura di L. Formisano, Roma 2012.
- Ordinamenti, provvisori e riformazioni del Comune di Firenze volgarizzati da Andrea Lancia (1355–1357)*, a cura di L. Azzetta, Padova-Venezia 2001.
- Ovidio, *Heroides. Volgarizzamento fiorentino trecentesco di Filippo Ceffi*, a cura di M. Zaggia, 3 voll., Firenze 2009–2015.
- Paolino Pieri, *La storia di Merlino*, a cura di I. Sanesi, Bergamo 1898.
- Paolino Pieri, *La storia di Merlino*, a cura di M. Cursietti, Roma 1997.
- Paolino Pieri, *Croniche di Firenze*, a cura di C. Coluccia, Lecce-Rovato 2013.
- Paolino Pieri, *Croniche di Firenze*, a cura di A. Bego, tesi di laurea magistrale, Università degli studi di Padova, 2016, <http://tesi.cab.unipd.it/52790/1/ANDREA_BEGO_2016.pdf>.
- Paolo di Pace da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, in *Mercanti scrittori*, a cura di V. Branca, Milano 1986.
- Parlamenti in volgare di Guido Fava*, a cura di A. Castellani, [1997], ora in *Nuovi saggi di linguistica e filologia italiana e romanza (1976–2004)*, a cura di L. Serianni, P. Manni, G. Frosini, V. Della Valle, Roma 2009, pp. 886–901.
- Iacopo Passavanti, *Lo specchio della vera penitenza*, a cura di G. Auzzas, Firenze 2014.
- Patrologia Graeca*, 3, accurante J.P. Migne, Parisiis 1857.
- Patrologia Latina*, 42, accurante J.P. Migne, Parisiis 1845.
- Francesco Petrarca, *Le familiari*, a cura di N. Rossi, 4 voll., Firenze 1933–1942
- Francesco Petrarca, *Res Seniles*, a cura di S. Rizzo con collaborazione di M. Berté, 4 voll., Firenze 2006–2017.
- Pietro di Mattiolo, *Cronaca bolognese* . . . (vedi).
- The poems of the Troubadour Raimbaut de Vaqueiras*, ed. by J. Linskill, Den Hague 1964.
- Poeti del Duecento*, a cura di G. Contini, Milano-Napoli 1960.
- Giovanni Pontano, *De sermone*, a cura di A. Mantovani, Roma 2002.
- Possidius Calamensis, *Vita S. Augustini Episcopi*, a cura di M. Pellegrino, Alba 1955.
- Il Prato Spirituale de' Santi padri recato in volgare da Feo Belcari*, a cura di G. Gibelli, Bologna 1844.
- Les Prophecies de Merlin, edited from Ms. 593 in the Bibliothèque Municipale of Rennes*, 1: *Introduction and Text*; 2: *Studies in the Contents*, ed. by L.A. Paton, New York-London 1926–1927.

- Les Prophetes de Merlin (Cod. Bodmer 116)*, éd. par A. Berthelot, Cologny-Genève 1992.
- Les prophesies de Merlin, roman en prose du XIII^e siècle. Édition critique et commentaire littéraire*, éd. par N. Koble, thèse pour l'obtention du diplôme d'Archiviste paléographe, Paris 1997.
- Raimbaut de Vaqueiras, *The poems* . . . (vedi).
- La Rettorica italiana di Brunetto Latini*, a cura di F. Maggini, Firenze 1912.
- Riccardo di San Vittore, *Trattato di Riccardo da S. Vittore de' quattro gradi della carità* . . . (vedi).
- Robert de Boron, *Merlin, roman du XIII^e siècle*, éd. par A. Micha, Paris-Genève 1980.
- Dal Roman de Palamedés ai cantari di Febus-El-Forte. Testi francesi e italiani del Due e Trecento*, a cura di A. Limentani, Bologna 1962.
- Franco Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, a cura di V. Marucci, Roma 1996.
- Salimbene de Adam, *Cronica*, a cura di G. Scalia, Bari 1966.
- Coluccio Salutati, *Epistolario* . . . (vedi).
- La santà del corpo. *Volgarizzamento del Régime du corps di Aldobrandino da Siena (a.1310) nella copia coeva di Lapo di Neri Corsini (Laur. Pl. LXXIII. 47)*, a cura di R. Baldini, in «Studi di Lessicografia Italiana», 15 (1998), pp. 21–300.
- La scala del paradiso di s. Giovanni Climaco*, a cura di A. Ceruti, Bologna 1874.
- I Sermoni di San Bernardo*, a cura di P. Anselmo di San Luigi Gonzaga, Firenze 1855.
- Sermoni e preghiere in versi in antico veronese. 1. Dell'amore di Gesù e Del Giudizio Universale. Edizione*, a cura di A. Zvonareva, in «Medioevi», 2 (2016), pp. 307–347.
- Sermoni e preghiere in versi in antico veronese. 2. Lodi della Vergine e Preghiere. Edizione*, a cura di A. Zvonareva, in «Medioevi», 3 (2017), pp. 267–310.
- Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti archevêque de Pise (1253–1277)*, éd. par N. Bériou, I. Le Masne Chérmont, Roma 2001.
- Servianorum in Vergilii Carmina Commentariorum*, ed. by A.F. Stocker, A.H. Travis, H.T. Smith, G.B. Waldrop, R.T. Bruere, Oxford 1965.
- Domenico Silvestri, *The Latin Poetry*, ed. by R. Jensen, München 1973, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2011.01.0291>>.
- Soffredi del Grathia's *Übersetzung der philosophischen Traktate Albertano's von Brescia*, hrsg. von G. Rolin, Leipzig 1898.
- Soffredi del Grazia, *Volgarizzamento dei trattati morali* . . . (vedi).
- Speeches from the Oculus pastoralis*, ed. by T.O. Tunberg, Toronto 1990.
- Statuti dell'arte dei Medici e Speciali editi a spese della Camera di Commercio e Industria di Firenze, per cura di Raffaele Ciasca celebrandosi il secentenario dantesco*, Firenze s.d. [ma 1922].
- Statuti inediti della città di Pisa dal XII al XIV secolo*, a cura di F. Bonaini, 3, Firenze 1857.
- Statuti senesi scritti in volgare ne' secoli XIII e XIV*, a cura di L. Banchi, F.L. Polidori, Bologna 1863–1877.
- Statuti volgari de lo Spedale di S. Maria Vergine di Siena scritti l'anno MCCCXV*, a cura di L. Banchi, Siena 1864.
- Statuto degli albergatori volgarizzato*, in *Statuti dell'arte degli albergatori della città e contado di Firenze*, a cura di F. Sartini, Firenze 1953, pp. 263–322.
- Statuto del Comune della Pieve a Molli del contado di Siena volgarizzato circa l'anno MCCCXXXVIII*, a cura di L. Banchi, Siena 1866.
- Statuto del Comune e del Popolo di Perugia del 1342 in volgare*, a cura di M. Salem Elsheikh, con la collaborazione di A. Bartoli Langeli, Perugia 2000.

- Statuto della Corte dei Mercanti in Lucca del 1376*, a cura di A. Mancini – U. Dorini – E. Lazzareschi, Firenze 1927.
- Statuto della gabella e dei passaggi dalle porte della città di Siena*, in *Statuti senesi scritti in volgare ne' secoli XIII e XIV*, a cura di L. Banchi, F.L. Polidori, Bologna 1863–1877, 2, pp. 3–71.
- Statuto della parte guelfa di Firenze compilato nel MCCCXXXV*, a cura di F. Bonaini, in «Giornale Storico degli Archivi Toscani», 1 (1857), pp. 1–41.
- Statuto dell'Arte degli oliandoli*, in A. Castellani, *Il più antico statuto degli oliandoli di Firenze*, [1963–1964], ora in *Saggi di linguistica e filologia italiana e romanza (1946–1976)*, Roma 1980, 2, pp. 141–252.
- Statuto dell'Arte della lana di Radicondoli (1308–1388)*, in *Statuti senesi scritti in volgare ne' secoli XIII e XIV*, a cura di L. Banchi, F.L. Polidori, Bologna 1863–1877, 2, pp. 155–228.
- Lo Statuto dell'Arte della Mercanzia senese (1342–1343)*, a cura di Q. Senigaglia, in «Bulettingo Senese di Storia Patria», 14 (1907), pp. 211–271; 15 (1908), pp. 99–186; 16 (1909), pp. 87–290.
- Statuto dello Spedale di Santa Maria di Siena (1318–1379, 1320–1861)*, in *Statuti senesi scritti in volgare ne' secoli XIII e XIV*, a cura di L. Banchi, F.L. Polidori, Bologna 1863–1877, 2, pp. 73–153.
- Lo Statuto in volgare della Magistratura fiorentina della Grascia (a. 1379)*, a cura di M.C. Pecchioli Vigni, in «Archivio storico italiano», 129 (1971), pp. 3–70.
- La storia del san Gradale*, a cura di M. Infurna, Padova 1999.
- Storia di Barlaam e Josafas. *Studio sulla tradizione dei volgarizzamenti italiani dalla lingua d'oc (con edizione della versione α)*, a cura di G. Frosini, tesi di dottorato, Università degli Studi di Firenze, 1996.
- Storia di Barlaam e Josafas. *Versione italiana nel ms. di Parigi (Bibliothèque Sainte Geneviève, 3383)*, a cura di G. Frosini, in «Bollettino dell'Opera del Vocabolario Italiano», 6 (2001), pp. 247–318.
- La Storia di Barlaam e Josaphas secondo il manoscritto 89 della Biblioteca Trivulziana di Milano*, a cura di G. Frosini, A. Monciatti, Firenze 2009.
- Studi sul cardinale Albornoze e sulle Constitutiones Aegidianae, con in Appendice il testo volgare delle Costituzioni del 1357 dal ms. Vat. Lat. 3939*, P. Colliva, Bologna 1969.
- Die Summa de arte prosandi des Konrad von Mure*, hrsg. von W. Kronbichler, Zurich 1968.
- La Teologia Mistica attribuita a San Bonaventura già volgarizzata prima del 1367 da frate Domenico da Montecchiello gesuato*, in *Opere ascetiche di San Bonaventura volgarizzate nel Trecento*, a cura di B. Sorio, Verona 1852.
- Il tesoro di un povero. Il memoriale di Francesco Bentaccordi, fiorentino in Provenza (1400 ca)*, a cura di S. Brambilla, J. Hayez, Roma 2016.
- Testi fiorentini del Duecento e dei primi del Trecento*, a cura di A. Schiaffini, Firenze 1926.
- Testi padovani del Trecento: edizione e commento linguistico*, a cura di L. Tomasin, Padova 2004.
- Testi veneziani del Duecento e dei primi del Trecento*, a cura di A. Stussi, Pisa 1965.
- Testi veronesi dell'età scaligera*, a cura di N. Bertoletti, Padova 2005.
- Tommaso d'Aquino, *Compendio di teologia*, a cura di G. Barzaghi, Bologna 1995.
- Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Textum Leoninum Romae 1895 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, <www.corpusthomicum.org>.
- Thomas de Aquino, *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura a capite XI ad caput XVI, Reportatio vulgata*, Textum Taurini 1953 editum ac automato translatum a Roberto

- Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, <www.corpusthomicum.org>.
- I trattati di Albertano da Brescia in dialetto veneziano*, a cura di N. Zingarelli, in «Studi di letteratura italiana», 3 (1901), pp. 151–192.
- Dei trattati morali di Albertano da Brescia, volgarizzamento inedito fatto nel 1268 da Andrea da Grosseto*, a cura di F. Selmi, Bologna 1873.
- Il trattato della dilezione d'Albertano da Brescia nel codice III. V. 111 della Biblioteca nazionale di Firenze*, a cura di A. Castellani, a cura di P. Larson e G. Frosini, con un contributo di T. De Robertis, Firenze 2012.
- Trattato di Riccardo da S. Vitore de' quattro gradi della carità attribuito falsamente a san Bernardo. Volgarizzamento antico toscano*, a cura di D. Moreni, Firenze 1829.
- Il Tristano Panciatichiano*, ed. by G. Allaire, Cambridge 2002.
- Der Troubadour Blacassetz*, hrsg. von O. Klein, Wiesbaden 1887.
- Il trovatore Blacasset*, a cura di B. Francioni, tesi di laurea, Università degli Studi di Bari, 2019.
- Uc de Saint-Circ, *Le canzoni* . . . (vedi).
- Uc Faidit, *The Donatz Proensals* . . . (vedi).
- Umiltà da Faenza, *Sermones*, a cura di L. Montuschi, Firenze 2005.
- “*Utiliter edoceri*”: *atti inediti degli ufficiali dello Studio fiorentino, 1391–96*, a cura di E. Spagnesi, Milano 1979.
- Lorenzo Valla, *Orazione per l'inaugurazione dell'anno academico*, a cura di S. Rizzo, Roma 1994.
- De vera amicitia: i testi del primo Certame coronario di Leon Battista Alberti*, a cura di L. Bertolini, Modena 1993.
- Pier Paolo Vergerio, *Poetica narratio*, in *Epistolario di Pier Paolo Vergerio*, a cura di L. Smith, Roma 1934.
- La versió catalana de l'Epitoma rei militaris de Vegeti. Introducció i transcripció d'un manuscrit del segle XIV de la Biblioteca Bartomeu March*, edició de A. Alomar i Canyelles, tesi doctoral, Universitat de les Illes Balears, 1985.
- Una versione pisana inedita del Bestiaire d'amours*, a cura di R. Crespo, Leiden 1972.
- Le Vite di Umiltà da Faenza. Agiografia trecentesca dal latino al volgare*, a cura di A. Simonetti, Firenze 1997.
- Volgarizzamenti del Due e Trecento* a cura di C. Segre, Torino 1969.
- I volgarizzamenti italiani della Legenda aurea. Testi, traduzioni, testimoni*, a cura di S. Cerullo, Firenze 2018.
- Volgarizzamento dei trattati morali di Albertano giudice di Brescia da Soffredi del Grazia notaro pistojese fatto innanzi al 1278. Trovato da Sebastiano Ciampi in un codice scritto nell'anno predetto ed ora da lui pubblicato la prima volta con illustrazioni e la giunta del testamento in lingua volgare di donna Beatrice contessa da Capraja dell'anno 1278*, a cura di S. Ciampi, Firenze 1832.
- Il volgarizzamento dei trattati morali di Albertano da Brescia secondo il «codice Bargiacchi» (BNCF II.III.272)*, a cura di F. Faleri, in «Bollettino dell'Opera del Vocabolario italiano», 14 (2009), pp. 187–368.
- Volgarizzamento della Scala dei claustrali o del paradiso, dei Soliloqui, e de' Sermoni di Santo Agostino*, a cura di M. Dello Russo, Napoli 1851.
- Volgarizzamento del Libellus de moribus hominum et de officiis nobilium ac popularium super ludo scaccorum di Iacopo da Cessole (Redazione A)*, a cura di A. Scolari, Genova 2019.

Il volgarizzamento pisano del Liber peregrinationis di Riccoldo da Monte di Croce, a cura di A. Bocchi, Roma 2017.

Volgarizzamento senese delle Vies des Peres, a cura di A. Del Monte, in *Studi in onore di Italo Siciliano*, Firenze 1966, pp. 329–383.

Studi critici

- A. Adamska, *L'Ars dictaminis a-t-elle été possible en langue vernaculaire? Quelque sondage, dans Le "dictamen" dans tous ses états. Perspectives de recherche sur la théorie et la pratique de l'ars dictaminis (XI^e-XV^e siècles)*, dir. B. Grévin et A.–M. Turcan-Verkerk, Turnhout 2015, pp. 389–414.
- «*Ad consolationem legentium*». *Il Marco Polo dei Domenicani*, a cura di M. Conte, A. Montefusco, S. Simion, Venezia 2020, <<https://edizionicafoscari.unive.it/en/edizioni4/libri/978-88-6969-440-0/chaptersList>>.
- G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino 1977.
- G. Albanese, *Fortuna umanistica della Griselda*, in «Quaderni petrarcheschi», 9–10 (1992–1993), pp. 571–627.
- G. Albanese, *La corrispondenza fra Petrarca e Boccaccio*, in *Motivi e forme delle «Familiari»*, Gargnano del Garda (2–5 ottobre 2002), a cura di C. Berra, Milano 2003, pp. 39–98.
- G.C. Alessio, *Brunetto Latini e Cicerone (e i dettatori)*, [1979], ora in G.C. Alessio, «*Lucidissima dictandi peritia*». *Studi di grammatica e retorica medievale*, a cura di F. Bognini, Venezia 2015, pp. 13–76, <<http://doi.org/10.14277/978-88-6969-022-8>>.
- M. Allingri, *L'activité des notaires siennois, fin XIIIe-début XVe siècle: données prosopographiques et pistes d'interprétation*, in *Notariorum itinera: notai toscani del basso Medioevo tra routine, mobilità e specializzazione*, a cura di G. Pinto, L. Tanzini, S. Tognetti, Firenze 2018, pp. 99–126.
- B. Altaner, *Die Durchführung des Wiener Konzilbeschlusses über die Errichtung von Lehrstühlen für orientalische Sprachen*, in «*Zeitschrift für Kirchengeschichte*», 52 (1933), pp. 223–236.
- A. Andreose, C. Concina, *A monte di F e f. Il Devisement dou monde e la scripta dei manoscritti francesi di origine pisano-genovese*, in *Forme letterarie del Medioevo romanzo: testo, interpretazione e storia*, Soveria Mannelli 2016, pp. 15–37.
- A. Angelini, *Intorno all'antico volgarizzatore de' Sermoni di San Bernardo*, in «*Giornale Arcadico*», s. 7, 153 (1858), pp. 145–147.
- Gli Angiò nell'Italia nord-occidentale*, a cura di R. Comba, Milano 2006.
- R. Antonelli, *L'Ordine domenicano e la letteratura nell'Italia pretridentina*, in *Letteratura italiana, 1: Il letterato e le istituzioni*, Torino 1992, pp. 681–728.
- A. Antonelli, M. Feo, *La lingua dei notai bolognesi al tempo di Dante*, dans *La langue des actes*, dir. O. Guyotjeannin. XIe Congrès International de diplomatique organisé par l'École nationale des chartes avec le concours des Archives départementales de L'Aube (2004), <http://elec.enc.sorbonne.fr/CID2003/antonelli_feo>.
- A. Antonelli, R. Pedrini, *Appunti sulla formazione socio-culturale del ceto funzionale del tempo di Dante: sondaggi su documenti e tracce*, in «*Il carrobbio*», 27 (2001), pp. 15–37.
- R. Arbesmann, *The Vita Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi in Cod. Laurent. Plut. 90 Sup. 48*, in «*Traditio*», 18 (1962), pp. 319–355.

- F. Argelati, *Biblioteca degli volgarizzatori, o sia notizia dall'opere volgarizzate d'autori, che scrissero in lingue morte prima del secolo XV*, Milano 1767.
- M. Arnoux, C. Bourlet, J. Hayez, *Les lettres parisiennes du carteggio Datini. Première approche du dossier*, in «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge», 117 (2005), pp. 193–222.
- V. Arrighi, *Nerli, Filippo de'*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 78, Roma 2013, pp. 271–274, <[http://www.treccani.it/enciclopedia/filippo-de-nerli_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/filippo-de-nerli_(Dizionario-Biografico)/)>.
- E. Artifoni, *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, in «Quaderni storici», 21 (1986), pp. 687–719.
- E. Artifoni, *Il governo della parola*, in «Storia e dossier», 5 (1987), pp. 22–25.
- E. Artifoni, *Sull'eloquenza politica nel Duecento italiano*, in «Quaderni medievali», 35 (1993), pp. 57–78.
- E. Artifoni, *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*. Atti del convegno internazionale di Trieste (2–5 marzo 1993), Trieste-Roma 1994, pp. 157–182.
- E. Artifoni, *Gli uomini dell'assemblea. L'oratoria civile, i concionatori e i predicatori nell'età comunale*, in *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300*. Atti del XXII convegno internazionale (Assisi 13–14 ottobre 1994), Spoleto 1995, pp. 143–188.
- E. Artifoni, *Prudenza del consigliare. L'educazione del cittadino nel Liber consolationis et consilii di Albertano da Brescia (1246)*, in «Consilium». *Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di C. Casagrande, C. Crisciani, S. Vecchio, Firenze 2004, pp. 195–216.
- E. Artifoni, *L'oratoria politica comunale e i "laici rudes et modice literati"*, in *Zwischen Pragmatik und Performanz: Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur*, hrsg. von C. Dartmann, T. Scharff, C.F. Weber, Turnhout 2011, pp. 237–262.
- E. Artifoni, *Didattiche della costumanza nel mondo comunale*, in *Responsabilità e creatività. Alla ricerca di un uomo nuovo (secoli XI-XIII)*, a cura di G. Andenna, E. Filippini, Milano 2015, pp. 109–125.
- E. Artifoni, *Egemonie culturali, parole nuove: i frati Minori in Boncompagno da Signa e Tommaso da Spalato, con una testimonianza di Guido Faba*, in *Frate Francesco e i Minori nello specchio dell'Europa*. XLII Convegno internazionale di studi della Società italiana di studi francescani (Assisi, 17–19 ottobre 2014), Spoleto 2015, pp. 53–80.
- E. Artifoni, *Una politica del "dittare": l'epistolografia nella Rettorica di Brunetto Latini*, in *Art de la lettre et lettre d'art. Épistolaire politiques III*, a cura di P. Cammarosano, B. Dumézil, S. Gioanni, L. Vissière, Trieste-Roma 2016, pp. 175–193.
- M. Ascheri, *I problemi del successo: i notai nei comuni tardo-medievali italiani*, in *Perspectivas actuales sobre las fuentes notariales de la Edad Media*, Zaragoza 2004, pp. 113–125.
- M. Ascheri, C. Papi, *Il Costituto del Comune di Siena in volgare (1309–1310). Un episodio di storia della giustizia?*, Firenze 2009.
- M. Ascheri, *Siena nel 1310: "la giustitia s'offende et la verità si cela"*, in «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge», 126/2 (2014), <<http://journals.openedition.org/mefrm/2122>>; <<https://doi.org/10.4000/mefrm.2122>>.
- A.R. Ascoli, «*Ponete mente almeno come io son bella*»: *Prose and Poetry*, «*pane*» and «*vivanda*», *Goodness and Beauty*, in *Convivio I, in Dante's Convivio or How to Restart a Career in Exile*, dir. F. Meier, Bern 2018, pp. 115–143.

- A scuola con ser Brunetto. *Indagini sulla ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo al Rinascimento*. Atti del Convegno internazionale di studi (Basilea, 8–10 giugno 2006), a cura di I. Maffia Scariati, Firenze 2008.
- S. Asperti, *Carlo I d'Angiò e i trovatori. Componenti provenzali e angioine nella tradizione manoscritta della lirica trobadorica*, Ravenna 1995.
- Atlante delle Tebaidi e dei temi figurativi*, a cura di A. Malquori, M. De Giorgi, L. Fenelli, Firenze 2013.
- S. Auroux, *Histoire des idées linguistiques*, 3 t., Liège 1989–2000.
- S. Auroux, *La révolution technologique de la grammatisation*, Liège 1994.
- D'A.S. Avalle, *I manoscritti della letteratura in lingua d'oc*, nuova edizione a cura di L. Leonardi, Torino 1993 (1961).
- F. Avril, *Trois manuscrits napolitains des collections de Charles V et de Jean de Berry*, in «Bibliothèque de l'École des Chartes», 127 (1969), pp. 291–328.
- F. Avril, M.-T. Gousset, C. Rabel, *Manuscrits enluminés d'origine italienne*, II: *XIIIe siècle*, Paris 1984.
- F. Avril, M.-T. Gousset, *Manuscrits enluminés d'origine italienne*, III: *XIVe siècle*, 2: *Emilie, Vénétie*, Paris 2012.
- W. Ax, *Quadripertita Ratio: Bemerkungen zur Geschichte eines aktuellen Kategoriensystems (adiecto-detractio-transmutio-immutatio)*, in «Historiographia Linguistica», 13 (1986), pp. 191–214.
- L. Azzetta, *Un'antologia esemplare per la prosa trecentesca e una ignorata traduzione da Tito Livio: il Vaticano Barb. Lat. 4086*, in «Italia medioevale e umanistica», 35 (1992), pp. 31–85.
- L. Azzetta, *Tradizione latina e volgarizzamento della prima Deca di Tito Livio*, in «Italia Medioevale e Umanistica», 36 (1993), pp. 175–197.
- L. Azzetta, *Notizia intorno a Andrea Lancia traduttore degli Statuti per il Comune di Firenze*, in «Italia medioevale e umanistica», 37 (1994), pp. 173–177.
- L. Azzetta, *Per la biografia di Andrea Lancia. Documenti e autografi*, in «Italia medioevale e umanistica», 39 (1996), pp. 121–170.
- L. Azzetta, *Vizi e virtù nella Firenze del Trecento (con un nuovo autografo del Lancia e una postilla sull'Ottimo Commento)*, in «Rivista di studi danteschi», 8/1 (2008), pp. 101–142.
- L. Azzetta, *Andrea Lancia copista dell'Ottimo commento. Il ms. New York, Pierpont Morgan Library, M 676*, in «Rivista di studi danteschi», 10/1 (2010), pp. 173–188.
- L. Azzetta, *Andrea Lancia*, in *Censimento dei Commenti danteschi, 1: I commenti di tradizione manoscritta (fino al 1480)*, tomo 1, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Roma 2011, pp. 19–35.
- L. Azzetta, *Tra gli amici e i cultori di Dante: documenti per Francesco da Barberino, Lapo Gianni, Andrea Lancia*, in «Per beneficio e concordia di studio». *Studi danteschi offerti a Enrico Malato per i suoi ottant'anni*, a cura di A. Mazzucchi, Cittadella 2015, pp. 61–71.
- L. Azzetta, *Un nuovo autografo di Filippo Ceffi del volgarizzamento della prima Deca di Tito Livio in un frammento perugino*, in «Italia medioevale e umanistica», 56 (2015), pp. 152–158.
- L. Azzetta, *Ancora sul Dante di Giovanni Villani, Andrea Lancia e la prima circolazione fiorentina della Commedia*, in «Rivista di studi danteschi», 19/1 (2019), pp. 148–167.
- L. Azzetta, I. Ceccherini, *Andrea Lancia*, in *Autografi dei letterati italiani, Le Origini e il Trecento*, I, a cura di G. Brunetti, M. Fiorilla, M. Petoletti, Roma 2013, pp. 195–214.

- A.M. Babbi, *Per una tipologia della riscrittura: la Historia Apollonii Regis Tyri e il ms. Ashb. 123 della Biblioteca Laurenziana*, in *Vettori e percorsi tematici nel Mediterraneo romanzo. L'Apollonio di Tiro nelle letterature euroasiatiche dal Tardo-antico al Medioevo*, a cura di F. Beggiano, S. Marinetti, Soveria Manelli 2002, pp. 181–198.
- L. Badia, *Frontí i Vegeci, mestres de cavalleria en català als segles XIV i XV*, in «Buletín de la Real Acadèmia de Buenas Letras de Barcelona», 39 (1983–1984), pp. 191–215.
- J.M. Bak, *A Kingdom of Many Languages. Linguistic Pluralism in Medieval Hungary*, in *Multilingualism in the Middle Ages and Early Modern Ages: Communication and Miscommunication in the Premodern World*, dir. P. Albrecht Classen, Berlin-Boston 2016, pp. 166–176.
- C. Balbarini, *Le Meditationes Vitae Christi della Notre Dame University. Uno studio iconografico e un'aggiunta al catalogo di Stefano degli Azzi*, in «Rivista di Storia della Miniatura», 20 (2016), pp. 103–114.
- M. Balzaretti, *Antonio Astesano traduttore di Charles d'Orléans*, in «Studi francesi», 85 (1985), pp. 58–62.
- F. Bambi, *Un costituito davvero per tutti? (a proposito del Costituto del Comune di Siena volgarizzato nel MCCCIX-MCCCX, a cura di Mahmoud Salem Elsheikh, Siena, Fondazione Monte dei Paschi di Siena, 2002, in 4 tomi)*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 33–34/2 (2004–2005), pp. 1239–1249.
- F. Bambi, *Alle origini del volgare del diritto. La lingua degli statuti di Toscana tra XII e XIV secolo*, in «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge», 126/2 (2014), pp. 433–438, <<https://doi.org/10.4000/mefrm.2112>>.
- F. Bambi, *Scrivere in latino, leggere in volgare. Glossario dei testi notarili bilingui tra Due e Trecento*, Milano 2018.
- M. Banniard, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*, Paris 1992.
- O. Banti, *La biblioteca del convento di S. Caterina in Pisa tra il XIII e XIV secolo, attraverso la testimonianza della Chronica antiqua*, in «Bollettino storico Pisano», 58 (1989), pp. 173–187.
- O. Banti, *Libreria nostra communis. Manoscritti e incunaboli della Bibliotheca Cathariniana di Pisa*, Pisa 1994.
- G. Barachini, *La lotta delle "partes" in un sirventese anonimo del Duecento (BdT 461.180)*, in *L'Italia dei trovatori*, a cura di P. Di Luca, M. Grimaldi, Roma 2017, pp. 75–110.
- Z.G. Barański, *Dante's biblical linguistics*, in «Lectura Dantis», 5 (1989), pp. 105–143.
- Z.G. Barański, «*Tres enim sunt manerie dicendi . . .*». *Some observations on medieval literature, "genre", and Dante*, in «*Libri poetarum in quattuor species dividuntur*». *Essays on Dante and "genre"*, dir. Z.G. Barański, Reading 1995, pp. 9–60.
- Z.G. Barański, *The Ethics of Literature: the Fiore and Medieval Traditions of Rewriting*, in *The Fiore in Context: Dante, France, Tuscany*, dir. Z.G. Barański, P. Boyde, Notre Dame (USA) 1997.
- Z.G. Barański, *Canto XXV*, in *Lectura Dantis Turicensis: Purgatorio*, a cura di G. Güntert e M. Picone, Firenze 2001, pp. 389–406.
- Z.G. Barański, *Il Convivio e la poesia: problemi di definizione*, in *Contesti della Commedia. Lectura Dantis Fridericiana, 2002–2003*, a cura di F. Tateo, D.M. Pegorari, Bari 2004, pp. 9–64.

- Z.G. Barański, 'Per similitudine di abito scientifico': Dante, Cavalcanti and the Sources of Medieval 'Philosophical' Poetry, in *Literature and Science in Italian Culture: From Dante to the Present Day*, dir. P. Antonello, S. Gilson, Oxford 2004, pp. 14–52.
- Z.G. Barański, *The Roots of Dante's Plurilingualism: 'Hybridity' and Language in the Vita nova*, in *Dante's Plurilingualism, Authority, Knowledge, Subjectivity*, dir. S. Fortuna, M. Gragnolati, J. Trabant, London 2010, pp. 98–121.
- Z.G. Barański, *On Dante's Trail*, in «Italian Studies», 72/1 (2017), pp. 1–15.
- M. Barbato, G. Palumbo, *Fonti francesi di Boccaccio napoletano?*, in *Boccaccio angioino. Materiali per la storia culturale di Napoli nel Trecento*, a cura di G. Alfano et al., Bern 2012, pp. 127–148.
- A. Barbero, *L'Italia comunale e le dominazioni angioine*, in *I comuni di Jean-Claude Maire Vigueur. Percorsi storiografici*, a cura di M.T. Caciorgna, S. Carocci, A. Zorzi, Roma 2015.
- B. Barbiellini Amidei, *Un nuovo codice attribuibile a Boccaccio? Un "manoscritto d'autore"*, in «Medioevo romanzo», 39 (2005), pp. 279–313.
- E. Barbieri, *Domenico Cavalca volgarizzatore degli Actus Apostolorum*, in *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento – La Bible italienne au Moyen Âge et à la Renaissance*. Atti del Convegno (Firenze, 8–9 novembre 1996), a cura di L. Leonardi, Firenze 1998, pp. 291–328.
- L. Barbieri, *Le 'epistole delle dame di Grecia' nel Roman de Troie in prosa*, Tübingen-Basel 2005.
- L. Barbieri, «*Tertium non datur?*» Alcune riflessioni sulla "terza tradizione" manoscritta della lirica trobadorica, in «Studi Medievali», s. 3, 47 (2006), pp. 497–548.
- L. Barbieri, *La versione "angioina" dell' Histoire ancienne jusqu'à César. Napoli crocevia tra cultura francese e Oriente latino*, in «Francigena», 5 (2019), pp. 1–26.
- T. Barolini, *La 'Commedia' senza Dio: Dante e la creazione di una realtà virtuale*, Milano 2003.
- H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton 1966².
- A. Bartòla, *Per la fortuna di Enrico Suso nell'Italia del Quattrocento: prime ricerche sulla tradizione manoscritta dell'Oriuolo della Sapientia*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», 23 (2010), pp. 19–72.
- A. Bartoli Langeli, *Un agostiniano del Trecento*, in *Dionigi da Borgo Sansepolcro fra Petrarca e Boccaccio*. Atti del convegno (Sansepolcro, 11–12 febbraio 2000), a cura di F. Suitner, Sansepolcro 2001, pp. 1–11.
- A. Bartoli Langeli, *Usò del volgare e 'Civiltà Senese'*, in *Siena nello specchio del suo Costituto in volgare del 1309–1310*, a cura di N. Giordano, G. Piccinni, Pisa 2014, pp. 177–192.
- J. Bartuschat, *La Vie de Dante de Leonardo Bruni, dans Figure, Figures. Portraits de femmes et d'hommes célèbres, ou moins, dans la littérature italienne*, dir. A. Morini, Saint-Étienne 2002, pp. 35–49.
- J. Bartuschat, *Il De miseria humanae conditionis e la letteratura didattica delle lingue romanze*, in *Innocenzo III. Urbs et orbis*, 1, a cura di A. Sommerlechner, Roma 2003, pp. 352–368.
- J. Bartuschat, *La littérature vernaculaire et la philosophie en Toscane dans la deuxième moitié du 13ème siècle*, in «Tijdschrift voor Filosofie», 75 (2013), pp. 311–333.
- J. Bartuschat, *Appunti sulla concezione della retorica in Brunetto Latini e in Dante*, in *Dante e la retorica*, a cura di L. Marozzi, Ravenna 2017, pp. 29–41.
- J. Bartuschat, *Brunetto Latini, Dante e la figura dell'autore*, in «Studi Danteschi», 83 (2018), pp. 95–116.

