
PICENUM SERAPHICUM

RIVISTA DI STUDI STORICI E FRANCESCANI

ANNO XXX (2015-2016)



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



eum edizioni università di macerata

PICENUM SERAPHICUM

RIVISTA DI STUDI STORICI E FRANCESCANI

Ente proprietario

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

in convenzione con

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

Consiglio scientifico

Felice Accrocca, Giuseppe Avarucci, Francesca Bartolacci, Simonetta Bernardi, Monica Bocchetta, Rosa Marisa Borraccini, Giammarco Borri, Vincenzo Brocanelli, Giuseppe Buffon, David Burr, Alvaro Cacciotti, Alberto Cadili, Maela Carletti, Maria Ciotti, Mario Conetti, Jacques Dalarun, Maria Consiglia De Matteis, Carlo Dolcini, Kaspar Elm, Christoph Flüeler, György Galamb, Gábor Győriványi, Robert E. Lerner, Jean Claude Maire-Vigueur, Alfonso Marini, Enrico Menestò, Grado G. Merlo, Jürgen Miethke, Antal Molnár, Massimo Morroni, Lauge O. Nielsen, Roberto Paciocco, Letizia Pellegrini, Luigi Pellegrini, Gian Luca Potestà, Roberto Rusconi, Mario Sensi (†), Leonardo Sileo, Andrea Tabarroni, Katherine Tachau, Giacomo Todeschini

Direttore

Roberto Lambertini

Comitato di Redazione

Alessandra Baldelli, Francesca Bartolacci, Enrico Bellucci, Monica Bocchetta, p. Marco Buccolini, p. Ferdinando Campana, Laura Calvaresi, Maela Carletti, p. Gianluca Cesaroni, Annamaria Emili, Luca Marcelli, Claudia Mattioli, Chiara Melatini, p. Valentino Natalini, p. Lorenzo Turchi

Redazione

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

Direttore responsabile

p. Ferdinando Campana

Editore

eum edizioni università di macerata
Centro direzionale, via Carducci 63/a – 62100 Macerata
tel (39) 733 258 6081
fax (39) 733 258 6086
<http://eum.unimc.it>
info.ceum@unimc.it

Indice

- 3 Editoriale
- Studi
- 7 Chiara Melatini
La teoria politica nell'*Arbor scientiae* di Ramon Llull
- 47 A. Lamy
L'accroissement et l'altération dans le *Commentaire des sentences* de François de la Marche
- 69 Ignazio Del Punta
Enrico e Lucca. Note sul vescovato di Enrico del Carretto a Lucca all'inizio del Trecento
- 93 Alessandra Baldelli
Insediamenti francescani a Jesi tra fonti catastali e nuove tecnologie
- Note
- 111 Fortunato Frezza
Pietas et civitas. Ricordo di Mario Sensi, prete storico della Chiesa, della pietà popolare e della religione civica
- 161 Alessandra Baldelli – Francesca Bartolacci
FraRe – Francescani nella rete
- 165 Angelo Monaldi
Insediamenti francescani nelle Marche: Ancona
- 195 Angelo Monaldi
Insediamenti francescani nelle Marche: Sirolo
- 213 Ivano Palmucci
Il santuario del Santissimo Crocifisso di Treia

Schede

- 221 *Le carte dell'abbazia di Chiaravalle di Fiastra, II (1181-1200)*, a cura di Attilio De Luca, CISAM, Spoleto 2013, CV-380 pp.; *Le carte dell'abbazia di Chiaravalle di Fiastra, VIII (1256-1265)*, a cura di Giuliana Ancidei, CISAM, Spoleto 2014, LXXXV-604 pp. (M. Carletti); Giancarlo Mandolini, *I Frati Minori e il Monte di Pietà a Fano nel contesto marchigiano*, Provincia Picena "San Giacomo della Marca dei Frati Minori delle Marche", Fano 2015, 229 pp. (R. Lambertini); Arnaldo Sancricca, *I «fratres» di Angelo Clareno. Da Poveri eremiti di papa Celestino a Frati Minori della provincia di s. Girolamo «de Urbe» attraverso la genesi del Terz'ordine Regolare di s. Francesco in Italia*, Edizioni Simple, Macerata 2015, pp. XXII-612 pp. (Collana di Studi Storico-Critici della Provincia Picena «S. Giacomo della Marca» dei frati minori, n.s., 2) (M. Carletti); *Ubertino da Casale*, Atti del XLI Convegno internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 2013), CISAM, Spoleto 2014, 276 pp. (Atti dei convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. Nuova serie, 24. Società Internazionale di Studi Francescani. Convegni, 41) (M. Carletti); Tiziana Suarez-Nani, *La matière et l'esprit. Études sur François de la Marche*, Éditions du Cerf - Academic Press Fribourg, Paris – Fribourg 2015 (Vestigia, 41), 477 pp. (F. Bartolacci); Aldo Vendemiati, *Il diritto naturale dalla scolastica francescana alla riforma protestante*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2016, 128 pp. (R. Lambertini); *Osservanza francescana e cultura tra Quattrocento e primo Cinquecento. Italia e Ungheria a confronto*, Atti del Convegno (Macerata-Sarnano, 6-7 dicembre 2013), a cura di Francesca Bartolacci, Roberto Lambertini, Istituto Balassi - Accademia d'Ungheria in Roma, Viella, Roma 2014, 196 pp. (A. Baldelli); *Memorie del Convento di San Damiano presso Assisi dell'Ordine dei Frati Minori*. Trascrizione della cronaca dei secc. XVII-XIX con appendice illustrativo fotografico a cura di Giovanni Boccali, con preambolo al libro delle Memorie di p. Pierdamiano Noè Lanuti, Edizioni Porziuncola, Santa Maria degli Angeli – Assisi 2017, 537 pp. + illustrazioni e appendice fotografica (R. Lambertini); Francesco Pirani, *Medievalismi nelle Marche. Percorsi storiografici dall'età moderna al Novecento*, Fermo, Andrea Livi Editore, 2014, 207 pp. (M. Bocchetta).

Editoriale

Dopo il primo numero pubblicato online, dedicato agli interessi storiografici di Giacinto Pagnani, indimenticato protagonista della seconda stagione di «Picenum Seraphicum» questo numero, il 30°, ritorna ad un profilo miscelaneo. Nella prima sezione, che ospita gli “articoli” (preventivamente sottoposti al parere di esperti in un regime di reciproca anonimità) convivono, come è tradizione della rivista, contributi di storia della cultura e di storia istituzionale. Chiara Melatini tratta di uno dei temi meno frequentati dell'opera di Raimondo Lullo, pensatore originale dai molteplici e controversi contatti con il mondo francescano a lui contemporaneo: il pensiero politico; Alice Lamy affronta una questione assai delicata nel “discorso” scolastico, quella del mutamento a livello, nell'interpretazione di Francesco di Marchia, un autore alla cui riscoperta nell'ultimo ventennio anche «Picenum Seraphicum» ha contribuito. Ignazio del Punta getta nuova luce sull'esperienza episcopale a Lucca del difensore della povertà francescana Enrico del Carretto. L'autore pubblica anche per la prima volta l'importante testamento di questo autore, il cui trattato *De statu dispensativo Christi* è stato recentemente rivalutato anche grazie a lavori di studiosi che collaborano alla nostra rivista, tra i quali ricordo Annamaria Emili. Occupandosi della contrastata e drammatica esperienza di governo episcopale di un teologo francescano, il contributo di Ignazio del Punta fa come da cerniera tra storia della cultura e storia istituzionale. A quest'ultima, con un particolare interesse per le dinamiche insediative e le modalità della loro ricostruzione storiografica, è dedicato il contributo di Alessandra Baldelli che indaga le presenze francescane a Jesi tra XIII e XV secolo. Come il lettore può constatare, l'articolo non contiene solamente novità rispetto alla storiografia precedente, ma anche un'interessante applicazione di tecnologie informatiche a questo tipo di studi storici.

La sezione “note” si apre con un partecipato ricordo di un protagonista degli studi di storia religiosa medievale dell'Italia centrale: Mario Sensi, recentemente scomparso, autore di numerosi articoli apparsi in «Picenum Seraphicum». A un profilo frutto di stima scientifica, vicinanza personale e sincera amicizia, Fortunato Frezza aggiunge una ricchissima bibliografia dello studioso, giusto omaggio all'opera di Mario Sensi e prezioso dono a tutti gli specialisti del settore. Nella loro nota Francesca Bartolacci e Alessandra Baldelli presentano poi un progetto, *Frare, Francescani nella*

Rete, incentrato su di un sito dedicato agli insediamenti francescani nelle Marche (già consultabile all'indirizzo studiumanistici.unimc.it/frare), nel quale interagiscono informazioni storiche e georeferenziazione, così da costituire uno strumento utile sia per gli studiosi sia per chi voglia conoscere i luoghi della Marca “serafica”. In questa sezione si sono inserite anche ampie schede provenienti da progetti di inventariazione di informazioni riguardanti specifici insediamenti francescani, di cui mantengono le caratteristiche formali originali. I testi a firma di Angelo Monaldi costituiscono la versione *maior* dei suoi contributi al progetto FraRe, mentre Ivano Palmucci pubblica qui un sintetico profilo storico del santuario del Santissimo Crocifisso di Treia, originariamente destinato ad un futuro volume sui Santuari marchigiani.

Il numero riprende infine la tradizione di *Picenum Seraphicum* di ospitare una sezione di “schede” bibliografiche, in cui si presentano pubblicazioni giunte alla rivista per recensione o comunque considerate rilevanti per il suo ambito di studi. Il numero dei lavori schedati è ancora ridotto, ma il Comitato di Redazione intende ampliarlo già dal prossimo numero.

A proposito di progetti per il futuro, pur avendo sofferto anche in tempi recenti dei contraccolpi di una endemica precarietà del lavoro intellettuale che affligge in particolare i ricercatori più giovani, per i quali è sempre più difficile trovare i modi di mettere a frutto le proprie pur notevoli capacità, la rivista intende non solo continuare, ma anche riprendere il suo ritmo più naturale. E' pur vero che gli ultimi mesi hanno portato con sé i tremendi eventi sismici che hanno interessato l'Italia centrale, creando difficoltà che – pur non essendo comparabili alle tragedie delle zone più direttamente colpite – hanno rallentato anche le attività culturali e di ricerca. Tuttavia, proprio dalla esperienza sconvolgente delle distruzioni inflitte al territorio dal quale la rivista prende nome il Comitato di Redazione trae stimolo per proseguire, con determinazione ancora maggiore, nel cammino intrapreso. Sappiamo di avere contratto un debito con la ricchezza storica di questo territorio e non ci sottraiamo al dovere che ne deriva.

Dedichiamo questo numero a padre Bernardino Pulcinelli a dieci anni dalla sua scomparsa.

Roberto Lambertini

Studi

La teoria politica nell'*Arbor scientiae* di Ramon Llull

Chiara Melatini

Abstract

All'interno dell'opera *Arbor scientiae*, redatta tra il 1295 ed il 1296, Ramon Llull dedica due sezioni apposite all'esame delle figure del sovrano e del pontefice. Attraverso l'analisi dell'*Arbor imperialis* e dell'*Arbor apostolicalis*, il contributo indaga i caratteri generali, il *modus agendi* e le finalità rispettivamente del potere temporale e di quello spirituale e la loro interazione al fine di evidenziare la necessaria collaborazione dei due poteri, solitamente antagonisti a quel tempo, proposta da Llull.