- J. Bartuschat, *La parole dans la cité: Rhétorique, littérature et politique dans la Toscane du XIIIe siècle*, in «Philosophical Readings», 12/1 (2020), pp. 52–60.
- M. Battlori, *Les versions italiennes médiévales d'obres religieuses de Mestre Arnau de Vilanova*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», 1 (1951), pp. 395–462.
- S. Battaglia, *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, vol. 3, Torino 1971.
- D. Battagliola, *Un nuovo testimone padano-orientale del Libro di Costumanza (redazione γ)*, in «Filologia e critica», 42 (2017), pp. 112–124.
- D. Battagliola, *Processo alle donne: considerazioni lessicali, tematiche e filologiche sulla Bounté des femmes anglo-normanna (fine XIII secolo)*, in «Romania», 135 (2017), pp. 32–64.
- D. Battagliola, *Tradizione e traduzioni del Livre de moralitez in Italia. Con un'edizione critica del Libro di Costumanza (redazione δ)*, tesi di dottorato, Università degli studi di Siena, 2018.
- F.H. Bäuml, *Varieties and Consequences of Medieval Literacy and Illiteracy*, in «Speculum», 55 (1980), pp. 237–265.
- F. Bausi, *Fava (Faba), Guido (Guido Bononiensis)*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 45, Roma 1995, pp. 413–419, <http://www.treccani.it/enciclopedia/guido-fava_%28Dizionario-Biografico%29/>.
- Ch. Bec, *Les livres des florentins (1413–1608)*, Firenze 1984.
- C. Becker, “Peritissimus laicorum”. *Der Podestà Guilielmus de Pusterla und die Fortschritte in der Kommunalen Administration, in Träger der Verschriftlichung und Strukturen der Überlieferung in oberitalienischen Kommunen des 12. und 13. Jahrhundert*, hrsg. von H. Keller, M. Blattmann, Münster 2016, pp. 333–369.
- P.G. Beltrami, *Per il testo del Tesoro: appunti sull'edizione di F. J. Carmody*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», s. 3, 18, 3 (1988), pp. 961–1009.
- P.G. Beltrami, *Remarques sur Guilhem de Saint Gregori*, in *Atti del secondo Congresso internazionale dell'Association Internationale d'Etudes Occitanes* (Torino 31 agosto-5 settembre 1987), a cura di G. Gasca Queirazza, 2 voll., Torino 1993, I, pp. 31–43.
- P.G. Beltrami, *Introduzione a Brunetto Latini, Tesoro*, a cura di P.G. Beltrami, P. Squallacioti, P. Torri, S. Vatteroni, Torino 2007.
- D.P. Bénétteau, *Per un'edizione critica dei Fatti dei romani*, in «Italianistica», 26 (1997), pp. 401–441.
- M. Berisso, *Tre annotazioni al Tesoretto*, in «Filologia italiana», 11 (2014), pp. 15–40.
- M. Bernardi, *L'Orazio Par. lat. 7979 e la formazione dei trovatori*, in «Critica del testo», 13/2 (2010), pp. 25–65.
- H. Bernd, T. Kuteva, *World lexicon of grammaticalization*, Cambridge 2002.
- S. Bertelli, *I Manoscritti della letteratura italiana delle origini*. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Tarnuzze-Impruneta 2002.
- S. Bertelli, *I codici di Francesco di Ser Nardo da Barberino*, in «Rivista di Studi danteschi», 3/2 (2003), pp. 408–421.
- S. Bertelli, *Nota sul canzoniere provenzale P e sul Martelli 12*, in «Medioevo e Rinascimento», 18 (2004), pp. 369–375.
- S. Bertelli, *La Commedia all'antica*, Firenze 2007.
- S. Bertelli, *Tipologie librerie e scritture nei più antichi codici fiorentini di ser Brunetto*, in *A scuola con ser Brunetto. La ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo al Rinascimento*. Atti del Convegno internazionale di studi (Basilea, 8–10 giugno 2006), a cura di I. Maffia Scariati, Firenze 2008, pp. 213–253.

- S. Bertelli, *I manoscritti della letteratura italiana delle origini*. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Tavarnuzze-Impruneta 2011.
- S. Bertelli, *La tradizione della Commedia dai manoscritti al testo, I: I codici trecenteschi (entro l'antica vulgata) conservati a Firenze*, Firenze 2011.
- L. Bertolini, *Censimento dei manoscritti della Sfera del Dati*. *I manoscritti della Biblioteca Laurenziana*, in *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, s. 3, 12 (1982), pp. 665–705.
- L. Bertolini, *L'attribuzione della Sfera del Dati nella tradizione manoscritta*, in *Studi offerti a Gianfranco Contini dagli allievi pisani*, Firenze 1984, pp. 33–43.
- L. Bertolini, *ΑΓΩΝ ΣΤΕΦΑΝΙΤΗΣ*. *Il progetto del Certame Coronario (e la sua ricezione)*, in *Il volgare come lingua di cultura dal Trecento al Cinquecento*. Atti del Convegno internazionale (Mantova, 18–20 ottobre 2001), a cura di A. Calzona et al., Firenze 2003, pp. 51–70.
- R. Bessi, *La Griselda del Petrarca*, in *La novella italiana*. Atti del Convegno di Caprarola (19–24 settembre 1988), Roma 1989, pp. 711–726.
- Beyond words. Illuminated manuscripts in Boston Collections*, dir. L. Fagin Davis et al., Boston 2016.
- B. Bianchi, *Il Lucidario del Codice Barbi (BNCF II VIII 49)*, in «Studi Mediolatini e Volgari», 53 (2007), pp. 25–131.
- L. Bianchi, *Ordini Mendicanti e controllo ideologico*, in *Studio e «studia»: le scuole degli Ordini Mendicanti tra XIII e XIV secolo*. Atti del XXIX convegno internazionale (Assisi, 11–13 ottobre 2001), Spoleto 2002.
- La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento – La Bible italienne au Moyen Âge et à la Renaissance*. Atti del Convegno (Firenze, 8–9 novembre 1996), a cura di L. Leonardi, Firenze 1998.
- Bibliografia dei testi in volgare fino al 1375 preparati per lo spoglio lessicale*, Firenze 1992.
- M. Biffi, *Alcune prime osservazioni sulla lingua artistica di Leonardo*, in «Studi di Memofonte», 10 (2013), pp. 183–205, <http://www.memofonte.it/home/files/pdf/X_2013_BIFFI.pdf>.
- X. Biron-Ouellet, *Simone Fidati da Cascia's spiritual direction in fourteenth-century Italy*, in *Agostino, Agostiniani e Agostinismi nel Trecento italiano*, a cura di J. Bartuschat e E. Brilli, Ravenna 2018, pp. 67–86.
- X. Biron-Ouellet, *Un prédicateur et sa cité: spiritualité, émotion et société dans la Toscane du XIVe siècle. Le cas de Simone Fidati da Cascia*, thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal et École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, 2018–2019.
- 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*, in «Picenum Seraphicum», 33 (2019), pp. 7–65, <http://riviste.unimc.it/index.php/pi_ser/article/view/2401>.
- S. Bischetti, A. Montefusco, *Prime osservazioni su “ars dictaminis”, cultura volgare e distribuzione dei saperi nella Toscana medievale*, in «Carte Romanze», 6/1 (2018), pp. 164–240, <<https://doi.org/10.13130/2282-7447/10322>>.
- R. Black, *Education and Society in Florentine Tuscany. Teachers, Pupils and Schools, c. 1250–1500*, Leiden-Boston 2007.

- C. Bologna, *Cultura volgare e ordini mendicanti nell'Italia del primo Trecento*, in *L'ars nova italiana del Trecento*, VI: *L'Europa e la musica del Trecento*. Atti del Convegno (Certaldo, 19–21 luglio 1984), Certaldo 1992, pp. 221–256.
- C. Bologna, *L'Ordine francescano e la letteratura nell'Italia pretridentina*, in *Letteratura italiana*, 1: *Il letterato e le istituzioni*, Torino 1992, pp. 729–797.
- M. Bolognari, *Marco Polo e il convento dei SS. Giovanni e Paolo di Venezia nella 'roulette veneziana'*, in «*Ad consolationem legentium*». *Il Marco Polo dei Domenicani*, a cura di M. Conte, A. Montefusco, S. Simion, Venezia 2020, pp. 15–38, <<http://doi.org/10.30687/978-88-6969-439-4/002>>.
- J. Bolton Holloway, *Twice-Told Tales. Brunetto Latino and Dante Alighieri*, New York 1993.
- L. Bolzoni, *La rete delle immagini: predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Einaudi, Torino 2009².
- R.M. Borraccini, *Segni sui libri: rilevamento e ricomposizione*, in *Il libro antico tra catalogo storico e catalogazione elettronica*. Atti del Convegno internazionale (Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 29–30 ottobre 2010), a cura di R. Rusconi, Roma 2012, pp. 155–166.
- S. Borsari, *Una compagnia di Calimala: gli Scalì (secc. XIII-XIV)*, Macerata 1994.
- S. Bortolami, *Fra "alte domus" e "populares homines": il comune di Padova e il suo sviluppo prima di Ezzelino*, [1985], ora in Id., *Urbs antiquissima et clara. Studi su Padova nell'età comunale*, a cura di M. Bolzonella, Padova 2015, pp. 3–76.
- L. Boschetto, *Writing the Vernacular at the Merchant Court of Florence*, in *Textual Cultures of Medieval Italy*, dir. W. Robins, Toronto-Buffalo-London 2011, pp. 217–262.
- L. Boschetto, *Società e cultura a Firenze al tempo del concilio. Eugenio IV tra curiali, mercanti e umanisti (1434–1443)*, Roma 2012.
- M. Boschi Rotiroti, *Codicologia trecentesca della Commedia. Entro e oltre l'antica vulgata*, Roma 2004.
- M. Boschi Rotiroti, *Censimento dei manoscritti della Commedia. Firenze, Biblioteche Riccardiana e Moreniana, Società Dantesca Italiana*, Roma 2008.
- M. Boschi Rotiroti, recensione a Iacobucci, *Un nome per il copista del più antico frammento della Divina Commedia: Andrea Lancia*, in «*Studi danteschi*», 75 (2010), pp. 381–382.
- J. Bottin, *La pratique des langues dans l'espace commercial de l'Europe de l'Ouest au début de l'époque moderne, dans Langues et langages du commerce en Méditerranée et en Europe à l'époque moderne*, dir. G. Buti, M. Janin-Thivos, O. Raveux, Aix-en-Provence 2013, pp. 83–98.
- W. Bowsky, *Un Comune italiano nel Medioevo: Siena sotto il regime dei Nove, 1287–1355*, Bologna 1986.
- C. Bozzoli, *La Storia favolosa di Stefano. Contributo allo studio della tradizione italiana del Libro dei sette savi*, in «*ACME*», 50 (1997), pp. 59–83.
- R. Bragantini, *L'amicizia, la fama, il libro: sulla seconda epistola a Mainardo Cavalcanti*, in *Boccaccio 1313–2013*, a cura di F. Ciabattoni, E. Filos, K. Olson, Ravenna 2015, pp. 107–115.
- S. Brambilla, *Itinerari nella Firenze di fine Trecento, fra Giovanni dalle Celle e Luigi Marsili*, Milano 2002.
- S. Brambilla, *Nove sonetti del Petrarca in Archivio Datini*, in «*Studi petrarcheschi*», n.s., 17 (2004), pp. 81–110.
- S. Brambilla, «*Libro di dio e dell'anima certamente*». *Francesco Datini fra spiritualità e commercio librario*, in *L'antiche e le moderne carte. Studi in memoria di Giuseppe Billanovich*, a cura di A. Manfredi, C.M. Monti, Roma-Padova 2007, pp. 189–246.
- S. Brambilla, «*Padre mio dolce*». *Lettere di religiosi a Francesco Datini. Antologia*, Roma 2010.

- S. Brambilla, *Libri e letture in casa Datini, in Palazzo Datini a Prato. Una casa fatta per durare mille anni*, a cura di J. Hayez, D. Toccafondi, Firenze 2012, 1, pp. 257–259.
- S. Brambilla, J. Hayez, *La maison des fantômes. Un récit onirique de ser Bartolomeo Levaldini, notaire de Prato et correspondant de Francesco Datini*, in «Italia medioevale e umanistica», 47 (2006), pp. 75–192.
- V. Branca, *La diffusione della Griselda petrarchesca*, in «Studi petrarcheschi», 6 (1956), pp. 221–224.
- V. Branca, P.G. Ricci, *Un autografo del Decameron (Codice Hamiltoniano 90)*, [1962], ora in estratto con il titolo *Evoluzione nella scrittura del Boccaccio e datazione degli autografi*, in P.G. Ricci, *Studi sulla vita e le opere del Boccaccio*, Milano-Napoli 1985, pp. 286–296.
- H. Bress, *Livre et société en Sicile (1299–1499)*, Palermo 1971.
- H. Bress, *Arabes de langue, juifs de religion. L'évolution du judaïsme sicilien dans l'environnement latin, XII^e-XV^e siècles*, Paris 2001, pp. 39–69.
- C.F. Briggs, *Giles of Rome's De Regimine Principum: Reading and Writing Politics at Court and University, c.1275- c.1525*, New York 1999.
- G. Briguglia, “Io, Burnetto Latini”. *Considerazioni su cultura e identità politica di Brunetto Latini e il Tesoretto*, in «Philosophical Readings», 10 (2018), pp. 176–185.
- E. Brilli, *Firenze, 1300–1301. Le cronache antiche (XIV secolo ineunte)*, in «Reti Medievali», 17 (2016), pp. 113–151, <<http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/4998>>.
- E. Brilli, L. Tanzini, *Commentare e volgarizzare il De civitate Dei a Firenze all'alba dello scisma*, in *Agostino, Agostiniani e Agostinismi nel Trecento italiano*, a cura di J. Bartuschat e E. Brilli, Ravenna 2018, pp. 205–240.
- J. Brown, *Early evidence for tuscanisation in the letters of Milanese merchants in the Datini archive, Prato, 1396–1402*, Milano 2017.
- J. Brown, *Multilingual merchants: The trade network of the 14th century Tuscan merchant Francesco di Marco Datini*, in *Merchants of innovation. The languages of traders*, dir. E.M. Wagner, B. Beinhoff, B. Outhwaite, Berlin 2017, pp. 235–251.
- G. Brunetti, *Guinizelli, il non più oscuro Maestro Gandino e il Boezio di Dante*, in *Intorno a Guido Guinizelli. Atti della Giornata di Studi (Università di Zurigo, 16 giugno 2000)*, a cura di L. Rossi, S. Alloatti Boller, Alessandria 2002, pp. 155–191.
- G. Brunetti, *Un capitolo dell'espansione del francese in Italia: manoscritti e testi a Bologna fra Duecento e Trecento in Bologna nel Medio Evo*, in «Quaderni di Filologia Romanza», 17 (2003), pp. 125–164.
- F. Bruni, *La cultura e la prosa volgare nel '300 e nel '400*, in *Storia della Sicilia*, a cura di R. Romeo, vol. IV, Palermo 1980, pp. 180–237.
- F. Bruni, *L'apporto dell'Ordine domenicano alla cultura*, in *Storia della civiltà letteraria italiana, 1: Dalle Origini al Trecento*, a cura di G. Barberi Squarotti, Milano 1990.
- F. Bruni, *Volgarizzamenti francescani e dimensioni narrative*, in *Francescanesimo in volgare (secoli XIII-XIV)*. Atti del XXIV convegno della Società Internazionale di Studi Francescani e del Centro Interuniversitario di Studi Francescani (Assisi, 17–19 ottobre 1996), Spoleto 1997, pp. 41–93.
- C. Buridant, *Translatio medievalis. Théorie et pratique de la traduction médiévale*, in *Travaux de linguistique et de littérature*, 21/1 (1983), pp. 81–136.
- P. Burke, R. Po-Chia Hsia, *Introduction*, in Id., *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge 2007.
- D. Burr, *The Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, University Park 2001.

- K. Busby, *Codex and Context. Reading Old French Verse Narrative in Manuscript*, New York 2002.
- G. Busi, *L'enigma dell'ebraico nel rinascimento*, Torino 2007.
- Ll. Cabré, M. Ferrer, *Cens de traduccions al català medieval fins a 1500*, <http://www.narpan.net/bibliotecadigital/articles/doc_download/170-cens-de-traduccions-medievals.html>.
- M. Cambi, *Sul più antico volgarizzamento dei Gradi di s. Girolamo (ms. Pisa, Biblioteca Cateriniana, n. 43)*, in «Medioevi», 1 (2015), pp. 141–168, <<http://www.medioevi.it/index.php/medioevi/article/view/8>>.
- M. Cambi, «*In carcere ianuentium*». *Fonti e nuovi documenti sul "milieu" carcerario genovese*, in «Aevum», 90/2 (2016), pp. 401–416.
- M. Cambi, *Un frammento del Lancelot en prose dall'Archivio di Stato di Cremona*, in «Francigena», 5 (2019), pp. 141–162.
- G. Camesasca, *Testi letterari nell'Archivio di Stato di Prato*, tesi di laurea, Università cattolica del Sacro Cuore di Milano, 2008.
- P. Cammarosano, *Lettere fittizie e lettere autentiche nel Medioevo italiano (secoli XII-XIV)*, in *Medieval Letters between fiction and document*, dir. C. Høgel, E. Bartoli, Turnhout 2015, pp. 63–72.
- L. Canetti, *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*, Spoleto 1996.
- L. Canetti, *Giovanni da Vicenza*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 56, Roma 2001, pp. 263–267, <http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-da-vicenza_%28Dizionario-Biografico%29/>.
- J. Cannon, *Religious poverty, visual riches: art in the Dominican churches of Central Italy in the Thirteenth and Fourteenth centuries*, London 2013.
- A. Canova, *Il testo della Commedia dopo l'edizione Petrocchi*, in «Testo», 61–62, n.s., 32 (2011), pp. 65–68.
- F. Capaccioni, *La nature des animaus nel Trésor di Brunetto Latini. Indagine sulle fonti*, in *Bestiaires médiévaux, nouvelles perspectives sur les manuscrits et les traditions textuelles*, Turnhout 2005, pp. 31–47.
- S. Carapezza, *La teodia del Paradiso. Il modello dei Salmi nelle preghiere di Dante e dei beati*, in «L'Alighieri. Rassegna dantesca», 50, n.s., 33 (2009), pp. 93–115.
- G. Carlesso, *Le fonti francesi e la tradizione del Libro Troiam veneto*, in «Studi di letteratura francese», 2 (1969), pp. 274–288.
- G. Carlesso, *Note su alcune versioni dell' Historia destructionis Troiae di Guido delle Colonne in Italia nei secoli XIV e XV*, in «Studi sul Boccaccio», 37 (2009), pp. 283–348.
- G. Carlesso, «*Se vi piacesse più fatti di Roma . . .*». (II). *Fatti di Cesare in ottava rima e materia de Li Fet des Romains*, in «Studi sul Boccaccio», 38 (2010), pp. 257–313.
- S. Carrai, *Sulla prima traduzione metrica dal francese*, in «Nuova Rivista di Letteratura Italiana», 13 (1995), pp. 9–23.
- S. Carrai, *Aspetti della letteratura toscana nei secoli XIII e XIV*, in *Etruria, Tuscia, Toscana. L'identità di una regione attraverso i secoli, 2: Secoli V-XIV*. Atti della seconda Tavola Rotonda (Pisa, 18–19 marzo 1994), a cura di G. Garzella, Pisa 1998, pp. 133–146.
- S. Carrai, *La prima recezione del Decameron nelle postille di Francesco Mannelli*, in *Autori e lettori di Boccaccio*. Atti del convegno internazionale di Certaldo (20–22 settembre 2001), a cura di M. Picone, Firenze 2012, pp. 99–111.
- S. Carrai, *Boccaccio e i volgarizzamenti*, Roma 2016.

- D. Carron, *Remigio de' Girolami dans la Florence de Dante (1293–1302)*, in *Dante attraverso i documenti*, 2: *Presupposti e contesti dell'impegno politico a Firenze*, a cura di A. Montefusco, G. Milani, «Reti Medievali», 18 (2017), pp. 443–471, <<http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/5150>>.
- E. Casamassima, *L'autografo Riccardiano della seconda lettera del Petrarca a Urbano V (Senile IX 1)*, in «Quaderni petrarcheschi», 3 (1985–1986), pp. 11–140.
- A. Castellani, *La prosa italiana delle origini, Testi toscani di carattere pratico*, 1: *Trascrizioni*, Bologna 1982.
- A. Castellani, *La Toscana dialettale d'epoca antica (continuazione)*, in «Studi linguistici italiani», 23 (1997), pp. 219–254.
- A. Castellani, *Le formule volgari di Guido Faba*, in «Studi di filologia italiana», 13 (1955), pp. 5–78.
- A. Castellani, *Grammatica storica della lingua italiana. I. Introduzione*, Bologna 2000.
- A. Castellani, *Losneo (lusneo) baleno*, in *Nuovi saggi di linguistica e filologia italiana e romanza (1976–2004)*, a cura di V. Della Valle et al., Roma 2009, vol. 1, pp. 574–580.
- G. Catoni, *Bonsignori, Niccolò*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 12, Roma 1971, <[http://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-bonsignori_\(Dizionario-Biografico\)/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-bonsignori_(Dizionario-Biografico)/>).
- G. Catoni, *Il collegio notarile di Siena*, in *Il notariato nella civiltà toscana*. Atti di un convegno (maggio 1981), Roma 1985, pp. 337–363.
- I. Ceccherini, *La cultura grafica di Andrea Lancia*, in «Rivista di studi danteschi», 10/2 (2010), pp. 351–367.
- I. Ceccherini, *Andrea Lancia tra i copisti dell'Ovidio volgare. Il ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Italien 591*, in «Italia medioevale e umanistica», 52 (2011), pp. 1–26.
- I. Ceccherini, *Filippo Ceffi volgarizzatore e copista nella Firenze del Trecento*, in «Italia medioevale e umanistica», 56 (2015), pp. 99–151.
- R. Cella, *Gli atti rogati da Brunetto Latini in Francia (tra politica e mercatura, con qualche implicazione letteraria)*, in «Nuova rivista di letteratura italiana», 6 (2003), pp. 367–408.
- R. Cella, *L'epistola sulla morte di Tesaurus Beccaria attribuita a Brunetto Latini e il suo volgarizzamento*, in *A scuola con ser Brunetto. Indagini sulla ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo al Rinascimento*. Atti del Convegno internazionale di Studi (Università di Basilea, 8–10 giugno 2006), a cura di I. Maffia Scariati, Firenze 2008, pp. 187–211.
- L. Cellerino, *Domenico da Montecchiello*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 40, Roma 1991, <[http://www.treccani.it/enciclopedia/domenico-da-montecchiello_\(Dizionario-Biografico\)/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/domenico-da-montecchiello_(Dizionario-Biografico)/>).
- S. Cerullo, *La traduzione della Legenda aurea*, in *Tradurre dal latino nel Medioevo italiano. Translatio studii e procedure linguistiche*. Atti del convegno di Firenze (Fondazione Ezio Franceschini, 16–17 Dicembre 2014), a cura di L. Leonardi, S. Cerullo, Firenze 2017, pp. 69–121.
- G.P. Cestaro, *Dante, Boncompagno da Signa, Eberhard the German, and the rhetoric of the maternal body*, in *The Rhetoric Canon*, dir. B. Deen Schildgen, Detroit 1997, pp. 175–197.
- G.P. Cestaro, *Dante and the Grammar of the Nursing Body*, Notre Dame (USA) 2003.
- B. Ceva, *Brunetto Latini. L'uomo e l'opera*, Milano-Napoli 1965.
- P. Champion, *Du succès de l'œuvre de Charles d'Orléans et de ses imitateurs jusqu'au XVI^e siècle*, dans *Mélanges offerts à Émile Picot par ses amis et ses élèves*, Paris 1913, pp. 409–420.

- J. Châtillon, *Un commentaire anonyme de la Règle de saint Augustin (f. 110r-134r)*, dans *Le Codex de Guta-Sintram, manuscrit 37 de la Bibliothèque du Grand Séminaire de Strasbourg*, dir. B. Weis, Strasbourg 1982, pp. 180–191.
- D. Checchi, *Le fonti del Libro della natura degli animali*, in «Studi Medievali», 58 (2017), pp. 525–578.
- D. Checchi, *La lingua dei testi settentrionali dell’Ars nova italiana: koinè e tradizione manoscritta*, in *Atti del XXVIII Congresso internazionale di linguistica e filologia romanza* (Roma, 18–23 luglio 2016), a cura di R. Antonelli et al., Strasbourg 2018, pp. 1098–1110.
- G. Chelazzi Dini, *Le Collazioni dei santi Padri nella Biblioteca di Siena, A: Le miniature*, in «Prospettiva», 12 (1978), pp. 47–56.
- R. Chellini, *Sanzanome*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 90, Roma 2017, <

- F. Cigni, «*Liber consolationis et consilii*» (= «*Mélibée et Prudence*»), XIIIe s., dans *Translations médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XIe-XVe siècles)*, dir. C. Galderisi, Turnhout 2011, 3 voll., II.1, pp. 303–305.
- F. Cigni, *Per un riesame della tradizione del Tristan in prosa alla luce di vecchie e nuove edizioni, con nuove osservazioni sul ms. Paris, BnF, fr. 756–757*, in *Culture, livelli di cultura e ambienti nel Medioevo occidentale*, a cura di F. Benozzo et al., Roma 2012, pp. 247–278.
- F. Cigni, *Due nuove acquisizioni all'atelier pisano-genovese: il Régime du corps laurenziano e il canzoniere provenzale p (Gaucelm Faidit); con un'ipotesi sul copista Nerius Sanpantis*, in «*Studi mediolatini e volgari*», 59 (2013), pp. 107–125.
- F. Cigni, *In margine alla circolazione dei testi trobadorici tra Genova e Pisa*, in *L'Italia dei trovatori*, a cura di P. Di Luca, M. Grimaldi, Roma 2017, pp. 111–120.
- F. Cigni, *Le manuscrit 3325 de la Bibliothèque de l'Arsenal*, dans *Le cycle de Guiron le Courtois. Prolégomènes à l'édition intégrale du corpus*, dir. L. Leonardi e R. Trachsler, Paris 2018, pp. 29–58.
- C. Ciociola, *Reliquie di un'antica pastorella anglo-normanna in un "bastardello" toscano del Quattrocento*, in «*Studi medievali*», s. 3, 26 (1985), pp. 721–780.
- G. Cipriani, *Il mito etrusco nel Rinascimento fiorentino*, Firenze 1980.
- G. Cipriani, *Il mito etrusco: un modello politico*, in «*Letteratura e Arte*», 9 (2011), pp. 97–106.
- G. Citton, *Testo e citazione: Zuccherò Bencivenni e la 'Lettera III' di Guittone d'Arezzo*, in «*Medioevo Romanzo*», 17 (1992), pp. 43–59.
- C. Clüver, *On intersemiotic transposition*, in «*Poetics Today*», 10/1 (1989), pp. 55–90.
- M. Coady, *Attitudes toward Bilingualism in Ireland*, in «*Bilingual Research Journal*», 25 (2001), pp. 39–58.
- Codeswitching Worldwide II*, dir. R. Jacobson, Berlin-New York 2001.
- Codex Chantilly. Bibliothèque du Château de Chantilly, 564: Introduction and Facsimile*, dir. Y. Plumley, A. Stone, Turnhout 2008.
- Il codice cumano e il suo mondo*, a cura di F. Schmieder, P. Schreiner, Roma 2005.
- A Companion to Medieval Translation*, dir. J. Beer, Leeds 2019.
- Y. Congar, *Clercs et laïcs au point de vue de la culture au moyen âge: «laicus»=sans lettres*, [1971], ora in Y. Congar, *Études d'écclésiologie médiévale*, London 1983, pp. 309–332.
- Con il cuore indiviso. Il Beato Giovanni Tavelli da Tossignano vescovo di Ferrara (1386–1446)*, Ferrara 1996.
- M. Conte, *Il lessico politico negli Ammaestramenti di Bartolomeo da San Concordio, in Dominicans and civil authority*, in «*Archivum Fratrum Praedicatorum Nova Series*», 3 (2018).
- M. Conte, *Gli Ammaestramenti degli antichi di Bartolomeo da San Concordio. Prime osservazioni in vista dell'edizione critica*, in *The Dominicans and the Making of Florentine Cultural Identity*, dir. J. Bartuschat, E. Brilli, D. Carron, «*Reti Medievali*», 36 (2020), pp. 157–191, <[https://fupress.com/catalogo/the-dominicans-and-the-making-of-florentine-cultural-identity-\(13th-14th-centuries\)-i-domenicani-e-la-costruzione-dell-identita-culturale-fiorentina-\(xiii-xiv-secolo\)/4131](https://fupress.com/catalogo/the-dominicans-and-the-making-of-florentine-cultural-identity-(13th-14th-centuries)-i-domenicani-e-la-costruzione-dell-identita-culturale-fiorentina-(xiii-xiv-secolo)/4131)>.
- R. Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages: Academic Traditions and Vernacular Texts*, Cambridge 1991.
- E. Corbellini, *Tradizione e storia dei 'Gradi di San Girolamo'*, in «*Medioevo Romanzo*», 10 (1985), pp. 77–102.

- S. Corbellini, *Vernacular Bible Manuscripts in Late Medieval Italy: Cultural Appropriation and Textual Transformation*, in *Form and Function in the Late Medieval Bible*, dir. E. Poleg, L. Light, Leiden 2013, pp. 261–282.
- S. Corbellini, *Donne e Bibbia nell'Italia tardomedievale: letture e lettere*, in *Les femmes et la Bible de la fin de moyen âge à l'époque moderne: Pratiques de lecture et d'écriture (Italie, France, Angleterre)*, Paris 2017, pp. 19–36.
- A. Cornish, *A Lady Asks: The Gender of Vulgarization in Late Medieval Italy*, in «PMLA», 115 (2000), pp. 166–80.
- A. Cornish, *Vernacular translation in Dante's Italy. Illiterate Literature*, Cambridge 2011.
- M.E. Cortese, *Signori, castelli, città. L'aristocrazia del territorio fiorentino tra X e XII secolo*, Firenze 2007.
- M.E. Cortese, *L'aristocrazia toscana. Sette secoli (VI-XII)*, Spoleto 2017.
- M. Cortesi, *La ricezione della Scala in Occidente*, in *Giovanni Climaco e il Sinai*, a cura di S. Chialà, L. Cremaschi, Bose 2002, pp. 279–300.
- M. Corti, *Dante a un nuovo crocevia*, Torino 1982.
- M. Corti, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino 1983.
- M. Corti, *Percorsi dell'invenzione. Il linguaggio poetico e Dante*, Torino 1997.
- M. Corti, *Le fonti del Fiore di virtù e la teoria della "nobiltà" nel Duecento*, in Ead., *Storia della lingua e storia dei testi*, Milano-Napoli 1989, pp. 45–121.
- F. Costantini, *Prosa 3 di Roman de Troie: analisi sinottica fra tradizione e traduzione*, in «Critica del testo», 7/3 (2004), pp. 1045–1089.
- G. Cracco, *Banchini, Giovanni di Domenico*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 5, Roma 1963, <

- A. D'Agostino, *La prosa delle origini e del Duecento*, in *Storia della letteratura italiana*, diretta da E. Malato, 10: *La tradizione dei testi*, a cura di C. Ciociola, Roma 2001, pp. 91–135.
- M. d'Alatri, *La Cronaca di Salimbene. Personaggi e tematiche*, Roma 1988.
- S. Dale, *A house divided. San Pietro in Ciel d'Oro in Pavia and the politics of Pope John XXII*, in «Journal of Medieval History», 27 (2001), pp. 55–77.
- S. Dall'Aglio, *Savonarola e il savonarolismo*, Bari 2005.
- M.T. d'Alverny, *Notes sur Dante et la Sagesse*, in «Revue des études italiennes», 11 (1965), pp. 5–24.
- A. Dani, *Gli statuti dei Comuni della Repubblica di Siena (secoli XIII-XV). Profilo di una cultura comunitaria*, Siena 2015.
- R. Daniels, *Rethinking the Critical History of the Decameron: Boccaccio's epistle XXII to Mainardo Cavalcanti*, in «Modern Language Review», 106 (2011), pp. 423–447.
- Dante e la cultura fiorentina. Bono Giamboni, Brunetto Latini e la formazione intellettuale dei laici*, a cura di Z.G. Barański, Th.J. Cachey Jr., L. Lombardo, Roma 2019.
- R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, IV/2, [1896], Firenze 1977.
- C.T. Davis, *L'Italia di Dante*, [1984], Bologna 1988.
- M. degli Innocenti, *La tradizione manoscritta dei volgarizzamenti italiani dell'Elucidarium di Onorio Augustunudense*, in «Studi Medievali», s. 3, 23 (1982), pp. 193–229.
- C. Delcorno, *La predicazione nell'età comunale*, Sansoni, Firenze 1974.
- C. Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze 1975.
- C. Delcorno, *Predicazione volgare e volgarizzamenti*, in «Mélanges de l'Ecole Française de Rome – Moyen Age», 89/2 (1977), pp. 679–689.
- C. Delcorno, *Exemplum e letteratura. Tra Medioevo e Rinascimento*, Bologna 1989.
- C. Delcorno, *La lingua dei predicatori tra latino e volgare*, in *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300*. Atti del XXXII convegno internazionale (Assisi 13–15 ottobre 1994), Spoleto 1995, pp. 21–46.
- C. Delcorno, *Produzione e circolazione dei volgarizzamenti religiosi tra Medioevo e Rinascimento*, [1998], ora in Id., *Città e deserto. Studi sulle Vite dei Santi Padri*, Spoleto 2016.
- D. Delcorno Branca, *Tristano e Lancillotto in Italia. Studi di letteratura arturiana*, Ravenna 1998.
- D. Delcorno Branca, *Lecteurs et interprètes des romans arthuriens en Italie: un examen à partir des études récentes*, in *Medieval Multilingualism The Francophone World and its Neighbours*, 20, Turnhout 2010, pp. 155–186.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka pour une littérature mineure*, Paris 1975.
- F. Delle Donne, *Latinità e barbarie nel De verbis di Biondo: alle origini del sogno di una nuova Roma*, in *Contributi. IV Settimana di studi medievali, Roma, 28–30 maggio 2009*, a cura di V. De Fraja, S. Sansone, Roma 2012, pp. 59–76.
- F. Delle Donne, *La porta del sapere. Cultura alla corte di Federico II di Svevia*, Roma 2019.
- F. Delle Donne, *L'epistola II: tecniche del dictamen e tradizione consolatoria*, in *Le lettere di Dante. Ambienti culturali, contesti storici e circolazione dei saperi*, a cura di A. Montefusco e G. Milani, Berlino 2020, pp. 165–180, <<https://www.degruyter.com/view/book/9783110590661/10.1515/9783110590661-009.xml?language=en>>.
- L. Dell'Oso, *Un domenicano contro la stampa. Nuove acquisizioni al corpus di Filippo Strada*, in «Tipofilologia», 7 (2014), pp. 69–102.
- L. Dell'Oso, *How Dante Became Dante. His Intellectual Formation in Florence between laici and clericis (1294–1296)*, PhD dissertation, University of Notre Dame, 2020.

- G. De Luca, *Scrittori di religione del Trecento. Volgarizzamenti*, I-IV, Torino 1977.
- D. De Robertis, *Censimento dei manoscritti di rime di Dante*, in «Studi Danteschi», 37 (1960), pp. 141–273.
- T. De Robertis, *Rivalutazione di un frammento dantesco*, in «Studi danteschi», 66 (2001), pp. 263–278.
- T. De Robertis, *Scritture di libri, scritture di notai*, in «Medioevo e Rinascimento», 24 (2010), pp. 1–27.
- T. De Robertis, *Il codice F (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Fondo Nazionale, ms. II.IV.111)*, in A. Castellani, *Il Trattato della Dilezione d'Albertano da Brescia nel codice II.IV.111 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*, a cura di P. Larson, G. Frosini, Firenze 2012, pp. 15–24.
- T. De Robertis, G. Vaccaro, *Il Libro di Seneca della brevitade della vita humana in un autografo di Andrea Lancia*, in «Studi di filologia italiana», 71 (2013), pp. 313–321.
- R. De Roover, *L'évolution de la lettre de change, XIV^e-XVIII^e siècles*, Paris 1953.
- A. De Vincentiis, *Le signorie angioine a Firenze. Storiografia e prospettive*, in «Reti medievali» 3/2 (2001), <<http://www.rmajs.unina.it/index.php/rm/article/view/4584/5157>>.
- A. De Vincentiis, *Le parole di ser Brunetto*, in *Atlante della letteratura italiana, I: Dalle origini a Rinascimento*, a cura di S. Luzzatto, G. Pedullà, Torino 2010.
- S. Diaciaci, *Popolani e Magnati. Società e politica nella Firenze del Duecento*, Spoleto 2011.
- S. Diaciaci, *Introduzione*, in *La legislazione antimagnatizia a Firenze*, a cura di S. Diaciaci, A. Zorzi, Roma 2013.
- S. Diaciaci, «*Populus noster non magis florentinus quam regius*». *Firenze e i sovrani francesi nella seconda metà del Duecento*, in *Dante e la cultura fiorentina. Bono Giamboni, Brunetto Latini e la formazione intellettuale dei laici*, a cura di Z. G. Baranski, T. Cachey Jr., L. Lombardo, Roma 2019, pp. 15–31.
- S. Diaciaci, E. Faini, L. Tanzini, S. Tognetti, *Come un albero fiorito. Firenze tra Medioevo e Rinascimento*, Firenze 2016.
- C. Di Cave, «*Gubernatores Camerae almae Urbis Romae, Gubernatores libertatis reipublicae Romanorum*». *Un conflitto politico e istituzioni durante il pontificato di Innocenzo VII*, in «Archivio della Società Romana di storia patria», 124 (2001), pp. 141–174.
- C. Di Fonzo, *La parola ornata e la donna gentile. Il matrimonio tra retorica ed etica in Dante*, in «Laboratoire italien. Politique et Société», 11 (2011), pp. 281–300, <<https://doi.org/10.4000/laboratoireitalien.596>>.
- B. Dini, *Una pratica di mercatura in formazione (1394–1396)*, Firenze 1980.
- C. Dionisotti, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino 1967.
- C. Dionisotti, *Tradizione classica e volgarizzamenti*, in Id., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino 1967, pp. 125–178.
- L. Di Sabatino, *Per l'edizione critica dei volgarizzamenti toscani dell' Histoire ancienne jusqu'à César (Estoires Rogier). Una nota preliminare*, in «Carte romanze», 4 (2016), pp. 121–143.
- L. Di Sabatino, *Il Libro della creazione del mondo (ms. Riccardiano 1313): sondaggi sulle fonti e le modalità di compilazione*, in «*Or vos conterons d'autre matiere*». *Studi di filologia romanza offerti a Gabriella Ronchi*, a cura di L. Di Sabatino, L. Gatti, P. Rinoldi, Roma 2017, pp. 101–112.
- L. Di Sabatino, *Une traduction toscane de l'Histoire ancienne jusqu'à César ou Histoires pour Roger. La fondation de Rome, la Perse et Alexandre le Grand*, Turnhout 2018, pp. 17–26.
- P. Divizia, *Novità per il volgarizzamento della Disciplina clericalis*, Milano 2007.

- P. Divizia, *Aggiunte (e una sottrazione) al censimento dei codici delle versioni italiane del Tresor di Brunetto Latini*, in «Medioevo Romanzo», 32 (2008), pp. 377–393.
- P. Divizia, *Additions and Corrections to the Census of Albertano da Brescia's Manuscripts*, in «Studi Medievali», 55/2 (2014), pp. 801–818.
- P. Divizia, *Testo, microtesto, macrotesto e supertesto: per una filologia dei manoscritti miscellanei*, dans *Actes du XXVII^e Congrès international de linguistique et de philologie romanes*, dir. F. Duval, L. Leonardi, R. Trachsler, Nancy 2017, pp. 105–114.
- I Domenicani e la letteratura*, a cura di P. Baioni, Pisa-Roma 2016.
- I Domenicani: storia, figure, istituzioni (1216–2016)*, a cura di G. Festa, M. Rainini, Roma-Bari 2016.
- M.M. Donato, «*Famosi cives*». *Testi, frammenti e cicli perduti a Firenze fra Tre e Quattrocento*, in «Ricerche di storia dell'arte», 30 (1986), pp. 27–42.
- M.M. Donato, *Per la fortuna monumentale di Giovanni Boccaccio fra i grandi fiorentini: notizie e problemi*, in «Studi sul Boccaccio», 17 (1988), pp. 305–340.
- M.M. Donato, *Immagini e iscrizioni nell'arte 'politica' fra Tre e Quattrocento*, in «Visibile parlare». *Le scritture esposte nei volgari italiani dal Medioevo al Rinascimento*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Cassino-Montecassino, 26–28 ottobre 1992), a cura di C. Ciociola, Napoli 1997, pp. 341–396.
- M. Donnini, *Appunti sulla lingua e lo stile del Liber della beata Angela da Foligno*, in *Angela da Foligno, terziaria francescana*. Atti del convegno storico nel VII centenario dell'ingresso della beata Angela da Foligno nell'Ordine Francescano Secolare (1291–1991) (Foligno, 17–19 novembre 1991), a cura di E. Menestò, Spoleto 1992, pp. 181–213.
- D. Dotto, *Note per la lemmatizzazione del corpus DiVo*, in «Bollettino dell'Opera del Vocabolario Italiano», 17 (2012), 336–364.
- F. Doveri, *La tradizione dei volgarizzamenti agostiniani a Firenze*, in *Gli Umanisti e Agostino. Codici in mostra*, a cura di D. Coppini, M. Regogliosi, Firenze 2001, pp. 97–112.
- P. Dubourg, *La date de la Theologia Mystica*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique», 8 (1927), pp. 156–261.
- A. Ducati, *La prosa latino-francese di argomento troiano del codice Barb. lat. 3953 e la fortuna medievale della materia troiana in Italia*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Trento, 2019, <<http://eprints-phd.biblio.unitn.it/3803/>>.
- J. Ducos, *Goût des sciences et écriture du savoir à la cour de Charles V*, dans *Le goût du lecteur à la fin du Moyen Âge*, dir. D. Bohler, Paris 2006, pp. 225–244.
- G. Dufner, *Die Moralia Gregors des Grossen in ihren italienischen Volgarizzamenti*, Padova 1957 («Miscellanea Erudita», 2).
- G. Dufner, *Zwei Werke Gregors des Grossen in Ihrer italienischen Überlieferung*, in «Italia Medioevale e Umanistica», 6 (1963), pp. 235–252.
- G. Dufner, *Geschichte der Jesuiten*, Roma 1975.
- W. Eckermann, *Simon Fidati von Cascia (1348): europäische Theologie im lateinischen Mittelalter*, in «Augustiniana», 47 (1997), pp. 339–356.
- Écritures ordinaires*, dir. D. Fabre, Paris 1993.
- K. Elm, *Italienische Eremitengemeinschaften des 12. und 13. Jahrhunderts: Studien zur Vorgeschichte des Augustiner-Eremitenordens*, in *L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*. Atti della seconda Settimana internazionale di studio (Mendola, 30 agosto-6 settembre 1962), Milano 1965, pp. 491–559.

- K. Elm, *Augustinus Canonicus—Augustinus Eremita: A Quattrocento cause célèbre, in Christianity and the Renaissance: Image and Religious Imagination in the Quattrocento*, dir. T. Verdon, J. Henderson, Syracuse 1990, pp. 83–107.
- Esopo toscano dei frati e dei mercanti trecenteschi*, dir. V. Branca, Venezia 1989.
- M. Eusebi, *La più antica traduzione francese delle Lettere morali di Seneca e i suoi derivati*, in «Romania», 91 (1970), pp. 1–47.
- F. Fabbri, *Romanzi cortesi e prosa didattica a Genova alla fine del Duecento fra interscambi, coesistenze e nuove prospettive*, in «Studi di Storia dell'Arte», 23 (2012), pp. 9–32.
- F. Fabbri, *I manoscritti pisano-genovesi nel contesto della miniatura ligure: qualche osservazione*, in «Francigena», 2 (2016), pp. 219–248.
- E. Faini, *Firenze nell'età romanica (1000–1211). L'espansione urbana, lo sviluppo istituzionale, il rapporto con il territorio*, Firenze 2007.
- E. Faini, *Prima di Brunetto. Sulla formazione intellettuale dei laici a Firenze ai primi del Duecento*, in *Dante attraverso i documenti II. Presupposti e contesti dell'impegno politico a Firenze (1295–1302)*, a cura di G. Milani, A. Montefusco, «Reti Medievali», 18/1 (2017), pp. 189–218, <<http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/5154>>.
- E. Faini, «*Uno nuovo stato di felicitade*». *Bono Giamboni volgarizzatore di Orosio*, in *Dante e la cultura fiorentina. Bono Giamboni, Brunetto Latini e la formazione intellettuale dei laici*, a cura di Z.G. Barański, T.J. Cachey Jr., L. Lombardo, Roma 2019, pp. 61–78.
- E. Faini, *Vegezio e Orosio: storia, cavalleria e politica nella Firenze del tardo Duecento*, in *Storia sacra e profana nei volgarizzamenti medioevali Rilievi di lingua e di cultura*, a cura di M. Colombo, P. Pellegrini, S. Pregolato, Berlin-Boston 2019, pp. 237–254.
- D. Falvay, P. Tóth, *L'autore e la trasmissione delle Meditationes vitae Christi in base a manoscritti volgari italiani*, in «Archivum franciscanum historicum», 108 (2015), pp. 403–430.
- E. Faral, *Les arts poétiques du XIe et du XIIIe siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Age*, Paris 1924.
- A. Favero, *La tradizione manoscritta del volgarizzamento di Alberto della Piagentina del De consolatione Philosophiae di Boezio*, in «Studi e problemi di critica testuale», 73 (2006), pp. 61–115.
- T. Federici, *Dante's Davidic journey. From sinner to God's scribe*, in *Dante's Commedia: theology as poetry*, dir. V. Montemaggi, M. Treherne, Notre Dame (USA) 2010, pp. 180–209.
- E. Fenzi, *Ancora sulla scelta filo-viscontea di Petrarca e su alcune sue strategie testuali nelle "Familiari"*, in «Studi petrarcheschi», 17 (2004), pp. 61–80.
- E. Fenzi, *Petrarca a Milano: tempi e modi di una scelta*, in *Petrarca e la Lombardia*. Atti del convegno di studi (Milano, 22–23 maggio 2003), a cura di G. Frasso, G. Velli, M. Vitale, Roma-Padova 2005, pp. 221–263.
- E. Fenzi, *Brunetto Latini, ovvero il fondamento politico dell'arte della parola e il potere dell'intellettuale*, in *A scuola con ser Brunetto. Indagini sulla ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo al Rinascimento*. Atti del Convegno internazionale di Studi (Università di Basilea, 8–10 giugno 2006), a cura di I. Maffia Scariati, Firenze 2008, pp. 323–369.
- C.A. Ferguson, *Diglossia*, in «Word», 15 (1959), pp. 325–340.
- G. Ferrante, *Matteo Ronto*, in *Censimento dei commenti danteschi, I: I commenti di tradizione manoscritta (fino al 1480)*, a cura di E. Malato, A. Mazzucchi, Roma 2011, pp. 333–339.

- G. Ferraresi, *Il beato Giovanni Tavelli da Tossignano e la riforma di Ferrara nel Quattrocento*, vol. 1, Brescia 1969.
- M. Ferrer, *Les Décades de Titus Livi en català (ms. British Library, Harley 4893), traducció de la versió en francès de Pierre Bersuire*, in «Cultura neolatina», 72 (2012), pp. 115–146.
- A. Field, *The intellectual struggle for Florence. Humanists and the beginning of the Medici regime, 1420–1440*, Oxford 2017.
- Filosofia in volgare nel Medioevo*. Atti del convegno della Società Italiana per lo studio del pensiero medievale (Lecce, 27–29 settembre 2003), a cura di N. Bray, L. Sturlese, Louvain-la-Neuve 2003.
- La filosofia medievale e le lingue volgari*, a cura di G. Briguglia, numero speciale di «Philosophical Readings. Online Journal of Philosophy», 10/3 (2018), <10.5281/zenodo.1467862>.
- G. Fioravanti, *Il Convivio e il suo pubblico*, in «Le forme e la storia», 7/2 (2014), pp. 13–21.
- G. Fioravanti, «Come dice il filosofo»: Dante e la “littera” di Aristotele, in «Italianistica. Rivista di letteratura italiana», 48/1 (2019), pp. 11–50.
- P. Fiorelli, *La lingua del diritto e dell'amministrazione*, in *Storia della Lingua Italiana*, a cura di L. Serianni, P. Trifone, II: *Scritto e Parlato*, Torino 1994, pp. 553–597.
- P. Fiorelli, *Gli “Ordinamenti di giustizia” di latino in volgare*, in *Ordinamenti di Giustizia fiorentini. Studi in occasione del VII centenario*, a cura di V. Arrighi, Firenze 1995, pp. 65–103.
- P. Fiorelli, *Intorno alle parole del diritto*, Milano 2008.
- J. Fishman, *Bilingualism with and without diglossia. Diglossia with and without bilingualism*, in «Journal of Social Issues», 23/2 (1967), pp. 29–38.
- B. FitzGerald, *Inspiration and Authority in the Middle Ages. Prophets and their Critics from Scholasticism to Humanism*, Oxford 2017.
- L.F. Flutré, *Les manuscrits des Fait des Romains*, Paris 1932.
- S. Foà, *Giamboni, Bono (Bono di Giambono)*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 54, Roma 2000, pp. 302–304, <

- F. Fraulini, *Disciplina della parola, educazione del cittadino. Analisi del Liber de doctrina dicendi et tacendi di Albertano da Brescia*, in «Montesquieu», 6 (2014), pp. 1–19, <<https://montesquieu.unibo.it/article/view/5178>>.
- J. Freccero, *Dante: The Poetics of Conversion*, dir. R. Jacoff, Cambridge 1988.
- K. Friis-Jensen, *The Medieval Horace*, Roma 2015.
- G. Frosini, *Il principe e l'eremita. Sulla tradizione dei testi italiani della storia di «Barlaam e losafas»*, in «Studi medievali», s. 3, 37/1 (1996), pp. 1–63.
- G. Frosini, *Dall'Oriente all'Occidente: il romanzo di Barlaam e losafas. Circolazione e utilizzazione dei testi*, in «Quaderni del M.A.E.S.», 2 (1999), pp. 113–143.
- G. Frosini, *Fra donne, demoni e papere. Motivi narrativi e trame testuali a confronto nella Storia di Barlaam e losafas, nel Novellino e nel Decameron*, in «Medioevo Letterario d'Italia», 3 (2006), pp. 9–36.
- G. Frosini, *Testo e immagine nei manoscritti dei volgarizzamenti pisani della Storia di Barlaam e losafas*, in *Pisa crocevia di uomini, lingue e culture. L'età medievale*. Atti del Convegno. Pisa, 25–27 ottobre 2007, a cura di L. Battaglia Ricci e R. Cella, Roma 2009, pp. 183–206.
- G. Frosini, *Volgarizzamenti*, in *Storia dell'italiano scritto, 2: Prosa letteraria*, a cura di G. Antonelli, M. Motolese, L. Tomasin, Roma 2014, pp. 17–72.
- C. Frugoni, *Altri luoghi cercando il paradiso. (Il ciclo di Buffalmacco e la committenza domenicana)*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 18 (1988), pp. 1557–1643.
- R. Fubini, *La coscienza del latino negli Umanisti. An latina lingua esset peculiare idioma*, [1961], ora in *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*, Roma 1990, pp. 1–53.
- C. Gadrat-Ouerfelli, *Lire Marco Polo au moyen âge. Traduction, diffusion et réception du Devisement du Monde*, Turnhout 2015, pp. 67–68.
- I. Gagliardi, *I "Pauperes Yesuati" tra esperienze religiose e conflitti istituzionali*, Roma 2004.
- I. Gagliardi, *Li trofei della croce. L'esperienza gesuata e la società lucchese tra medioevo ed età moderna*, Roma 2005.
- I. Gagliardi, *Sola con Dio. La missione di Domenica da Paradiso nella Firenze del primo Cinquecento*, Firenze 2007.
- I. Gagliardi, *La trasmissione della memoria di Giovanni Colombini tra agiografia e drammaturgia*, in «Hagiographica», 16 (2009), pp. 233–279.
- I. Gagliardi, *Circolazione di scritti edificanti nei monasteri e nei circoli devoti femminili in Toscana nel Basso medioevo*, in «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge», 131/2 (2019), pp. 311–323, <<https://journals.openedition.org/mefrm/6227#quotation>>.
- A. Galletti, *L'eloquenza*, Milano 1904–1938.
- E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze 1961.
- L. Gatti, *I trovatori alla corte estense: nuove prospettive*, in *L'Italia dei trovatori*, a cura di P. Di Luca, M. Grimaldi, Roma 2017, pp. 163–178.
- L. Gatto, *Il pontificato di Gregorio X (1271–1276)*, Napoli 2007.
- S. Gaunt, *Marco Polo's Le Devisement du Monde. Narrative Voice, Language and Diversity*, Cambridge 2013.
- S. Gaunt, *Philology and the Global Middle Ages: British Library Royal Ms 20. D. 1*, in «Medioevo romanzo», 40 (2016), pp. 27–47.
- S. Gavinelli, *Copiste: appunti biografici*, in «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge», 131/2 (2019), pp. 297–310, <<https://doi.org/10.4000/mefrm.6209>>.
- M. Gazzini, *Tra Chiesa e Impero, tra movimenti di pace ed eresia. Il francescano Gerardo Boccabadati da Modena, la Grande Devozione e gli statuti del Comune di Parma*

- (1232–1233), in *Francescani e politica nelle autonomie cittadine dell'Italia basso-medievale*, a cura di I. Lori Sanfilippo, R. Lambertini, Roma 2017, pp. 59–89.
- P. Gehl, *A Moral Art. Grammar, Society and Culture in Trecento Florence*, Ithaca and London 1993.
- C. Gennaro, *Giovanni Colombini e la sua "brigata"*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 81 (1969), pp. 237–271.
- S. Gentile, S. Rizzo, *Per una tipologia delle miscellanee umanistiche*, in «Segno e Testo», 2 (2004), pp. 379–407.
- S. Gentili, *Il fondamento aristotelico del programma divulgativo dantesco: Conv. I*, in *Le culture di Dante. Studi in onore di Robert Hollander*, a cura di M. Picone, T. J. Cachey, Jr., M. Mesirca, Firenze 2004.
- S. Gentili, *L'Etica vulgarizzata da Taddeo Alderotti (m. 1295). Saggio di commento*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medioevale», 17 (2005), pp. 249–281.
- S. Gentili, *L'uomo aristotelico. Alle origini della letteratura italiana*, Roma 2005.
- S. Gentili, *La vulgarisation de l'Ethique d'Aristote en Italie aux xiii^e et xiv^e siècles: enjeux littéraires et philosophiques*, in «Médiévales», 63 (2012), pp. 47–58.
- S. Gentili, *L'edizione dell'Etica in volgare attribuita a Taddeo Alderotti: risultati e problemi aperti*, in *Aristotele fatto volgare. Tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento*, a cura di D.A. Lines e E. Refini, Pisa 2014, pp. 1–21.
- L. Geri, *Il ritorno delle Muse e la via al Parnaso. Metafore della Rinascita tra Dante, Petrarca e Boccaccio*, in *Per civile conversazione. Con Amedeo Quondam*, a cura di B. Alfonzetti, G. Baldassarri, S. Costa, M. Santagata, vol. I, Roma 2014, pp. 617–631.
- L. Geri, *Petrarca "lector vagus" in Petrarca lettore. Pratiche e rappresentazioni della lettura nelle opere dell'umanista*, a cura di L. Marcozzi, Firenze 2016, pp. 59–78.
- L. Geri, *Petrarca cortigiano. Francesco Petrarca e le corti da Avignone a Padova*, Roma 2020, pp. 206–226.
- A.M. Giacomini, *Agostino da Scarperia*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 1, Roma 1960, pp. 487–488, <

- M.T. Gousset, *Etude de la décoration filigranée et reconstitution des ateliers: le cas de Genes à la fin du XIII siècle*, in «Arte médiévale», 2 (1988), pp. 121–152.
- C. Grabher, *Particolari influssi di Andrea Cappellano sul Boccaccio*, in «Annali delle Facoltà di Lettere e Filosofia e Magistero dell'Università di Cagliari», 21 (1953), II, pp. 67–88.
- M. Gragnolati, *Experiencing the Afterlife: Soul and Body in Dante and Medieval Culture*, Notre Dame (USA) 2005.
- M. Gragnolati, *Inferno V*, in *Lectura Dantis Bononiensis*, vol. 2, a cura di E. Pasquini e C. Galli, Bologna 2012, pp. 7–22.
- M. Gragnolati, *Amor che move. Linguaggio del corpo e forma del desiderio in Dante*, Pasolini e Morante. Milano 2013.
- M. Gragnolati, 'Paradiso' XIV e il desiderio del corpo, in «Studi Danteschi», 78 (2013), pp. 285–309.
- M. Gragnolati, *Insegnare con un classico. La complessità di Dante e lo spirito critico*, in *In cattedra. Il docente universitario in otto autoritratti*, a cura di C. Cappelletto, Milano 2019, pp. 177–214.
- M. Gragnolati, S. Fortuna, 'Attaccando al suo capezzolo le mie labbra ingorde': corpo, linguaggio e soggettività da Dante ad 'Aracoeli' di Elsa Morante, in «Nuova Corrente», 55 (2008), pp. 85–123.
- M. Gragnolati, S. Fortuna, *Dante after Wittgenstein: 'Aspetto', Language, and Subjectivity from Convivio to Paradiso*, in *Dante's Plurilingualism: Authority, Knowledge, Subjectivity*, dir. S. Fortuna, M. Gragnolati, J. Trabant, Oxford 2010, pp. 223–248.
- M. Gragnolati, S. Fortuna, J. Trabant, *Dante's Plurilingualism*, in *Dante's Plurilingualism: Authority, Knowledge, Subjectivity*, dir. S. Fortuna, M. Gragnolati e J. Trabant, Oxford 2010, pp. 1–14.
- M. Gragnolati, E. Lombardi, *Autobiografia d'autore*, in «Dante Studies», 136 (2018), pp. 143–60.
- A. Graham, *Who read Albertanus? Insights from the Manuscript Transmission*, in *Albertano da Brescia. Alle origini del Razionalismo economico, dell'Umanesimo civile, della grande Europa*, a cura di F. Spinelli, Brescia 1996, pp. 69–82.
- H. Grauert, *Meister Johann von Toledo*, München 1901.
- R. Greci, *Notizie sul commercio parmense del tardo medioevo: il carteggio datiniano*, in *La norma e la memoria. Studi per Augusto Vasina*, a cura di T. Lazzari, L. Mascanzoni, R. Rinaldi, Roma 2004.
- B. Grévin, *L'historien face au problème des contacts entre latin et langues vulgaires au bas Moyen Âge (XII^e-XV^e siècle). Espace ouvert à la recherche. L'exemple de l'application de la notion de diglossie*, in «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge», 117/2 (2005), pp. 447–469.
- B. Grévin, *Rhétorique du pouvoir médiéval. Les Lettres de Pierre de la Vigne et la formation du langage politique européen (XIII e-XVe siècle)*, Roma 2008.
- B. Grévin, *Le parchemin des cieux. Essai sur le Moyen Âge du langage*, Paris 2012.
- B. Grévin, *Lire et 'latiniser' la littérature de langue d'oïl dans le royaume de Sicile au XIII^e siècle (1240–1285)*, in «Brathair», 14/1 (2014), pp. 118–139.
- B. Grévin, *L'alternance latin-sicilien dans les actes siciliens du XV^e siècle. Propositions d'analyse*, dans *Le Moyen Âge dans le texte. Cinq ans d'histoire textuelle au Laboratoire de Médiévisitque Occidentale de Paris*, dir. B. Grévin, A. Mairey, Paris 2016, pp. 93–108, <<https://books.openedition.org/psorbonne/28839>>.

- B. Grévin, *Anamorphoses linguistiques. Le pentacle des langues référentielles dans l'Occident médiéval*, dans *Hiéroglossie I. Moyen Âge latin, Monde arabo-persan, Tibet, Inde* (Collège de France, 16-17 juin 2015), dir. J.-N. Robert, Paris 2019, pp. 43–78.
- B. Grévin, *Comparing medieval "latin" and "Arabic" textual cultures from a structural perspective*, in *Latin and Arabic. Entangled Histories*, dir. D. König, Heidelberg 2019, pp. 3–29, <<https://doi.org/10.17885/heup.448>>.
- B. Grévin, *Le epistole dantesche e la prassi duecentesca dell'ars dictaminis*, in *Le lettere di Dante. Ambienti culturali, contesti storici e circolazione dei saperi*, a cura di A. Montefusco e G. Milani, Berlin 2020, pp. 131–146, <<https://doi.org/10.1515/9783110590661-007>>.
- B. Grévin, *Boncompagno vengé ou l'infiltration des statuts communaux italiens par la rhétorique (XIII^e-début XV^e siècle)*, dans *Les statuts communaux vus de l'extérieur dans les sociétés méditerranéennes de l'Occident (XII^e-XV^e siècle): Statuts, écritures et pratiques sociales – IV*, dir. D. Lett, Paris 2020, pp. 225–257.
- J. Gribomont, *La Scala Paradisi, Jean de Raithou et Ange Clareno*, in «*Studia monastica*», 2 (1960), pp. 345–358.
- D. Grieco, *Il De gestis Domini Salvatoris nella tradizione manoscritta italiana*, tesi di laurea, Sapienza Università di Roma, 2017.
- C. Griffante, *Esopo tra Medio Evo ed Umanesimo*, in «*Lettere italiane*», 46 (1994), pp. 315–340.
- G. Griffiths, *Leonardo Bruni and the Restoration of the University of Rome*, in «*Renaissance Quarterly*», 26 (1973), pp. 1–10.
- M. Grimaldi, *Svevi e Angioini nel canzoniere di Bernart Amoros*, in «*Medioevo romanzo*», 35/2 (2011), pp. 315–343.
- M. Grimaldi, *La poesia storico-politica dai trovatori alla Scuola siciliana*, in *L'Italia dei trovatori*, a cura di P. Di Luca, M. Grimaldi, Roma 2017, pp. 179–196.
- F. Groppi, *Dante Traduttore*, Roma 1962.
- H. Grundmann, «*Litteratus-illitteratus*». *Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*, [1958], ora in H. Grundmann, *Ausgewählte Aufsätze*, III: *Bildung und Sprache*, Stuttgart 1978 (MGH, Schriften, 25/3), pp. 1–66.
- E. Guadagnini, G. Vaccaro, «*Selonc ce que Tullus dit en son livre*». *Il lessico retorico nei volgarizzamenti ciceroniani*, in *Culture, livelli di cultura e ambienti nel Medioevo occidentale*. Atti del IX Convegno della Società Italiana di Filologia Romanza (Bologna, 5–8 ottobre 2009), a cura di F. Benozzo, G. Brunetti, P. Caraffi, A. Fassò, L. Formisano, G. Giannini, M. Mancini, Roma 2012, pp. 553–569.
- E. Guadagnini, G. Vaccaro, *Il passato è una lingua straniera. Il 'Dizionario dei Volgarizzamenti' tra filologia, linguistica e digital humanities*, in «*Bollettino dell'Opera del Vocabolario Italiano*», 21 (2016), pp. 279–394.
- I. Gualdo, *Un nuovo testimone del "ramo palatino" dei volgarizzamenti del De doctrina dicendi et tacendi di Albertano da Brescia*, in «*Bollettino di Italianistica*», 2 (2017), pp. 5–37.
- I. Gualdo, *La tradizione manoscritta del Liber de doctrina dicendi et tacendi di Albertano da Brescia*, tesi di dottorato, Sapienza Università di Roma, 2018.
- I. Gualdo, *Volgarizzare e tradurre. Teoria e lessico di un atto politico*, in «*Philosophical Readings*», 12/1 (2020), pp. 314–320.
- L. Gualdo Rosa, *Leonardo Bruni e le sue 'vite parallele' di Dante e del Petrarca*, in «*Lettere Italiane*», 47/3 (1995), pp. 386–401.
- R. Guarnieri, *Per la fortuna di Ruusbroec in Italia. Le sorprese di un codice vaticano in Italia*, in «*Rivista di Storia della Chiesa in Italia*», 6 (1952), pp. 333–364.

- B. Guenée, *La culture historique des nobles: le succès des Faits des Romains (XIVe-XVe siècles)*, dans *La noblesse au Moyen Âge. Essais à la mémoire de Robert Boutruche*, dir. Ph. Contamine, Paris 1976, pp. 261–289.
- B. Guenée, «Authentique et approuvé»: recherches sur les principes de la critique historique au Moyen Âge, dans *La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen Âge*. Actes du colloque International (Paris, 18–21 octobre 1978), Paris 1981, pp. 215–229.
- M. Guida, *Il processo di canonizzazione di santa Chiara: considerazioni in merito al volgarizzamento di suor Battista Alfani da Perugia*, in *Il richiamo delle origini. Le Clarisse dell'Osservanza e le fonti clariane*, a cura di P. Messa, M. Sensi, A. E. Scandella, S. Maria degli Angeli 2009, pp. 15–45.
- F. Guidi Bruscoli, *I mercanti italiani e le lingue straniere*, in *Comunicare nel Medioevo. La conoscenza e l'uso delle lingue nei secoli XII-XV*, a cura di I. Lori Sanfilippo, G. Pinto, Roma 2015, pp. 105–131.
- D. Gutierrez, *De antiquis Ordinis Eremitarum Sancti Augustini bibliothecis*, in «Analecta Augustiniana», 23 (1954), pp. 164–372.
- D. Gutiérrez, *Gli Agostiniani nel Medioevo (1256–1356)*, [1980], Roma 1986, pp. 360–361.
- O. Guyotjeannin, *Salimbene de Adam: un chroniqueur franciscain*, Turnhout 1995.
- “Haec sunt statuta”. *Le corporazioni medievali nelle miniature bolognesi*. Catalogo della mostra (Rocca di Vignola, marzo-luglio 1999), a cura di M. Medica, Savignano sul Panaro (MO) 1999.
- G. Haueuer, *Das Berufspodestat im dreizehnten Jahrhundert*, in «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», 23 (1902), pp. 377–426.
- The handbook of bilingualism and multilingualism*, dir. T.K. Bhatia, W.C. Ritchie, Chichester 2013².
- O. Hartwig, *Quellen und Forschungen zur ältesten Geschichte Stadt Florenz*, I, Marburg 1875.
- G. Hasenohr, *Les traductions médiévales françaises et italiennes des soliloques attribués à Saint Augustin*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire», 79/1 (1967), pp. 299–370.
- G. Hasenohr, *Les traductions romanes du De civitate Dei*, 1: *La traduction italienne*, «Revue d'histoire des textes», 5 (1975), pp. 169–238.
- T. Haye, *Oratio. Mittelalterliche Redekunst in lateinischer Sprache*, Leiden 1999.
- J. Hayez, *L'Archivio Datini, de l'invention de 1879 à l'exploration d'un système d'écrits privés*, in «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge», 117 (2005), pp. 121–191.
- J. Hayez, *Un facteur siennois de Francesco di Marco Datini. Andrea di Bartolomeo di Ghino et sa correspondance (1383–1389)*, in «Bollettino dell'Opera del Vocabolario italiano», 10 (2005), pp. 203–397.
- M.J. Heijkant, *La compilation du Panciatichiano*, in *Cyclification. The Development of narrative cycles in the Chansons de Geste and the Arthurian Romances*, dir. B. Besamusca et al., Amsterdam 1994, pp. 122–126.
- T. Herzig, *Savonarola's Women: Visions and Reform in Renaissance Italy*, [2008], trad. it. *Le donne di Savonarola. Spiritualità e devozione nell'Italia del Rinascimento*, pref. di G. Zari, Roma 2014.
- C. Høgel, *World Literature Is Trans-Imperial: a Medieval and a Modern Approach*, in «Medieval Worlds», 8 (2018), pp. 3–21.
- L. Hohenstein, «Melibeus und Prudentia»: der Liber Consolationis et Consilii des Albertano von Brescia in Zwei Deutschen Bearbeitungen des 15 Jahrhunderts, 1: *Genehmigung der Hohen Philosophischen Fakultät*, Breslau 1903.
- O. Holder-Egger, *Italienische Prophetieen des 13. Jahrhunderts. I*, in «Neues Archiv», 15 (1889–1890), pp. 141–178.