Within the work *Arbor scientiae*, written between 1295 and 1296, Ramon Llull devotes two special sections to the study of the figures of the king and of the pope. Through the analysis of the *Arbor imperialis* and the *Arbor apostolicalis*, the article investigates the general nature, the *modus agendi* and purposes respectively of the temporal power and the spiritual one and their interaction in order to highlight the necessary collaboration of the two powers, usually antagonists at that time, proposed by Llull.

L'interesse per l'etica politica

Ramon Llull presenta un profilo intellettuale complesso e poliedrico e questo fa sì che occupi una posizione di rilievo nella storia della cultura del Basso Medioevo. È allo stesso tempo un poeta che ha vissuto l'esperienza di corte, un letterato attento alle tematiche sociali, un filosofo ed un teologo cristiano, un mistico, un apologeta della parola di Cristo, un autore scientifico ed un enciclopedista che indaga le leggi del creato.

Le vicende della vita di Ramon Llull risentono della sua forte personalità, impegnata costantemente nella frenetica attività di evangelizzazione che lo

porta a viaggiare instancabilmente per il bacino mediterraneo, ad interessare relazioni personali con papi e sovrani e a produrre uno straordinario numero di opere (si parla di circa duecentocinquanta) in lingua latina, catalana ed araba. La sua biografia presenta un personaggio in continua evoluzione impegnato in una assidua ricerca dei mezzi espressivi il più possibile idonei alla diffusione del messaggio cristiano, rielaborando in alcuni casi in forma autonoma dei modelli proposti dalla cultura e dalla spiritualità del tempo.

I ripetuti contatti con gli ordini mendicanti e con i loro esponenti più illustri hanno senza dubbio influenzato oltre che la sua personalità anche la forma ed il contenuto della sua produzione. Le idee di *paupertas* e di rinnovamento della Chiesa hanno in Catalogna una grande diffusione anche al di fuori dell'Ordine domenicano e di quello francescano e già prima del loro arrivo nella penisola iberica¹. Un continuo flusso di eretici, beghini e begardi giunge dai territori francesi per tutto il '200 e almeno fino a metà del '300, ovvero quando Clemente VI ordina al re d'Aragona di imprigionare gli eretici provenienti da Tolosa e stabilirli principalmente a Barcellona, Tortosa, Morella, Lerida, Flix, Juncosa, Castelladasens e nella valle d'Andorra². Il messaggio di riforma della Chiesa e della società cristiana che questiseguaci della dottrina rigorista portano con sé trova, sia nel volgo che nella borghesia, nella nobiltà e nella famiglia reale della regione catalana, un terreno fertile su cui attecchire.

Lull mantiene sempre un «distanciamento cosciente»³ dagli interessi particolari, dai dissapori interni ed esterni agli Ordini, ammirando nell'impostazione generale del modello mendicante l'ideale di povertà e l'impegno nel diffondere il Vangelo: il maiorchino offre, così, il proprio operato al servizio dell'unità della Chiesa e del bene comune. Al fine di rendere il più possibile efficace il proprio apostolato, Lull combina in una forma straordinaria elementi tanto dell'Ordine dei Predicatori come di quello serafico. Dal primo riprende l'insistenza sull'importanza di un'adeguata preparazione intellettuale, il ricorso alla fondazione di scuole dove insegnare ai missionari le lingue degli infedeli per la loro conversione e, sull'esempio di Ramon de Penyafort, l'utilizzo delle dispute pubbliche come strumento di confronto e di evangelizzazione; dal secondo, invece, la tendenza al

¹ Per approfondire la trattazione della presenza degli spirituali in Catalogna dal sec. XII al sec. XV si consiglia: J. M. Pou i Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos 13-15)*, Vic 1930.

² Ivi, p. 24

³ F. Domínguez Reboiras, *Raimundo Lulio y el ideal mendicante: afinidades y divergencias*, in *Aristotelica et lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr*, a cura di F. Domínguez Reboiras, R. Imbach, T. Pindl e P. Walter, Steenbrugis, in Abbatia S. Petri 1995, pp. 377-413; cfr. p. 357.

misticismo⁴ e la vocazione al martirio per se stesso e per quanti vogliono predicare la parola di Cristo.

Nonostante il *Doctor Illuminatus* manifesti una grande ammirazione e vicinanza emotiva nei confronti della corrente spirituale del mondo francescano, dissente da essa in punti fondamentali come la venuta dell'Anticristo e la prossima fine del mondo, come dimostrano le opere: *Liber contra Antichristum* e *Quaestiones quas fecit quidam frater minor*. Ciò conferma il fatto che Llull è un personaggio che difficilmente può essere inquadrato in qualsivoglia schema predefinito; il suo spirito indipendente e la sua vivace intelligenza ne fanno un pensatore libero che compie delle scelte consapevoli e mirate al raggiungimento dei propri obiettivi. Restano indubbi, comunque, una profonda condivisione dei valori di base delle dottrine mendicanti, gli stretti contatti con le personalità di spicco di ciascun Ordine ed un parallelismo con questi nell'azione⁵.

Ogni mossa ed ogni opera lulliana tendono, come già annunciato, ad un fine unico: la conversione degli infedeli, che rappresenta, a parer del nostro, la maggiore urgenza della Cristianità. L'interesse del filosofo è quindi rivolto, almeno inizialmente, all'esterno della Chiesa, verso quella moltitudine di genti che non ha conosciuto ancora il Vangelo e che continua a vagare nelle tenebre del peccato. Il disinteresse mostrato dalla Santa Sede e dai sovrani europei di fronte ai suoi progetti di missione⁶, rendono il *magister Raymundus* presto consapevole dell'ignoranza e dell'indifferenza vigenti anche all'interno del popolo cristiano e lo spingono a rivolgere il proprio interesse anche verso le carenze interne alla Chiesa. Diviene allora necessario, ancor prima di convertire gli infedeli, istruire coloro che si proclamano *fideles* al fine di formare missionari adatti al confronto con i *sapientes* musulmani ed ebrei e di rendere possibile la creazione di una *Res Publica Christiana* fondata sull'insegnamento di Cristo.

I movimenti mendicanti si fanno interpreti del bisogno di diffondere il messaggio di Gesù tra la gente e Llull è affascinato dall'abile uso della parola durante la loro attività di propaganda evangelica. In particolar modo i

⁴ Secondo Hillgarth, tale tendenza al misticismo risentirebbe, oltre che dell'influenza francescana, anche del contatto di Llull con la filosofia sufi. Cfr. J. N. Hillgarth, *Vida y importancia de Ramon Llull en el context del siegle XIII*, «Anuario de estudios medievales», 26, 1996, pp. 967-978, cit. p. 972.

⁵ Antonio Oliver parla infatti di parallelismo tra l'operato ed il pensiero di Llull e quello dei Mendicanti piuttosto che di dipendenza del primo dai secondi. Cfr. A. Oliver, *El Beato Ramón Llull en sus relaciones con la Escuela Franciscana de los siglos XIII-XIV*, «Estudios Lulianos», 9, 1965, pp. 55-70; 10, 1966, pp. 47-55; 11, 1967, pp. 89-119; 13, 1969, pp. 51-65.

⁶ Per la conoscenza della sterminata bibliografia sul tema della missione e della crociata in Ramon Llull si rimanda a: J. Gayà Estelrich, *Raimondo Lullo: una teologia per la missione*, Milano 2002.

Francescani si adoperano nella realizzazione di una comunità di credenti che segua l'esempio di Cristo attraverso la predicazione, ma ancor di più tramite un'intensa produzione letteraria che regoli la condotta morale e la vita quotidiana (nell'ambito della politica, dell'economia, della società) del *civis christianus*. Il maiorchino guarda ai frati dell'*Ordo Minorum* come a degli ottimi alleati per il suo programma di evangelizzazione e condivide con questi il proprio *modus operandi*: tre delle opere più conosciute di Llull, la *Doctrina pueril*, *Blanquerna* e *Felix* risentono fortemente di questa attività propagandistica, fornendo alla comunità cristiana degli importanti modelli di riferimento. Il particolare interesse dimostrato nei confronti dei comportamenti politici ed economici secolari è finalizzato alla definizione di modelli eticamente corretti che possano giovare allo sviluppo e al buon funzionamento della città, intesa allo stesso tempo come comunità di *cives* e di *fideles*.

Assistiamo in area catalano-aragonese ad una diffusa attività di propaganda francescana che ha dato vita ad una ricca produzione testuale volta a determinare le corrette pratiche di governo. La Catalogna e l'Aragona si dimostrano all'epoca di Llull particolarmente dinamiche in termini di economia e sperimentazione politico-istituzionale e la loro posizione privilegiata al centro del bacino mediterraneo occidentale favorisce gli intensi contatti con le altre realtà europee e nordafricane che vi si affacciano. Soprattutto Maiorca, città natale dell'autore, con il suo porto, offre un ambiente multietnico e multiculturale molto tollerante dove si mescolano musulmani, ebrei e cattolici oltre a mercanti provenienti dai maggiori scali mediterranei, primi fra tutti Pisa e Genova. Le grandi possibilità di ascesa economica, soprattutto per la "borghesia emergente" grazie all'attività mercantile, determinano un grande dinamismo della società maiorchina e catalana⁷.

La presenza di un'élite di Francescani (o di personaggi strettamente legati a quest'Ordine, come nel caso di Ramon Llull o di Arnau de Vilanova) presso i maggiori centri di potere del Regno d'Aragona, favorisce il fiorire di una "testualità consiliativa" ispirata dal contatto diretto con le istituzioni politiche ed economiche del Regno ed alle quali essa stessa si rivolge⁸. I dati

⁷ R. Costa, *Maiorca e Aragão no tempo de Ramon Llull (1250-1330)*, «Mirabilia Journal», 1, 2001, consultabile nel sito: <http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2001_12.pdf>.

⁸ Per uno studio approfondito dell'attività politico-pedagogica francescana nella Corona d'Aragona si rimanda a: P. Evangelisti, *I Francescani e la costruzione di uno stato: linguaggi politici, progetti di governo in area catalano-aragonese*, Padova 2006; Id., *Mercato e moneta nella costruzione francescana dell'identità politica*, «Reti Medievali», 7/1, 2006, consultabile all'indirizzo: <<http://www.rmojs.unina.it/inex.php/rm/article/view/154/134>>. Generalmente, parlando dell'opera e della letteratura francescana in questo particolare contesto, Evangelisti tende a far riferimento sia ad

forniti da Paolo Evangelisti riguardo la presenza dei Francescani nelle corti aragonesi rendono bene l'idea del legame collaborativo che viene ad instaurarsi tra i Minori e la casa reale: tra il regno di Pietro III (1276-1285) e di Alfonso il Magnanimo (1416-1458) si contano almeno cinquantasei Francescani impegnati a ricoprire vari incarichi di corte. In alcuni casi gli stessi esponenti della famiglia reale scelgono di vestire gli abiti francescani o, visti gli intensi rapporti personali con i membri dell'Ordine e la profonda devozione verso il santo di Assisi, alla morte sono sepolti in conventi francescani. La scelta da parte di Giacomo II, re di Maiorca dal 1276 al 1311 e primo sostenitore di Llull, di far esaminare le opere lulliane da un francescano e di appoggiare la fondazione del Miramar (dove avrebbero vissuto tredici frati) dimostra ulteriormente l'atteggiamento favorevole e rispettoso del monarca nei confronti dei Frati Minori. Una forte spiritualità si manifesta soprattutto in tre dei suoi figli che decidono di entrare nell'Ordine: il primogenito maschio, Giacomo⁹ che rinuncia al trono maiorchino per entrare in convento; Sancha¹⁰, moglie del re Roberto d'Angiò (terziario francescano), che sceglie di divenire clarissa e soprattutto l'Infante Filippo, il quale si dedica con grandissimo fervore ascetico alla Regola francescana ed è legato da una profonda amicizia ad Angelo Clareno. In diverse occasioni, Llull esprime le grandi speranze riposte nell'Infante come riformatore della Chiesa e si serve del prestigio di questi per essere introdotto alla corte francese in cerca di appoggio per il suo progetto missionario¹¹.

Fin qui, si è tentato di mettere brevemente a fuoco l'importanza che l'Ordine dei Frati Minori ha rivestito all'interno del regno catalano-aragoneso, l'interesse della famiglia reale verso di esso e la sua massiccia presenza a corte. L'impegno profuso dai Francescani nell'attività di collaborazione con il potere centrale deve aver certamente impressionato i numerosi esponenti laici che frequentavano i palazzi del re. La produzione letteraria etico-polica minoritica deve aver rappresentato un modello per

esponenti realmente e sicuramente appartenenti all'Ordine (al Primo e al Terzo) sia a figure che, pur non avendovi aderito ufficialmente, osservano uno stile di vita del tutto simile a quello dei frati, con i quali hanno degli stretti legami personali e di collaborazione (come avviene per Ramon Llull e Arnau de Vilanova). Nel presente lavoro, invece, si è scelto di mantenere la distinzione tra la letteratura propriamente francescana e la produzione etico-politica di personaggi come Llull e Arnau, pur non dimenticando l'indubbia ed inevitabile influenza della prima sulla seconda nello stile e nelle tematiche.

⁹ Cfr. J.E. Martínez Ferrando, *La tragica storia dei re di Maiorca*, traduzione a cura di M. De Cesare, Cagliari 1993, pp. 137-140 (ed. originale dell'opera: J.E. Martínez Ferrando, *La Tràgica història dels reis de Mallorca: Jaume I - Jaume II - Sanç - Jaume III - Jaume (IV)*, Barcelona 1960).

¹⁰ Cfr. Pou i Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes* cit., pp. 111-113 e 129-149; Martínez Ferrando, *La Tràgica història dels reis de Mallorca* cit., pp.134-137.

¹¹ Cfr. Pou i Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes* cit. pp. 111-128; Martínez Ferrando, *La Tràgica història dels reis de Mallorca* cit., nota 70, pp. 152-158.

quanti, come Llull e Arnau, pur non appartenendo ufficialmente all'Ordine, ne condividono l'impostazione pauperistica e l'interesse per la gestione della cosa pubblica secondo i dettami della fede.

Indice dei costanti rapporti che anche Llull ha avuto con le corone di Maiorca, Aragona e Sicilia, sono inoltre le dediche di numerose sue opere. Per Giacomo il Giusto (d'Aragona) scrive i *Proverbis de Ramon* e dedica a lui e alla consorte Bianca d'Angiò il *Libre de oracions e de doctrina de amar a Deu*, mentre indirizza il *De virtute veniali et vitali et de peccatis venialibus et mortalibus* a Sancho di Maiorca. A Federico di Sicilia sono destinati il *De locutione angelorum*, *De novo modo demostrandi*, *Liber de participatione Christianorum et Saracenorum*, *Liber de differentia correlativorum divinarum dignitatum* ed il *Liber de quinque principiis*; durante il suo soggiorno a Messina tra il 1313 ed il 1314, il filosofo realizza per il rex *Trinacriae*, oltre a numerose opere, anche trentotto opuscoli dove vengono illustrate le strategie da adottare nella lotta agli infedeli¹². Quest'ultimo sovrano è anche il destinatario di numerose opere di pedagogia pratica di Arnau de Vilanova, prima fra tutte l'*Allocutio Christini*, seguita da l'*Infomació espiritual*, l'*Alphabetum catholicorum sive dialogus de elementis catholicae fidei*, il *De mysterio cymbalorum Ecclesiae*. Il progetto di riforma politica teorizzato dal Vilanova nell'*Infomació espiritual* trova un tentativo di applicazione pratica attraverso le *Ordinationes generales* emanate da Federico, il quale suggerisce al fratello Giacomo di varare degli analoghi provvedimenti legislativi¹³.

Ramon Llull, così come Arnau de Vilanova, è una figura di indubbio peso nella politica e nella cultura dei regni aragonesi durante i loro processi di consolidamento economico ed istituzionale nel Mediterraneo occidentale. I due personaggi contribuiscono in maniera rilevante alla definizione dell'universo linguistico e tematico (condiviso anche dalle realtà francescane) della letteratura di stampo politico, nella sua specifica articolazione territoriale catalano-aragonese, che intreccia il discorso della politica (cioè l'etica politica, l'arte di governo e le forme di legittimazione del potere) con quello dell'economia (inteso nelle prassi creditizie e fiscali). Tale letteratura si prefigge di andare oltre la costruzione di un discorso meramente etico sulla gestione della cosa pubblica e mira ad un'immediata applicazione nella quotidianità dei *consilia* offerti al *dominus*; il modello teorico, nato dall'osservazione e dalla sperimentazione diretta come sussidio all'arte di

¹² P. Evangelisti, *Arnau de Vilanova e Ramon Llull: note a margine a due testi di pedagogia politica cristiana*, in *Miscellanea di studi in memoria di Marcello Gigante*, Bologna 2003, pp. 371-393 (cfr. pp. 375-376); *I francescani e la costruzione di uno stato cit.*, pp. 69-70.

¹³ Evangelisti, *Arnau de Vilanova e Ramon Llull cit.*, p. 378, nota 10.

governo, acquista valore solo nella sua concreta attuazione politico-istituzionale, in quanto contribuisce alla realizzazione del progetto divino della *Res Publica Christiana*¹⁴. Llull rientra a pieno nel panorama di pedagogia politica rivolta ai sovrani e a quanti gestiscono il potere nel regno catalano-aragonese, regno scelto dal filosofo maiorchino a paradigma di una corretta gestione dei territori e dell'affermazione dell'egemonia cristiana sugli infedeli.

La *caritas* proposta come valore basilare all'interno dei rapporti sociali cristiani si ripresenta anche nell'*Arbor scientiae*¹⁵, opera oggetto del presente studio, dove si afferma nell'*Arbor moralis* (una delle sezioni che compongono l'*Arbor*): *caritas est virtus quae societatem facit*¹⁶. In particolare, proprio in quest'ultimo libro¹⁷, destinato all'esame della condotta morale dell'uomo, Llull si sofferma più volte sull'esposizione del corretto modo di agire cristiano mettendo in evidenza l'importanza della *largitas*, della *fidelitas* e della *legalitas* nella società caritativa votata a Dio¹⁸. L'interesse privato deve così esser messo da parte di fronte ai bisogni della collettività poiché: *Iustitia non consentit, quod plus bonum speciale quam bonum publicum diligitur*¹⁹. Il bene comune, come già detto, è il fine verso il quale ogni azione umana deve tendere e può essere garantito solamente attraverso il rispetto delle regole sociali improntate sul modello caritativo di Cristo. Le figure ai vertici del potere spirituale e temporale svolgono un ruolo chiave contemporaneamente su due livelli: nella cura quotidiana dei *cives-fideles* e nel progetto divino di creare un'unica realtà cristiana universale. Llull, sempre attento al bene della comunità e alla salvaguardia della fede cristiana,

¹⁴ Un interessante studio sull'evoluzione e il significato dei concetti di *Christianitas* e di *Res Publica Christiana* è offerto da R. Manselli che definisce così quest'ultima: «La *Res Publica Christiana*, l'unione dei fedeli al di là di ogni limitazione di confini, rango e di origine, costituisce in Cristo una nuova *Res Publica* che ha le sue province e può avere anche la sua espansione [...] fra le nuove popolazioni germaniche o ancora pagane», in R. Manselli, *La Res Publica Christiana e l'Islam*, in *L'occidente e l'Islam nell'alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo: 2-8 aprile 1964, Spoleto 1965, vol. I, pp. 115-147, qui p. 120.

¹⁵ L'edizione critica di riferimento dell'*Arbor scientiae* nel presente studio è: R. Llull, *Arbor scientiae*, in *Raimundi Lulli Opera Latina* (generalmente abbreviato in ROL) XXIV-XXVI, op. 65 / CCCM 180 A-C, a cura di P. Villalba i Varneda, Turnhout 2000. In futuro per snellire il testo, quando si citerà da uno dei libri dell'*Arbor scientiae*, in nota si presenterà direttamente il titolo del singolo libro o albero.

¹⁶ *Arbor moralis*, lin. 243, p. 268.

¹⁷ È suddiviso in albero delle virtù ed albero dei vizi. I rami dell'albero delle virtù rappresentano le 7 virtù tradizionali: le quattro virtù cardinali (giustizia, prudenza, forza, temperanza) e le tre virtù teologali (fede, speranza e carità); la fede permette di conoscere le verità rivelate. I rami dell'albero dei vizi raffigurano, invece, i sette peccati mortali (gola, avarizia, lussuria, superbia, accidia, invidia, ira).

¹⁸ Cfr. *Arbor moralis*, pp. 283-284.

¹⁹ *Arbor quaestionalis*, *Quaestio* 78, p. 1062, linn. 313-314.

si preoccupa di delineare i caratteri specifici del papa e del re ideali, di definirne i doveri nei confronti rispettivamente dei fedeli e dei sudditi.

La critica si è tradizionalmente occupata di osservare l'atteggiamento di Llull di fronte a tali tematiche principalmente attraverso lo studio di alcune opere particolarmente rappresentative, come ad esempio il *Libre de les bèsties* (contenuto nel *Libre de les meravelles*) o il *Libre d'Evast i Blanquerna*²⁰. Di seguito si avrà modo di analizzare le figure del pontefice e del sovrano in maniera più approfondita all'interno di un'opera lulliana di stampo enciclopedico, l'*Arbor scientiae*, dove è possibile identificare due dei sedici libri che la compongono, l'*Arbor apostolicalis* e l'*Arbor imperialis*, quali brevi trattati sulla gestione rispettivamente del potere spirituale e di quello temporale. Il presente studio prende in esame tale opera perché considerata non certo marginale rispetto alla più nota produzione lulliana, in quanto si ritiene che permetta di conoscere quale sia la posizione dell'autore di fronte ad una questione centrale nel pensiero politico medievale, vale a dire il rapporto tra il *Regnum* e l'*Ecclesia*. Si tratta di un aspetto del pensiero lulliano non ancora esplorato a sufficienza, ma che si mostra invece interessante e ricco di sfumature. L'analisi dell'*Arbor imperialis* e dell'*Arbor apostolicalis*, incentrata sulla funzione del sovrano e del pontefice all'interno del microcosmo lulliano, ha permesso di approfondire la tematica politica oggetto d'indagine, poiché l'autore teorizza nei due libri la forma ideale di governo dell'Impero e della Chiesa nella prospettiva della realizzazione del progetto divino di un'unica realtà civile-religiosa cristiana²¹.