- O. Holmes, *Dante's Two Beloveds: Ethics and Erotics in the Divine Comedy*, New Haven 2008.
- J. Hoock, W. Kaiser, *Les manuels plurilingues à l'usage des marchands à l'époque moderne, dans Langues et langages du commerce en Méditerranée et en Europe à l'époque moderne*, dir. G. Buti, M. Janin-Thivos, O. Raveux, Aix-en-Provence 2013, pp. 71–79.
- I. Houssaye, *Langue écrite et langue orale. La communication entre marchands chrétiens, juifs et convertis à Majorque en 1400*, in «Cahiers électroniques d'histoire textuelle du LaMOP», 10 (2018).
- R. Iacobucci, *Un nome per il copista del più antico frammento della Divina Commedia: Andrea Lancia*, in «Scrineum», 7 (2010), pp. 1–30, <<http://www.fupress.net/index.php/scrineum/article/view/12142/11514>>.
- R. Iacobucci, *Andrea Lancia: scritture e usi grafici*, tesi di dottorato, Sapienza Università di Roma, 2011.
- R. Iacobucci, *Note codicologiche e paleografiche sul codice M 676 della Morgan Library & Museum (in margine a una recente attribuzione)*, in «Nuovi annali della Scuola Speciale per Archivistici e Bibliotecari», 25 (2011), pp. 5–29.
- G. Ianziti, *Parallel Lives: Dante and Petrarch*, [2005], ora in *Writing History in Renaissance Italy*, Cambridge (Mass.)-London 2012, pp. 169–185.
- R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale I*, Parigi 1996.
- R. Imbach, *Dante, la filosofia e i laici*, a cura di P. Porro, Genova-Milano 2003.
- M. Infurna, *La Queste del Saint Graal in Italia e il ms. Udinese*, [1990], ora in Id., *La Inchiesta del San Gradale: volgarizzamento toscano della Queste del Saint Graal*, Firenze 1993, pp. 34–41.
- M. Infurna, *La Inchiesta del San Gradale: volgarizzamento toscano della Queste del Saint Graal*, Firenze 1993.
- M. Infurna, *Note sul testo del Roman d'Hector et Hercule*, in *Francofonie medievali. Lingue e letterature gallo-romanze fuori di Francia (sec. XII-XV)*, a cura di A.M. Babbì e C. Concina, Verona 2016, pp. 67–79.
- L. Ingallinella, *Notizia sulle fonti di un volgarizzamento di Giovanni Cherichi (Firenze, Ricc. 1390)*, in «Medioevo romanzo», 38 (2014), pp. 170–181.
- L. Ingallinella, *La Storia aurea volgarizzata di Giovanni Cherichi (Firenze, Bibl. Ricc. 1390) e la tradizione del 'Légendier français en prose'*, tesi di perfezionamento, Scuola Normale Superiore di Pisa, 2018, <https://ricerca.sns.it/retrieve/handle/11384/86109/37732/Tesi_Ingallinella.pdf>.
- G. Inglese, *Latini, Brunetto*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 64, Roma 2005, pp. 4–12, <[http://www.treccani.it/enciclopedia/brunetto-latini_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/brunetto-latini_(Dizionario-Biografico)/)>.
- G. Inglese, R. Zanni, *Metrica e retorica del Medioevo*, Roma 2011.
- D. Internullo, *Il volgare a Roma fra Due e Trecento nel processo di formazione di una cultura cittadina*, in *Marcello 7.0. Studi in onore di Marcello Teodonio*, a cura di G. Vaccaro, Roma 2019, pp. 271–280.
- R. Jakobson, *Aspetti linguistici della traduzione*, in *Saggi di linguistica generale*, Milano 1966.
- H.R. Jauss, *Brunetto Latini poeta allegorico*, in *Alterità e modernità della letteratura medievale*, [1977], München 1989, pp. 135–174.
- A. Jeanroy, *Les origines de la poésie lyrique en France au Moyen Age*, [1889], Paris 1965.
- M.R. Jung, *Le Roman de Troie du manuscrit Florence Bibl. Ricc. 2433*, in *Mélanges de philologie et de littérature médiévales offerts à Michel Burger*, Genève 1994, pp. 341–354.

- M.R. Jung, *La Légende de Troie en France au Moyen Age*, Basel-Tübingen 1996.
- T. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevii*, 4 voll., Romae 1970.
- M. Karnes, *Imagination, Meditation, and Cognition in the Middle Ages*, Chicago 2011.
- M. Kaup, R.E. Lerner, *Gentile of Foligno Interprets the Prophecy 'Woe to the World,' with an Edition and English Translation*, in «Traditio», 56 (2001), pp. 149–211.
- C. Keen, *Vernacular eloquence and Roman rethoric*, in *Dante e la cultura fiorentina. Bono Giamboni, Brunetto Latini e la formazione intellettuale dei laici*, a cura di Z.G. Barański, T.J. Cachey Jr., L. Lombardo, Roma 2019, pp. 151–172.
- E. Kennedy, *The Making of the Lancelot-Grail Cycle*, in *A companion to the Lancelot-Grail Cycle*, dir. C. Dover, Oxford 2003, pp. 13–22.
- T. Khun, *The Structures of Scientific Revolutions*, Chicago 1970².
- C. Kleinhenz, *Dante and Translation*, in *A Companion to Medieval Translation*, dir. J. Beer, Leeds 2019.
- J. Koenig, *Il «popolo» dell'Italia del Nord nel XIII secolo*, Bologna 1986.
- R. Krauss, *Notes on the Index: Seventies Art in America*, part 2, «October», 4 (1977), pp. 58–67.
- P.O. Kristeller, *Latin and Vernacular in Fourteenth and Fifteenth Century Italy*, [1985], ora in *Studies in Renaissance "Thought" and "Letters"*, vol. IV, Roma 1996, pp. 341–365.
- J. Kujawiński, *Alla ricerca del contesto del volgarizzamento della Historia Normannorum di Amato di Montecassino: il manoscritto francese 688 della Bibliothèque Nationale de France*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo», 112 (2010), pp. 91–136.
- C. Lagomarsini, *Rustichello da Pisa ed il Tristan en prose: un esercizio di stemmatica arturiana*, in «Studi mediolatini e volgari», 58 (2012), pp. 49–77.
- M. Lamy, *L'Échelle de Jean Climaque: une nouvelle référence pour la spiritualité occidentale de la fin du Moyen Âge*, dans *Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge: le devenir de la tradition ecclésiastique*, dir. R. Berndt, M. Fédou, Münster 2013, II, pp. 891–924.
- S. Landi, *Lo sguardo di Machiavelli. Una nuova storia intellettuale*, Bologna 2017.
- Languages and Jargons: Contributions to a Social History of Language*, dir. P. Burke, R. Porter, Cambridge 1995.
- M.S. Lannutti, *I testi in francese nelle antologie dell'Ars Nova: primo approccio complessivo. Atti del Convegno Forme dell'innovazione linguistica nelle tradizioni manoscritte romanze medievali* (Milano, 9–11 maggio, 2019), in corso di stampa.
- A. Lanza, *Polemiche e berte letterarie nella Firenze del primo Quattrocento*, Roma 1972.
- P. Larcher, *Diglossie arabisante et fuṣḥḥā vs 'āmmiyya arabes: essai d'histoire parallèle*, in *History of Linguistics 1999. Selected Papers from the Eight International Conference on the History of the Language Sciences* (Fontenay-St.Cloud, France, 14–19 September 1999), dir. S. Auroux et al., Amsterdam-Philadelphie 2003, pp. 47–61.
- Il latino e il 'volgare' nell'antica Roma. Biondo Flavio, Leonardo Bruni e la disputa umanistica sulla lingua degli antichi Romani*, a cura di G. Marcellino, G. Ammanati, Pisa 2015.
- N. Latronico, *Documenti medici dell'archivio di Francesco Datini mercante pratese del Trecento*, in «Castalia», 11 (1955), pp. 7–15.
- L. Lazzarini, *Osservazioni testuali in margine al discordo trilingue Aī faus ris*, in «Studi danteschi», 68 (2003), pp. 139–165.
- G. Lazzi, *Isaac Syrus, Collationes, volgarizzamento di Angelo Clareno*, in *I santi patroni: modelli di santità, culti e patronati in Occidente* (Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III di Napoli, 3 giugno – 15 ottobre 1999), a cura di C. Leonardi e A. Degl'Innocenti, Roma 1999, pp. 257–260, scheda n. 65.

- S. Lefèvre, *Renaut de Louhans*, dans *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Âge*, dir. G. Hasenhor, M. Zink, Paris 1992, p. 1255.
- C. Leonardi, *Anastasio*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 3, Roma 1961, <[http://www.treccani.it/enciclopedia/anastasio-bibliotecario_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/anastasio-bibliotecario_(Dizionario-Biografico)/)>.
- L. Leonardi, *Versioni e revisioni dell'Apocalisse in volgare. Obiettivi e metodi di una ricerca*, in *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento – La Bible italienne au Moyen Âge et à la Renaissance*. Atti del Convegno (Firenze, 8–9 novembre 1996), a cura di L. Leonardi, Firenze 1998, pp. 37–92.
- L. Leonardi, *Introduzione a Le traduzioni italiane della Bibbia nel Medioevo: catalogo dei manoscritti (secoli XIII-XV)*, a cura di L. Leonardi, C. Menichetti, S. Natale, Firenze 2018.
- Leonardo Bruni Aretino. Histoire, éloquence et poésie à Florence au début du Quattrocento*, dir. L. Bernard-Pradelle, Paris 2008.
- R.E. Lerner, J. Roussanov, “*Voci da Gerusalemme*”: il primo stadio della lettera del “Maestro di Rodi” sulla nascita dell'Anticristo, [2005], trad. it. in R.E. Lerner, *Scrutare il futuro. L'eredità di Gioacchino da Fiore alla fine del Medioevo*, Roma 2008, pp. 201–220.
- D.R. Lesnick, *Preaching in Medieval Florence: The Social World of Franciscan and Dominican Spirituality*, Athens (Ga.) 1989.
- Le lettere di Dante. Ambienti culturali, contesti storici e circolazione dei saperi*, a cura di A. Montefusco, G. Milani, Berlin 2020, <<https://www.degruyter.com/view/title/537214>>.
- E. Levi, *Un rimatore senese alle corte dei Visconti. Messer Domenico da Monticchiello*, in «Archivio Storico Lombardo», 9 (1908), pp. 5–33.
- I libri che hanno fatto l'Europa. Manoscritti latini e romanzi da Carlo Magno all'invenzione della stampa. Biblioteche Corsiniana e romane*, a cura di R. Antonelli et al., Roma 2016.
- A. Limentani, *L'«Entrée d'Espagne» e i signori d'Italia*, a cura di M. Infurna e F. Zambon, Padova 1992.
- T.H. Lloyd, *The English Wool Trade in the Middle Ages*, Cambridge 2009.
- M. Lodone, *Telesforo da Cosenza*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 95, Roma 2019, pp. 292–294, <https://www.google.com/url?q=http://www.treccani.it/enciclopedia/telesforo-da-cosenza_%2528Dizionario-Biografico%2529/&sa=D&ust=1596198788424000&usq=AFQjCNF79gOUuwKqB3MZSiwGH2YBl7zW7Q>.
- M. Lodone, *La profezia di san Francesco. Autorità, autenticità e identità francescana tra XIV e XV secolo*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 16 (2019), pp. 359–374.
- M. Lodone, *Santa Brigida in Toscana. Volgarizzamenti e riscritture profetiche*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 73 (2019), pp. 69–84.
- M. Lodone, *AnonimQSJD*, in *Toscana Bilingue – Catalogo Biflow*, Venezia, ECF, pubblicato il 07-06-2019.
- M. Lodone, *Autori, date, edizioni. Alcune questioni di metodo nello studio dei testi profetici*, in «Oliviana», 6 (2020), <<http://journals.openedition.org/oliviana/1366>>.
- E. Lombardi, *The Syntax of Desire. Language and Love in Augustine, the Modistae, Dante*. Toronto 2007.
- E. Lombardi, *The Wings of the Doves. Love and Desire in Dante and Medieval Culture*, Montreal 2012.
- E. Lombardi, *Identità lirica e piacere linguistico: una lettura di Paradiso xxvi*, in «Studi danteschi», 82 (2017), pp. 51–80.
- E. Lombardi, *The Poetics of Trespassing*, in *Vertical Readings in Dante's Comedy*, dir. G. Corbett, H. Webb, Cambridge 2017, pp. 71–88.
- E. Lombardi, *Imagining the Woman Reader in the Age of Dante*, Oxford 2018.

- E. Lombardi, *Il pensiero linguistico nella Vita Nova*, in *Vita nova. Fiore. Epistola XIII*, a cura di M. Gragnolati, L. C. Rossi, P. Allegretti, N. Tonelli, A. Casadei, Firenze 2018, pp. 45–64.
- L. Lombardo, «*Talento m'è preso di ricontare l'insegnamenti dei phylosophi*». *Osservazioni sulla prosa dottrinale a Firenze nell'età di Dante*, in *Dante e la cultura fiorentina. Bono Giamboni, Brunetto Latini e la formazione intellettuale dei laici*, a cura di Z.G. Barański, Th.J. Cachey, L. Lombardo, Roma 2019, pp. 33–60.
- C. Lorenzi, *Prime indagini sul volgarizzamento della Brevis introductio ad dictamen di Giovanni di Bonandrea*, in «*Filologia e critica*», 42 (2017), pp. 302–317.
- C. Lorenzi, *Redazioni plurime e rimaneggiamenti negli antichi volgarizzamenti itoloromanzi: tra filologia e storia della tradizione*. Actes du XXVIIe Congrès international de linguistique et de philologie romanes, Section 13A: Philologie textuelle et éditoriale, XXVIIe Congrès international de linguistique et de philologie romanes (15–20 luglio 2013), Nancy 2017, pp. 167–177.
- C. Lorenzi, *Volgarizzamenti di epistole in un codice trecentesco poco noto (Barb. lat. 4118)*, in «*Linguistica e Letteratura*», 42 (2017), pp. 315–358.
- C. Lorenzi Biondi, *Il copista Gherardo di Tura Pugliesi e la tradizione dei volgarizzamenti*, in *Il ritorno dei Classici nell'Umanesimo. Studi in memoria di Gianvito Resta*, a cura di G. Albanese et al., Firenze 2013, pp. 393–424.
- C. Lorenzi Biondi, *Le traduzioni di Bartolomeo da San Concordio*, in *Tradurre dal latino nel Medioevo italiano. Translatio studii e procedure linguistiche*. Atti del convegno di Firenze (Fondazione Ezio Franceschini, 16–17 dicembre 2014), a cura di L. Leonardi, S. Cerullo, Firenze 2017, pp. 353–388.
- W.E. Lunt, *Financial relations of the papacy with the England*. I, Cambridge (USA) 1939.
- S. Lusignan, *La langue des rois au Moyen Âge. Le français en France et en Angleterre*, Paris 2004.
- S. Lusignan, *Essai d'histoire sociolinguistique. Le français picard au Moyen Âge*, Paris 2012.
- S. Lusignan, *Communication in the Later Plantagenet Empire: Latin and Anglo-Norman as Regal Languages*, in *The Plantagenet Empire. 1259–1453*, dir. P. Crooks, D. Green, W. Ormrod, Shaun Tyas-Donington 2016, pp. 273–289.
- M. Luti, *Un testimone poco noto del volgarizzamento di Albertano da Brescia secondo Andrea da Grosseto (Bibliothèque de Genève, Comites Latentes 112)*, in «*Medioevi*», 3 (2017), pp. 35–94, <<http://www.medioevi.it/index.php/medioevi/article/view/48>>.
- C. Mabboux, *Être auteur aux côtés de l'auctoritas: Brunet Latin, Cicéron et la Commune*, in «*Bullettino dell'Istituto italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*», 115 (2013), pp. 287–235.
- A. Macchiarelli, *Per la biografia di Iacopo Passavanti (1302–1357)*, in «*Aevum*», 95 (2020), pp. 341–368.
- A. Macchiarelli, *Iacopo Passavanti e la Theosophia. Nuove riflessioni sul ms. laur. San Marco 459*, in «*Linguistica e Letteratura*», 44/1–2 (2019), pp. 27–64.
- R. MacCracken, *The dedication inscription of the Palazzo del podestà in Florence*, Firenze 2001.
- R.A. MacDonald, *El cambio del latín al romance en la cancillería real de Castilla*, in «*Anuario de estudios medievales*», 27 (1997), pp. 381–413.
- I. Maffia Scariati, *Dal Tesoro al Tesoretto. Saggi su Brunetto Latini e i suoi fiancheggiatori*, Roma 2010.
- F. Maggini, *I primi volgarizzamenti dai classici latini*, Firenze 1952.

- L. Mainini, *Gli anni della tradizione: testi, codici e culture (secc. XII ex.-XIV in.)*. Capitoli per una storia materiale, Roma 2017.
- J.C. Maire Vigueur, *Cavalieri e cittadini. Guerra, conflitti e società nell'Italia comunale*, Bologna 2004.
- N. Maldina, L'"oratio" super Pater Noster di Dante tra esegesi e vocazione liturgica. Per "Purgatorio" XI, 1–24, in «L'Alighieri. Rassegna dantesca», 53, n.s., 40 (2012), pp. 89–108.
- N. Maldina, *Tra predicazione e liturgia. Modelli e fortuna del "Pater noster" di "Purgatorio" XI, 1–21*, in *Le teologie di Dante*, a cura di G. Ledda, Ravenna 2015, pp. 201–233.
- N. Maldina, *Due schede su Dante e l'enciclopedismo medievale*, in *L'Italianistica oggi: ricerca e didattica*. Atti del XIX Congresso dell'ADI – Associazione degli Italianisti (Roma, 9–12 settembre 2015), a cura di B. Alfonzetti, T. Cancro, V. Di Iasio, E. Pietrobon, Roma 2017, pp. 1–5, <http://www.italianisti.it/Atti-di-Congresso?pg=cms&ext=p&cms_codsec=14&cms_codcms=896>.
- N. Maldina, *Dante lettore del Salterio. Riflessioni sull'interpretazione dantesca del libro dei Salmi*, in «L'Alighieri. Rassegna dantesca», 59, n.s. 51, (2018), pp. 9–36.
- T. Mancinelli, A. Montefusco, *What model for which catalogue? Shaping modes and forms of transmission of bilingual texts in the Tuscan Middle Ages (1260–1430)*, in «Textual cultures», (2020).
- M. Mancini, *Lettori e lettrici di romanzi*, in *Lo spazio letterario del Medioevo, 2: Il Medioevo volgare*, a cura di P. Boitani, M. Mancini, A. Vàrvaro, vol. III: *La ricezione del testo*, Roma 2003, pp. 155–176.
- R. Manselli, *La religiosità d'Arnaldo da Villanova*, in «Bulettno dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo», 63 (1951), pp. 1–100.
- G. Marcellino, *Biondo Flavio e le origini del volgare: un riesame della questione (De verbis §§ 108–111)*, in *A New Sense of the Past: the Scholarship of Biondo Flavio (1392–1463)*, dir. A. Mazzocco and M. Laureys, Leuven 2016, pp. 34–54 (Supplementa Humanistica Lovaniensia, 39).
- C. Marchesi, *Di alcuni volgarizzamenti toscani in codici fiorentini*, in «Studj Romanzi», 5 (1907), pp. 123–236.
- S. Marinetti, *Il canzoniere provenzale L e Venezia*, in «Studi romanzi», n.s. 12 (2016), pp. 167–186.
- V. Mariotti, *La première traduction française des traités moraux d'Albertano da Brescia: édition et étude critique du manuscrit fr. 1142 de la BnF*, thèse de doctorat, Université de Poitiers, 2017.
- C. Marmo, *Gentile da Cingoli e il suo ambiente*, in *Parva naturalia: saperi medievali, natura e vita*. Atti dell'XI Convegno della SISPM (Macerata, 7–9 dicembre 2001), a cura di C. Crisciani, R. Lambertini, R. Martorelli Vico, Pisa-Roma 2004.
- G. Martellotti, *Momenti narrativi del Petrarca*, [1951], ora in Id., *Scritti petrarcheschi*, a cura di M. Feo e S. Rizzo, Padova 1983, pp. 179–206.
- R.L. Martinez, *The poetics of advent liturgies: Dante's Vita Nova and Purgatorio*, in *Le culture di Dante. Studi in onore di Robert Hollander*, a cura di M. Picone, T. J. Cachey, Jr., M. Mesirca, Firenze 2004, pp. 271–304.
- A. Marziali Peretti, *En marge de la tradition italienne des Faits des Romains: à propos de deux continuations traduites du latin*, in «Memini», 25 (2019), pp. 1–8, <<http://journals.openedition.org/memini/1338>>.

- G. Mascherpa, *Giochi di guerra e rime siciliane*, in *Frammenti d'archivio. La MIA per la storia della città*, a cura di A. Bartoli Langeli, S. Buzzetti, G. Mascherpa, Bergamo 2015, pp. 7–32.
- C. Mascitelli, *Il canzoniere trobadorico J e il ms. Conventi Soppressi F IV 776: constitutio codicis e storia esterna*, in «Critica del testo» 16/1 (2013), pp. 85–112.
- S. Mattiazzo, «Di mia propria mano». *Le sottoscrizioni dei copisti "italiani" del Quattrocento nei codici della Biblioteca Riccardiana di Firenze*, tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, 2015, <http://tesi.cab.unipd.it/48989/1/SISSI_MATTIAZZO_2015.pdf>.
- N. Mattioli, *Il beato Simone Fidati da Cascia dell'Ordine romitano di S. Agostino e i suoi scritti editi ed inediti*, Roma 1898.
- N. Mattioli, *Fra Giovanni da Salerno dell'Ordine romitano di S. Agostino del secolo XIV. Le sue opere volgari inedite con uno studio comparativo di altre attribuite al P. Cavalca*, Roma 1901.
- J. Maurice, *Brunetto Latini compilateur*, in «Cahiers de recherches médiévales et humanistes» 23 (2012), <<http://journals.openedition.org/crm/12827>>.
- B. Maxson, *The Certame coronario as Performative Ritual*, in *Rituals of Politics and Culture in Early Modern Europe: Essays in Honour of Edward Muir*, dir. M. Jurđjevic e R. Strøm-Olsen, Toronto 2016, pp. 137–158.
- A. Mazzocco, *A Glorification of Christian Rome or an Apology of Papal Policies. A Reappraisal of Biondo Flavio's Roma instaurata III. 83–114*, in *Roma e il Papato nel Medioevo: Studi in onore di Massimo Miglio*, a cura di A. Modigliani, II, Roma 2012, pp. 73–88.
- A. Mazzocco, *The Rapport between the Respublica Romana and the Respublica Christiana in Biondo Flavio's Roma triumphans*, in *The Invention of Rome. Biondo Flavio's Roma Triumphans and its Worlds*, dir. F. Muecke, M. Campanelli, Genève 2017, pp. 55–73.
- V. Mazzone, *Note sulla confisca dei beni dei ghibellini a Firenze nel 1267 e sul ruolo della Parte Guelfa*, in «Archivio Storico Italiano», 158 (2000), pp. 3–28.
- B. McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York 1979.
- L. McGuire Jennings, «Senza Vestimenta»: *The Literary Tradition of Trecento Song*, Farham-Burlington VT 2014.
- S. McNamer, *The Origins of the Meditationes vitae Christi*, in «Speculum» 84 (2009), 4, pp. 905–955.
- S. McNamer, *The Debate on the Origins of the «Meditationes Vitae Christi»*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 111/1–2 (2018), pp. 65–112.
- M.G. McNeil, *Simone Fidati and his De gestis Domini Salvatoris*, Washington 1950.
- Il medioevo nella Marca: trovatori, giullari e letterati a Treviso nei secoli XIII e XIV*. Atti del Convegno (Treviso 28–29 settembre 1990), a cura di M.L. Meneghetti, F. Zambon, Treviso 1991.
- G.G. Meerssemann, *Gli amici spirituali di S. Caterina a Roma nel 1378 alla luce del primo manifesto urbanista*, in «Bullettino Senese di Storia Patria», 69 (1962), pp. 83–123.
- C. Meier, *Cosmos politicus. Der Funktionswandel der Enzyklopädie bei Brunetto Latini*, in «Fruhmittelalterlichen Studien», 22 (1967), pp. 315–356.
- F. Meier, *Dante alle prese con i «colori rettorici». Un aspetto della riflessione metapoetologica fra la Vita Nova e il Convivio*, in *Dante e la retorica*, a cura di L. Marozzi, Ravenna 2017, pp. 57–70.
- W. Meliga, *I canzonieri trobadorici I e K*, in *La filologia romanza e i codici*. Atti del Convegno (Messina, Università degli Studi, Facoltà di Lettere e Filosofia (19–22 dicembre 1991), a cura di S. Guida, F. Latella, Messina 1993, 2 voll., I, pp. 57–70.

- F. Melis, *Aspetti della vita economica medievale*, Siena-Firenze 1962.
- Ph. Ménard, *Le rire et la sourire dans le roman courtois en France au Moyen-âge (1150–1250)*, Genève 1969.
- M.L. Meneghetti, *Il pubblico dei trovatori. La ricezione della poesia cortese fino al XIV secolo*, Torino 1992.
- M.L. Meneghetti, *Scrivere in carcere nel medioevo*, in *Studi di filologia e letteratura italiana in onore di Maria Picchio Simonelli*, a cura di P. Frassica, Alessandria 1992, pp. 188–193.
- M.L. Meneghetti, *Lancelot, Guenièvre e Rigaut de Berbezilh (per la fonte della raso di PC 421,2)*, dans *Convergences médiévales. Épopée, lyrique, roman. Mélanges offerts à Madeleine Tyssens*, dir. N. Henrard, P. Moreno, M. Thiry-Stassin, Bruxelles 2001.
- M.L. Meneghetti, *Uc e gli altri. Sulla paternità delle biografie trobadoriche*, in *Il racconto nel Medioevo romanzo*, 15 (2001), pp. 147–162.
- M.L. Meneghetti, *Storie al muro. Temi e personaggi della letteratura profana nell'arte medievale*, Torino 2015.
- E. Menestò, *Fidati, Simone*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 47, Roma 1997, <[http://www.treccani.it/enciclopedia/simone-fidati_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/simone-fidati_(Dizionario-Biografico)/)>.
- P.V. Mengaldo, *Linguistica e retorica di Dante*, Pisa 1978.
- C. Menichetti, *La Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi in volgare italiano*, in «Oliviana. Mouvements et dissidences spirituels XIIIe-XIVe siècles», 5 (2016), <<http://journals.openedition.org/oliviana/836>>.
- C. Menichetti, *Il Nuovo Testamento in volgare italiano: versioni e sillogi*, in «Studi di filologia italiana», 76 (2018), pp. 91–160.
- J. Mensa i Valls, *Les obres espirituals d'Arnau de Vilanova i la Revelació de sent Ciril (Oraculum angelicum Cyrilli)*, in «Arxiu de textos catalans antics», 28 (2009), pp. 211–263.
- J. Mensa i Valls, *La Confessio llerdensis de spurcitiis pseudoreligiosorum de Arnau de Vilanova. Presentación y edición*, in «Faventia», 38 (2016), pp. 63–84.
- G. Mentgen, *Astrologie und Öffentlichkeit im Mittelalter*, Stuttgart 2005.
- R. Mercuri, *Genesi della tradizione letteraria italiana in Dante, Petrarca e Boccaccio*, in *Letteratura italiana, storia e geografia, I: L'età medievale*, a cura di A. Asor Rosa, Torino 1987, pp. 229–455.
- K. Mesler, *The Epistle of Merlin on the Popes: A New Source on the Late Medieval Notion of the Angel Pope*, in «Traditio», 65 (2010), pp. 107–176.
- P. Meyer, *De l'expansion de la langue française en Italie pendant le Moyen Âge*, Roma 1904.
- G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, a cura di R. Romano, C. Vivanti, II/1: *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, pp. 429–1079.
- G. Miccoli, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, a cura di A. Tilatti, Roma 1999.
- A. Micha, *Les manuscrits du Lancelot en prose*, in «Romania», 81 (1960), pp. 145–187.
- A. Micha, *Les manuscrits du Lancelot en prose (deuxième article)*, in «Romania», 84 (1963), pp. 28–60.
- L. Miglio, *Lettori della Commedia. I manoscritti*, in «Per correr miglior acque . . .». *Bilanci e prospettive degli studi danteschi alle soglie del nuovo millennio*. Atti del convegno internazionale (Verona-Ravenna, 25–29 ottobre 1999), Roma 2001, vol. 1, pp. 295–323.
- L. Miglio, *Governare l'alfabeto. Donne, scrittura e libri nel Medioevo*, Roma 2008.
- B. Migliorini, *Latino e volgare nel Quattrocento*, in «Lettere italiane», 6/4 (1954), pp. 321–335.

- A. Milani, *Materiali per una storia della tradizione della Summa Alexandrinorum in volgare*, tesi di dottorato, Istituto Italiano di Scienze Umane – Istituto di Studi Umanistici – Università di Firenze, 2011.
- G. Milani, *L'esclusione dal comune. Conflitti e bandi politici a Bologna e in altre città italiane tra XII e XIV secolo*, Roma 2003.
- G. Milani, *La guerra e la giustizia. Brunetto Latini e l'esclusione politica*, in «Arzanà», 15–16 (2013), pp. 37–51.
- G. Milani, *Uno snodo nella storia dell'esclusione. Urbano IV, la crociata contro Manfredi e l'avvio di nuove disequaglianze nell'Italia bassomedievale*, in «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge», 125/2 (2013), <<https://doi.org/10.4000/mefrm.1278>>.
- S.J. Milner, *‘Le sottili cose non si possono bene aprire in volgare’: Vernacular Oratory and the Transmission of Classical Rhetorical Theory in the Late Medieval Italian Communes*, in «Italian Studies», 64/2 (2009), 221–244.
- L. Minervini, *Il francese a Napoli (1266–1442). Elementi per una storia linguistica*, in *Boccaccio e Napoli. Nuovi materiali per la storia culturale di Napoli nel Trecento*. Atti del Convegno Boccaccio angioino, a cura di G. Alfano et al., Firenze 2015, pp. 151–174.
- Miniature a Brera, 1100–1422. Manoscritti dalla Biblioteca nazionale Braidense e da collezioni private*, a cura di M. Boskovits, G. Valagussa, M. Bollati, Milano 1997.
- L. Minio-Paluello, *Dante's Reading of Aristotle*, in *The World of Dante. Essays on Dante and his Times*, dir. C. Grayson, Oxford 1980, pp. 61–80.
- R. Miriello, *I manoscritti del monastero del Paradiso di Firenze*, pref. di G. Zari, Firenze 2007.
- Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*, hrsg. von K. Burdach, vol. II: *Briefwechsel des Cola di Rienzo*, hrsg. von K. Burdach, P. Piur, t. IV: *Urkundliche Quellen zur Geschichte Rienzos, Oraculum angelicum Cyrilli und Kommentar des Pseudojoachim*, Berlin 1912, pp. 223–343.
- I. Molteni, *Les miniatures du manuscrit Londres, BL, Additional 12228 (L1)*, dans *Le cycle de Guiron le Courtois. Prolégomènes à l'édition intégrale du corpus*, dir. L. Leonardi, R. Trachsler, Paris 2018, pp. 111–139.
- A. Montefusco, *The History as a “Pendulum:” the Actus and the Fioretti*, in «Franciscan Studies», 71 (2013), pp. 361–373.
- A. Montefusco, *Indagine su un fraticello al di sopra di ogni sospetto: il caso di Muzio da Perugia (con delle prime osservazioni su Tommasuccio, frate Stoppa e i fraticelli di Firenze)*, in *“Pueden alzarse las gentiles palabras” per Emma Scoles*, a cura di I. Ravasini e I. Tomassetti, Roma 2013, pp. 259–280.
- A. Montefusco, *Il progetto bilingue di Olivi e la memoria dissidente*, in *Pietro di Giovanni Olivi Frate Minore*. Atti del XLIII Convegno internazionale (Assisi, 16–18 ottobre 2015), Spoleto 2016, pp. 185–209.
- A. Montefusco, *Religious Dissent in the Vernacular: the Literature of the Fraticelli in Late Fourteenth-century Florence*, in *Poverty and Devotion in Mendicant Cultures. 1200–1450*, dir. C. Mews, London 2016, pp. 61–76.
- A. Montefusco, *Banca e poesia al tempo di Dante*, Associazione per lo Sviluppo degli Studi di Banca e Borsa, Quaderno 58, Milano 2017.
- A. Montefusco, *La linea Guittone-Monte e la nuova parola poetica*, in *Dante attraverso i documenti II. Presupposti e contesti dell'impegno politico a Firenze (1295–1302)*, a cura di G. Milani e A. Montefusco, «Reti medievali», 18/1 (2017), pp. 219–270, <<https://doi.org/10.6092/1593-2214/5154>>.

- A. Montefusco, *Livelli di cultura e distribuzione sociale dei saperi nell'Italia dei trovatori*, in *L'Italia dei trovatori*, a cura di P. Di Luca, M. Grimaldi, Roma 2017, pp. 197–216.
- A. Montefusco, *Ancora su Epistole dantesche e «dictamen»: osservazioni sulla «salutatio» dell'Epistola a Enrico VII*, in *Sulle tracce del Dante minore II*, a cura di T. Persico, M. Sirtori, R. Viel, Bergamo 2019, pp. 17–30.
- A. Montefusco, *Il volgarizzamento toscano del Vade mecum in tribulatione (1378 ca.)*, in *John of Rupescissa, Vade mecum in tribulatione. Translated into Medieval Vernaculars*, dir. R.E. Lerner, P. Rychterová, Milano 2019, pp. 179–205.
- A. Montefusco, *Religione, Politica e Società. Guittone e i frati gaudenti*, in *Guittone morale. Tradizione e interpretazione*, a cura di L. Geri, M. Grimaldi, N. Maldina e M.R. Traina, Firenze 2019, pp. 183–206.
- A. Montefusco, *Scrittori, Popolo, Italian Thought*, in *Italia senza nazione. Lingue, culture, conflitti tra Medioevo ed età contemporanea*, a cura di A. Montefusco, Macerata 2019, pp. 73–98.
- A. Montefusco, *A Politico-Communal Reading of the Rose: the Fiore attributed to Dante Alighieri*, in *The Roman de la Rose and Thirteenth-Century Thought*, dir. J. Morton, M. Nievergelt, Cambridge 2020, pp. 149–169.
- A. Montefusco, *Competenze, prassi e legittimità profetica del Dante dictator illustris*, in *Le lettere di Dante. Ambienti culturali, contesti storici e circolazione dei saperi*, a cura di A. Montefusco e G. Milani, Berlino 2020, pp. 105–130, <<https://doi.org/10.1515/9783110590661-006>>.
- G.M. Monti, *Le Confraternite medievali dell'alta e media Italia*, Venezia 1927.
- A. Monteverdi, *Le formule epistolari volgari di Guido Faba*, [1942], ora in *Saggi neolatini*, Roma 1945, pp. 81–87.
- R. Morabito, *Le virtù di Griselda: storia di una storia*, Firenze 2017.
- N. Morato, *Formation et fortune du cycle de Guiron le courtois*, dans *Le cycle de Guiron le courtois. Prolégomènes à l'édition intégrale du corpus*, dir. L. Leonardi, R. Trachsler, Paris 2018, pp. 179–247.
- L. Morlino, *Volgarizzare e trasporre. Una postilla al lessico della traduzione*, in «Critica del testo», 17/2 (2014), pp. 143–157.
- Mostra di codici romanzi delle biblioteche fiorentine*, Firenze 2016.
- Le Moyen Âge dans le texte. Cinq ans d'histoire textuelle au Laboratoire de Médiévisique Occidentale de Paris*, dir. B. Grévin, A. Mairey, Paris 2016, <<https://books.openedition.org/psorbonne/28785?lang=it>>.
- R. Mucciarelli, *I Tolomei, banchieri di Siena. La parabola di un casato nel XIII e XIV secolo*, Siena 1995.
- R. Mucciarelli, *Il traghettamento dei “mercatores” dal fronte imperiale alla “pars Ecclesiae”, in Fedeltà ghibellina, affari guelfi*, a cura di G. Piccinni, I, Siena 2008, pp. 63–104.
- J.J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley-Los Angeles-London 1974.
- R.G. Musto, *Angelo Clareno: fourteenth-century translator of the Greek Fathers. An introduction and checklist of manuscripts and printings of his Scala Paradisi*, in «Archivum franciscanum historicum», 76 (1983), pp. 215–238 e pp. 589–645.
- J. Najemy, *Brunetto Latini's* *Politica*, in «Dante Studies», 112 (1994), pp. 33–51.
- J. Najemy, *Storia di Firenze, 1200–1575*, Torino 2014 (Oxford 2006).
- D. Napolitano, *La Politica di Brunetto Latini*, in «Reti Medievali», 19 (2018), pp. 189–209. <<https://doi.org/10.6092/1593-2214/5403>>.