²⁰ Anche la decisione lulliana, condivisa dalla maggior parte degli autori francescani, di veicolare in molti casi la produzione etico-politica non solo in latino, ma anche in catalano, fa sì che la lingua volgare del territorio venga a definirsi come codice identitario della comunità. L'uso consapevole dell'idioma volgare, facilitando la fruibilità di queste opere da parte del pubblico laico catalano medievale che le conserva nelle proprie biblioteche, favorisce la diffusione degli insegnamenti civili e politici nella società. In un passo del *Liber de fine*, dedicato alla riconquista della Terra Santa, Llull afferma: «Etiam alios libros fecimus in vulgari, qui boni essent suis (del bellator rex) militibus propter mores; sicut liber est "De doctrina Puerili", "De Blanquerna" [...] quoniam per istos libros possent habere bonas delectationes, scientias atque mores» in R. Llull, *Liber de fine*, ROL IX, op. 122 / CCCM 35, a cura di A. Madre, Turnhout 1981, pp. 233-291, qui p. 275. Hillgarth a proposito di ciò osserva: «Ell (Llull) va ser, durant toda la vida, un filòsof laic que podia entendre i penetrar el món laic. En les seves obres en català (i en les traduccions medievals al francès, italià i en un cas a l'anglès) Llull va ensenyar als laics les obligacions que provenien de l'"Estat" al que pertanyien. Aquest son les obres que aparèixen a les biblioteques dels laics mallorquins a l'Edat Mitjana tardana» in Hillgarth, *Vida i importància de Ramon Llull en el context del segle XIII* cit., pp. 977-978; cfr. Evangelisti, *Arnau de Vilanova e Ramon Llull* cit., p. 374 (nota 4).

²¹ Llull al principio dell'*Arbor* offre al lettore una sintetica descrizione delle varie tematiche affrontate nei singoli libri; scrive a riguardo rispettivamente dell'*Arbor imperialis* e dell'*Arbor apostolicalis*: «Per Arborem imperialem datur cognitio de regimine principum et de fine, quare sunt publicae et communes personae» e «Per Arborem apostolicalem habetur cognitio de vicaria, quam

La presenza, inoltre, nei fondi delle biblioteche europee di un numero cospicuo di esemplari manoscritti dell'*Arbor* (oltre che in latino, anche nelle versioni non sempre complete in lingua catalana, francese, castigliana e addirittura ebraica) è la dimostrazione che in passato quest'opera deve aver avuto un'importante diffusione²².

Le relazioni con la curia ed i sovrani

L'*Arbor scientiae*, realizzata durante un soggiorno a Roma tra il 1295 ed il 1296, nasce come compendio della scienza universale contenuta nell'*Ars*, opera magna del maiorchino. Attraverso i sedici libri (o *arbores*) che la compongono, Llull vuole indagare i principi generali che regolano sia la realtà terrena sia quella divina che, secondo una concezione diffusa in epoca medievale, rispondono ad una visione unitaria del cosmo ordinato e strutturato secondo le leggi eterne volute da Dio.

È volontà di Llull realizzare attraverso l'*Arbor imperialis* e l'*Arbor apostolicalis* dei brevi trattati, strutturati secondo la simbologia dell'albero, sulla carica generale del principe e del pontefice e, quindi, sul governo della cosa pubblica e della Chiesa, fornendo delle linee guida generali che possano, poi, essere concretamente applicate nei casi particolari.

Il filosofo maiorchino predilige l'immagine dell'albero come mezzo ideale tramite cui rappresentare la struttura razionale del mondo²³ ed il suo utilizzo come simbolo dell'*ordo vitae* ha origini antichissime divenendo un patrimonio condiviso dalla cultura cristiana, ebraica e musulmana²⁴. Llull

Jesus Christus tradidit beato Petro, et de sanctitate, quae requiritur in praelatis et eorum subditis et de fine, propter quem eliguntur», Llull, *Arbor scientiae, Prooemium*, pp. 8-9, linn. 111-116.

²² Per una conoscenza più approfondita della tradizione manoscritta dell'*Arbor scientiae* si rimanda a Llull, *Arbor Scientiae* cit., *Introductio generalis*, pp. 14*-19*; C. Melatini, *L'Arbor Scientiae: un'opera "italiana" di Lullo. La tradizione manoscritta latina*, in *Il lullismo in Italia: itinerario storico-critico. Volume miscellaneo in occasione del VII centenario della morte di Raimondo Lullo*, a cura di M. Romano, Palermo-Roma 2015.

²³ Pring-Mill afferma a riguardo: «the tree was one of Llull's favourite teaching aids, with its organic structure providing a neat paradigm of the seemingly "organic" exposition of any complex system of ideas» in R. Pring-Mill, *The role of the number in the structure of the Arbor scientiae*, in *Arbor Scientiae, der Baum des Wissens von Ramon Llull*, a cura di F. Domínguez Reboiras, P. Walter, P. Villalba i Varneda, Turnhout 2002, p. 44.

²⁴ Per approfondire la tematica del *lignum viate* e *lignum crucis* nella cultura cristiana si consiglia la lettura del capitolo *Antenna crucis*, in H. Rahner, *I simboli della Chiesa, l'ecclesiologia dei padri*, Cinisello Balsamo 1995, traduzione dell'originale *Symbole der Kirche: Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964; R. Lambertini, L. Pellegrini, *Per arbores et specula*, in "Una strana gioia di vivere" a *Grado Giovanni Merlo*, a cura di M. Benedetti, M.L. Betri, Milano 2010, pp. 349-363. Per l'utilizzo dell'immagine dell'albero nella cultura araba in realzione a Llull si rimanda a: D.

reitera questa simbologia innumerevoli volte all'interno della sua produzione presentandola in alcuni casi nel titolo stesso delle opere (come nell'*Arbre de filosofia desiderat* o nell'*Arbre de filosofia de Amor*), in altri declinandola nella variante del *locus amoenus* o della foresta in cui vengono ambientate le vicende narrate.

L'*Arbor scientiae* si configura come un compendio del sapere universale strutturato secondo sedici *arbores*; nell'ordine si incontrano: 1. *Arbor elementalis*, 2. *Arbor vegetalis*, 3. *Arbor sensualis*, 4. *Arbor imaginalis*, 5. *Arbor humanalis*, 6. *Arbor moralis*, 7. *Arbor imperialis*, 8. *Arbor apostolicalis*, 9. *Arbor caelestialis*, 10. *Arbor angelicalis*, 11. *Arbor aeviternalis*, 12. *Arbor maternalis*, 13. *Arbor Iesu Christi*, 14. *Arbor divinalis*, 15. *Arbor exemplificalis*, 16. *Arbor quaestionalis*. Ognuna di esse è dedicata ad un particolare aspetto dello scibile umano, fatta eccezione per gli ultimi due, l'*Arbor exemplificalis* e l'*Arbor quaestionalis*, che svolgono una funzione ausiliaria non proponendo un'argomentazione autonoma, ma rielaborando attraverso *exempla* e *quaestiones* le materie dei primi quattordici libri. Ogni *arbor*, vale a dire ciascuna branca della scienza, viene esaminata secondo sette gradi di conoscenza gerarchizzati che vedono susseguirsi in senso ascendente: 1- le radici, 2- il tronco, 3- le *brancae* (i rami principali), 4- i rami (secondari), 5- le foglie, 6- i fiori ed infine 7- i frutti, momento culminante di tale percorso conoscitivo che prevede l'affermazione dei principi dell'*Ars* enumerati inizialmente nelle radici.

La convinzione, in alcun momento venuta meno, della necessità di affermare presso i più grandi centri di potere e di cultura europei delle verità contenute nella sua *Ars*, unitamente all'assidua ricerca di appoggio per i propri progetti di missione, conducono Llull ad un'estenuante peregrinazione attraverso innumerevoli paesi del bacino Mediterraneo.

Alla redazione dell'*Ars*, nata per ispirazione divina e concepita come il più raffinato strumento d'indagine dello scibile umano, il filosofo dedica tutta la sua vita e molti sono i tentativi di divulgare i suoi scritti attraverso sia letture pubbliche sia lezioni presso la prestigiosa Università di Parigi, ma la struttura stessa dell'opera, assai complessa, ne ostacola la diffusione, tanto da spingere Llull ad impegnarsi in una costante rielaborazione in vista di un'esemplificazione metodologica e terminologica che ne consenta una più agevole fruizione. L'*Arbor scientiae* si configura come una delle innumerevoli

Urvoy, *Le Symbole de l'arbre chez les auteurs arabes antérieurs à Llull*, in *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano*, Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo 17-20 Septiembre 1994, a cura di F. Domínguez, J. De Salas, Tübingen 1996, pp. 91-97; M. Cruz Hernández, *El símbolo del árbol en Ramón Llull e Ibn al-Jayfīb*, in *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou*, Maiorca 1989, pp. 19-25.

riproposizioni dell'*Ars*²⁵ tentate da Llull e appartiene a quella fase che viene comunemente definita dagli studiosi “età ternaria” che vede il succedersi di importanti opere che segnano tappe fondamentali del percorso evolutivo dell'*Ars* lulliana: *Ars inventiva veritatis* (1290), la *Taula general* (1293-1294), *Ars generalis ultima* (1305-1308), *Ars brevis* (1308).

Gli anni 1295-1296 sono per il nostro caratterizzati da un profondo stato di avvillimento e delusione²⁶, come testimoniato dal *Desconhort* (“Sconforto”) e dalla stessa *Arbor scientiae*, dovuto al mancato apprezzamento dei progetti lulliani, in particolar modo da parte della curia papale che si mostra invece sorda alle richieste avanzate in materia di difesa della fede cristiana e di divulgazione della conoscenza “artistica”.

La prima testimonianza di uno sforzo, rivelatosi vano, di ricevere ascolto dalla curia romana è rappresentata dall'*Epistola ad papam Nicholaum IV*, conosciuta anche come *Quomodo Terra Sancta recuperari potest*²⁷ e risale al 1292. A questa segue nel 1294 la *Petitio* a papa Celestino V che, anche per ovvi motivi storici (il suo pontificato durò solamente tre mesi e mezzo), rimane senza una risposta concreta²⁸. Quando l'anno successivo Llull si appresta a scrivere l'*Arbor scientiae*, il pontificato di Bonifacio è iniziato da circa nove mesi e la speranza che questo papa possa impegnarsi per la realizzazione di una Chiesa universale è ancora viva e ne sono una dimostrazione la *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Bonifacium VIII papam* e le altre opere a lui dedicate. Anche negli anni a seguire, quelli che avrebbero visto affacciarsi al soglio pontificio Clemente V²⁹, le richieste indirizzate alla Santa Sede non si sarebbero ridimensionate. Né il rifiuto dei vari pontefici né il silenzio di molti sovrani ai quali fa appello smorzano la tenacia ed affievoliscono il desiderio di Llull di creare un'unica *Res Publica Christiana* in tutto il mondo allora conosciuto; neppure lo

²⁵ Llull afferma nel proemio dell'opera: «ut unum librum componeret ad omnes scientias generales, qui leviter intelligi posset et per quem Ars sua generalis, quam compuserat, facilius intelligi posset», *Arbor scientiae, Prooemium*, linn. 23-25, p. 5.

²⁶ Ivi, linn. 1-6, p. 4: «In desolatione et fletibus stetit Raimundus sub quadam arbore pulchra, et suam “Desolationem” cantavit, ut modicum suum alleviaret dolorem, quem habuit, quia negotium sanctum Iesu Christi et totius Christianitatis publicam utilitatem in curia romana non potuit obtinere».

²⁷ Insieme al *Tractatus de modo convertendi infideles* (1292), il *Liber de fine* (1305), il *Liber de acquisitione Terra Sanctae* (1309) e la *Petitio Raymundi in Concilio generali ad acquirendam Terram Sanctam* (1311), sono le opere che offrono in maniera dettagliata il progetto missionario di Llull per la conversione degli infedeli.

²⁸ Sui contatti personali tra Llull e Celestino V si rimanda a: J. Perarnau i Espelt, *Bonifacio VIII fra Raimondo Lullo e Arnaldo da Villanova in Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*, Atti del convegno organizzato nell'ambito delle celebrazioni per il VII centenario della morte (Città del Vaticano-Roma, 26-28 aprile 2004), Roma 2006, pp. 423-432.

²⁹ È a lui dedicato il *Liber de fine*, del 1305.

fermano le sue disastrose missioni presso gli infedeli: sarà soltanto un naufragio durante il viaggio di ritorno dalla sua terza missione in Nord Africa a porre fine nel 1316 alla sua esistenza, all'età di ottantaquattro anni.

Le circostanze storiche in cui l'opera è maturata riconducono ad un momento particolarmente delicato per la Santa Sede. Alla fine del 1294 la Chiesa si trova infatti per la prima volta a fronteggiare la rinuncia da parte di un papa alla carica pontificia e la conseguente necessità di rielezione di un successore nel difficile tentativo di evitare qualsiasi dubbio sulla legittimità dell'operazione. Llull non interviene apertamente nelle polemiche che seguono la nomina di Bonifacio VIII³⁰ e rivolge a questi le medesime richieste; lasciata Napoli, città in cui risiedeva il vecchio papa, si reca immediatamente a Roma dove resta all'incirca fino alla fine del 1296, dedicandosi all'attività letteraria³¹ e alla promozione dei suoi piani di missione. Non avendo ricevuto dal pontefice alcuna risposta, si allontana dalla Santa Sede e, dopo esser passato per Genova, Montpellier o Perpignan (qui incontra Giacomo II di Maiorca), giunge nell'estate del 1297 a Parigi dove impartisce delle lezioni all'Università e dove ha ripetuti contatti con il re Filippo IV.

Ai fallimentari appelli rivolti alla curia corrispondono altrettanti tentativi di spingere i maggiori sovrani europei ad impegnarsi nella formazione dei missionari e nella lotta agli infedeli. Llull è convinto che l'impegno nella conversione di quanti non conoscono la verità evangelica coinvolga tanto la Chiesa quanto quei sovrani che per volere di Dio sono stati posti alla guida dei *Regna* affinché con i loro potenti mezzi politici, economici e militari possano espletare la loro funzione di *defensor fidei*. L'indubbia ostinazione e la mirabile perseveranza che caratterizzano l'attività lulliana non devono però indurre a pensare che il filosofo rivolga le proprie attenzioni indistintamente ai vari monarchi del bacino mediterraneo nella speranza di ricevere ascolto. Le sue risultano essere invece delle scelte ponderate, che lo conducono ad appellarsi a quei sovrani o a quelle città che realmente possano avere degli interessi concreti nell'appoggiare, ad esempio, progetti di crociata contro i Musulmani. Non a caso lo vediamo frequentare la corte di Giacomo II di Maiorca, Giacomo II di Aragona, il francese Filippo IV e di Federico III di Trinacria, così come non manca di farsi notare nelle

³⁰ Papa Bonifacio VIII si trova a dover fronteggiare sin da subito le accuse di quanti non riconoscono la liceità della sua elezione, primi fra tutti gli "spirituali" francescani fedeli a Celestino, i Colonna e, in un secondo momento, Filippo il Bello di Francia.

³¹ Scrive a Roma nello stesso periodo dell'*Arbor scientiae*, oltre al già citato *Desconhort*, anche il *Liber de potentia, objecto et actu*, i *Proverbis de Ramon*, il *Novell llibre d'ànima racional*, il *Liber Apostrophe seu De articulis fidei* (per citarne alcuni).

repubbliche marinare di Genova e Pisa³². Come osserva Hillgarth, gli anni successivi al 1300 vedono un intensificarsi dei rapporti del filosofo con esponenti del potere secolare, in particolar modo con la casata di Aragona e quella francese, che coincidono con la lenta presa di coscienza da parte dell'autore dell'impossibilità di veder trionfare il proprio progetto di riconquista della Terra Santa facendo leva esclusivamente sull'appoggio della Chiesa³³. Nonostante i continui sforzi, le necessità storiche del tempo impediscono una piena adesione da parte dei sovrani ai piani di Llull che vengono avvertiti come secondari rispetto alle urgenze di politica interna di ciascun regno; così Giacomo d'Aragona concede a Llull da una parte il permesso di predicare nelle sinagoghe e nelle moschee, ma dall'altra investe le proprie energie nella lotta contro Granada e nella conquista della Sardegna, come pure Filippo IV ottiene di far illustrare le opere lulliane nella prestigiosa università parigina, facendo mancare però un concreto appoggio al filosofo, probabilmente a causa della sempre crescente tensione con la Santa Sede e dello scontro con le città fiamminghe su cui la Francia aveva imposto il dominio³⁴.

Quando Llull mette mano all'*Arbor scientiae*, i rapporti con le più prestigiose monarchie europee devono ancora consolidarsi, ma i primi contatti con Filippo il Bello sono già avvenuti durante un viaggio a Parigi tra il 1287 ed il 1289; inoltre gli anni trascorsi in gioventù alla corte di Maiorca in qualità di siniscalco e maggiordomo del futuro Giacomo II gli devono aver dato la possibilità di conoscere dall'interno le dinamiche di palazzo e tale esperienza si dimostra preziosa per il filosofo nella redazione di quelle opere, dal sentore didascalico, che esplorano su più livelli la dimensione temporale del potere come il *Llibre de l'orde de cavalleria*, la *Doctrina pueril*, il *Llibre de les bèsties* e l'*Arbor imperialis*.

Il potere temporale nell'Arbor imperialis

Come già evidenziato, l'*Arbor scientiae* nasconde nella sua struttura un alto valore simbolico. Tutta l'opera si sviluppa secondo delle simmetrie

³² In più occasioni Llull soggiorna a Siena (1293, 1303-1305, 1308) ed ha occasione di interessare rapporti con personalità di spicco della città. Giunge a Pisa nel 1307 a seguito di un naufragio durante il viaggio di ritorno dal Nord Africa.

³³ J.N. Hillgarth, *Raymond Lulle et l'utopie*, «Estudios Lulianos» 25, 1981-1983, pp. 175-185, cfr. p. 176.

³⁴ Cfr. J.N. Hillgarth, *Ramon Lull and lullism in fourteenth-century France*, Oxford 1971, pp. 28-29.

interne; così pure l'ordine secondo il quale sono disposti i vari libri acquista un significato preciso che merita di essere indagato per poter avere una visione più organica dell'opera e delle singole parti.

Pring Mill si è preoccupato di far luce sulle connessioni logiche tra il contenuto dell'*Arbor* e la numerologia in essa presente³⁵. Dati questi presupposti, la presenza dell'*Arbor imperialis* al settimo livello e dell'*Arbor apostolicalis* all'ottavo deve avere una precisa funzione. Una possibile classificazione potrebbe essere la seguente: la prima parte dell'*Arbor scientiae* (dai libri I al VII) si occuperebbe di tematiche legate al mondo terreno e l'*Arbor apostolicalis* segnerebbe invece il passaggio a questioni più elevate concernenti la vita spirituale e la realtà celeste, mentre gli ultimi due libri, l'*exemplificalis* ed il *quaestionalis* costituirebbero un approfondimento del contenuto generale dell'opera. Pring-Mill propone anche una lettura differente: egli riconosce nell'*Arbor moralis* (VI) e negli altri due alberi a seguire, oggetti del presente studio, una triade compatta, appositamente concepita dall'autore per esplorare i tre livelli di "governo dell'uomo" in questo mondo. All'albero morale spetta l'analisi dell'autocontrollo o meglio, della "self governance"³⁶ (riprendendo un'espressione di Pring-Mill): ogni individuo deve conformarsi ai dettami di una coscienza salda e retta; salendo di grado, l'*Arbor imperialis* dà prova dell'importanza di un governo secolare fondato sulla lealtà e giustizia dell'*imperator sive princeps* cristiano e sull'onestà dei suoi collaboratori per garantire pace e prosperità alla comunità; infine, il potere spirituale, presentato nell'*Arbor apostolicalis*, occupa il gradino più alto di questa scala, avendo il compito di governare la Chiesa. Si configura, in tal modo, almeno nella struttura dell'opera, una posizione di preminenza del potere ecclesiastico sugli altri poteri.

Ancor prima di addentrarsi nell'analisi più puntuale, pare opportuno fare delle considerazioni introduttive che ben aiutano a comprendere lo spirito dell'opera. Urge una prima precisazione riguardo all'uso dell'aggettivo *imperialis* presente nel titolo: esso indurrebbe qualsiasi lettore ad interpretare l'attributo come "relativo all'impero", ma andrebbe ragionevolmente inteso, in senso lato, come "relativo al potere temporale universale". Va ricordato infatti che al tempo della composizione dell'*Arbor*, l'istituzione imperiale sta vivendo dalla morte di Federico II nel 1250 un lungo periodo di crisi, durato almeno fino all'elezione di Enrico VII nel 1312 e, come osserva Miethke³⁷, l'intento di Llull è quello di riagganciarsi probabilmente alla tradizionale idea

³⁵ Pring-Mill, *The role of numbers* cit., pp. 35-63.

³⁶ Ivi, p. 48.

³⁷ J. Miethke, *Die Arbor imperialis des Ramon Lull*, in *Arbor Scientiae, der Baum des Wissens von Ramon Llull* cit., pp. 175-177.

universale di *Imperium*, svuotandola di ogni legame fattuale con la casata tedesca, volendo piuttosto indicare qualsivoglia forma di potere secolare. Anche le fonti in nostro possesso non testimoniano in alcun modo contatti tra l'autore e gli imperatori del Sacro Romano Impero; sembra invece più probabile che il maiorchino voglia riferirsi ad una monarchia idealizzata, un *regnum* o un *principatus*, sul modello di quelli che aveva avuto modo di conoscere in prima persona, come quello di Maiorca o di Aragona. Del resto, l'ambiguità del suo approccio nei confronti dell'istituzione imperiale permette all'autore di mantenere il dovuto distacco dalle controversie che investono (come era avvenuto in passato e come sarebbe successo in maniera più accesa negli anni a seguire) la figura imperiale, soprattutto in rapporto al papato, evitando di schierarsi apertamente; il filosofo non cela però il suo appoggio, a livello teorico, alla presenza di *unus imperator* nel mondo posto al di sopra di re e principi, così come il papa si trova in una posizione predominante rispetto ai molti prelati³⁸. L'idea della *potestas universalis* affascina il nostro che guarda con nostalgia al glorioso passato dell'Impero romano, caduto sotto la pressione delle continue guerre, dei particolarismi locali e dell'utilità personale e l'autore lamenta l'assenza, nella sua epoca, di un potere centrale forte che provveda a garantire pace e stabilità tra i popoli. Non deve meravigliare quindi l'utilizzo costante nel testo della formula *imperator sive princeps* che racchiude in sé tanto il valore universale, quasi etereo, della carica temporale, quanto quello concreto dei re e principi che Llull aveva direttamente conosciuto.