- D. Napolitano, *Keeping the flock together. Consensus-building in the Oculus pastoralis*, in *Costruire il consenso. Modelli, pratiche, linguaggi (secoli XI-XV)*, a cura di M.P. Alberzoni, R. Lambertini, con la collaborazione di M. Tessera, Milano 2019, pp. 159–180.
- D. Napolitano, *The Profile and Code of Conduct of the Professional City Magistrate in Thirteenth-Century Italy*, unpublished PhD dissertation, University of Cambridge, 2014.
- D. Napolitano, *Taking another Look at the Pastoral Eye – New Insights based upon a Second Copy of the Oculus Pastoralis*, in «Scriptorium», 72 (2018), pp. 76–92.
- Narrazioni e strategie dell'illustrazione. Codici e romanzi cavallereschi nell'Italia del Nord (secc. XIV-XVI)*, a cura di A. Izzo, I. Molteni, Roma 2014.
- P. Nasti, *Favole d'amore e saver profondo: la tradizione salomonica in Dante*, Ravenna 2007.
- S. Natale, *Attorno all'edizione critica dei Fioretti di san Francesco: riflessioni sull'ambiente di produzione di Actus, Fioretti e Considerazioni sulle stigmati*, in «Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani», 15 (2013), pp. 173–208.
- S. Natale, *Un esame paratestuale della tradizione manoscritta dei Fioretti di san Francesco*. Actes du XXVII^e Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes, dir. F. Duval, L. Leonardi, R. Trachsler, Nancy 2015, pp. 191–200.
- S. Natale, *I volgarizzamenti delle fonti francescane: alcuni chiarimenti sul testo e sulla tradizione dei Fioretti di san Francesco*, in *Gli studi francescani. Prospettive di ricerca*. Atti dell'Incontro di studio (Assisi, 4–5 luglio 2015), Spoleto 2017, pp. 61–96.
- L. Neri, *Culture et politique à Sienne au début du XIVe siècle: le Statut en langue vulgaire de 1309–1310*, in «Médiévales», 22–23 (1992), pp. 207–221.
- L. Neri, *Ranieri Ghezzi Gangalandi, il volgarizzatore del Costituto*, in *Siena nello specchio del suo Costituto in volgare del 1309–1310*, a cura di N. Giordano, G. Piccinni, Pisa 2014, pp. 97–131.
- The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, dir. S. Sadie, New York-London 2001.
- A. Niccoli, *Trasmutare (Transmutare, Tramutare)*, in *Enciclopedia dantesca*, Roma 1976, 5, pp. 699–700, <

- E. Panella, *Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio de' Girolami*, in «Memorie domenicane», 16 (1985), pp. 1–198.
- E. Panella, *Remigio de' Girolami. Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici*, in *Memorie Domenicane*, Firenze 2014.
- E. Panella, *Cronica del convento di Santa Caterina in Pisa, copisti, autori, modelli*, in «Memorie domenicane», n.s. 27 (1996), pp. 211–291.
- F. Papi, *A non-augustinian treatise by an augustinian master: Giles of Rome's De regimine principum and its vernacular reception*, in *Agostino, Agostiniani e Agostinismi nel Trecento italiano*, a cura di J. Bartuschat e E. Brilli, Ravenna 2018, pp. 49–66.
- F. Papi, C. Lorenzi, *Lessico politico in due antichi volgarizzamenti del De regimine principum*, in *L'italiano della politica e la politica per l'italiano*. Atti dell'XI Convegno ASLI (Napoli, 20–22 novembre 2016), a cura di R. Librandi, R. Piro, Firenze 2016, pp. 165–178.
- G.A. Papini, I Fatti dei Romani. *Per la storia della tradizione manoscritta*, in «Studi di filologia italiana», 31 (1973), pp. 97–155.
- G. Paradisi, A. Punzi, *Il Tristano dell'Archivio storico di Todi*, in «Critica del testo», 5 (2002), pp. 541–566.
- G. Pardi, *Sulla vita e sugli scritti di Domenico da Monticchiello*, in «Bulettno Senese di Storia Patria», 3 (1896), pp. 22–42.
- P. Parenti, *Dagli Ordinamenti di Giustizia alle lotte tra Bianchi e Neri*, in *Guelfi, ghibellini e popolo grasso. I detentori del potere politico a Firenze nella seconda metà del Duecento*, a cura di S. Raveggi, M. Tarassi, D. Medici, P. Parenti, Firenze 1978, pp. 243–321.
- M. Parma, *Fortuna spicciolata del Decameron fra Tre e cinquecento: per un catalogo delle traduzioni latine e delle riscritture italiane volgari*, in «Studi sul Boccaccio», 31 (2003), pp. 203–270.
- J. Paul, *Il viaggio in Francia*, in J. Paul-M. d'Alatri, *Salimbene da Parma testimone e cronista*, Roma 1992, pp. 147–159.
- J. Paul, M. d'Alatri, *Salimbene da Parma testimone e cronista*, Roma 1992.
- A. Pegoretti, «Nelle scuole delli religiosi»: *materiali per Santa Croce nell'età di Dante*, in «L'Alighieri», n.s., 50 (2017), pp. 5–55.
- A. Pegoretti, *Lo "studium" e la biblioteca di Santa Maria Novella nel Duecento e nei primi anni del Trecento (con una postilla sul Boezio di Trevet)*, in *The Dominicans and the Making of Florentine Cultural Identity*, dir. J. Bartuschat, E. Brilli, D. Carron, «Reti Medievali», 36 (2020), pp. 105–140, <[https://fupress.com/catalogo/the-dominicans-and-the-making-of-florentine-cultural-identity-\(13th-14th-centuries\)—i-domenicani-e-la-costruzione-dell-identita-culturale-fiorentina-\(xiii-xiv-secolo\)/4131](https://fupress.com/catalogo/the-dominicans-and-the-making-of-florentine-cultural-identity-(13th-14th-centuries)—i-domenicani-e-la-costruzione-dell-identita-culturale-fiorentina-(xiii-xiv-secolo)/4131)>.
- C.S. Peirce, *Elements of Logic* (1903), in *Collected Papers*, Cambridge 1960, pp. 247–249.
- C.S. Peirce, *Opere*, a cura di M.A. Bonfantini, Milano 2003.
- L. Pellegrini, *I manoscritti dei predicatori*, Roma 1999.
- M. Pellegrini, *Petroni, Pietro*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 82, Roma 2015, <[http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-petroni_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-petroni_(Dizionario-Biografico)/)>.
- A. Perriccioli Saggese, *Un codice bolognese alla corte angioina di Napoli: l'Histoire ancienne de Chantilly appartenuta a Guy de Montfort e il problema della Bibbia di Corradino*, in *Napoli e l'Emilia. Studi sulle relazioni artistiche*, a cura di A. Zezza, Napoli 2010, pp. 19–30.
- M. Perugi, *Chiose gallo-romanze alle Eroidi: un manuale per la formazione letteraria del Boccaccio*, in «Studi di filologia italiana», 47 (1989), pp. 101–148.

- Petrarca lettore. Pratiche e rappresentazioni della lettura nelle opere dell'umanista*, a cura di L. Marcozzi, Firenze 2016.
- V. Petroni, *Un documento inedito sul beato Petrone Petroni certosino, contributo alla storia del misticismo senese*, in «Buletino Senese di Storia Patria», s. III, 8 (1949), pp. 130–143.
- A. Petrucci, *La scrittura di Francesco Petrarca*, Città del Vaticano 1967.
- A. Petrucci, «*Anticamente moderni e modernamente antichi*», in *Libri, scrittura e pubblico nel Rinascimento. Guida storica e critica*, a cura di A. Petrucci, Roma-Bari 1979.
- A. Petrucci, *Le biblioteche antiche*, in *Letteratura italiana*, a cura di A. Asor Rosa, 2: *Produzione e consumo*, Torino 1983, pp. 543–546.
- A. Petrucci, *Storia e geografia delle culture scritte (dal secolo XI al secolo XVIII)*, in *Letteratura Italiana. Storia e geografia*, II: *L'età moderna*, 2, a cura di A. Asor Rosa, Torino 1988, pp. 1193–1292.
- A. Petrucci, *Spazi di scrittura e scritte avventizie nel libro medievale*, in *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto medioevo*, Spoleto 1999, pp. 981–1005.
- A. Petrucci, L. Miglio, *Alfabetizzazione e organizzazione scolastica nella Toscana del XIV secolo*, in *La Toscana nel secolo XIV. Caratteri di una civiltà regionale*, a cura di S. Gensini, Pisa 1988.
- D. Pezzini, *The Prophetic Voice in St. Brigitta's Revelations. An Analysis of Incominciano certi capitoli, a Late Fifteenth Century Italian Compilation (Ms. Florence, Bibl. Naz. Centrale, II, II, 39)*, [2005], ora in Id., *The Translation of Religious Texts in the Middle Ages. Tracts and Rules, Hymns and Saints' Lives*, Bern 2008, pp. 167–195.
- D. Pezzini, *Il primo volgarizzamento italiano delle Rivelazioni e degli altri scritti di S. Brigida: il codice I.V. 25/26 della Biblioteca degli Intronati di Siena (1399)*, in *Santa Brigida, Napoli, l'Italia*, a cura di O. Ferm, A. Perriccioli Saggese, M. Rotili, Napoli 2009, pp. 61–73.
- P. Piatti, *Il movimento femminile agostiniano nel Medioevo. Momenti di storia dell'Ordine eremitano*, Roma 2007.
- R. Piattoli, *In una casa borghese del secolo XIV*, in «Archivio storico pratese», 6 (1926), pp. 112–123.
- R. Piattoli, *L'origine dei fondaci datiniani di Pisa e di Genova in rapporto agli avvenimenti politici*, in «Archivio storico pratese», 8 (1928–1929), pp. 187–190.
- R. Piattoli, *Un tragico pellegrinaggio di corsi al S. Sepolcro alla fine del sec. XIV*, in «Archivio storico di Corsica», 10 (1934), p. 269–270.
- A. Piazza, *Il santo eretico. Una «passione» in volgare di fine Trecento*, in *Francescanesimo in volgare (secoli XIII-XIV)*. Atti del XXIV Convegno internazionale (Assisi, 17–19 ottobre 1996), Spoleto 1997, pp. 271–299.
- A. Piazza, *La passione di frate Michele da Calci. Un testo in volgare di fine Trecento*, [1959], in «Revue Mabillon», 71 (1999), pp. 231–256.
- A.M. Piazzoni, *Colombini, Giovanni, beato*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 27, Roma 1982, <[http://journals.openedition.org/oliviana/337](http://www.treccani.it/enciclopedia/colombini-giovanni-beato_(Dizionario-Biografico)/>.</p>
<p>M. Piccat, <i>La versione del Libro di Sidrac del ms. Riccardiano 2758</i>, Genova 1990.</p>
<p>G. Piccinni, <i>Siena 1309–1310: il contesto</i>, in <i>Siena nello specchio del suo Costituto in volgare del 1309–1310</i>, a cura di N. Giordano, G. Piccinni, Pisa 2014, pp. 15–36.</p>
<p>S. Piron, <i>Le mouvement clandestin des dissidents franciscains au milieu du XIVe siècle</i>, in «Oliviana», 3 (2009), <.

- S. Piron, *Un couvent sous influence. Santa Croce autour de 1300*, in *Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (xiii-xve siècle)*, dir. N. Bériou, J. Chiffolleau, Lyon 2009, pp. 321–355.
- Pisa crocevia di uomini, lingue, culture. L'età medievale*. Atti del convegno (Pisa, 25–27 ottobre 2007), a cura di L. Battaglia Ricci, R. Cella, Roma 2009.
- E. Plebani, *Una fuga programmata. Eugenio IV e Firenze (1433–1434)*, in «Archivio storico italiano», 170 (2012), pp. 285–310.
- E. Plebani, *La «fuga» da Roma di Eugenio IV e la Repubblica Romana del 1434: questioni economiche, conflitti politici e crisi conciliare*, in *Congiure e conflitti: l'affermazione della signoria pontificia su Roma nel Rinascimento: politica, economia e cultura*. Atti del convegno internazionale (Roma, 3–5 dicembre 2013), a cura di M. Chiabò, Roma 2014, pp. 89–108.
- Plurilinguismo e diglossia nella Tarda Antichità e nel Medio Evo*, a cura di P. Molinelli, F. Guerini, Firenze 2013.
- I poeti della scuola siciliana*, vol. II: *Poeti della corte di Federico II*, a cura di C. Di Girolamo, Milano 2008.
- S. Pollock, *Cosmopolitan and Vernacular in History*, in «Public Culture», 12 (2000), pp. 591–625.
- A. Poloni, *Trasformazioni della società e mutamenti delle forme politiche in un Comune italiano: il popolo a Pisa (1220–1330)*, Pisa 2004.
- A. Poloni, *Firenze prima di Firenze. Poloni legge Faini*, in «Storica», 51 (2011), pp. 421–437.
- A. Poloni, *Banchieri del re. La monarchia angioina e le compagnie toscane da Carlo I a Roberto I*, dans *Périphéries financières angevines. Institutions et pratiques de l'administration de territoires composites (XIIIe-XVe siècle)*, dir. S. Morelli, Roma 2017, <<http://books.openedition.org/efr/3535>>.
- A. Poloni, *Italian communal cities and the thirteenth-century commercial revolution: economic change, social mobility and cultural models*, in *Social mobility in Medieval Italy*, dir. S. Carocci, I. Lazzarini, Roma, Viella, 2018, pp. 353–372.
- G. Pomaro, *Censimento dei manoscritti della Biblioteca di Santa Maria Novella. Parte I. Origini e Trecento*, in «Memorie domenicane», n.s., 11 (1980), pp. 325–470.
- G. Pomaro, *Frammenti di un discorso dantesco*, Modena 1994.
- G. Pomaro, *I copisti e il testo. Quattro esempi dalla Biblioteca Riccardiana*, in *La Società Dantesca Italiana 1888–1998*. Atti del convegno internazionale (Firenze, Palazzo Vecchio-Palazzo Medici Riccardi-Palagio dell'Arte della Lana, 24–26 novembre 1988), Milano-Napoli 1995, pp. 497–536.
- G. Porta, *I passi francesi nella Nuova Cronica di Giovanni Villani (con altri saggi di varianti redazionali)*, in *Miscellanea di Studi* (Università di Siena, Facoltà di Magistero in Arezzo, in «Quaderni dell'Istituto di Letteratura e Filologia moderna», 2), Todi 1981, vol. 1, pp. 7–31.
- G.L. Potestà, *Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai fraticelli*, Roma 1990.
- G.L. Potestà, *L'ultimo messia. Profezia e sovranità nel Medioevo*, Bologna 2014.
- J.M. Powell, *Albertanus of Brescia. The Pursuit of Happiness in the Early Thirteenth Century*, Philadelphia 1992.
- S. Pregolato, *Il diritto e la storia in pistoiese: Mazzeo Bellebuoni*, in *La Città che scrive. Percorsi ed esperienze a Pistoia dall'età di Cino a oggi*, a cura di G. Capecchi e G. Frosini, Firenze 2017, pp. 35–43.
- Prosatori minori del Trecento*, 1: *Scrittori di religione*, a cura di G. De Luca, Milano-Napoli 1954.

- Pursuing a New Order, 1: Religious Education in Late Medieval Central and Eastern Central Europe*, dir. P. Rychterová with the collaboration of J. Ecker, Turnhout 2018 (The Medieval Translator / Traduire au Moyen Âge, 17/1).
- A.E. Quaglio, *Valerio Massimo e il Filocolo di Giovanni Boccaccio*, in «Cultura neolatina», 20 (1960), pp. 45–77.
- A.E. Quaglio, *Tra fonti e testo del Filocolo*, in «Giornale storico della letteratura italiana», 139 (1962), pp. 321–69 e 513–40, 140 (1963), pp. 321–63 e 489–551.
- D. Quagliani, *Politica e diritto al tempo di Federico II. L' Oculus pastoralis (1222) e la 'sapienza civile'*, in *Federico II e le nuove culture*, Spoleto 1995 (Convegni del Centro italiano di studi sul basso medioevo, 31), pp. 1–26.
- D. Quagliani, *La «civitas» medievale e le sue magistrature. L' Oculus pastoralis (1222)*, in *Magistrature repubblicane. Modelli nella storia del pensiero politico*, Firenze 2007 (= «Il pensiero politico», 40), pp. 232–241.
- M.T. Rachetta, *Sulla sezione storica del Tresor: Brunetto Latini e l'Histoire ancienne jusqu'à César*, in «Medioevo Romanzo», 42 (2018), pp. 284–311.
- M.T. Rachetta, *Brunetto Latini, la storia universale e la letteratura francese di matrice erudita del primo XIII secolo*, in *Dante e la cultura fiorentina. Bono Giamboni, Brunetto Latini e la formazione intellettuale dei laici*, a cura di Z.G. Barański, T. Cachey jr., L. Lombardo, Roma 2019.
- A. Radaelli, *Il testo del frammento Vb2 del Roman de Tristan en prose (Bibl. Apostolica Vaticana, Vat. lat. 14740)*, in «Studi Mediolatini e Volgari», 50 (2004), pp. 185–223.
- A. Raffi, *Dante e l'embriologia aristotelica: il problema dell'origine dell'anima dal Convivio alla Commedia*, in «Campi immaginabili: rivista semestrale di cultura», 46–47/1–2 (2012), pp. 5–38.
- M. Rainini, *Giovanni da Vicenza, Bologna e l'Ordine dei Predicatori*, in *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*, a cura di G. Bertuzzi, Bologna 2006 (= «Divus Thomas», 109, 2006), pp. 146–175.
- B. Rano, *San Agustín y los origenes de su Orden. Regla, monasterio de Tagaste y Sermones ad fratres in eremo*, in «Ciudad de Dios: Revista Agustiniiana», 200 (1987), pp. 649–727.
- R. Rao, *L'educazione cittadina di un principe d'Ultralpe. Carlo I, i comuni e l'integrazione angioina dell'Italia centro-settentrionale*, in *Mosaico francese. Studi in onore di Alberto Castoldi*, a cura di J. Schiavini Trezzi, Bergamo 2012, p. 415–427.
- G. Ravasi, *I salmi nella Divina Commedia*, Roma 2013.
- S. Raveggi, M. Tarassi, D. Medici, P. Parenti, *Ghibellini, Guelfi e popolo grasso. I detentori del potere politico a Firenze nella seconda età del Dugento*, Firenze 1978.
- M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969.
- E. Refini, *The Vernacular Aristotle: Translation as Reception in Medieval and Renaissance Italy*, Cambridge 2020.
- M. Regoliosi, *Nel cantiere del Valla. Elaborazione e montaggio delle Elegantiae*, Roma 1993.
- M. Regoliosi, *Giovanni di Matteo di Fei*, in *Petrarca e i Padri della Chiesa. Petrarca e Arezzo*, a cura di R. Cardini, P. Viti, Firenze 2004, pp. 159–163.
- Repertorio di Inventari e Cataloghi di Biblioteche Medievali. Italia – Toscana (RICABIM 1)*, <<http://www.sismelfirenze.it/index.php/banche-dati/biblioteche-medievali-ricabim>>.
- S. Resconi, *Note sulla sezione iniziale del Canzoniere P*, in «Critica del Testo», 12/1 (2009), pp. 203–237.

- S. Resconi, *La lirica trobadorica nella Toscana del Duecento: canali e forme della diffusione*, in «Carte romanze» 2/2 (2014), pp. 269–300, <<https://doi.org/10.13130/2282-7447/4581>>.
- Rethinking Medieval Translation: Ethics, Politics, Theory*, dir. E. Campbell, R. Mills, Cambridge 2012.
- C. Revest, *Roma, fine agosto 1406. Muse alla corte dei papi*, in *Atlante della letteratura italiana. I. Dalle origini al Rinascimento*, a cura di A. de Vincentiis, Torino 2010, pp. 322–329.
- C. Revest, *Sur les traces de quelques pièces à succès du XV^e siècle: les traductions latines de Boccace dans les miscellanées humanistes*, dans *Habiller en latin. La traduction de vernaculaire en latin entre Moyen Âge et Renaissance*, dir. F. Fery-Hue, F. Zinelli, Paris 2018, pp. 273–284.
- C. Revest, *Romam veni. Humanisme et papauté à la fin du Grand Schisme*, Ceyzérieu 2020.
- V. Ribaudo, *I segreti delle femmine: tradizione, circolazione, fruizione*, in «Linguistica e Letteratura Open», 44, 1–2 (2019), pp. 209–284, <https://iris.unive.it/retrieve/handle/10278/3724729/197834/RIBAUDO_Linguistica_e_letteratura_2019_open.pdf>.
- E.F. Rice jr, *Saint Jérôme in the Renaissance*, Baltimore-London 1985.
- F. Rico, *Ritratti allo specchio. Boccaccio, Petrarca*, Roma-Padova 2012.
- V. Ricotta, G. Vaccaro, *Rivolgarizzare e ritradurre. Parole, idee, traduzioni*, in «Studia de Cultura», 9/3 (2017), pp. 133–143.
- A. Riegl, *Die spätrömische Kunstindustrie nach den Funden in Österreich-Ungarn dargestellt*, Wien 1901.
- P. Rinoldi, *Il Saladino in Italia: materiali per la storia del mito e il racconto dell'adoubement*, in «Studi mediolatini e volgari», 49 (2003), pp. 151–178.
- P. Rinoldi, *La tradizione dell'Estoire d'Eracles in Italia: note su un volgarizzamento fiorentino*, in *Studi su volgarizzamenti italiani due-trecenteschi*, a cura di P. Rinoldi, G. Ronchi, Roma 2005, pp. 65–97.
- A. Rizzi, *Leonardo Bruni and the Shimmering Facets of Languages in Early Quattrocento*, in «I Tatti Studies in the Italian Renaissance», 16/1–2 (2016), pp. 243–256.
- A. Rizzi, E. Del Soldato, *Latin and Vernacular in Quattrocento Florence and Beyond: An Introduction*, in «I Tatti Studies in the Italian Renaissance», 16/1–2 (2016), pp. 231–242.
- S. Rizzo, *Il Petrarca, il latino e il volgare*, in «Quaderni Petrarqueschi», 7 (1990), pp. 7–40.
- S. Rizzo, *Il latino del Petrarca e il latino dell'Umanesimo*, [1992–1993], ora in *Il Petrarca latino e le origini dell'umanesimo*. Atti del Convegno internazionale (Firenze, 19–22 maggio 1991), Firenze 1996, pp. 349–365.
- S. Rizzo, M. Berté, «*Valete amici, valete epistole*»: *l'ultimo libro delle Senili*, in «Italia Medioevale e Umanistica», 12 (2014), pp. 71–108.
- J.N. Robert, *La hiéroglossie japonaise*, Paris 2012.
- M.M. Romano, *Giovanni Dominici da Firenze: catalogo delle opere e dei manoscritti*, Firenze 2008.
- G. Ronchi, *Un nuovo volgarizzamento dell' Histoire ancienne attribuito a Zuccherò Bencivenni*, in «La parola del testo», 8 (2004), pp. 169–194.
- G. Ronchi, *I volgarizzamenti italiani dell' Histoire ancienne. La sezione tebana*, in *Studi su volgarizzamenti italiani due-trecenteschi*, a cura di P. Rinoldi, G. Ronchi, Roma 2005, pp. 99–165.
- M. Ronzani, *La chiesa pisana al tempo di Enrico VII: gli arcivescovi domenicani Giovanni dei conti di Poli e Oddone della Sala*, in *Enrico VII, Dante e Pisa a 700 anni dalla morte*

- dell'imperatore e dalla Monarchia (1313–2013), a cura di G. Petralia e M. Santagata, Ravenna 2016, pp. 75–92.
- M. Ronzani, *Saltarelli, Simone*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 89, Roma 2017, <http://www.treccani.it/enciclopedia/simone-saltarelli_28Dizionario-Biografico29/>.
- M. Ronzani, *Figli del comune o fuoriusciti? Gli arcivescovi di Pisa di fronte alla città-stato fra la fine del Duecento e il 1406*, in *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV secolo alla metà del XVI secolo*. Atti del VII convegno di Storia della Chiesa in Italia (Brescia 21–25 settembre 1987), a cura di G. De Sandre Gasparini, A. Rigon, F. Trolese, G.M. Varanini, Il voll., Roma 1990, pp. 773–835.
- M. Roques, *Traductions des traités moraux d'Albertano de Brescia*. «Le livre de Mélibée et de Prudence» par Renaut de Louhans, in «Histoire littéraire de la France», 37 (1938), pp. 488–506.
- M. Roques, A. Thomas, *Traductions françaises de la Consolatio Philosophiae de Boèce*, in «Histoire littéraire de la France», 37 (1938), pp. 419–488.
- L. Rossi, *Le Collazioni dei santi Padri nella Biblioteca di Siena, B: Il testo*, in «Prospettiva», 12 (1978), pp. 57–71.
- P. Rosso, *La scuola nel Medioevo. Secoli VI–XV*, Roma 2018.
- W. Rothwell, *The teaching and learning of French in medieval England*, in «Zeitschrift für französische Sprache und Literatur», 111 (2001), pp. 1–18.
- B. Roux, *Mondes en miniatures. L'iconographie du Livre du Trésor de Brunetto Latini*, Genève 2009.
- N. Rubinstein, *Political ideas in Sieneese art: the frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 21 (1958), pp. 179–207.
- J. Rubió i Balaguer, *Història de la Literatura Catalana, I: Obres de J. Rubió*, I, Barcelona 1984.
- R. Rusconi, «*Ex quodam antiquissimo libello*». *La tradizione manoscritta delle profezie nell'Italia tardomedievale: dalle collezioni profetiche alle prime edizioni a stampa*, [1988], ora in Id., *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma 1999, pp. 161–186.
- D. Russo, *Saint Jérôme en Italie. Étude d'iconographie et de spiritualité (XIII^e-XV^e siècles)*, Paris-Rome 1988.
- E.L. Saak, *The Creation of Augustinian Identity in the Later Middle Ages*, in «Augustiniana», 49 (1999), pp. 109–154 e pp. 251–286.
- E.L. Saak, «*Ex vita patrum formatur vita fratrum*»: *The Appropriation of the Desert Fathers in the Augustinian Monasticism of the Later Middle Ages*, in «Church History and Religious Culture», 86 (2006), pp. 191–228.
- E.L. Saak, *Creating Augustine. Interpreting Augustine and Augustinianism in the Later Middle Ages*, Oxford 2012.
- L. Sacchi, *Le domande del principe. Piccole enciclopedie dialogiche romanze*, Milano 2009.
- F. Salvestrini, L. Tanzini, *La lingua della legge. I volgarizzamenti di statuti nell'Italia del Basso Medioevo*, in *Comunicare nel Medioevo: la conoscenza e l'uso delle lingue nei secoli XII–XV*. Atti del convegno (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 28–30 novembre 2013), a cura di I. Sanfilippo Lori, G. Pinto, Roma 2015, pp. 249–303.
- J.C. Santos Paz, *Guillermo de Saint-Amour y la versión original de la profecía antimendicante Insurgent Gentes*, in «Studi medievali», 57 (2016), pp. 649–688.
- J.C. Santos Paz, *Propaganda antifranciscana en Florencia a finales del siglo XIV: una traducción italiana inédita de la profecía Insurgent gentes*, in «Studi medievali», 60 (2019), pp. 143–160.

- G. Sasso, *La lingua, la Bibbia, la storia. Su De vulgari eloquentia I*, Roma 2015.
- G. Savino, *Ignoti frammenti di un Tristano dugentesco*, in «Studi di Filologia Italiana», 37 (1979), pp. 5–17.
- G. Scalia, *Coscienza storiografica e cultura biblica nella Cronica di Salimbene*, in *Salimbeniana. Atti del Convegno per il VII centenario di Fra Salimbene* (Parma, 1987–1989), Bologna 1991, pp. 209–220.
- A. Scattigno, *Sposa di Cristo. Mistica e comunità nei Ratti di Caterina de' Ricci*, Roma 2011.
- P. Scazzoso, *La liturgia-Chiesa dello Pseudo-Dionigi e la parola che la esprime*, in «Aevum», 41 (1967), pp. 23–52.
- P. Scazzoso, *I rapporti dello Pseudo-Dionigi con la Santa Scrittura e con S. Paolo*, in «Aevum», 42 (1968), pp. 1–28.
- P. Scazzoso, *La teologia antinomica dello Pseudo-Dionigi: I*, in «Aevum», 49 (1975), pp. 1–35; 50 (1976), pp. 195–243.
- H. Schadee, *A Tale of Two Languages. Latin, the Vernacular, and Leonardo Bruni's Civic Humanism*, in «Humanistica Lovaniensia», 67/1 (2018), pp. 1–46.
- A. Schiaffini, *Tradizione e poesia nella prosa d'arte italiana dalla latinità medievale al Boccaccio*, Roma 1969².
- B. Schwarz, *Kurienuiversität und stadtrömische Universität von ca. 1300 bis 1471*, Leyde-Boston 2013.
- A. Scolari, *Sulla lingua del Tristano Riccardiano*, in «Medioevo romanzo», 13 (1988), pp. 75–89.
- F. Segatto, *Un'immagine quattrocentesca del mondo, la Sfera del Dati*, in «Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Memorie», s. 8, 27/3 (1983).
- C. Segre, *Lingua, stile e società. Studi sulla storia della prosa italiana*, Milano 1963.
- C. Segre, *Bartolomeo da San Concordio*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 6, Roma 1964, <[.](http://www.treccani.it/enciclopedia/bartolomeo-da-san-concordio_(Dizionario-Biografico)/>.</p>
<p>C. Segre, <i>Livelli stilistici e polifonia linguistica nella Cronica di Salimbene da Parma</i>, [1991], ora in C. Segre, <i>Notizie dalla crisi. Dove va la critica letteraria?</i>, Torino 1993, pp. 181–192.</p>
<p>L. Serianni, <i>La lingua poetica italiana</i>, Roma 2009.</p>
<p>P. Serra, <i>Note sulla tradizione dei volgarizzamenti italiani del Livre de Sydrac</i>, in «Critica del testo», 19/1 (2016), pp. 97–133.</p>
<p>G. Severino Polica, <i>Cultura ecclesiastica e culture subalterne. Rileggendo alcuni saggi di H. Grundmann</i>, in «Studi Storici», 23/1 (1982), pp. 137–166.</p>
<p>M. Shapiro, <i>On the Role of Rhetoric in the Convivio</i>, in «Romance Philology», 40/1 (1986), pp. 38–64.</p>
<p><i>Siena nello specchio del suo Costituto in volgare del 1309–1310</i>, a cura di N. Giordano, G. Piccini, Pisa 2014.</p>
<p>M. Signorini, <i>Il copista di testi volgari (secoli X-XIII). Un primo sondaggio delle fonti</i>, in «Scrittura e civiltà», 19 (1995), pp. 123–197.</p>
<p>M. Signorini, <i>La scrittura libraria di Francesco Petrarca: terminologia, fortuna</i>, in «Studi medievali», 48 (2007), 2, pp. 839–862.</p>
<p>R. Siniscalchi, <i>Rinuccini, Cino</i>, in <i>Dizionario biografico degli Italiani</i>, 87, Roma 2016, <<a href=)
- X. Skliar, *Il lessico galloromanzo dei volgarizzamenti toscani dal francese: prove di tassonomia*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Siena, 2012.