La sperimentazione diretta in età giovanile della vita di palazzo e le strette relazioni intessute negli anni con vari sovrani offrono al *Doctor Illuminatus* l'occasione di un'osservazione privilegiata delle prassi di governo di alcune delle maggiori corti europee. Egli avverte sentitamente la preoccupazione dell'importanza di un'adeguata formazione per il governante che ha l'obbligo di reggere il proprio regno in maniera giusta e pia e per tale motivazione l'*Arbor imperialis*, manuale teorico-pratico indirizzato all'*imperator sive princeps*, può essere a diritto ascritta alla tradizione degli *specula principum*, genere letterario assai florido nell'Occidente latino a cavallo tra l'età bassomedievale e rinascimentale. Folto è il panorama di *specula* in questo periodo, tra i quali possono essere annoverati a titolo puramente indicativo il *Policraticus* di Giovanni di Salisbury (1159), *De morali principis institutione* di Vincenzo di Beauvais (1260 circa), *De regimine principum* di Egidio Romano (1277-1279), l'*Allocutio christini...ad tertium Fredericum Trinacriae* di Arnaud de Vilanova (1302-1304) e il *Regiment de la cosa publica* di Francesc d'Eiximenis (1383). Il nome di Llull non compare

³⁸ *Arbor imperialis*, linn. 38-49, p. 338.

solitamente nella lista degli autori maggiori che si sono cimentati nel genere, ma la critica è concorde nel riconoscere alcune delle sue opere a pieno titolo come *specula principum*. Già prima della stesura dell'*Arbor* il filosofo si cimenta nella redazione di scritti che possano illuminare l'autorità civile sul corretto modo di gestione della cosa pubblica e sui pericoli in cui ciascun governante potrebbe incorrere; ne sono un esempio i già citati *Llibre de l'orde de cavalleria* (composto tra 1274-1276, dedicato all'ufficio della cavalleria), il *Llibre de les bèsties* (facente parte del *Felix o Libre de les meravelles*, 1288-1289, sotto forma di un racconto favolistico, imbastisce una profonda riflessione politica legata principalmente alla costante minaccia rappresentata dalle trame di palazzo), mentre segue di poco meno di un decennio dall'*Arbor* il *Liber de fine*, realizzato a Montpellier nel 1304, che punta l'attenzione sull'estrema importanza della rettitudine e della lealtà dei consiglieri nei confronti del re.

Dalla lettura dell'*Arbor imperialis* si evince che il principe deve essere il massimo esempio di onestà e moralità e deve rappresentare la realizzazione tangibile dell'amore verso il Creatore. Se il fine per il quale è stato creato l'uomo è quello di amare e servire Dio, chi non conformerà la propria esistenza agli insegnamenti del Vangelo non sarà accettato nel Regno dei Cieli. L'*Arbor imperialis*, affinché possa trasmettere «cognitio et modus ad regendum in pace populum et regnum»³⁹, obiettivo finale per il quale è stata concepita, deve necessariamente affondare le proprie radici in un sistema saldo di virtù etiche⁴⁰ sul quale possa essere retto un *regimen* solido che operi al servizio di Dio per il bene comune. Sin dall'inizio, Llull definisce con precisione la funzione del sovrano in questo mondo: «Imperator et princeps est imago Dei in terra»⁴¹. Dio, archetipo di perfezione, è presentato continuamente come il modello ideale al quale devono ispirarsi sia la figura del re, sia l'insieme delle manifestazioni della *potestas regia*. Anche il *Libre de les bèsties* offre una spiegazione pressoché identica della funzione del principe: «aquell sant hom [...] demanà al rei cual cosa significa rei en est món; e el rei dix: Rei és establir en est món a significança de Déu»⁴². In

³⁹ *Arbor imperialis*, linn.17-18, p. 333.

⁴⁰ Esse sono: *Bonitates, magnitudines, durationes, potestates, sapientiae, voluntates, virtutes, veritates, delectationes, concordantiae, principia, media, fines, maioritates, aequalitates et minoritates*, ivi, linn. 1-5, pp. 333-334.

⁴¹ Ivi, linn. 17-18, p. 334. Il sovrano viene nuovamente definito come *imago Dei* anche nell'*Arbor quaestionalis*, *Quaestio* 96: «Quaestio: Princeps, quare plus honorem diligit quam denarios?- Solutio: Princeps dixit, quod ipse per honorem magis erat imago Dei quam per denarios», *Arbor quaestionalis*, linn. 382-385, p. 1064.

⁴² R Llull, *Libre de les bèsties*, in *Libre de les meravelles, Obres essencials*, a cura di M. Obrador y Bennassar, Barcelona 1957, vol. 1, cap. 40. Si legge anche nella *Doctrina Puerih*: «Deus ha mes senyor terrenal entre sí metex e tu: ¿e sabs per que? Per so que amant e honrant e tement ton senyor

entrambi i casi il re è un riflesso della *potestas* divina in questo mondo ed essendo la carica al vertice della scala sociale è anche quella che più, almeno a livello teorico, dovrebbe uniformarsi alle virtù del Creatore. Nella definizione proposta al principio dell'*Arbor imperialis*, Llull individua in maniera chiara la sfera di influenza del potere del principe, circoscrivendolo «ad regendum bonitates morales rerum corporalium sui populi»⁴³ non dando così adito a possibili fraintendimenti. Egli si preoccupa di garantire un buon governo e la massima moralità tra i suoi cittadini. Si delinea, già, una netta separazione tra la carica imperiale e quella papale: alla prima spetta la buona gestione dell'ambito temporale, alla seconda, invece, la cura delle anime, come viene specificato nell'*Arbor apostolicalis*: «est arbor generalis ad res et ordines spirituales»⁴⁴. La figura del *princeps* non ne esce però sminuita, infatti, si tratta di una carica voluta direttamente da Dio («Deus ipsum posuit ad regendum»)⁴⁵ che concorre a pieno titolo alla creazione della *civitas mundi*.

Trattandosi di una carica generale, il principe ha una grande responsabilità nei confronti del suo popolo: la sua bontà, la sua grandezza e la sua volontà guidano tante bontà, grandezze e volontà particolari, così «sicut unus pastor obligatus ad regendum plures oves»⁴⁶. Di fronte ad una giusta amministrazione della cosa pubblica, il popolo riconoscerà al re onore, merito e rispetto, ma affinché ciò avvenga, il re non dovrà mai cedere alle lusinghe della superbia: la sua umiltà e il rispetto della propria funzione pubblica lo preserveranno dal cadere nel vizio. Un *malus princeps* rappresenterebbe il male peggiore per il regno e Llull insiste nel mettere in luce il grave danno che arrecherebbe un sovrano indegno, come fosse un cancro interno alla comunità che ne soffoca lo slancio vitale; soprattutto la preoccupazione del filosofo nasce dal fatto che «in malo principe perditur finis et complementum sui populi»⁴⁷. Il buon sovrano è invece legato al

terrenal, sies amador e honrador de Deu e que temes son poder», R. Llull, *Doctrina pueril*, in *Obres de Ramon Llull*, I, a cura di M. Obrador i Bennassar, Palma de Maiorca 1986, p. 150. Cfr. P. Ramis i Serra, *Libre de les bèsties: el príncipe y la sociedad*, «Studia lulliana», 31, 1991, pp. 149-165; F. Chimento, *Il felix e la teoria politica di Raimondo Lullo: spunti di riflessione*, in *El pensamiento politico en la edad media*, a cura di P. Roche Arnas, Madrid 2010, pp. 391-402.

⁴³ *Arbor imperialis*, lin. 18, p. 334.

⁴⁴ *Arbor apostolicalis*, linn. 4-5, p. 375.

⁴⁵ *Arbor imperialis*, lin. 22, p. 334.

⁴⁶ Ivi, linn. 25-26.

⁴⁷ *Arbor exemplificalis*, II, *De proverbiis trunci Arboris imperialis*, *Proverbium* 15, linn. 253-254, p. 733. Di seguito si riportano alcuni proverbi tratti dalla stessa sezione: 5. «Stultitia mali principis cepit ed incarceravit sapientiam populi sui»; 8. «Os mali principis verecundiam mentiendi non habuit»; 9. «Vana gloria principis laborem in suo regno seminavit»; 10. «Malus princeps confusam conscientiam sui populi facit»; 13. «Incepit princeps malefacere, cuius populus ipsam sequebatur».

rispetto del benessere della comunità ed ogni suo atto deve mirare alla tutela del bene pubblico; la via preferenziale affinché ciò sia possibile è la corretta amministrazione della giustizia da parte dello stesso, volta a contrastare la ricerca dell'*utilitas* privata da parte del singolo. La giustizia, il primo dei *rami* dell'*Arbor*, è garanzia di pace per il popolo⁴⁸; perseguita attraverso l'esercizio della *prudencia, fortitudine et aliis virtutibus*, essa è il risultato dell'azione congiunta del re con gli altri funzionari del regno.

Llull afferma la stretta dipendenza della moralità del popolo dall'esemplarità della condotta del *princeps*, infatti, i fiori del sovrano devono essere più virtuosi di qualsiasi altro componente del regno e, viceversa, il *malus princeps* produrrà *turpes flores* (cioè un cattivo governo e delle leggi ingiuste) che vizieranno la moralità dei cittadini. Se il popolo si rispecchia nella condotta del suo sovrano, questi dovrà in ogni occasione dare prova della propria virtù e del proprio impegno per bene amministrare la cosa pubblica; è inaccettabile, quindi, agli occhi del *Doctor Illuminatus*, che un re spenda il proprio tempo in futili occupazioni ed oziando: egli non deve «esse negligens, nec multum dormire, nec venari, nec quiescere»⁴⁹.

L'autore rimarca la capitale importanza della virtuosità del sovrano sottolineando come l'intera struttura del potere temporale si costruisce attorno all'integerrima figura del *princeps*, che, immagine di Dio sulla terra, deve amministrare il popolo esercitando le proprie virtù. La società civile rispecchia la condotta regia e per tale motivo bisogna fare la massima attenzione nella scelta di un governante, poiché, così Llull conclude il breve trattato sul principe: «non est alia arbor, quae faciat ita malum fructum, ita periculosum, ita damnosum, nec a qua tantum de malo veniat, sicut de arbore mali principis»⁵⁰.

Il potere spirituale nell'Arbor apostolicalis.

Llull dedica un'analisi altrettanto minuziosa alla figura del papa nell'*Arbor apostolicalis*, per la quale, per assicurarne la validità ed il fondamento teologico, riunisce e rielabora le materie trattate in precedenza nel *Liber de sancto Spiritu* (1274-1283), nel *Liber de quattuordecim articulis sacrosantae Romanae Catholicae Fidei* (1283-1285), *De sacramentis*

⁴⁸ Ivi, *Proverbium* 1, lin. 147, p. 876: «In iustitia regis est pax sui populi» e si legge ancora nell'*Arbor quaestionalis*, IV, *Solutio* 78, linn. 313-314, p. 1062: «Iustitia non consentit, quod plus bonum speciale quam bonum publicum diligatur».

⁴⁹ *Arbor Imperialis*, linn. 18-19, p. 358.

⁵⁰ Ivi, linn. 52-54, p. 360.

Ecclesiae (1288-1289) e nel contemporaneo *Liber de articulis fidei* (che costituisce parte del *Liber de apostrophe* inviato a Bonifacio VIII)⁵¹. Alle premesse spirituali, che sottendono all'intero organismo apostolico, sono dedicate le radici, i rami, le foglie ed i fiori. Il tronco (il papa) ha bisogno di robuste radici sulle quali fondare la propria grandezza.

Le virtù cardinali e teologali sono i principi su cui poggia la Chiesa e assicurano stabilità e rettitudine morale al pontefice. Come per il principe, la giustizia rappresenta la virtù cardine che guida l'azione del papa e che garantisce pace e armonia interna alla Chiesa. Il successore di Pietro deve evitare, tramite la giustizia, i contrasti che possono sorgere in seno all'istituzione ecclesiastica e deve divenire garante della giustizia tra i fedeli. L'espressione «iustitia papae debet esse medium inter Deum et suum populum per medium generale»⁵², di fondo, sottintende che la figura papale debba fungere da mediatrice tra il Cielo e la Terra, tra Dio ed il suo popolo e che attraverso di essa quest'ultimo possa essere illuminato dall'amore e dall'insegnamento divino; per tal motivo le virtù, in particolar modo la giustizia, devono albergare nell'animo del capo della Chiesa, in caso contrario, la virtù divina non potrebbe discendere sui fedeli a causa del vizio e del peccato del papa. Il pontefice, come il sovrano, in quanto massima *persona communis*, è obbligato dalla sua stessa posizione ad agire secondo il bene perché a tal fine è stato istituito («universalis praelatus et generalis ad omnes praelatos»)⁵³. Parallelamente nell'*Arbor imperialis*, anche il principe è detentore di un potere generale: «ad principem pertinet potestas, quia potestas est instrumentum sui officii. Et est potestas ita generale instrumentum principis, sicut martellus qui est instrumentum generale fabro, ut gladium et clavum faciat»⁵⁴. Nel testo gli aggettivi *communis* e *generalis* identificano quelle figure che hanno una carica pubblica, una funzione all'interno del meccanismo governativo del regno e della Chiesa e che influenzano, o meglio determinano, con la loro condotta etica ed il loro operato l'atteggiamento del soggetto *particularis*, sia esso un *civis* o un *fidelis*.

Il pontefice viene indicato nell'opera come *vicarius Petri*⁵⁵, cioè vicario di san Pietro, uno dei titoli ufficiali con il quale insieme a *vicarius Christi*

⁵¹ Cfr. *Arbor scientiae, Introductio generalis*, pp. 123*-124*.

⁵² *Arbor apostolicalis*, linn. 26-27, p. 376.

⁵³ Ivi, lin. 31.

⁵⁴ *Arbor imperialis*, linn. 84-87, p. 347.

⁵⁵ Un interessantissimo studio a livello generale, ricco di esempi, sui titoli papali utilizzati nel periodo medievale è offerto da M. Maccarrone, *Vicarius Christi, storia del titolo papale*, Roma 1952, in particolare per l'origine e la diffusione della formula *vicarius Petri* si vedano i capitoli II e III. Per un'indagine circoscritta all'*opus* lulliano si rimanda a: A. Oliver, *El papa "vicarius Petri" en*

solitamente si designa l'ufficio papale. Ma proprio l'utilizzo di tale epiteto è oggetto di disapprovazione da parte di un famoso inquisitore domenicano del XIV secolo. Nel 1376 nel suo *Directorium inquisitorum*, Eimeric diffonde una lista contenente i cento errori di Llull da condannare; a seguito della diffusione a stampa di quest'opera, pubblicata per la prima volta a Barcellona nel 1503, Ramon Llull entra a far parte nel 1559 dell'Indice degli autori proibiti di papa Paolo IV⁵⁶. Tra le tesi antillulliane esposte nel *Directorium inquisitorum*, il domenicano contesta a Llull: «quingagesimus quartus (error): quod papa est vicarius beati Petri»⁵⁷. Implicitamente, l'inquisitore polemizza contro il filosofo per la scelta di definire il Santo Padre come vicario dell'Apostolo Pietro e non come *vicarius Christi*, e ciò dimostra come ormai, al tempo di Eimeric (seconda metà del XIV secolo) la forma *vicarius Petri* venga percepita come un'offesa rivolta alla grande *potestas* papale che appare in tal modo sminuita⁵⁸.

Il papa, essendo il vicario di Pietro, deve eguagliarne sia la grandezza morale sia, soprattutto, la profonda fede, virtù per la quale Cristo lo ha scelto come suo successore nella guida della Chiesa⁵⁹ poiché dalla fede del pontefice dipende la fede dell'intero popolo. L'amore del capo della Chiesa per Dio è reso ancora più saldo dalla virtù della *fortitudo*; è proprio grazie a quest'ultima che il papa, il quale ha ricevuto in dono l'antico Impero romano, può impegnarsi nella conversione degli infedeli grazie all'apporto del potere temporale. Al papa spetta la difesa della fede cristiana dal pericolo rappresentato dagli infedeli, principalmente musulmani ed ebrei, e dalle spaccature interne alla Chiesa stessa. La fede del papa, attraverso il buon esempio, illumina il cammino del popolo cristiano verso Dio, così come il Sole che, ricevendo la luce da Dio, la irradia verso Luna e tutte le stelle inferiori: tale luce mostra la via tramite cui si può raggiungere una santa vita di contemplazione e penitenza⁶⁰. Dopo l'Apostolo Pietro, il vescovo di Roma è il nuovo pastore del gregge di Dio: ha il dovere di trasmettere il suo amore e

Ramón Llull: origen, vicisitudes y justificación del título papal, «Estudios Lulianos», 3, 1959, pp. 53-58; *El poder temporal del papa según Ramón Llull y postura de éste relativa a las controversias de su tiempo*, «Studia lulliana», 5, 1961, pp. 99-132, si vedano in particolare pp. 100-112.

⁵⁶ Il nome di Ramon Llull non viene, invece, incluso nell'Indice di Pio IV del 1564. Cfr. S. Muzzi, *Per conoscere Raimondo Lullo*, Assisi 2006, pp. 19-21.

⁵⁷ Cfr. Maccarrone, *Vicarius Christi: storia del titolo papale* cit. p. 258.

⁵⁸ Nel 1322, il canonista Giovanni di Andrea, commentando le decretali clementine apostrofa il titolo *vicarius Petri* come: «impropria locutio», ciò significa che più di cinquant'anni prima dell'episodio di Eimeric, tale espressione venisse percepita già come ambigua. Cfr. M. Maccarrone, *Romana ecclesia cathedra Petri*, Roma 1991, vol. I, p. 100.

⁵⁹ «Et oportet, quod papa habeat magnam fidem, quia fides sancti Petri fuit magna. Et oportet, quod papa ita magnam fidem habeat, quod fidei sui populi respondeat», *Arbor apostolicalis*, I, linn. 47-49, p. 379.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, linn. 92-99, p. 380.

la sua fede al popolo cristiano cosicché questo possa ricevere beneficio dalla sua grandezza⁶¹.

In questa parte iniziale dell'*Arbor apostolicalis*, dedicata alle *radices*, l'autore non approfondisce tutte le sette virtù cardinali e teologali, ma si limita ad applicare i principi primi esposti nell'*Arbor moralis* solamente alla giustizia e alla fede, secondo un modello che potrà essere riproposto per ogni altra virtù. In questa sezione delle *radices* si condensano, già in prima battuta, le argomentazioni principali sulle quali l'autore farà forza nel resto dell'opera per dimostrare che quella del papa è la massima carica al mondo in materia di cura dell'anima e di difesa della Chiesa, maggiore per onore anche a quella del sovrano, nonostante questi sia definito nell'*Arbor* precedente come *imago Dei*. Non si tratta, è giusto precisarlo, di un tentativo lulliano volto a sostenere in toto le tesi ierocratiche adottate già in precedenza da altri autori, teologi o papi a supporto della *plenitudo potestatis* e che di lì a poco avrebbero raggiunto l'acme durante scontro tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello. Durante la stesura della *Petitio ad Bonifacium* (1295), dell'*Arbor scientiae* (da settembre 1295 ad aprile 1296) e del *Liber Apostrophe* (giugno 1296), i rapporti tra il papa ed il sovrano francese non sono ancora giunti ad un punto di rottura. Infatti, nonostante la redazione nel febbraio del 1296 della bolla *Clericis laicos* (divulgata alcuni mesi dopo) dove il papa proibisce ai sovrani di imporre imposte ai chierici, in quel tempo Bonifacio è impegnato sentitamente nell'intento di negoziare una pace tra l'Inghilterra di Edoardo I e la Francia di Filippo IV a proposito del possesso della Guascogna. Nelle missive inviate a Filippo fino all'agosto 1296, il papa conserva un tono di grande cordialità e accondiscendenza, dopodiché, venuto a conoscenza della volontà da parte del sovrano francese di disubbidire alla bolla *Clericis laicos*, il loro rapporto si incrina definitivamente⁶². Llull viaggia (vale la pena precisare che si tratta solo a livello apparente) in una dimensione parallela a questa lotta tra i sostenitori della causa papale e di quella imperiale: egli si limita a registrare i limiti della natura umana dei detentori dei due poteri, dovuti alla loro comune inclinazione al peccato e al desiderio di gloria, e offre attraverso le sue parole una possibilità di redenzione, definendo le linee guida che possano far sì che il popolo di *cives-fideles* viva in pace ed armonia realizzando il progetto divino, senza prevaricazione di un potere sull'altro.

⁶¹ Per rendere più comprensibile al lettore quanto appena detto, Llull utilizza un'immagine efficace: «Sicut ignis, qui se inclinat ad aerem, qui non est de ita magna virtute, sicut ipse est, et ipsum ascendere facit supra, in quantum in virtute ipsum maiorificat, et idem facit Sol de igne, quoniam ipsum ascendere facit, in quantum multiplicat calorem ipsius», ivi, linn. 106-110, pp. 380-381.

⁶² Cfr. A. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, Torino 2003, in particolare pp. 119-131.