- X. Skliar, *Alcuni nuovi gallicismi provenienti da volgarizzamenti toscani dal francese*, in «Bollettino dell'Opera del Vocabolario Italiano», 22 (2017), pp. 205–226.
- B. Smalley, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Oxford 1960.
- L. Smith, *Pier Paolo Vergerio. De Situ Veteris et Inclite Urbis Rome*, in «English Historical Review», 41 (1926), pp. 571–577.
- F. Sorelli, *La santità imitabile: Leggenda di Maria da Venezia di Tommaso da Siena*, Venezia 1984.
- F. Southerden, *Lyric Mode*, in *The Oxford Handbook of Dante*, dir. M. Gragnolati, E. Lombardi, F. Southerden, in preparazione.
- G. Spiegel, *Romancing the past. The Rise of Vernacular Prose Historiography in Thirteenth-Century France*, Berkeley and Los Angeles 1993.
- P.W. Sposato, *Reforming the Chivalric Elite in Thirteenth-Century Florence: the Evidence of Brunetto Latini's Il Tesoretto*, in «Viator», 46 (2015), pp. 203–227.
- Stampa meretrix*, a cura di F. Pierno, Venezia 2011.
- Statuti del Comune di Firenze nell'Archivio di Stato. Tradizione archivistica e ordinamenti*, saggio archivistico e inventario a cura di G. Biscione, Roma 2009, <http://www.archivi.beniculturali.it/dga/uploads/documents/Strumenti/Strumenti_CLXXXV.pdf>.
- S. Stever Gravelle, *The Latin-Vernacular Question and The Humanist Theory of Language and Culture*, in «Journal of the History of Ideas», 49/3 (1988), pp. 367–388.
- Studi su volgarizzamenti italiani due-trecenteschi*, a cura di P. Rinoldi, G. Ronchi, Roma 2005.
- A. Stussi, *Tracce*, Roma 2001.
- T. Sundby, *Della vita e delle opere di Brunetto Latini*, Firenze 1884, pp. 201–277.
- L. Sunderland, *Linguistic and Political Ferment in Franco-Italian Epic: the Geste Francor as Minor Literature*, in «Exemplaria», 23 (2011), pp. 293–313.
- P. Supino Martini, *Per la storia della 'semigotica'*, in «Scrittura e civiltà», 22 (1998), pp. 249–264.
- L. Surdich, *La cornice di Amore. Studi sul Boccaccio*, Pisa 1987.
- G. Taddei, *La coordinazione politica di Carlo I d'Angiò sulle città toscane: modelli monarchici in terra di comuni*, in *Signorie italiane e modelli monarchici, secoli XIII-XIV*, a cura di P. Grillo, Roma 2013, pp.125–154.
- G. Taddei, «*Sicut bonus dominus*». *Carlo I d'Angiò e le dedizioni dei Comuni toscani*, in *Le signorie cittadine in Toscana. Esperienze di potere e forme di governo personale (secoli XIII-XV)*, a cura di A. Zorzi, Roma 2013, pp. 59–82.
- M. Tagliabue, *Ronto, Matteo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 88, Roma 2017, <http://www.treccani.it/enciclopedia/matteo-ronto_%28Dizionario-Biografico%29/>.
- G. Tanturli, *Volgarizzamenti e ricostruzione dell'antico. I casi della terza e quarta Deca di Livio e di Valerio Massimo, la parte del Boccaccio (a proposito di un'attribuzione)*, in «Studi medievali», s. 3, 27 (1986), pp. 881–882.
- G. Tanturli, *Continuità dell'umanesimo civile da Brunetto Latini a Leonardo Bruni*, in *Gli umaneshimi medievali. Il Congresso internazionale dell'Internationales Mittellateinerkomitee* (Firenze, 11–15 settembre 1993), a cura di C. Leonardi, Firenze 1998, pp. 735–780.
- G. Tanturli, *Il volgarizzamento della quarta Deca di Tito Livio*, in *Boccaccio autore e copista*, a cura di T. De Robertis, C.M. Monti, M. Petoletti, G. Tanturli, S. Zamponi, Firenze 2013, pp. 125–126.
- L. Tanzini, *Mercato e fiscalità a Pistoia alla metà del Trecento dallo statuto volgare della gabella delle porte del 1353*, in «Bullettino Storico Pistoiese», 107 (2005), pp. 3–50.

- L. Tanzini, *Il governo delle leggi. Norme e pratiche delle istituzioni a Firenze dalla fine del Duecento all'inizio del Quattrocento*, Firenze 2007.
- L. Tanzini, *Albertano e dintorni. Note su volgarizzamenti e cultura politica nella Toscana tardo-medievale*, in *La parola utile: saggi sul discorso morale nel Medioevo*, a cura di D. Caocci, R. Fresu, P. Serra, L. Tanzini, Roma 2012, pp. 161–208.
- L. Tanzini, *Delibere e verbali. Per una storia documentaria dei consigli nell'Italia comunale*, in «Reti medievali», 14/1 (2013), pp. 49–73, <<http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/4829>>.
- L. Tanzini, «*Ardua negotia*». *Strumenti ordinari e straordinari nelle istituzioni fiorentine al tempo di Dante*, in *Dante attraverso i documenti, II: Presupposti e contesti dell'impegno politico a Firenze (1295–1302)*, a cura di G. Milani, A. Montefusco, «Reti Medievali», 18/1 (2017), pp. 327–343, <<https://doi.org/10.6092/1593-2214/5154>>.
- I. Tassi, *Ludovico Barbo (1381–1443)*, Roma 1952.
- F. Tateo, *Rettorica*, in *Enciclopedia dantesca*, 4, Roma 1970, pp. 895–898, <http://www.treccani.it/enciclopedia/rettorica_%28Enciclopedia-Dantesca%29/>.
- M. Tavoni, *Latino, grammatica, volgare: storia di una questione umanistica*, Padova 1984.
- M. Tavoni, *Latino e volgare* in *Storia d'Italia*, diretta da R. Romano, vol. V, t. I, Milano 1990, pp. 217–240.
- M. Tavoni, *Storia della lingua italiana. Il Quattrocento*, [1992], Padova 2015.
- M. Tavoni, E. Chersoni, *Ipotesi d'interpretazione della suprema constructio (De vulgari eloquentia II vi)*, in «Studi di Grammatica Italiana», 31–32 (2012–2013), pp. 131–158.
- M. Tavoni, *Che cosa erano il volgare e il latino per Dante*, in *Dante e la lingua italiana*, a cura di M. Tavoni, Ravenna 2013, pp. 9–27.
- P. Terenzi, *Gli Angiò in Italia centrale. Potere e relazioni politiche in Toscana e nelle terre della Chiesa (1263–1335)*, Roma 2019.
- A. Thompson, *Predicatori e politica nell'Italia del XIII secolo. La "Grande devozione" del 1233*, [1992], Milano 1996.
- F. Tocco, *Studii francescani*, Napoli 1909.
- G. Tognetti, *Criteri per la trascrizione di testi medievali latini e italiani*, Roma 1982 (Quaderni della Rassegna degli Archivi di Stato, 51).
- S. Tognetti, *Il Mezzogiorno angioino nello spazio economico fiorentino fra XIII e XIV secolo*, in *Spazi economici e circuiti commerciali nel mediterraneo del Trecento*. Atti del convegno internazionale di studi (Amalfi, 4–5 giugno 2016), a cura di B. Figliuolo, G. Petralia, P. Simbula, Amalfi 2017, pp. 147–169.
- S. Tognetti, *Attività mercantili e finanziarie nelle città italiane dei secoli XII–XV: spunti e riflessioni sulla base della più recente storiografia*, in «Ricerche Storiche», 48 (2018), pp. 23–43.
- L. Tomasin, *Il volgare e la legge. Storia linguistica del diritto veneziano (secoli XIII–XVIII)*, Padova 2001.
- L. Tomasin, *Testi in italiano antico di scriventi provenzali e catalani (secoli XIV–XV)*, in «Annali della Scuola normale superiore di Pisa, Classe di lettere e filosofia», s. 5, 9 (2017), pp. 387–418.
- L. Tomasin, *Sul contatto linguistico nella Romània medievale; le lettere di Bartolo de Cavalli alias Bartol de Cavalls*, in «Estudis romànics», 41 (2019), p. 267–290.
- P. Tomasoni, *Osservazioni sintattiche e strutturali sulla Cronica di Salimbene*, in *Salimbeniana*. Atti del Convegno per il VII centenario di Fra Salimbene (Parma 1987–1989), Bologna 1991, pp. 240–253.

- G. Tomazzoli, *Il linguaggio figurato di Dante. Riflessioni teoriche e tipologie discorsive*, tesi di dottorato, Università Ca' Foscari Venezia, 2018.
- G. Tomazzoli, *Funzioni delle metafore nelle epistole arrighiane*, in *Le lettere di Dante. Ambienti culturali, contesti storici e circolazione dei saperi*, a cura di A. Montefusco, G. Milani, Berlin-Boston 2020, pp. 147–164, <<https://doi.org/10.1515/9783110590661>>.
- P. Tóth, recensione a McNamer, *Meditations on the Life of Christ: The Short Italian Text*, in «Irish Theological Quarterly», 84/1 (2018), pp. 92–114.
- P. Tóth, D. Falvey, *New Light on the Date and Authorship of the Meditationes Vitae Christi*, in *Devotional Culture in Late Medieval England and Europe: Diverse Imaginations of Christ's Life*, dir. S. Kelly, R. Perry, Turnhout 2014, pp. 17–105.
- Tradurre dal latino nel Medioevo italiano. Translatio studii e procedure linguistiche*. Atti del convegno di Firenze (Fondazione Ezio Franceschini, 16–17 dicembre 2014), a cura di L. Leonardi, S. Cerullo, Firenze 2017.
- Le traduzioni italiane della Bibbia nel Medioevo. Catalogo dei manoscritti (secoli XIII-XV)*, a cura di L. Leonardi, C. Menichetti, S. Natale, Firenze 2018 (Biblioteche e archivi, 32).
- A. Traina, «Vortit barbare», *le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, Roma 1970.
- Translations médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XI^e – XV^e siècles). Étude et Répertoire*, dir. C. Galderisi, Turnhout 2011.
- S. Trotta, L'Elegia di Madonna Fiammetta di Giovanni Boccaccio e un volgarizzamento delle Epistulae Heroidum di Ovidio attribuito a Filippo Ceffi, in «Italia medioevale e umanistica», 38 (1995), pp. 217–260.
- I trovatori nel Veneto e a Venezia*. Atti del Convegno Internazionale (Venezia, 28–31 ottobre 2004), a cura di G. Lachin, Roma-Padova 2008.
- E. Ulivi, *Gli abacisti fiorentini delle famiglie del maestro Luca, Calandri e Micceri e le loro scuole d'abaco, secc. xiv-xvi*, Firenze 2013.
- F.J. Urrutia, « . . . Atque de specifica approbatione Summi Pontificis » (Const. Ap. «Pastor Bonus» 18), in «Revista Española de Derecho Canonico», 47, 129 (1990), pp.543–561.
- G. Vaccaro, *L'arte del dire e del tacere. Un censimento dei manoscritti del De doctrina loquendi et tacendi nei volgari italiani*, in «Medioevo letterario d'Italia», 8 (2011), pp. 9–55.
- G. Vaccaro, *Agostino da Scarperia frate (attr.)*, *La città di Dio*, a cura di G. Vaccaro, in *DiVo – Dizionario dei volgarizzamenti*, [2015], 2019, <<http://tlion.sns.it/divo/index.php?op=fetch&type=opera&id=424&lang=it>>.
- G. Vaccaro, *Andrea Lancia. Storia di un volgarizzatore*, in *Il viaggio del testo*. Atti del convegno internazionale (Brno, 19–21 giugno 2014), a cura di P. Divizia, L. Pericoli, Alessandria 2017, pp. 119–128.
- G. Vaccaro, *I volgarizzamenti di Andrea Lancia*, in *Tradurre dal latino nel Medioevo italiano. «Translatio studii» e procedure linguistiche*, a cura di L. Leonardi e S. Cerullo, Firenze 2017, pp. 295–351.
- R. Vanelli Coralli, *Mistica e nuovo concetto di letteratura tra latino e volgare*, in *Il Liber di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII-XIV in rapporto alle nuove culture*. Atti del XLV convegno storico internazionale (Todi, 12–15 ottobre 2008), Spoleto 2009, pp. 453–484.
- R. Vanelli Coralli, *Il volgarizzamento della Vita Mariae Oigniacensis attribuito a Giovanni Dominici*, in *I Domenicani e la letteratura*, a cura di P. Baioni, Pisa-Roma 2016, pp. 131–142.

- P. Varalda, *Per la conoscenza di Giovanni Climaco nell'Occidente latino fra Trecento e Quattrocento*, in *Padri greci e latini a confronto (secoli XIII-XV)*, a cura di M. Cortesi, Firenze 2004, pp. 37–61.
- A. Vauchez, *Una campagna di pacificazione in Lombardia verso il 1233. L'azione politica degli Ordini mendicanti nella riforma degli statuti comunali e gli accordi di pace*, [1966], ora in A. Vauchez, *Ordini mendicanti e società italiana, XIII-XV secolo*, Milano 1990, pp. 119–161.
- G. Vecchi, *Le Arenghe di Guido Faba e l'eloquenza d'arte, civile e politica duecentesca*, in «*Quadrivium*», 4 (1960), pp. 61–90.
- P. Vecchi Galli, *Padri. Boccaccio e Petrarca nella poesia del Trecento*, Roma-Padova 2012.
- S. Vecchio, *Quasi armarium scripturarum, Bartolomeo da San Concordio come biblioteca vivente*, in «*Doctor virtualis*», 11 (2012), pp. 25–43.
- M. Veglia, *La strada più impervia. Boccaccio fra Dante e Petrarca*, Roma-Padova 2014.
- M. Veneziale, *Nuovi manoscritti latini e francesi prodotti a Genova a cavallo tra XIII e XIV secolo*, in «*Francigena*» 5 (2019), pp. 197–227.
- S. Ventura, *Dal latino al volgare e ritorno: tradurre dal Decameron fra Tre e Quattrocento*, in *Sul confine: interferenze letterarie franco-italiane*, a cura di K.E. Bättig von Wittelsbach, Firenze 2015, pp. 103–121.
- A.F. Verde, *Libri tra le pareti domestiche. Una necessaria appendice a 'Lo Studio Fiorentino'*, Pistoia 1988.
- L. Vergano, *Astesano, Antonio*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 4, Roma 1962, <[http://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-astesano_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-astesano_(Dizionario-Biografico)/)>.
- Z. Verlatò, *Note filologiche e linguistiche intorno alla più antica versione del poemetto su santa Margherita d'Antiochia ("Margarita lombarda")*, in «*Medioevo letterario d'Italia*», 8 (2011), pp. 69–108.
- Z. Verlatò, «*Sforzandomi di seguire le parole dove convenevolmente potrò*». «*Lettera*» e «*senso*» nelle traduzioni italiane dei Dialogi di Gregorio Magno, in *Tradurre dal latino nel Medioevo italiano. Translatio studii e procedure linguistiche*. Atti del convegno di Firenze (Fondazione Ezio Franceschini, 16–17 Dicembre 2014), a cura di L. Leonardi, S. Cerullo, Firenze 2017, pp. 181–223.
- Vernacular Aristotelianism in Italy from the Fourteenth to the Seventeenth Century*, dir. L. Bianchi, S. Gilson, J. Kraye, London 2016.
- M. Vescovo, *Per l'edizione critica della Gemma purpurea di Guido Faba*, in «*Filologia Mediolatina*», 27 (2020), pp. 435–446.
- P. Vian, *Gentile da Foligno*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 53, Roma 2000, pp. 160–162, <[http://www.treccani.it/enciclopedia/gentile-da-foligno_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/gentile-da-foligno_(Dizionario-Biografico)/)>.
- R. Viel, *Oltre la traccia del Roman de la Rose: provenzalismo e francesismi dal Fiore e Detto d'Amore alla Commedia*, in *Sulle tracce del Fiore*, a cura di N. Tonelli, Firenze 2016, pp. 87–119.
- R. Viel, *Sulle tracce di una fonte antica: la diffusione dei primi trovatori*, in *I confini della lirica. Tempi, luoghi, tradizione della poesia romanza*, a cura di A. Decaria e C. Lagomarsini, Firenze 2019, pp. 115–132.
- F. Viellard, *Le roman de Troie en prose dans la version du ms. Rouen, Bibl. mun. O.33. 'Membra disjecta' d'un manuscrit plus ancien?*, in «*Romania*», 109 (1988), pp. 502–539.
- C. Villa, *Per una tipologia del commento mediolatino: l'Ars poetica di Orazio, in Il commento ai testi*. Atti del seminario (Ascona, 2–9 ottobre 1989), a cura di O. Besomi, C. Caruso, Basel-Boston-Berlin 1992.

- C. Villa, *Progetti letterari e ricezione europea di Albertano da Brescia*, in *Albertano da Brescia. Alle origini del Razionalismo economico, dell'Umanesimo civile, della Grande Europa*. Atti del Convegno (19–20 maggio 1994), a cura di F. Spinelli, Brescia 1996, pp. 57–67.
- O. Visani, *I testi italiani dell'Historia di Merlino: prime osservazioni sulla tradizione*, in «Schede Umanistiche», n.s., 4 (1994), pp. 17–61.
- P. Viti, *Marsuppini, Carlo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 71, Roma 2008, pp. 20–21, <http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-marsuppini_%28Dizionario-Biografico%29/>.
- Volgarizzamenti del Due e Trecento*, a cura di C. Segre, Torino 1953.
- M. Volpi, «*Diremmo come li pone Fra' Thomaxe de Aquino*». *Appunti linguistici su due volgarizzamenti trecenteschi del De Articulis Fidei*, in «Medioevo Letterario d'Italia», 12 (2015), pp. 139–172.
- P. von Moos, *L'ars arengandi italiane du XIII^e siècle. Une école de la communication*, [1993], ora in Id., *Entre histoire et littérature. Communication et culture au Moyen Âge*, Firenze 2005, pp. 389–415.
- E. von Roon-Bassermann, *Die ersten Florentiner Handelsgesellschaften in England*, in «Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte», 39 (1952), pp. 97–128.
- D. Weinstein, *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton 1970 (trad. it. Bologna 1976).
- R. Weiss, *Il primo secolo dell'Umanesimo. Studi e testi*, Roma 1949.
- R. Weiss, *Per la storia degli studi greci del Petrarca: il Triglossos*, in Id., *Medieval and Humanist Greek*, Padova 1977.
- K. Weissen, *Ci scrive in tedesco! The Florentine merchant-banker Tommaso Spinelli and his German-speaking clients*, in «The Yale university gazette», 75 (2000), p. 112–125.
- A. Wilmart, *Formes succesives ou parallèles des Méditations de saint Augustin*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique», 17 (1936), pp. 337–357.
- R.G. Witt, *Coluccio Salutati and His Public Letters*, Genève 1976.
- R.G. Witt, «*In the Footsteps of the Ancients*». *The Origins of Humanism from Lovato to Brun*, Leiden-Boston 2000.
- R.G. Witt, *Sulle tracce degli antichi. Padova, Firenze e le origini dell'umanesimo*, Roma 2005.
- R.G. Witt, *The Two Latin Cultures and the Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy*, Cambridge 2012.
- R.G. Witt, *L'eccezione italiana. L'intellettuale laico nel medioevo e le origini del Rinascimento*, Roma 2017.
- C.J. Wittlin, *Traductions et commentaires médiévaux de Augustin*, in «Travaux de Linguistique et de Littérature», 16 (1978), pp. 531–555.
- M. Zabbia, *Pipino, Francesco*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 84, Roma 2015, <[http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-pipino_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-pipino_(Dizionario-Biografico)/)>.
- M. Zaccarello, recensione a *Libro d'Amore attribuibile a Giovanni Boccaccio*, a cura di B. Barbiellini Amidei, in «Studi sul Boccaccio», 42 (2014), pp. 363–368.
- Z. Zafarana, *Boccabadati, Gherardo (Gherardo da Modena)*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 10, Roma 1968, pp. 822–823, <[http://www.treccani.it/enciclopedia/gherardo-boccabadati_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/gherardo-boccabadati_(Dizionario-Biografico)/)>.
- Z. Zafarana, *La predicazione francescana*, [1981], ora in Ead., *Da Gregorio VII a Bernardino da Siena. Saggi di storia medievale*, a cura di O. Capitani, C. Leonardi, E. Menestò, R. Rusconi, Perugia-Firenze 1987, pp. 205–250.
- M. Zaggia, M. Ceriana, *I Manoscritti illustrati delle Eroidi ovidiane volgarizzate*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1996.

- S. Zamponi, *Il libro del Canzoniere: modelli, strutture, funzioni*, in *Rerum vulgarium fragmenta. Codice Vat. Lat. 3195. Commentario all'edizione in fac-simile*, a cura di G. Belloni, F. Brugnolo, H. Wayne Storey e S. Zamponi, Roma-Padova, 2004, pp. 13–72.
- I. Zamuner, *Le «baladas» del canzoniere provenzale Q. Appunti sul genere e edizione critica*, Alessandria 2012.
- T. Zanato, “*Messer Martello*” tra Poliziano e Lorenzo, in «*Filologia moderna*», 6 (1984), pp. 273–284.
- G. Zari, *La vita religiosa femminile tra devozione e chiostro: testi devoti in volgare editi tra il 1475 e il 1520*, in *I Frati Minori tra '400 e '500*. Atti del XII Convegno Internazionale (Assisi 18-19–20 ottobre 1984), Assisi 1986, pp. 127–168.
- I. Zattero, *I volgarizzamenti duecenteschi della Summa Alexandrinorum*, in «*Freiburger Zeitschri für Philosophie und Theologie*», 59/2 (2012), pp. 333–359.
- N. Zemon Davis, *Fiction in the archives. Pardon tales and their tellers in sixteenth century France*, Stanford 1987.
- T. Zerbi, *Il mastro a partita doppia di un'azienda mercantile del Trecento*, Como 1936.
- F. Zinelli, «*Donde noi metremo lo primo in francescho*». *I proverbi tradotti dal francese ed il loro inserimento nelle sillogi bibliche*, in *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento – La Bible italienne au Moyen Âge et à la Renaissance*. Atti del Convegno (Firenze, 8–9 novembre 1996), a cura di L. Leonardi, Firenze 1998, pp. 145–200.
- F. Zinelli, *À propos d'une édition récente de Folquet de Marseille: réflexions sur l'art d'éditer les troubadours*, in «*Romania*», 121 (2003), pp. 501–526.
- F. Zinelli, *La chanson Be fai granda follor (BdT 457,7). Un cas d'attribution controversée et la tradition manuscrite d'Uc de Saint Circ (avec une note sur l'iconographie de C)*, in «*Studi medievali*», 47 (2006), pp. 589–651.
- F. Zinelli, *Sur les traces de l'atelier des chansonniers occitans «IK»: le manuscrit de Vérone, Biblioteca Capitolare, DVIII et la tradition Méditerranéenne du Livre dou tresor*, in «*Medioevo romanzo*» 31 (2007), pp. 7–69.
- F. Zinelli, *Tradizione 'mediterranea' e tradizione italiana del Livre dou Tresor*, in *A scuola con ser Brunetto. Indagini sulla ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo al Rinascimento*, a cura di I. Maffia Scariati, Firenze 2008, pp. 35–89.
- F. Zinelli, *Il canzoniere estense e la tradizione veneta della poesia trobadorica: prospettive vecchie e nuove*, in «*Medioevo romanzo*», 34 (2010), pp. 82–130.
- F. Zinelli, «*Je qui li livre escrive de letre en vulgal*»: scrivere il francese a Napoli in età angioina, in *Boccaccio angioino. Materiali per la storia culturale di Napoli nel Trecento*, a cura di G. Alfano et al., Bern 2012, pp. 149–173.
- F. Zinelli, *Au carrefour des traditions italiennes et méditerranéennes. Un légendier français et ses rapports avec l' Histoire Ancienne jusqu'à César et les Fait des romains*, in *L'agiografia volgare. Tradizioni di testi, motivi e linguaggi*, a cura di R. Wilhelm, E. De Roberto, Heidelberg 2015, pp. 63–131.
- F. Zinelli, *I codici francesi di Genova e Pisa: elementi per la definizione di una scripta*, in «*Medioevo romanzo*», 39 (2015), pp. 82–127.
- F. Zinelli, *Espaces franco-italiens: les italianismes du français-médiéval*, in *La régionalité lexicale au Moyen Âge*, dir. M.D. Glessgen, D. Trotter, Strasbourg 2016, pp. 207–268.
- F. Zinelli, *Il francese di Martino da Canal, in Francofonie medievali. Lingue e Letterature gallo-romanze in Italia (secoli XII-XV)*, a cura di A. M. Babbi, C. Concina, Verona 2017, pp. 151–215.

- F. Zinelli, *Inside/Outside Grammar: the French of Italy between Structuralism and Trends of Exoticism*, in *Medieval Francophone Literary Culture outside France*, dir. N. Morato, D. Schoenaers, Turnhout 2018, pp. 31–72.
- F. Zinelli, A. Improta, *Frammenti di una nuova Bibbia napoletana, con alcune riflessioni sul ms. fr. 688 della Bibliothèque nationale de France*, in *Boccaccio e Napoli. Nuovi materiali per la storia culturale di Napoli nel Trecento*. Atti del Convegno Boccaccio angioino, a cura di G. Alfano et al., Firenze 2015, pp. 81–106.
- M. Zink, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris 1976.
- A. Zorzi, *Giovanni da Viterbo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 56, Roma 2001, pp. 267–272, <http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-da-viterbo_%28Dizionario-Biografico%29/>.
- F. Zufferey, *Genèse et structure du Liber Alberici*, in «Cultura neolatina», 67/2 (2007), pp. 173–233.
- P. Zumthor, *Litteratus/illitteratus. Remarques sur le contexte vocal de l'écriture médiévale*, in «Romania», 106 (1985), pp. 1–18.

Banche dati online

- Alim, <<http://www.alim.dfl.univr.it/>>.
- BIFLOW-Toscana bilingue, <https://tmancinelli.github.io/biflow_website/>, prossimamente su <www.catalogobiflow.vedph.it>.
- BREPOLiS, *Library of Latin Texts-Series A*, <<https://about.brepolis.net/library-of-latin-texts/>>.
- Corpus thomisticum – S. Thomae de Aquino opera omnia*, <<https://www.corpusthomisticum.org/>>.
- Darmouth Dante Project*, a cura di R. Hollander, <<https://dante.dartmouth.edu/>>.
- Digital Image Archive of Medieval Music*, <<https://www.diamm.ac.uk/>>.
- DiVo. Dizionario dei Volgarizzamenti*, <<http://tliion.sns.it/divo/index.php?type=db&lang=it>>.
- Donne e cultura scritta nel Medioevo*, a cura di M. Palma, L. Miglio, <<http://edu.let.unicas.it/womediev/index.html>>.
- e-codices*, <<https://www.e-codices.unifr.ch/it>>.
- e-theca.net*, a cura di E. Panella OP, <<http://www.e-theca.net>>.
- Gallica*, <<https://gallica.bnf.fr/accueil/it/content/accueil-it?mode=desktop>>.
- JONAS, Répertoire des textes et des manuscrits médiévaux d'oc et d'oïl*, <<http://jonas.irht.cnrs.fr/>>.
- Medieval Francophone Literary Culture Outside France*, <<http://www.medievalfrancophone.ac.uk/>>.
- Mirabile. Archivio digitale della cultura medievale*, <<http://www.mirabileweb.it/>>.
- RialFri, Repertorio Informatizzato Antica Letteratura Franco-Italiana*, <www.rialfri.eu>.
- RICABIM 1*, <<http://www.sismelfirenze.it/index.php/banche-dati/biblioteche-medievali-ricabim>>.
- Searching The Tratte*, <<http://cds.library.brown.edu/projects/tratte/search/>>.
- The Legacy of Birgitta of Sweden*, <<https://birgitta.hf.uio.no/>>.
- TLIO*, <<http://tlio.ovi.cnr.it/TLIO/>>.

Indice dei manoscritti

Aberystwyth

National Library of Wales

444D 76

Avignon

Archives départementales de Vaucluse

3 E 12, 244 215,

Archives hospitalières d'Avignon, Majour, E4
199, 215

Berlin

Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz

Hamilton 67 93–94

Hamilton 90 184

Hamilton 203 181

Qu. 466 388

Bologna

Archivio Notarile

[*sine numero*] (Canzoniere z) 49

Biblioteca Universitaria

2650 92

Bruxelles

Bibliothèque Royale

10212-14 66

Cambridge

**Harvard University, Economic Botany Library
of Oakes Ames**

Rare Book 1F 263

Harvard University, Houghton Library

Typ. 479 235

Carpentras

Bibliothèque Inguimbertaine

1260 88

Chantilly

Musée Condé

564 100

726 66

Città del Vaticano

Archivio Apostolico Vaticano

Registra Avenionensia, 204 215

Biblioteca Apostolica Vaticana

Barb. lat. 3931 385

Barb. lat. 4079 180

Chig. I. VI. 227 423, 429

Chig. L. IV. 106 (Canzoniere F) 48, 51, 54, 55

Chig. L. V. 167 180

Chig. L. VI. 213 181–182

Chig. L. VII. 267 134

Chig. M. VI. 137 79, 87

Chig. M. VIII. 158 399

Reg. lat. 1489 96

Ross. 517 230

Urb. lat. 366 181

Vat. lat. 14770 89

Vat. lat. 3199 181

Vat. lat. 3206 (Canzoniere L) 54, 55

Vat. lat. 3207 (Canzoniere H) 48, 51, 54, 56

Vat. lat. 3793 (Canzoniere Vaticano) 265

Vat. lat. 4792 94

Vat. lat. 4830 100

Vat. lat. 5232 (Canzoniere A) 49

Vat. lat. 5895 88

Cologne

Fondation Martin Bodmer

116 251

El Escorial

**Biblioteca del Real Monasterio de San
Lorenzo**

L. II. I 87

L. II. 3 77, 81

Ferrara

Biblioteca Comunale Ariostea

II. 217 233

II. 280 77, 82–83

Firenze

Archivio di Stato

Catasto 1007 241

- Diplomatico, Ceppi di Prato, 1379 marzo
26 212
- Diplomatico, Lunghe, Santa Maria Nuova,
1348 luglio 30 167, 169
- Diplomatico, Normali, Archivio Generale,
1331 febbraio 8 169
- Diplomatico, Normali, Arte dei Mercatanti o
Arte di Calimala, 1322 settembre 3 169
- Diplomatico, Normali, Arte del Cambio, 1327
maggio 17 167, 169
- Diplomatico, Normali, Monte Comune o delle
Graticole, 1350 aprile 23 169
- Diplomatico, Normali, Monte Comune o delle
Graticole, 1351 giugno 28 169
- Diplomatico, Normali, Monte Comune o delle
Graticole, 1351 luglio 25 169
- Diplomatico, Normali, Monte Comune o delle
Graticole, 1351 agosto 3 169
- Diplomatico, Normali, Monte Comune o delle
Graticole, 1351 agosto 17 167, 169–170
- Diplomatico, Normali, Monte Comune o delle
Graticole, 1351 settembre 6 170
- Diplomatico, Normali, Monte Comune o delle
Graticole, 1351 settembre 9 170
- Diplomatico, Normali, Monte Comune o delle
Graticole, 1351 settembre 29 170
- Diplomatico, Normali, Riformagioni, 1351
ottobre 5 170
- Diplomatico, Normali, San Frediano in
Cestello già Santa Maria Maddalena
(cistercensi), 1301 luglio 31 167, 169
- Diplomatico, Normali, San Frediano in
Cestello già Santa Maria Maddalena
(cistercensi), 1315 giugno 3 167, 169
- Diplomatico, Normali, San Iacopo di Ripoli
(domenicane), 1314 agosto 23 167, 169
- Diplomatico, Normali, San Martino al
Mugnone (camaldolesi), 1348 ottobre
19 167, 169
- Diplomatico, Normali, San Pier Maggiore
(benedettine), 1338 agosto 17 167, 169
- Diplomatico, Normali, San Pier Maggiore
(benedettine), 1338 maggio 11 169
- Diplomatico, Normali, Santa Maria del Carmine
(carmelitani), 1340 novembre 5 169
- Diplomatico, Normali, Stroziane-Uguccioni
(acquisto), 1313 aprile 3 167, 171
- Diplomatico, R. Acquisto Stroziane
Uguccioni, 1364 marzo 18 212
- Diplomatico, S. Pier Maggiore, 1307
settembre 20 277
- Miscellanea repubblicana, busta XX, n. 4 96
- Monastero di Santa Brigida detto del
Paradiso, 60 245
- Notarile antecosimiano 11492-11502;
11502 216–217
- Statuti del Comune di Firenze, 19 167
- Statuti del Comune di Firenze, 32 164
- Statuti del Comune di Firenze, 33 167
- Fondazione Franceschini**
1 82
- Biblioteca Medicea Laurenziana**
- Acquisti e Doni, 85 426
- Archivio del Capitolo di San Lorenzo,
2211 99–100
- Ashb. 123 74, 76, 79, 87
- Ashb. 533 38
- Ashb. 540 80
- Ashb. 549 234
- Ashb. 828 181
- Ashb. 1076 93
- Ashb., Appendice dantesca 2 180
- Ashb., Appendice dantesca 8 180
- Cod. 85 426
- Conv. soppr. 466 245
- Gadd. 88 81
- Gadd. 148 307
- Gadd. 187 274–275
- Gadd. rel. 71 70–71
- Gadd. rel. 166 101
- Med. pal. 87 (codice Squarcialupi) 99–100
- Plut. 15 dex. 6 373
- Plut. 40. 2 180
- Plut. 40. 20 80
- Plut. 40. 22 180–181
- Plut. 40. 23 180
- Plut. 41. 42 (Canzoniere P) 48, 50–58, 80, 90
- Plut. 41. 43 (Canzoniere U) 48, 50, 53, 54,
57, 58
- Plut. 42. 23 73, 77–78, 80, 86
- Plut. 61. 45 70
- Plut. 76. 79 55
- Plut. 89 inf. 16 439
- Plut. 89 inf. 61 90

- Plut. 89 inf. 65 97
 Plut. 89 sup. 64 XII, 222-223, 236-238, 245
 Plut. 90 inf. 5 239
 Plut. 90 inf. 26 (Canzoniere c) 48, 54
 Plut. 90 inf. 46 80, 86
 Plut. 90 inf. 47 234, 275
 Plut. 90 sup. 125 363
 Redi 9 (Canzoniere Laurenziano) 57
 Tempi 6 180
- Biblioteca Moreniana**
 Frullani 5 167-168, 172, 176-177, 182, 184
- Biblioteca Nazionale Centrale**
 II. [terra]. 130 262-263
 II. I. 32 180
 II. I. 36 174
 II. I. 39 167-168, 172-174, 178-180,
 182-183, 187-191
 II. I. 40 180
 II. I. 43 174, 180
 II. I. 146 81
 II. II. 16 233-234
 II. II. 23 229-230
 II. II. 40 233-234
 II. II. 83 233
 II. II. 319 399
 II. III. 270 262
 II. III. 272 221, 233, 238
 II. IV. 29 79
 II. IV. 36 81
 II. IV. 46 94
 II. IV. 53 392
 II. IV. 103 263
 II. IV. 111 (codice di Fantino) 223, 237
 II. IV. 129 91
 II. IV. 274 317
 II. IV. 528 426
 II. VIII. 10 234
 II. VIII. 11 230
 II. VIII. 28 263
 II. VIII. 49 (codice Barbi) 80,
 228, 387
 II. IX. 165 228
 Banco Rari 69 180
 Banco Rari 217 (Canzoniere Palatino) 57
 Conv. soppr. B. III. 173 83, 385
 Conv. soppr. C. III. 103 414
 Conv. soppr. C. I. 2641 8
 Conv. soppr. C. I. 2650 263
 Conv. soppr. C. IV. 940 388
 Conv. soppr. D. I. 1630 243, 263
 Conv. soppr. D. I. 1631 XII, 241
 Conv. soppr. E. I. 252 303
 Conv. soppr. E. VII. 938 388
 Conv. soppr. F. IV. 776 (Canzoniere J) 48,
 54-55, 223, 229
 Conv. soppr. G. III. 368 257
 Conv. soppr. G. III. 465 388
 Conv. soppr. G. VII. 1493 426
 Conv. soppr. H. VIII. 1012 167-168, 172,
 174-175, 178-179, 183, 189
 Conv. soppr. P. VIII. 1023 420
 Landau 38 80, 86
 Magl. IV. 63 79
 Magl. VII. 1040 98
 Magl. VII. 1081 254
 Magl. VIII. 1443 263
 Magl. XX. 45 249
 Magl. XXV. 44 259
 Magl. XXV. 344 254
 Magl. XXVIII. 12 263
 Magl. XXXI. 65 255
 Magl. XXXIV. 76 256-258
 Magl. XXXV. 116 260, 263
 Magl. XXXV. 173 263
 Magl. XXXV. 205 258, 260
 Magl. XXXVIII. 55 378
 Magl. XXXVIII. 127 230
 Nuove Accessioni 1200 170
 Pal. 11 167-168, 172, 176-177, 182, 184,
 188-189
 Pal. 19 426
 Pal. 30 233
 Pal. 74 425-426
 Pal. 77 262
 Pal. 144 260
 Pal. 313 180-181
 Pal. 315 180
 Pal. 316 174
 Pal. 317 180
 Pal. 319 181
 Pal. 585 80
 Pal. 600 399
 Pal. 643 229
 Pal. 680 101

Panc. 26 99
 Panc. 32 82, 92
 Panc. 33 78–79
 Panc. 67 227, 230

Biblioteca Riccardiana

1004 180, 234
 1005 180–181
 1006 180
 1007 180
 1008 180
 1014 180
 1033 167–168, 172, 174–176, 178, 180,
 182–183, 187, 189, 190
 1035 181–182
 1159 234
 1258 254, 259
 1260 426
 1302 414
 1311 81
 1317 233–234
 1318 426
 1338 233, 235, 242
 1339 426
 1342 426
 1345 233
 1354 426
 1379 414
 1394 425
 1421 425
 1422 82, 393, 425
 1423 427
 1427 425
 1431 263
 1489 374
 1538 229, 391
 1597 425
 1645 233, 235
 1737 79
 1738 274
 1778 426
 1782 421, 425
 1790 82
 1792 427, 430
 1939 263
 2025 72
 2196 80, 86
 2221 80, 86

2280 233, 242
 2317 358
 2418 93–94
 2433 97, 100
 2513 263
 2758 92
 2759 97, 100
 2814 (Canzoniere a) 51, 52, 57
 2858 277
 2909 (Canzoniere Q) 48, 50, 53, 57
 2965 260
 4035 262–263

Genève

Bibliothèque de Genève

Comites Latentes 112 224–225

Bibliothèque de la Fondation Martin

Bodmer

132 167, 169, 172

London

British Library

Add. 12228 65
 Add. 15434 67, 89
 Add. 29987 99
 Add. 36880 74
 Lansdowne 229 71
 Royal 20. D. I 65, 71–72

Madrid

Biblioteca Nacional de España

10186 174

Milano

Biblioteca Ambrosiana

Codice Atlantico 416
 C 104 sup. 228
 M 76 sup. 73

Biblioteca Braidense

AG. XII. 2 181
 Castiglioni 3 399

Biblioteca Trivulziana

89 387

Modena

Archivio di Stato, Biblioteca

Frammenti, 11/a 76

Biblioteca Estense Universitaria

α. R. 4. 4 (Canzoniere D) 49

α. T. 4. 14 73

New York

Pierpont Morgan Library

B. 60 254

M. 459 79, 87

M. 676 167–168, 172, 176–177, 180–182

M. 819 (Canzoniere N) 49, 50

Oxford

Bodleian Library

Canon. it. 121 81

Canon. it. 146 69

Canon. it. 174 376

Douce 269 (Canzoniere S) 48, 54

Egerton 943 181

Queen's College

106 71

Padova

Biblioteca Universitaria

1004 234

Palma di Mallorca

Biblioteca Bartomeu March

96-V3-2 68

Paris

Bibliothèque de l'Arsenal

2510 93

3325 74

Bibliothèque Mazarine

788 82

Bibliothèque Nationale de France

fr. 295 66, 68

fr. 350 64

fr. 570 81, 87, 90

fr. 688 65

fr. 726 81, 87, 94

fr. 756 65

fr. 757 65

fr. 760 78

fr. 767 89, 91

fr. 768 90

fr. 854 (Canzoniere I) 49

fr. 1113 81, 87

fr. 1116 75

fr. 1142 75, 225

fr. 1203 90–92

fr. 1386 81

fr. 1543 94

fr. 1592 (Canzoniere B) 49

fr. 1627 72

fr. 4274 65

fr. 9082 66

fr. 9685 81, 88

fr. 12235 67, 89

fr. 12472 (Canzoniere f) 56

fr. 12473 (Canzoniere K) 49

fr. 12474 (Canzoniere M) 56

fr. 12599 76-78, 82, 85

fr. 15211 (Canzoniere T) 54, 56

fr. 23082 94

fr. 24233 91

it. 3 385

it. 115 14, 376–377

it. 120 94

it. 450 79

it. 538 181

it. 568 99

it. 591 167–168, 172, 177–178, 183

lat. 934 267, 278

lat. 6002 71

NAF 2631 82

NAF 5342 65

NAF 9603 76

NAF 11673 94

Parma

Biblioteca Palatina

Pal. 28 233

Pal. 75 224, 232–233

Perugia

Biblioteca Comunale Augusta

B 25 180

L 70 180

36 A 76 234

Pio Sodalizio Braccio Fortebraccio

Scaffale D, cassett. i, n. 13 69

Pisa

Archivio Diplomatico

Conv. di S. Cat., conv. n. 91 396

Biblioteca Cateriniana

43 77, 85

Pistoia

Biblioteca Forteguerriana

A 53 223

Prato

Archivio di Stato

Archivio Datini, 57 212

Archivio Datini, 63 201

Archivio Datini, 1045, 801037, 801038 204

Archivio Datini, 1067, 9281392, 9281398,
9281400, 9281403, 9281404, 9281405,
9300779, 9301173, 9303347,
9303348 211

Archivio Datini, 1086, 9142555 208

Archivio Datini, 1090, 127761 206

Archivio Datini, 1091, 6100135, 6100136 206

Archivio Datini, 1092, 6000551 205

Archivio Datini, 1093, 1402737 206

Archivio Datini, 1095, 501089, 509808

509809, 1402553 206

Archivio Datini, 1096, 9293286 206

Archivio Datini, 1101, 134967 213

Archivio Datini, 1102, 131873-131876 210

Archivio Datini, 1102, 132286 205

Archivio Datini, 1111, 1403325 210

Archivio Datini, 1114/1, 133057, 134733,
134992, 1402830, 6000547 206

Archivio Datini, 1114/1, 134730 213

Archivio Datini, 1114/2, 1401136 213

Archivio Datini, 1114/2, 1402747,

1403014 206

Archivio Datini, 1115, 133133, 9142612-
9142614 206Archivio Datini, 1115, 9300406,
9300474 208

Archivio Datini, 1116, 127777, 127778

424660, 6000680 204

Archivio Datini, 1147 211

Archivio Datini, 1147, 9281255, 9281391,
9281393 211

Archivio Datini, 1158 211

Archivio Datini, 1160 211

Archivio Datini, 1166, 9302433,
9302542 210

Archivio Datini, 1168 214

Archivio Datini, 1168/1 214-215

Archivio Datini, 1168/4 217

Archivio Datini, 1169 213-214

Archivio Datini, 1169/2 217

Archivio Datini, 1169/3 214

Archivio Datini, 1169/4 213

Archivio Datini, 1169/4, 3 197

Archivio Datini, 1169/5, 14-9-1400 213

Archivio Datini, 1170 211

Archivio Datini, 1170, 1211 211

Archivio Datini, 1171 211

Archivio Datini, 1173 213-214

Archivio Datini, 1173, 1205 209

Archivio Datini, 1173, 1229 213

Archivio Datini, 1173, 1231 211

Archivio Datini, 1174/2, 1284 209

Archivio Datini, 1174/3, 1302 212

Archivio Datini, 1174/3, 1343 213

Archivio Datini, 1174/10 209

Archivio Datini, 1174/13, 1502-1508,
1508 210Archivio Datini, 1174/14, 1524, 15248,
15249, 152410, 1527 209

Archivio Datini, 1174/14, 1529 214

Archivio Datini, 1177/3 202

Archivio Datini, 179/14 211

Archivio Datini, 181, 317173 202

Archivio Datini, 182, 9142338 208

Archivio Datini, 199 210

Archivio Datini, 321, 2587 197

Archivio Datini, 322, 2706 212

Archivio Datini, 340, 144 206

Archivio Datini, 341, 59 197

Archivio Datini, 346/1, 1769 206

Archivio Datini, 347, 3947 210

Archivio Datini, 425, 504441 196

Archivio Datini, 427, 407267 198

Archivio Datini, 429, 500107, 9293317 204

Archivio Datini, 630, 9291727 207

Archivio Datini, 635, 10173 198

Archivio Datini, 647, 107985 198

Archivio Datini, 666, 508670 198

Archivio Datini, 675, 9440 199

Archivio Datini, 695, 309504 197, 207
 Archivio Datini, 699, 410086 198
 Archivio Datini, 746, 416599 204
 Archivio Datini, 954 202
 Archivio Datini, 984, 703355 198
 Ceppi, 1618 202

Rennes

Bibliothèque Municipale

593 251

Roma

**Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei
 Lincei e Corsiniana**

44. D. 24 94

Rossi 69 224, 232, 234

**Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio
 Emanuele II**

S. Pantaleo 10 81

Varia 110 180

Vitt. Em. 1189 399

Rouen

Bibliothèque municipale

1055 90

O. 33 71

Sevilla

Biblioteca Capitular y Colombina

7-1-52 270

Siena

Archivio di Stato

Consiglio Generale, 109 157

Biblioteca Comunale degli Intronati

B. XI. 16 254

C. III. 25 8, 167–168, 172–174, 178–179, 183,
 187–189

D. VII. 11 417

F. I. 8 249

G. XI. 46 432

I. V. 1 93

I. V. 25 261

I. V. 26 261

I. VI. 31 180

K. VII. 27 430

M. VI. 50 426

U. III. 13 426, 431

U. III. 16 431

Todi

Archivio Storico del Comune

Riformanze, 9 157

Toledo

Archivo y Biblioteca Capitulares

Zelada 104. 6 181–182

Tours

Bibliothèque Municipale

953 75

1008 73, 77, 83, 85, 87, 180, 386

Udine

Archivio arcivescovile

177 79

Venezia

Biblioteca Nazionale Marciana

App. cod. XI (Canzoniere V) 48, 50

fr. Z 3 94

fr. Z 9 74

it. I. 2 385

it. II. 3 230

it. II. 173 232

it. VI. 81 72

it. Z 13 270

Supp. gall. VIII (Canzoniere p) 52

Volterra

Biblioteca Guarnacci

252 263

Wrocław

Biblioteka Uniwersytecka

Milich II. 6 68

Codici deperditi

Frammento Monteverdi (Canzoniere m) 50

Indice dei nomi

- Abati (famiglia) 127
Abelardo, Pietro 273
Acciaioli, Angelo I (OP, vescovo di Firenze) 19
Acciaioli, Niccolò 66, 235
Adam de la Halle 53
Adam de Suel 76
Adam di Clermont 138
Adami, Anton Filippo 252
Adamo 293, 295–296
Adamska, A. 152
Agamben, G. 292–293
Agli, Lotto di Simone degli 213
Agnese (nipote di Salimbene de Adam) 115
Agnese di Boemia 378
Agnoletta (moglie di Lorenzo di Goro Lenzi) 240
Agnolo di Iacopo 198
Agostino da Scarperia (OSA) 407–411
Agostino d'Ippona 6, 68, 328–330, 356, 405–411, 414, 420, 426, 430–432
Aimeric de Pegulhan 54
Amerigo da Montecassino 67
Alain Chartier 100
Alano di Lilla 144, 326
Albanese, G. 335, 438
Albergati, Niccolò (arcivescovo di Bologna) 416, 427
Albertano da Brescia XII, 15–17, 75, 139, 165, 221–227, 229–233, 235–237, 239, 241–242, 254, 262, 357, 390
Alberti (famiglia) 127
Alberti, Antonio di Niccolò 242
Alberti, Francesco d'Altobianco 97, 100, 240
Alberti, Leon Battista 36, 366, 452–453
Alberto della Piagentina XIV, 355–356, 363
Alberto Sanvitale (vescovo di Parma) 118
Albizzi (famiglia) 443
Albizzi, Tommaso di Luca degli 88
Albizzo delle Stadere de' Casapieri 396
Albornoz, Egidio de 157
Alcesti (personaggio mitologico) 350
Alderotti, Taddeo XIII, 139, 297–298, 304–306, 310–312, 316–318, 322
Aldobrandino da Siena 60, 70, 93
Alessandra (madre di Lorenzo di Goro Lenzi) 240
Alessandro IV (papa) 130, 378
Alessandro Severo (imperatore) 344
Alessio, G.C. 121
Alfani (famiglia) 133
Alfani, Battista (clarissa) 378
Alfano, G. 334
Alfonsi, Pietro 230–231, 235, 357
Alfonso X (re di Castiglia) 30, 134, 143
Alighieri, Dante IX, XIII, 7–8, 10, 15, 19, 31, 34–35, 39–40, 42, 44, 54–55, 58, 91–92, 98, 121, 126, 136, 174, 176, 181, 281–295, 297–307, 309–313, 315–332, 336–339, 343, 346, 359, 363, 365–367, 389, 398, 438–439, 441–443, 448–451
Allingri, M. 164
Alomar i Canyelles, A. 68
Altaner, B. 38
Amato da Montecassino 65
Ameto (personaggio della *Comedia delle ninfe fiorentine*) 364, 366
Amidani, Guglielmo (OSA) 410
Amieri (famiglia) 130, 135
Anastasio (OFM, autore di un compendio dell'Eneide) 373–374
Anbruoigio (fraticello) 255
Andalò, Loderingo degli (frate gaudente) 131
Andrea Cappellano 357–358
Andrea da Grosseto 223–226, 228–229
Andreose, A. 75
Angela da Foligno 267–268, 276
Angelini, A. 426
Angelo Clareno 23, 257, 259, 372, 374, 376, 410–411, 413
Angelo Tancredi (OFM) 378
Angiò (dinastia) X–XI, 16, 52–54, 57, 59–61, 64–66, 71–72, 102–103, 125–126, 129, 131–134, 141–143, 147–149, 161, 355, 375
Angiò, Carlo I d' 51, 53, 55–56, 130–131, 140–142, 147
Angiò, Carlo II d' 66

- Angiò, Luigi II d' 206
 Angiò, Roberto d' 66, 68, 161
 Angiolieri, Cecco 98
 Angnolo (copista) 233
 Anna di Lusignano 100
 Anonimo Genovese 63, 273
 Ansaldo de Mari 120
 Anselmo di San Luigi Gonzaga 426
 Antonelli, A. 9, 55
 Antonelli, R. 7, 382
 Antonio Arquato 250
 Antonio da Rieti (OFM) 249
 Antonio da Tempo 36
 Antonio da Villanova 206
 Antonio, maestro 254
 Apuleio, Lucio Madaurense 344
 Arbesmann, R. 406–407
 Argelati, F. 432
 Arianna (Adriana) (personaggio mitologico) 359
 Aristotele 5, 16, 229, 235, 292, 303–304, 311–313, 317, 322–324, 331, 356, 440
 Arnaldo da Villanova 257–258, 374
 Arnaut Daniel 54, 293
 Arnoux, M. 205
 Arrighi, V. 248
 Arrigo da Settimello 128, 357
 Artifoni, E. X, 17, 42, 107–124, 134, 136–137, 140, 226, 231, 233, 308, 382, 390
 Ascheri, M. 3, 162, 164
 Ascoli, A.R. 310
 Asperti, S. 51–53, 55–56
 Astesano, Antonio 439–440
 Auerbach, E. 287
 Aupes (badessa) 267
 Auroux, S. 35–37
 Avalue, D'A.S. 49, 54
 Averroè 291
 Avril, F. 64, 66, 68, 72, 74, 89–91
 Ax, W. 299
 Azzetta, L. 6–8, 69, 168, 171–172, 175–177, 183, 374

 Babbi, A.M. 76
 Badia, L. 68
 Bak, J.M. 30
 Balbarini, C. 377

 Baldo di Angelo d'Arezzo 275
 Balsami (famiglia) 130, 135
 Balsami, Lottiero di Benincasa 136
 Balzaretti, M. 440
 Bambi, F. 3, 41, 153–154, 156, 159
 Banchi, L. 154
 Banniard, M. 32
 Banti, O. 382
 Barachini, G. 56
 Barański, Z.G. 19, 291, 297, 300–301, 310, 322, 324, 331
 Barbato, M. 66
 Barbero, A. 126
 Barbi, M. 297
 Barbiellini Amidei, B. 358
 Barbieri, E. 386, 398
 Barbieri, L. 54, 65–66, 71
 Barbo, Ludovico 418
 Barlaam 393
 Barolini, T. 290
 Baron, H. 449
 Bartòla, A. 421
 Bartoli, A. 92
 Bartoli Langeli, A. 5, 407
 Bartolo da Sassoferrato 156
 Bartolomeo Anglico 138
 Bartolomeo da San Concordio (OP) XV, 7, 20–21, 93, 307, 356, 374, 383, 389–391, 393, 395–398, 400–402
 Bartolomeo da Vicenza (OP) 119
 Bartolomeo di Dolfo 212
 Bartolomeo Signulfo 66
 Bartuschat, J. 124, 126, 301, 303, 309–310, 318, 442
 Basilio, maestro 254
 Battaglia, S. 141, 239
 Battagliola, D. 53, 55, 79–80
 Bäuml, F.H. 116
 Bausi, F. 112–113
 Bec, Ch. 96, 196
 Beccadelli, Antonio 440, 451–452
 Beccadelli, Ludovico 345–346
 Beccari, Antonio 209, 352
 Beccaria, Tesauro 134
 Becker, C. 111, 117
 Beda il Venerabil 208
 Bego, A. 97, 252

- Belcari, Feo 426–428, 433
 Bellebuoni, Mazzeo di Giovanni 161, 164
 Bellindoti (famiglia) 130, 135
 Beltrami, P.G. 50, 81, 137, 304
 Benci, Tommaso 427
 Bencivenni, Zuccherò 10, 70–71, 81, 92–93, 95, 356–357, 383
 Bene da Firenze 128, 299, 302
 Benedetto o Cornetta (predicatore alleluatico) 119
 Benedetto XII (papa) 257
 Bénéteau, D.P. 94
 Benoît de Sainte-Maure 97
 Berisso, M. 144
 Bernardi, M. 320
 Bernardo (zio di Salimbene de Adam) 116–117
 Bernardo di Chiaravalle 208, 235, 241–242, 245, 425–426, 431–432
 Bernardo Silvestre 235
 Bernard de Rodes (Rodez) 214
 Bernard-Pradelle, L. 449
 Bernart Amoros 52, 57
 Bernd, H. 35
 Berté, M. 334, 341
 Bertelli, S. 78, 80, 92, 174, 176, 180, 226, 237–238, 274, 399
 Berthelot, A. 251
 Bertolini, L. 401, 453
 Bertran Carbonel 52, 54
 Bertran de Born 54
 Bertran d'Alamano (de Lamanon) 52, 56
 Bessi, R. 334
 Bettini, Antonio (gesuato, vescovo di Foligno) 423, 428–429
 Foligno) 419, 424
 Biagio, maestro 254
 Bianca di Castiglia 269
 Bianchi, B. 92, 228
 Bianchi, L. 383
 Biffi, M. 416
 Binducius Toscanus 238
 Biondo Flavio XVI, 334, 441–442, 445, 447
 Biron-Ouellet, X. XV, 376, 405–414
 Bischetti, S. IX, XII, 1, 7, 15–16, 23, 95, 122, 137, 147, 163, 262, 379, 382, 390, 221–245
 Bistorz, Raimon d'Arle 55
 Bitinus vedi 'Vitinus Butrius o Butriensis'
 Blacasset 50–51
 Blacatz 51
 Black, R. 129
 Boccaccio, Giovanni XII, XIV, 7–8, 19, 35, 40, 44, 66, 69, 167–168, 178, 180–185, 235, 333–337, 339–344, 346–348, 350, 353, 355–367, 422, 438
 Boezio, Anicio Manlio Torquato Severino 138, 208, 310, 356, 363–366, 425
 Bologna, C. 7, 15, 372–373, 380, 382
 Bolognari, M. 20, 394
 Bolton Holloway, J. 122, 134
 Bolzoni, L. 396
 Bonaccorso di Vanni di Prato 214–215
 Bonagiunta da Lucca 292, 396
 Bonaini, F. 401
 Bonaventura da Bagnoregio XIV, 23, 244, 256, 372, 376, 417–420
 Boncompagno da Signa X, 41, 114–115, 120, 128, 145, 301
 Bondi Testario 73, 80
 Bonifacio di Guido Guizzardi 111
 Bonifacio di Monferrato 54
 Bonifacio VIII (papa) 132, 257, 389
 Boninsegna di Matteo 197, 212–213
 Bonsignori (famiglia) 96, 130
 Borghini, Vincenzo 259
 Borraccini, R.M. 236
 Borsari, S. 67
 Bortolami, S. 111
 Boschetto, L. 163–164, 214, 453
 Boschi Rotiroti, M. 174–176
 Bosone da Gubbio 93
 Botticelli, Sandro 101
 Bottin, J. 196, 198–199
 Bourlet, C. 205
 Bowsky, W. 4, 6
 Bozzoli, C. 93
 Bracciolini, Iacopo 439
 Bracciolini, Poggio 441, 443–444, 448, 451
 Bragantini, R. 340
 Brambilla, S. 205–206, 209, 212, 216, 375, 413
 Branca, V. 183, 334
 Brehus 85

- Bresca, H. 29, 69
 Briggs, C.F. 4
 Brigida di Svezia XII, 23, 243, 247, 251, 254, 260–263
 Briguglia, G. 140, 142
 Brillì, E. 139, 166, 253, 409
 Brown, J. 196, 205
 Brunelleschi, Filippo 452
 Brunetti, G. 63, 138, 373
 Bruni, F. XIV, 7, 372–375, 382
 Bruni, Leonardo XVI, 337, 438–446, 449–451
 Bucciola, Tommaso da Faenza 316
 Bucciola, Ugolino da Faenza 316
 Buddha 387
 Buffilo Brancaccio 206
 Buonamico da Buffalmacco 396
 Buondelmonti, Lisa 69
 Buridant, C. 3
 Burke, P. 1, 2, 11–12
 Burr, D. 410
 Busby, K. 97
 Busi, G. 38
 Busnelli, G. 288
- Cabré, Ll. 68
 Cadenet 54
 Cadioli, L. 56, 82–83
 Cadolingi (famiglia) 127
 Caffarini, Tommaso 402
 Calcagni (famiglia) 135
 Caligola (imparatore) 338
 Cambi, M. 63, 77, 82–83, 90, 386
 Cambi, Nero 391
 Camescasca, G. 209
 Cammarosano, P. 113
 Campoli, Giovanni da Messina (OFM) 374–375
 Canal, Martin da 62
 Canetti, L. 120
 Cannon, J. 395
 Canova, A. 176
 Capaccioni, F. 139
 Capcasa, Matteo 244
 Capra, Bartolomeo della (vescovo di Cremona) 444
 Caracciolo Rossi (famiglia) 65
- Carapezza, S. 328
 Carlesso, G. 72, 95
 Carlo d'Orléans 439
 Carlo del Nero 100
 Carlo di Calabria 66, 68
 Carlo IV di Lussemburgo (imperatore) 42
 Carlo V il Saggio (re di Francia) 42
 Carmody, F.J. 134, 307
 Carrai, S. XIV, 8, 10, 228, 349, 355–367, 387
 Carron, D. 388
 Casamassima, E. 185
 Cassiano, Giovanni 425, 428, 431–432
 Cassiodoro 391
 Castellani, A. 82, 87, 112, 154, 196, 223, 229, 237
 Castellani, Grazia (OSA) 409
 Catalano di Madonna Ostia (frate gaudente) 131
 Caterina da Siena 260–261, 274, 402
 Caterina de' Ricci 248
 Catilina, Lucio Sergio 128
 Catoni, G. 96, 162
 Cattani, Francesco da Diacceto 262
 Cauli, Giovanni da San Gimignano 376
 Cavalca, Domenico 21, 235, 307, 375, 382, 386, 393, 396–398, 402, 420, 423
 Cavalcanti, (famiglia) 127
 Cavalcanti, Guido 19, 98, 282, 287–288, 291
 Cavalcanti, Mainardo 340
 Ceccherini, I. 8, 68–69, 168–169, 172, 176–179, 184, 374
 Cecilia (figlia di Francesco Cattani da Diacceto) 262–263
 Ceffi, Filippo XIV, 68–71, 93–95, 355–357, 359–362
 Celestino V (papa) 66
 Cella, R. 122, 125–126, 134–135
 Cellerino, L. 417
 Cerchi (famiglia) 133, 389
 Ceriana, M. 362
 Cerullo, S. 383, 386
 Cesare, Gaio Giulio 123
 Cestaro, G.P. 291, 294, 301
 Ceva, B. 141
 Champion, P. 440
 Châtillon, J. 412
 Checchi, D. 79, 99

- Chelazzi Dini, G. 393
 Chellini, R. 128
 Cherichi, Giovanni 100
 Chersoni, E. 316
 Cherubelli, P. 260
 Chiamenti, M. 298, 325–326
 Chiara d'Assisi 378, 380
 Chiavacci Leonardi, A.M. 330
 Chiesa, P. 3, 18, 301
 Chuhan Campbell, L. 97, 251, 253
 Ciampi, S. 223
 Ciano, C. 209
 Cicchella, A. 386
 Cicerone, Marco Tullio 16, 18, 121–123, 134, 136–137, 146, 235, 300–301, 307–308, 310, 320, 331, 352, 401, 439
 Cifuentes i Comamala, L. 306
 Cigala, Lanfran 51
 Cigliamochi, Lorenzo Zuccherò 70
 Cigni, F. 52, 56, 65, 72–76, 87, 93, 224–225, 228, 386
 Cimone (personaggio del *Decameron*) 367
 Cino da Pistoia 295
 Ciociola, C. 9, 100
 Cipriani, G. 451
 Circe (personaggio mitologico) 360
 Cirillo di Costantinopoli (OC) 256–259
 Cittadini, Celso 417
 Citton, G. 93
 Claudiano, Claudio 451
 Clemente IV (papa) 131–132
 Clemente V (papa) 37, 306, 395
 Clemente VII (antipapa) 255
 Cleofe (suora, copista) 242–243, 245, 262–263
 Clüver, C. 299
 Coady 30
 Codro (re leggendario di Atene) 350
 Colombini, Caterina 417
 Colombini, Giovanni XVI, 7, 22–23, 415–422, 428, 431
 Colonna (famiglia) 446
 Colonna, Giacomo 351
 Coluccia, C. 252
 Colunga, A. 297
 Compagni, Dino 275
 Compiuta Donzella 265
 Concina, C. 75
 Condulmer, Polissena 432
 Congar, Y. 116
 Conon de Béthune 267
 Conte, M. IX, XV, 21, 374, 381–403
 Copeland, R. 298, 301–302, 311–313, 319–320
 Corbellini, E. 82
 Corbellini, S. 375–376
 Cornish, A. 13, 95, 138, 152, 156–157, 283, 287, 292, 298, 304, 310
 Corradino di Svevia 132
 Corrado di Offida (OFM) 257, 259
 Corrado IV di Svevia 43
 Corsini, Lapo di Neri 81, 93–94
 Cortese, M.E. 127
 Cortesi, M. 413
 Corti, M. 229, 285
 Costantini, F. 71
 Cracco, G. 402
 Cremascoli, G. 116
 Cremonini, S. 383
 Crisolora, Manuele 444
 Cristaldi, S. 326, 328
 Crivello, Luca (gesuato) 428
 Cursi, M. XII, 16, 19, 174, 176, 178, 180–185, 221–245, 262, 340, 358
 Cursietti, M. 97, 251, 252–253
 Curzio, Marco 350
 Dale, S. 406
 Dall'Aglio, S. 248
 Dani, A. 154
 Daniels, R. 340
 Dante da Maiano 56, 295
 Dati, Goro 100
 Dati, Leonardo 389, 401
 Datini, Francesco di Marco XII, 196–198, 200, 205–208, 210–214, 216
 Datini, Margherita 375
 Davanzati, Chiaro 54, 295
 David (re d'Israele) 332
 Davidsohn, R. 130, 135, 142
 Davis, C.T. 136
 dalle Boccole, Giovanni 394

- De Luca, G. 13, 152
 De Robertis, D. 98
 De Robertis, T. 168, 172, 175–177, 181, 183–184, 223, 254
 De Roover, R. 199
 De Vincentiis, A. 126, 140
 Decaria, A. 240
 Decii (*gens* romana) 350
 degli Innocenti, M. 92
 Deianira (personaggio mitologico) 360
 Deiotaro (re) 123
 del Borgo (famiglia) 130
 Del Soldato, E. 438
 Delcorno Branca, D. 64, 76, 78, 90, 96
 Delcorno, C. 7, 38–39, 97, 372, 382–383, 393, 401, 424–425
 Deleuze, G. 103
 della Fonte, Bartolomeo 450
 delle Colonne, Guido 72, 76, 95, 161, 357
 Delle Donne, F. 30, 43, 301, 441
 Dell'Oso, L. 297, 323, 325, 401
 Del Lungo, I. 141
 Demofonte 360–361
 Demostene 300
 Di Cave, C. 446
 Di Fonzo, C. 301
 Di Sabatino, L. 81
 Diacciati, S. 126–127, 131–133, 161
 Didone (personaggio mitologico) 362
 Dietaiuti, Bondie 54
 Dini, B. 204, 209
 Dioneo (personaggio del Decameron) 349–350
 Dionigi l'Areopagita 418
 Dionisotti, C. 60, 67, 358–359
 Divizia, P. 124, 231, 234, 250
 Domenica da Paradiso 248
 Domenico (*chalzettiere*) 212
 Domenico da Battifolle 245
 Domenico da Monticchiello XVI, 7, 417–418, 421, 423, 433
 Domenico da Peccioli 401
 Dominici, Giovanni (OP, arcivescovo) 401–402
 Donatello 452
 Donati (famiglia) 127, 389
 Donati, Corso 306
 Donati, Iacopo 396
 Donato, M.M. 5, 451
 Donato, Pietro 444
 Dondi, Giovanni dell'Orologio 336, 339
 Donnini, M. 276
 Doria, Percivalle 55
 Dotto, D. 10, 14
 Doveri, F. 405, 407–409, 414
 Dubourg, P. 417
 Ducati, A. 72, 76, 95
 Ducos, J. 42
 Dufner, G. 424, 426, 429
 D'Agostino, A. 9, 237
 d'Alatri, M. 116, 119
 d'Alverny, M.T. 285
 Eckermann, W. 410
 Edipo (personaggio mitologico) 76
 Egidio d'Assisi 235
 Egidio Romano 4, 90, 165, 325, 406
 Eleazar (Eleçar) (personaggio biblico) 255
 Elena (personaggio mitologico) 359
 Eleonora di Sicilia 374
 Elm, K. 406
 Enea 75, 359, 362
 Ennio, Quinto 344
 Enone (personaggio mitologico) 359
 Enrico III (re d'Inghilterra) 130
 Enrico VII (imperatore) 3
 Eolo 321
 Epicuro 344
 Ercole (personaggio mitologico) 360
 Ermete Trismegisto 427
 Eschine 300
 Esopo 235
 Ettore (personaggio mitologico) 323
 Eugenio IV (papa) 432
 Eusebi, M. 67–68
 Eustochio 426
 Eutropio, Flavio 65, 67
 Everardo Alemanno 320
 Faba (o Fava), Guido X, 11, 15, 44, 112–114, 314
 Fabbri, F. 72–73, 77
 Facio, Bartolomeo 439

- Faini, E. 126–128, 136, 146
 Falconieri (famiglia) 130
 Faleri, F. 223
 Falvay, D. 14, 275, 376–377
 Fantino di San Frediano (o di San
 Friano) 138, 165, 223, 226, 229,
 238, 254
 Faral, E. 319
 Favero, A. 363
 Federici, T. 328
 Federico II di Svevia (imperatore) 32, 43–44,
 229, 254
 Fedra 359
 Federico III d'Aragona 375
 Federico Imperiale 204
 Fedra (personaggio mitologico) 355
 Fei, Giovanni di Matteo 340
 Fei, Lando Buoncompagni 93
 Fenzi, E. 140, 308, 336
 Feo, M. 9
 Ferguson, C.A. 30–31
 Ferrante, G. 439
 Ferraresi, G. 429
 Ferrarino da Ferrara 51
 Ferrer, M. 68–69
 Ficino, Marsilio 240, 427
 Fidati, Simone da Cascia (OSA) XV, 241,
 375–376, 405, 410–412, 414
 Field, A. 166
 Fileni (fratelli cartaginesi) 350
 Filippo da Santa Croce 69, 356
 Filippo da Strada 401
 Filippo di Macedonia 100
 Filippo III (re di Francia) 143
 Fillide (personaggio mitologico) 360
 Fiocchi, Andrea 441
 Fioravanti, G. 297, 303, 322–324
 Fiorelli, P. 152, 154, 158, 161
 Fiorilla, M. 334
 Fishman, J. 33
 FitzGerald, B. 250
 Flutre, L.F. 66, 93–94
 Foà, S. 121
 Folchetto di Marsiglia 54
 Folena, G. 10–11, 13, 48, 110–111, 225, 230,
 298, 424
 Formentin, V. 269
 Formisano, L. 64
 Fortuna, S. 283–284, 294
 Fragnito, G. 423
 Francesca da Rimini 282
 Franceschi, D. 108–109
 Francesco d'Assisi 256–257, 259, 372,
 379–380
 Francesco da Brossano 348
 Francesco da Buti 326
 Francesco da Fiano 444
 Francesco di Lucha de Rosso 233
 Francesco di Nardo da Barberino 19–20,
 363, 399
 Francioni, B. 51
 Frangioni, L. 211
 Frati, L. 440
 Fraulini, F. 227
 Freccero, J. 291
 Frescobaldi (famiglia) 133
 Friis-Jensen, K. 320
 Frodeberto (vescovo, corrispondente di
 Importuno) 32
 Frosini, G. 9, 77, 82, 222, 225, 387, 393
 Frugoni, C. 396
 Fubini, R. 438
 Gadrat-Ouerfelli, C. 394
 Gagliardi, I. XV, 23, 248, 415–433
 Galeno 305
 Galletti, A. 108
 Gambino, F. 98
 Gangalandi, Ranieri di Ghezzeo 2, 6, 8–9,
 164–165
 Garin, E. 427
 Gatti, L. 50
 Gattilusio, Luchetto 51, 56
 Gatto, L. 143
 Gaucelm Faidit 54
 Gaudenzi, A. 113
 Gaunt, S. 61, 86
 Gavinelli, S. 243
 Gazzini, M. 120
 Gehl, P. 15, 128, 138
 Gennaro, C. 421
 Genovardi, Giovanni 206
 Gentile da Cingoli 305
 Gentile da Foligno 7, 23, 410, 413

- Gentile, S. 233
 Gentili, S. 139, 303–306, 311, 313, 316–318, 373
 Gérard de Huy 37
 Gerardo (zio di Salimbene de Adam) 116–117
 Gerardo Boccabadati da Modena (OFM) 119–120
 Gerardo da Cremona 303
 Gerardo di Cassio (nonno di Salimbene de Adam) 116–117
 Geri, L. XIII, 10, 333–353
 Gesù Cristo 255–256, 259, 266, 271, 276, 329, 342, 410, 413, 417, 421, 425, 430–431, 433
 Gherardesca, Fazio Novello della 396
 Gherardesca, Ugolino della 142
 Gherardi, Giovanni da Prato 448
 Gherardini (famiglia) 275
 Gherardini, Lisa di Lotto 275–276
 Gherardini, Lotto 275
 Ghiberti (famiglia) 130, 135
 Ghiberti, Lorenzo 452
 Ghieri d'Andrea da Pistoia 214
 Ghisi 207
 Giacomini, A.M. 407
 Giacomino da Parma o da Reggio (OP) 119
 Giacomino da Verona 270
 Giacomino Pugliese 295
 Giacomo da Lentini (Notaro) 292
 Giacomo di Marco 206
 Giacomo da San Gimignano 377
 Giacomo della Lana 398
 Giamboni, Bono XI 10–11, 57, 95, 121, 124, 136, 146, 227, 229–231, 235, 355, 383, 390
 Gianfigliuzzi, Filippo di Marozzo de' 88
 Gianfigliuzzi, Rinaldo 166
 Giannini, G. 66, 77, 82, 97–98, 100
 Giasone (personaggio mitologico) 306, 359
 Gilberto di Tournai 375
 Gilson, E. 288
 Gioacchino da Fiore (OSB) 250, 254, 256
 Giobbe (patriarca) 116
 Gioffrè, D. 196
 Giola, M. 80
 Giordano da Pisa (OP) 38–39, 396
 Giordano di Quedlinburg (OSA) 407
 Giorgio camaldolese 209
 Giorgio, S. 388
 Giottolino di Manfredi 215
 Giovanbattista De Luca 152
 Giovanna I d'Angiò 64
 Giovanni (evangelista) 255
 Giovanni (OFM) 249
 Giovanni (OFM) vedi 'Jean Sicard'
 Giovanni (OFM, priore di San Basilio degli Armeni di Firenze) 205
 Giovanni (terziario francescano a Calvi) 205–206
 Giovanni Climaco 413
 Giovanni Crisostomo 426
 Giovanni da Capestrano 250
 Giovanni a Pessano 196
 Giovanni da Pontremoli 196
 Giovanni da Salerno (OSA) 23, 375–376, 410, 412–413
 Giovanni da Vicenza (OP) 119–120
 Giovanni da Viterbo 17, 110–111, 114, 117, 140, 145
 Giovanni delle Celle (OSB Vall.) 209, 258, 383, 413
 Giovanni di Fécamp (OSB) 407
 Giovanni di Francesco 97
 Giovanni di Garlandia 320
 Giovanni di Rupescissa (OFM) 259
 Giovanni di Sperlinga 90
 Giovanni di Toledo 249
 Giovanni Eucrato 426
 Giovanni II il Buono (re di Francia) 45
 Giovanni XXII (papa) 255, 257, 395, 406, 413
 Giovè Marchioli, N. 224
 Giraud, C. 407
 Giraut de Borneil 50, 54
 Girolami, Remigio de' 20, 324–325, 388
 Girolamo, Sofronio Eusebio 3, 18–19, 299–313, 331, 390, 397, 425–426, 430–432
 Gisippe (personaggio del Decameron) 439
 Giustiniani, Lorenzo 426, 432
 Goffredo di Vinsauf 319–320
 Goldthwaite, R. 126
 Gonzaga (famiglia) 60, 64
 Gousset, M.T. 72, 74, 89–91, 387
 Goussouin de Metz 138

- Grabher, C. 357
 Gagnolati, M. XIII, 10, 281–296
 Graham, A. 222, 224
 Gran Maestro di Rodi 263
 Granet 52
 Grauert, H. 249
 Greci, R. 197
 Gregorio di Tours 18
 Gregorio I Magno 374, 424–426, 432
 Gregorio IX (papa) 253
 Gregorio X (papa) 132–133, 143
 Grévin, B. IX, 27–45, 117, 146, 301
 Gribomont, J. 413
 Griffante, C. 235
 Griffiths, G. 445
 Grimaldi, M. X, 51–52, 324
 Griselda (personaggio del Decameron) XIII, 348–350
 Groppi, F. 298, 322–325
 Grossatesta, Roberto 311, 323
 Grundmann, H. 116
 Guadagnini, E. 67, 307
 Gualandi (famiglia) 396
 Gualdo, I. 15, 17, 222, 230, 234–235, 298
 Gualdo Rosa, L. 442
 Gualtieri (personaggio del Decameron) 349
 Gualtieri VI di Brienne 98
 Guarnieri, R. 421
 Guattari, F. 103
 Guenée, B. 250
 Guerini, F. 80
 Guglielmo di Conches 79, 138
 Guglielmo di Moerbeke 303
 Guglielmo di Tiro 82
 Guglielmo Peraldo (OP) 357
 Gui de Pesteil 206, 217
 Guida, M. 378
 Guidi (famiglia) 127, 130
 Guidi, Guido Novello 131
 Guidi Bruscoli, F. 196
 Guidini, Cristofano di Gano 261
 Guido (indet.) 217
 Guidotto da Bologna 298
 Guiducci, Martino di Giovanni 197
 Guillaume de Machaut 99
 Guillaume de Saint-Amour 258
 Guinizzelli, Guido 56, 138, 293
 Guittone d'Arezzo 11, 137, 292, 295, 307
 Gutierrez, D. 412, 432
 Guy de Monfort 66
 Guyotjeannin, O. 116
 Hanauer, G. 120
 Hartwig, O. 128
 Hasenohr, G. 405, 407–409
 Haye, T. 108–110, 117
 Hayez, J. XII, 195–219
 Heijkant, M.J. 78
 Henri de Gauchy 90–91
 Henricus Rubeus 69
 Herzig, T. 258
 Hiltz Romino 222
 Høgel, C. 37
 Hohenstein, L. 224
 Hollander, R. 284
 Holmes, O. 285
 Hoock, J. 198
 Houssaye, I. 202
 Iacobucci, R. XI, 167–193
 Iacobus de Cassio (OFM, cugino di Salimbene de Adam) 117
 Iacomo (figlio di Parigi di Baglione) 93
 Iacopo Angeli da Scarperia 444–445
 Iacopo d'Appiano 209
 Iacopo da Cessole (OP) 392
 Iacopo da Montepulciano 262
 Iacopo da Varazze (OP) 386
 Iacopo di Sicilia (OP) 258
 Iacopone da Todi 208, 256–257, 427
 Ianziti, G. 442
 Ildegarda di Bingen 257–259
 Illuminato de Caponsacci (OFM) 373
 Imbach, R. 287, 303
 Imelda (madre di Salimbene de Adam) 116
 Importuno (vescovo, corrispondente di Frodeberto) 32
 Improta, A. 65
 Infurna, M. 78–79, 88, 96, 98
 Ingallinella, L. 100
 Inglese, G. 121, 134, 301
 Innocenzo III (papa) 124
 Innocenzo IV (papa) 118
 Internullo, D. 446

- Iole (personaggio mitologico) 360
 Iosaphas 393
 Ipsicratea (regina del Ponto) 350
 Isaac di Siria 374, 426
 Isabella d'Aragona 426
 Isidoro di Siviglia 65, 67, 147
 Isifile (personaggio mitologico) 359
- Jacopo vedi 'Iacopo'
 Jakobson, R. 299
 Jan van Ruusbroec 421
 Jaufre Rudel 54
 Jaume Castellà 67
 Jaus, H.R. 144, 147
 Jean Britaud de Nagis 141
 Jean de Meun 138
 Jean Sicard 205
 Jeanroy, A. 266
 Juan de Burgos 201
 Jung, M.R. 71, 97–98
- Kaeppli, T. 382
 Kaiser, W. 198
 Karnes, M. 377
 Kaup, M. 410
 Keen, C. 136, 301
 Kennedy, E. 90
 Khun, T. 403
 Kleinhenz, C. 298
 Koble, N. 251
 Koenig, J. 120
 Konrad von Mure 9
 Krauss, R. 84
 Kristeller, P.O. 438
 Kujawiński, J. 65
 Kuteva, T. 35
- Lachin, G. 49
 Lagomarsini, C. 56, 103
 Lambertucci, Tuccio 212
 Lamy, M. 413
 Lancia, Andrea XI–XII, 6–9, 22, 71, 158–159, 164, 167–180, 182–184, 356–357, 361, 373–374
 Landi, S. 248
 Landini, Francesco 99
- Landino, Cristoforo 240
 Lanfranchi, Paolo da Pistoia 56
 Lanfranco di Iacopo del Bene 224, 226
 Lannutti, M.S. 99
 Lanza, A. 448
 Larcher, P. 31
 Latini, Brunetto XI, 10, 16–20, 41, 56, 58, 60, 74, 78, 81, 111–112, 115, 121–122, 125–126, 129, 134–136, 138, 140–148, 225, 227, 229, 231, 233, 294, 304, 307–310, 312–313, 355–356, 359, 383, 390
 Latronico, N. 210
 Laudomia (personaggio mitologico) 360
 Lazzerini, L. 39
 Lazzi, G. 374
 Lecomte, S. 56
 Lee, Ch. 64
 Lefèvre, S. 224
 Lenzi (famiglia) 240
 Lenzi, Antonia (figlia di Lorenzo di Goro) 240–241
 Lenzi, Brigida (figlia di Lorenzo di Goro) 240
 Lenzi, Domenico (detto il Biadaiuolo) 197
 Lenzi, Fiammetta (figlia di Lorenzo di Goro) 240
 Lenzi, Ghirigoro (figlio di Lorenzo di Goro) 240
 Lenzi, Ginevra (figlia di Lorenzo di Goro) 240, 245, 262
 Lenzi, Goro di Lorenzo (padre di Lorenzo di Goro) 240
 Lenzi, Lorenzo di Goro 240–241, 245, 262
 Leonardi, C. 373
 Leonardi, L. 13, 21, 56–57, 375, 385
 Leonardo da Vinci 416
 Leonardo del Bene 240
 Leone d'Assisi (OFM) 259, 378
 Lerner, R.E. 263, 410
 Lesnick, D.R. 373
 Levaldini, Bartolomeo 216
 Levi, E. 417
 Ligarìo, Quinto 123
 Limentani, A. 64, 86
 Livio, Tito 67–70, 355–358

- Lloyd, T.H. 130
 Lodone, M. IX, XII, 1, 23, 97, 247–263, 387
 Lodovico (indet.) 197
 Lombardi, E. XIII, 10, 281–296
 Lombardo, L. 138
 Lorenzetti, Ambrogio 5
 Lorenzi, C. IX, 1, 5–7, 9, 15, 18, 23, 123, 379, 406
 Lorenzi Biondi, C. 231, 374, 390–391
 Lorenzo (*di Firenze cittadino*) 70
 Lorenzo (di Firenze, converso della badia di Settimo) 165
 Loschi, Antonio 439, 441, 444
 Lotario di Segni vedi 'Innocenzo III'
 Lotario Diacono 230
 Luca Boni di Firenze 97–100
 Luca del Sera 203
 Luca della Robbia 452
 Luca di Spagna 262
 Lucano, Marco Anneo 67, 321
 Luciano di Samosata 347
 Ludovico di Savoia 100
 Ludovico il Bavaro (imperatore) 396, 406
 Luigi di Taranto 64–65
 Lunt, W.E. 130
 Lusìa, Giovanni 232
 Lusignan, S. 30, 34, 41–42, 45
 Luti, M. 222–225, 228–229, 231–232, 235
- Mabboux, C. 136
 Maccagni, C. 416
 Macchiarelli, A. IX, 22, 396, 400
 MacCracken, R. 134
 MacDonald, R.A. 41
 Machiavelli, Niccolò 248
 Madonna vedi 'Maria di Nazareth'
 Maestro del Camposanto 425
 Maffia Scariati, I. 126, 144
 Maggini, F. 9, 18, 122, 298
 Magone 336, 345
 Mainini, L. XIII, 265–278
 Maire Vigueur, J.C. 127
 Malaspina (famiglia) 49–51, 55
 Malaspina, Federico 51
 Malaspina, Moroello 51
 Malatesta, Pandolfo 340
 Maldina, N. 297, 326, 328–330
- Malpigli, Niccolò 440
 Mancinelli, T. 1, 14, 20
 Mancini, M. 268
 Manetti, Giannozzo 450–451
 Manfredi di Svevia 30, 43, 130–131, 134–135
 Mannelli, Amaretto 259–260
 Mannelli, Francesco 349
 Marcellino, G. 334, 339, 442
 Marcello, Marco Claudio 123
 Marchesi, C. 10
 Margherita di Antiochia 274
 Maria di Nazareth (Madonna, Vergine) 91, 137, 242, 244, 274, 284, 426
 Marinetti, S. 54
 Marmo, C. 305
 Marroni, S. 84, 94, 139
 Marsili, Luigi (OSA) 209, 258, 348, 409
 Marsuppini, Carlo 240
 Martelli, Pucciandone 54
 Martello (consigliere medico) 100
 Martellotti, G. 334, 339
 Martinez, R.L. 328
 Martino di Braga 139, 223–224, 228–231, 235
 Martino da Milano 211
 Martino I di Sicilia 69
 Marziali Peretti, A. 94
 Marziano Capella, Minneo Felice 344
 Masaccio 452
 Mascherpa, G. 32
 Mascitelli, C. 48
 Masini, Anastasio (OFM) 373
 Matilde di Canossa 127
 Matteo da Ferrara 426, 432–433
 Matteo da Parma 244
 Matteo da Poppi (OFM) 206, 375
 Matteo dei Libri 44
 Matteo del Carretto 69
 Matteo di Vendôme 319–320
 Mattiazzo, S. 242
 Mattioli, N. 410
 Maurice, J. 139
 Maurice de Sully 85
 Maxson, B. 453
 Mazzei, Lapo XII, 202, 205–206, 210–211, 213, 216, 218
 Mazzocco, A. 447

- Mazzoni, V. 131
 McGinn, B. 254
 McNamer, S. 376–377
 McNeil, M.G. 410
 Medea (personaggio mitologico) 179, 359
 Medici (famiglia) 100, 102
 Medici, Cosimo de' 443
 Medici, D. 133
 Medici, Giuliano de' 101
 Medici, Lorenzo de' 100–101
 Meerssemann, G.G. 421
 Meier, C. 138
 Meier, F. 301, 310
 Meliga, W. 49
 Melis, F. 198, 208
 Memmi, Lippo 396
 Ménard, Ph. 76
 Meneghetti, M.L. 49, 51, 101, 363
 Menestò, E. 376
 Mengaldo, P.V. 301
 Menichetti, C. 375, 384–385
 Mensa i Valls, J. 257
 Mentgen, G. 249
 Mercuri, R. 336
 Merlino 97, 250–254, 260
 Meyer, P. 60–61
 Miccoli, G. 255, 425
 Micha, A. 89–90
 Michele da Calci (OFM) 255, 409
 Michele di Nono 196, 202
 Miglio, L. 197, 233, 236, 245, 269
 Migliorini, B. 33
 Milani, A. 317
 Milani, G. XI, 1, 17, 125–149
 Milner, S.J. 124, 156, 166
 Minervini, L. 64
 Minio-Paluello, L. 322
 Miriello, R. 233, 242–245, 261–262
 Mola 50
 Molteni, I. 56, 65
 Monte Andrea 295
 Montefusco, A. IX, 1–23, 55–56, 95, 122, 126,
 135–137, 146–147, 163, 231, 256, 259,
 297, 300–301, 379, 382, 390, 411
 Monteverdi, A. 112
 Montorsi, F. 56
 Morabito, R. 334
 Morato, N. 56, 64–65, 74, 90
 Moreni, D. 427
 Morigia, Paolo (gesuato) 422, 427–428
 Morlino, L. 298
 Mozzi (famiglia) 133–135
 Mozzi, Tommaso di Spigliato 136
 Mucciarelli, R. 6, 131
 Murphy, J.J. 301
 Mussafia, A. 93, 270, 272–273
 Musto, R.G. 413
 Muzio Scevola 350
 Najemy, J. 17, 127, 133, 136, 140, 148
 Napolitano, D. 108–109, 140
 Nardi, B. 288
 Nastagio di Tommaso 206, 213
 Nastasya (fantasca di Lorenzo di Goro
 Lenzi) 240
 Nasti, P. XIII, 10, 285, 297–332
 Natale, S. 379
 Navone, P. 222
 Necca (figlia di Dielcidie) 8
 Nelli, Francesco 66, 335–336
 Neri, L. 8, 165
 Nerius Sanpantis 73
 Nerli, Filippo de' 247–248
 Niccoli, A. 298
 Niccoli, Niccolò 449–450
 Niccolò III (papa) 118, 133
 Niccolò V (papa) 396
 Nicola (abate del monastero di Santa Maria
 in Firenze) 8
 Nicola di Alessandria (OSA) 407
 Nofri (fraticello) 255
 Nofri di Bonaccorso di Tano 210
 Nori, Francesco 100
 Oddone della Sala (OP, arcivescovo
 di Pisa) 395
 Odun de Cavernay 205
 Oen, M.H. 261
 Omero 19, 298, 321–323, 440
 Onorio d'Autun 138, 228, 357
 Onorio IV (papa) 66
 Orazio 319–321, 331
 Orlandi, S. 388
 Orlando (figlio di Dielcidie) 8

- Orosio, Paolo 95, 146, 356
 Orsini di Cefalonia (famiglia) 65
 Orsini, Giordano (cardinale diacono di S. Eustachio) 118
 Orsini, Latino Malabranca (cardinale) 133
 Orsini, Paolo 446
 Ortalli, G. 252
 Ovidio 6–7, 10, 69–70, 144, 178, 321, 356, 360–361
- Padgett, J.F. 126, 131
 Padoan, G. 349
 Pagolo di Piero 252
 Palamidesse di Bellindoti 135
 Palumbo, G. 65–66
 Panella, E. 20, 382, 388, 401
 Panfilo (personaggio dell'*Elegia di Madonna Fiammetta*) 360–361
 Panici, Matteo 428
 Panziera, Ugo 242, 431
 Paolino Pieri XII, 96–97, 247, 251–253
 Paolo Dagomari o dell'Abaco 252
 Paolo di Pace da Certaldo 212
 Paolo di Tarso 67, 331–332, 418
 Paolo Diacono 65, 67
 Papi, F. 5–6, 91, 162, 406
 Papini, G.A. 84
 Paradisi, G. 79
 Pardi, G. 417
 Parenti, P. 8, 133
 Paride (personaggio mitologico) 359
 Parigi di Baglione de' Lambardi di Val d'Arno 93
 Parma, M. 438
 Passavanti, Iacopo (OP) XV, 21–22, 375, 396, 398–400, 402, 423
 Paton, L.A. 251, 253
 Paul, J. 116–117
 Pedrini, R. 55
 Pegoretti, A. XIV, 297, 371–380, 388
 Peirce, C.S. 84–85
 Peire de la Mula 50
 Pellegrini, F. 272
 Pellegrini, L. 382
 Pellegrini, M. 342, 421
 Penelope (personaggio mitologico) 360
 Pentolini, Niccolò di Francesco 199
- Perriccioli Saggese, A. 66
 Perrinet Dupin 100
 Perugi, M. 71
 Peruzzi (famiglia) 96
 Peruzzi, Simone 69
 Petrarca, Francesco XIII–XIV, 8, 19, 28, 37, 40, 44, 67, 181, 185, 235, 239, 333–353, 355, 359, 422, 438–439, 441, 448, 450
 Petri, Riccardo 67, 70
 Petrocchi, G. 181, 297
 Petroni, Pietro o Petrone de' (O Cart.) 342, 417, 421–422, 431
 Petroni, Riccardo (cardinale) 421
 Petroni, V. 421
 Petronio, Marco Arbitro 327
 Petrucci, A. 181, 184–185, 196–197, 243, 245, 250
 Petruccio da Viterbo 262–263
 Pezzini, D. 261
 Piatti, P. 412
 Piattoli, R. 206, 209
 Piazza, A. 255–256, 409
 Piazzoni, A.M. 23
 Piccinni, G. 5
 Pier delle Vigne 8, 146
 Pier Pettinaio 248
 Piero di Vaschino da Bergamo 81
 Pierre de Bersuire 67, 69
 Pierre de la Cépède 100
 Pieruccio Pettinaio detto "dei poveri" 248
 Pietro Comestore 139
 Pietro da Moglio 340
 Pietro di Giovanni Olivi (OFM) 256–257, 374–375, 395, 411, 414
 Pietro Paulo da Cosenza 249
 Pio II (papa) 249
 Pio V (papa) 423
 Pipino, Francesco (OP) 394
 Pirani, Ludovico (vescovo di Forlì) 426
 Piron, S. 20, 256, 413
 Pizolpasso, Francesco 444
 Pizzinga, Iacopo 337
 Platone 300
 Plauto, Tito Maccio 344
 Plebani, E. 446
 Plutarco 440, 442
 Po-Chia Hsia, R. 12

- Pollock, S. 61, 85, 104
 Polo, Marco 7, 20, 75, 86, 394
 Poloni, A. 126, 129, 133, 388
 Pomaro, G. 175, 178, 303, 385, 389
 Pontano, Giovanni 347
 Porta, G. 96
 Portinari, Beatrice 282–286, 288, 290,
 292–293, 295, 323
 Portinari, Tommaso 102
 Possidio (vescovo) 406
 Potestà, G.L. 247, 257, 410
 Powell, J.M. 222, 224
 Pregolato, S. 161
 Priamo (personaggio mitologico) 323
 Protesilao (personaggio mitologico) 360
 Pseudo-Dionigi l'Areopagita 417–418
 Pucci, Antonio 209
 Pulci (famiglia) 130, 133
 Punzi, A. 79, 95
 Puoti, B. 391
 Pusterla, Guglielmo 111
- Quaglio, A.E. 357
 Quaglioni, D. 108
 Quintiliano, Marco Fabio 299
 Quirini, Giovanni 209
 Quondam, A. 334
- Rabel, C. 74, 89–90
 Rachetta, M.T. 139, 147
 Radaelli, A. 89
 Raffi, A. 292
 Raimbaut d'Aurenga 54
 Raimbaut de Vaqueiras 39
 Raimon de Tors 56
 Rainini, M. 120
 Ramponi, Francesco 214
 Rano, B. 407
 Rao, R. 140
 Raoul de Presles 68
 Rasmò da Viterbo 262–263
 Ravasi, G. 328
 Raveggi, S. 133
 Raymond Geoffroi (Gaufridi) (OFM) 257
 Rebichon, N.-C. 56
 Reeves, M. 249
 Refini, E. 304, 311
- Regoliosi, M. 340, 445
 Remigio di Auxerre 249–250
 Resconi, S. X, 48, 50–52, 54, 56
 Restaino, A. 95
 Revest, C. XVI, 23, 437–453
 Riccardo di san Vittore 427
 Ricci, P.G. 183
 Riccoldo da Montecroce (OP) 388, 392
 Rice jr, E.F. 431
 Richart de Fournival 76
 Rico, F. 336
 Ricotta, V. 304
 Riegl, A. 73
 Rigaut de Berbeizilh 50, 54
 Rimbertyni (famiglia) 133
 Rinaldo di Marco 206
 Rinoldi, P. 70, 82
 Rinuccini (famiglia) 130
 Rinuccini, Cino 448
 Risaliti, Francesco 239–240
 Risaliti, Gerardo Geri 171
 Risaliti, Giovanni 239
 Rizzi, A. 438, 442
 Rizzo, S. 233, 333–334, 339, 341, 352
 Robert de Boron 251
 Robert, J.N. 37
 Roberti, Alberto (vescovo di Reggio, patriarca
 di Antiochia) 118
 Rocchi, Ambrogio di Lorenzo de' 203–204,
 209
 Rochebouet, A. 71
 Rodolfo il Breton (Brito) 303
 Rolin, G. 223
 Romano, Alberico da 49
 Romano, Ezzelino da 49
 Romano, M.M. 402
 Ronchi, G. 95
 Ronto, Matteo 439–440
 Ronzani, M. 388, 396, 398
 Roques, M. 224
 Rossi, Bernardo de' 212
 Rossi, F. 372, 377
 Rossi, Lorenzo de' 426
 Rossi, L. 393
 Rossi, N. 334
 Rossi, Pino de' 235
 Rosso d'Andrea da Gambassi 197

- Rosso, P. 227
 Rothwell, W. 36
 Roussanov, J. 263
 Roux, B. 90–91
 Rubinstein, N. 5
 Rubió i Balaguer, J. 67
 Rucellai, Bonaccorso di Luca 240
 Rucellai, Iacopo Antonio 240
 Ruggero di Mileto 65
 Rusconi, R. 249, 423
 Rusio, Luigi 89
 Russo, D. 431
 Rustichello da Pisa 74–76, 103
 Rustici, Cencio de' 441, 444
- Saak, E.L. 406–407, 409
 Sacchetti, Franco 98, 346
 Sacchi, L. 92
 Sacrobosco, Giovanni 357
 Salimbene de Adam 115–120
 Sallustio, Gaio Crispo 20, 67, 123, 356
 Salomone (re d'Israele) 85, 290, 332
 Saltarelli, Simone (OP, arcivescovo di Pisa) 395–396, 398
 Salutati, Coluccio 41, 209, 337, 401–402, 448–449, 450–451
 Salvestrini, F. 3, 8, 152, 159, 162
 Sancia d'Aragona 375
 Sanesi, I. 251
 Santos Paz, J.C. 247, 258
 Sanzanome 128
 Sardi, Matteo 389
 Sasso, G. 293
 Sassoli, Lorenzo d'Agnolo 210
 Savelli, Luca 66
 Savino, G. 79
 Savonarola, G. 247–249, 258–260
 Savoye, M.L. 96
 Scala, Bartolomeo 417, 422
 Scali (famiglia) 130, 133–135
 Scalia, G. 115–116
 Scattigno, A. 248
 Scazzoso, P. 417
 Schadee, H. 442
 Schiaffini, A. 10, 113
 Schiatta di Michele 206
- Schoysman, A. 56
 Schwarz, B. 445
 Scipione, Publio Cornelio 315
 Scolari, A. 79
 Scoppa de' Bostichi 209
 Segatto, F. 401
 Segre, C. 10–12, 115–116, 146, 374, 389
 Seneca, Lucio Anneo 6, 8, 66–68, 168, 177, 184, 338, 344, 356, 401
 Senofonte 300
 Serianni, L. 273
 Serra, P. 92
 Serse 314
 Servio, Mario Onorato 326–327
 Severino Polica, G. 116, 424
 Shapiro, M. 301
 Sibille 254
 Signorini, M. 185, 238
 Silvestri, Domenico 451
 Simintendi, Arrigo 7, 357
 Siniscalchi, R. 448
 Skliar, X. 84
 Smalley, B. 373
 Smith, L. 447
 Soffredi del Grazia 223–224, 226
 Sordello 53
 Sorelli, F. 402
 Southerden, F. 281
 Speroni, G.B. 121
 Spiegel, G. 139
 Spini (famiglia) 133–135
 Spini, Geri 389, 391
 Sposato, P.W. 142–143
 Squarcialupi (famiglia) 100
 Starnina, Gherardo 425
 Stazio, Publio Papinio 288, 291–292, 326–327
 Stefanelli, E. 56
 Stever Gravelle, S. 438
 Stirnemann, P. 96
 Stoldo di Lorenzo 207
 Strozzi, Lena 269
 Stussi, A. 196, 250, 273
 Sundby, T. 222
 Sunderland, L. 103
 Supino Martini, P. 181

- Surdich, L. 364
 Suso (o Susone), Enrico (OP) 242, 421, 425, 431
 Svetonio, Gaio Tranquillo 67, 338
- Taddei, G. 126
 Tagliabue, M. 439
 Tanturli, G. 166, 357, 361
 Tanzini, L. XI, 3, 8, 16, 126, 142, 151–166, 224, 226–227, 230–231, 390, 409
 Tarassi, M. 133
 Tassi, I. 418
 Tateo, F. 320
 Tavelli, Giovanni da Tossignano (gesuato, vescovo di Ferrara) 426, 428–429, 432
 Tavoni, M. 15, 23, 297, 316, 333–334, 339, 438, 441
- Tecchini, Caterina di Niccolò dell'Ammannato 215
 Tecchini, Niccolò dell'Ammannato 213
 Tecchini, Piero di Matteo 199
 Tedaldi, Lorenzo di Buto 197, 212
 Telesforo di Cosenza 260
 Tempier, Étienne (vescovo) 395
 Terenzi, P. 126
 Terramagnino da Pisa 52, 56
 Teseo (personaggio mitologico) 359
 Thomas, A. 224
 Thompson, A. 119–120
 Tieri da Larciano 202
 Timoteo (discepolo di Paolo di Tarso) 418–419
 Tito (personaggio del Decameron) 439
 Tocco, F. 256–257
 Tognetti, G. 126, 128, 130–132, 237
 Tognetti, S. 131
 Tolomei (famiglia) 6, 165
 Tolomeo da Lucca (OP, vescovo di Torcello) 399
 Tomasin, L. 157, 162, 196, 199
 Tomaso legnaiuolo 258
 Tomasoni, P. 116
 Tomazzoli, G. 250, 297, 301
 Tommaso da Celano (OFM) 378
 Tommaso di Cantimpré (OP) 138
 Tommaso d'Aquino (OP) 22, 288, 311, 323–325, 330–332, 395–399, 420
- Tommaso di Saluzzo 102
 Tommasuccio da Foligno 209
 Tornaquinci (famiglia) 396
 Tosinghi (famiglia) 134
 Tosinghi, Davizzo 134
 Tosinghi, Enrico o Arrigo 134
 Tóth, P. 14, 275, 376–377
 Trabant, J. 283
 Trachsler, R. 56
 Traina, A. 300
 Traini, Francesco 396
 Tristano 76
 Trotta, S. 361
 Tuccio di Gennaio 198
 Tunberg, T.O. 108–109
 Turrado, L. 297
- Ubaldi, Angelo degli 214
 Uberti (famiglia) 127
 Ubertino da Casale 257
 Ubertino da Otranto 249
 Uc de Saint Circ 49, 54
 Ugo (zio di Salimbene de Adam) 116–117
 Ugo di Balma XVI, 417–418, 431
 Ugo di Digne 117–118
 Ugo di San Vittore 241, 412
 Ugolini (famiglia) 130
 Ugolino di Montegiorgio o di Brunforte da Sarnano (OFM) 379
 Ugurgieri, Ciampolo di Meo degli 356
 Ulisse (personaggio mitologico) 360
 Ulivi, E. 129
 Umiltà da Faenza 268, 277
 Urbano IV (papa) 130, 134–135, 137
 Urbano V (papa) 416
 Urbano VI (papa) 255
 Urrutia, F.J. 416
- Vaccaro, G. 7, 67, 168, 177, 184, 235, 304, 307, 409
 Valerio Massimo 357
 Valla, Lorenzo 441, 445
 Vallaresso, Zorzi 232
 Valois (famiglia) 103
 Valois, Maria di 66
 Valois-Courtenay, Caterina di 66
 van der Goes, Hugo 102

- Vanelli Coralli, R. 268, 401
 Varalda, P. 413
 Vasari, Giorgio 451
 Vauchez, A. 119
 Vecchi, G. 113
 Vecchi Galli, P. 336
 Vecchio, S. 389, 401
 Vegezio, Publio Renato 67–68, 86, 146, 356
 Veglia, M. 336–337
 Veneziale, M. 56, 73
 Ventura, S. 334
 Vérard, Antoine 251
 Verde, A.F. 96
 Vergano, L. 440
 Vergerio, Pier Paolo 444, 447
 Verlato, Z. 270–272, 398, 400
 Vescovo, M. IX, 1, 15
 Vespucci, Nicolò 197–198
 Vespucci, Simonetta 101
 Vian, P. 410
 Viel, R. X, 29, 47–58
 Vielliard, F. 71
 Villa, C. 222, 320
 Villani, Giovanni 96, 111, 176, 252
 Villani, Matteo 209
 Vincenti, Francesco di Mino 416–417, 422
 Vincenti, Niccolò di Mino 417, 422
 Vincenzo di Beauvais 138, 391
 Violant de Bar 67
 Virgilio, Publio Marone 6, 291, 321,
 326–327, 352, 357, 359
 Visani, O. 252
 Visconti (famiglia) 60, 64, 336
 Visconti, Bernabò 65
 Visconti, Federico (arcivescovo) 388
 Visconti, Nino 56
 Viti, P. 240
 Vitinus Butrius o Butriensis 238
 Viviani, A. 297
 Volpi, M. 398
 von Moos, P. 109, 113
 von Roon-Bassermann, E. 130
 Wahlen, B. 56
 Weinstein, D. 248–249
 Weiss, R. 37, 340
 Weissen, K. 196, 198
 Wilmart, A. 426
 Witt, R.G. 11, 15, 28, 41, 95, 129, 166
 Wittgenstein, L. 284
 Wittlin, C.J. 68
 Zabbia, M. 394
 Zaccarello, M. 358
 Zafarana, Z. 120
 Zaggia, M. 7, 9–10, 69–70, 356, 362
 Zambrini, F. 255
 Zamponi, S. 185
 Zamuner, I. 22, 48, 53
 Zanato, T. 100
 Zanni, R. 301
 Zanobi da Strada 426, 451
 Zanobi di Forese 196
 Zarri, G. 425
 Zavattero, I. 304, 311, 317
 Zemon Davis, N. 163
 Zerbi, T. 196
 Zinelli, F. X, 49–50, 54, 56, 59–104, 251,
 385–386
 Zingarelli, N. 232
 Zink, M. 82
 Zorzi, A. 110, 128
 Zufferey, F. 49
 Zumthor, P. 116
 Zvonareva, A. 270–272