La ricerca del bene comune: un'azione congiunta

A capo di ciascun potere Dio ha posto due personalità distinte, tanto che il maiorchino dedica a ciascuna di esse una sezione apposita per approfondirne i doveri, il campo d'azione e per definire una scienza giuridica che ne regoli i rapporti interni. Llull riconosce la separazione dei poteri e definisce in maniera chiara ed esplicita le rispettive sfere di influenza: al *princeps* spetta il controllo delle cose temporali e al papa quello delle spirituali. A proposito si legge nell'*Arbor imperialis*: «idcirco imperator et princeps est imago Dei in terra ad regendum bonitates morales rerum corporalium sui populi»⁶³, mentre nell'*Arbor apostolicalis* si trova scritto: «est arbor generalis ad res et ordines spirituales»⁶⁴. Tra la cura dell'anima e la cura del corpo, secondo una posizione che è universalmente condivisa in ambiente cristiano, il filosofo riconosce per importanza il primato della salvezza dell'anima, ma la soddisfazione dei beni materiali diviene condizione necessaria perché ciò avvenga. Il potere regale o imperiale nasce dalla volontà di Dio, come quello apostolico, e risponde al bisogno di benessere e pace della comunità civile: infatti non solo attraverso la vita contemplativa e religiosa si può amare e servire il Signore, ma anche attraverso la realtà quotidiana cittadina, dove ogni azione deve essere guidata da un sentimento di carità reciproca e dove l'interesse del singolo si piega alla necessità collettiva. Llull ripete numerose volte nell'*Arbor imperialis* che è dovere del sovrano «regere in pace populum et regnum»⁶⁵ affinché si possa (si legge nel *de fructu*) «Deum etiam recolere, intelligere et amare, honorare et servire»⁶⁶; in fondo si tratta dello stesso obiettivo cui è preposto il Santo Padre: «fructus apostolicalis est salvatio gentium et ordinatum ministerium, ut Deus recolatur, intelligatur, et ametur, honoretur et ei serviatur plus quam alicui alii»⁶⁷. L'analogia di intenti di entrambi i capi comporta un'analogia d'azione. L'attività governativa dei due è guidata ed illuminata costantemente dall'insegnamento divino e contraddistinta da una profonda rettitudine morale che si concretizza in ambiti diversi.

La fede del papa deve alimentare e sostenere la fede del popolo cristiano e Gesù Cristo ha costituito il pontefice pastore di tutti gli uomini per mostrare loro la verità evangelica combattendo le falsità e gli errori⁶⁸. Alludendo al

⁶³ *Arbor imperialis*, linn. 17-18, p. 334.

⁶⁴ *Arbor apostolicalis*, linn. 4-5, p. 375.

⁶⁵ *Arbor imperialis*, lin. 18, p. 333.

⁶⁶ Ivi, linn. 3-5, p. 359.

⁶⁷ *Arbor apostolicalis*, linn. 10-12, p. 483.

⁶⁸ «Et fides papae debet esse vera, ut sit contra falsitatem et errorem. Et ideo dixit dominus noster Iesus Christus ad Beatum Petrum: “Petre, si diligis me, pasce oves meas”. Et dixit ei ter ad

passo del Vangelo di Giovanni 21,15-17, Llull indica il papa come il massimo pastore della Chiesa e come esempio da imitare per il popolo dei fedeli. Agisce contro la volontà di Dio quel pontefice che non si impegna a rafforzare la fede nella comunità dei *fideles* e ad espanderla presso chi ancora non la conosce: il gregge di Dio deve crescere e rinsaldarsi poiché «est maior gratia vitae spiritualis quam corporalis»⁶⁹. Nonostante questa puntualizzazione riguardo alla preminenza della realtà spirituale su quella temporale, il filosofo, attraverso delle similitudini, riconosce ugualmente al sovrano la funzione di pastore per il popolo di *cives*: «Deus ipsum posuit ad regendum cum una sua bonitate plures bonitates, [...] sicut unus pastor obligatus ad regendum plures oves»⁷⁰; senza la guida di un principe e di un consiglio irreprensibili, il regno sarebbe allo sbando «sicut oves, quae tribulantur per lupos, quando pastores non habent»⁷¹. Il maiorchino utilizza un'espressione simile nell'*Arbor apostolicalis* dove si legge: «[...] quod Dominus maior se humiliet et inclinet ad minoritates sui populi sive ad oves, ut ipsas custodiat a lupis rapacibus»⁷². Si noti come in fondo, nonostante venga sottolineata più volte la superiorità della sfera spirituale sulle questioni temporali, il filosofo riservi nella maggior parte dei casi il medesimo trattamento ai capi di entrambi i poteri.

La struttura dell'albero del papa, nella corrispondenza tra le varie parti, ricalca quella dell'albero del sovrano tanto che le radici di entrambi sono occupate dalle virtù presentate nella prima parte dell'*Arbor moralis*; i due tronchi sono costituiti rispettivamente dal vertice dell'istituzione ecclesiastica e dal capo dell'istituzione civile; i rami principali ospitano i relativi collaboratori (da una parte il collegio cardinalizio ed il resto del clero, dall'altra, tutti gli ufficiali regi); i sette rami minori dell'*Arbor imperialis* (*iustitia, amor, timor, sapientia, potestas, honor et libertas*) vengono ripresi anche nei ramoscelli dell'albero del papa, dove vengono aggiunti ai dieci comandamenti. Nella sezione dedicata alle foglie, Llull sottolinea la fondamentale importanza di una riorganizzazione del diritto civile per la

significandum, quod oves sunt Dei Patris, et Dei Filii et Dei Spiritus Sancti, qui sunt unus Deus, unus Christus, qui unum pastorem suis ovibus elegit, ut daret eis veritatem fidei ad comedendum, cum qua veritate viverent. Et in persona beati Petri sunt oves commissae fidei cuiuslibet papae», ivi, linn. 65-72, p. 379. Cfr. S. García Palou, *La infalibilidad pontificia en Arbre de sciencia del Beato Ramón Llull*, «Revista Española de Teología», 4, 1944, pp. 229-255, in particolare pp. 247-249. Per approfondire la posizione lulliana di fronte alla questione del potere papale: A. Oliver, *El poder temporal del papa según Ramón Llull y postura de éste relativa a las controversias de su tiempo*, «Studia lulliana» 5, 1961, pp. 99-132, si vedano in particolare pp. 100-112.

⁶⁹ *Arbor apostolicalis*, lin. 75, p. 380.

⁷⁰ *Arbor imperialis*, I, lin. 22-26, p. 334.

⁷¹ Ivi, linn. 108-109, p. 341.

⁷² *Arbor apostolicalis*, linn. 40-42, p. 376.

gestione della cosa pubblica e del diritto ecclesiastico per regolare i rapporti interni alla Chiesa; fanno parte delle foglie dell'*Arbor apostolicalis* anche i sette sacramenti, mezzi attraverso i quali Dio si mette direttamente in contatto con i suoi figli ed il clero ed allontana il peccato dal mondo. I quattordici articoli della fede occupano invece il luogo dei fiori apostolici, mentre nell'*Arbor imperialis* sono presenti le molteplici forme concrete di governo e di legislazione regia; infine, i frutti dei due alberi, vale a dire, l'intento finale di entrambi i poteri è, come già detto, la pace nel mondo affinché il popolo di Dio possa amare e servire il proprio Creatore.

Il frutto dell'albero del papa riunisce tutti i frutti degli alberi precedenti e assicura la concordia e la serenità necessarie perché gli uomini possano coltivare il loro amore per Dio⁷³. La materia di tutti gli altri alberi è racchiusa in questo frutto che evoca la perfezione del creato, in quanto tutta la realtà converge verso il papa, punto centrale di questo universo e massima carica generale verso la quale tutti gli interessi particolari confluiscono. Egli ha il *dominium super omnes homines*⁷⁴, cioè su tutti i cristiani, principe compreso. Il pontefice, guidando il popolo al compimento del fine per il quale è stato creato, assicura l'*ordinatum ministerium*⁷⁵, vale a dire, la gestione dell'istituzione ecclesiastica e la *salvatio gentis*⁷⁶.

Il sovrano, come il papa, deve assicurare la pace in questo mondo, ma Llull attribuisce al vertice della Chiesa anche un'altra onerosa mansione: la salvezza del popolo di Dio. L'impegno per la salvezza di cui parla il maiorchino segue due direttrici: una interna alla Chiesa, con la difesa degli uomini dalla dannazione del peccato e l'altra esterna, con la diffusione della parola di Dio presso gli infedeli⁷⁷ e proprio verso quest'ultima direzione l'attività personale di Llull si è rivolta principalmente, come testimoniano la sua biografia e la sua produzione letteraria.

Sono molte le opere e gli scritti in cui Llull manifesta apertamente il suo chiaro desiderio di convertire gli infedeli alla parola di Cristo e che invia

⁷³ «Fructus Arboris apostolicalis est ille, in quo colliguntur omnes fructus aliarum arborum, de quibus dictum est, quoniam omnia, quotquot sunt in hac vita praesenti secundum divinam ordinationem, quam Deus posuit in creaturis istius vitae, in qua sumus, se ita dirigunt ad Arborem apostolicalem et generalem, sicut plures lineae ad unum punctum ex illis constitutum et centrum, in quo sibi invicem obviant, sicut plures partes in suo toto» ivi, linn. 1-9, pp. 482-483.

⁷⁴ Ivi, lin. 15, p. 483.

⁷⁵ Ivi, lin. 10.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ «et cum sua fide debet papa esse contra illos, qui sunt contra fidem, ratione cuius contrarietatis conari debet errores destruere, qui sunt seminati inter Saracenos, Tartaros et inter Judeos cum quibus erroribus sunt contra fidem christianam: debet etiam destruere schismata, quae seminata sunt inter Christianos sive schismaticos derivatos a vera fide christiana», ivi, linn. 83-88, p. 380.

direttamente ai pontefici per ricevere aiuto in questo progetto: l'*Epistola ad papam Nicholaum IV* (conosciuta anche come *Quomodo Terra Sancta recuperari potest*), il *Tractatus de modo convertendi infideles* (1292), la *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V papam* (1294), la *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Bonifacium VIII papam* (1295), il *Liber de fine* (1305) il *Liber de acquisitione Terra Sanctae* (1309) e la *Petitio Raymundi in Concilio generali ad acquirendam Terram Sanctam* (1311), opere che argomentano in maniera approfondita la teologia della missione lulliana, ma la convinzione della necessità di una conversione dei popoli non cristiani nasce nel filosofo molti anni prima. Già nella prima esposizione sintetica di tale dottrina nel *Libre de contemplació* (cap. 346), sebbene si sottolinei che il compito di diffondere l'insegnamento evangelico ricade sotto la responsabilità di tutti i fedeli, il maiorchino lascia intendere che in modo particolare Dio ha incaricato di questo alto compito il pontefice più di tutti gli altri membri della Chiesa, perché dalla sua decisione in merito dipende il contributo di tutta la comunità cristiana. Il *Doctor Illuminatus* progetta un elaborato programma di conversione che si muove in due direzioni: da una parte il tentativo di dimostrare ai musulmani l'erroneità della loro fede attraverso delle pubbliche *disputationes* tra saggi, dall'altra, laddove la forza della ragione e della verità di Cristo non bastassero a convincere gli infedeli ad abbracciare la religione cristiana, si prospetta l'intervento crociato armato. Llull si è sempre dimostrato un fautore del dialogo interculturale ed interreligioso: non lo abbandona mai il sogno di edificazione di collegi sul modello del convento di Miramar, da lui fondato, dove formare a livello teologico e linguistico i missionari cristiani per affrontare con argomentazioni razionali l'avversario. Questo tipo di attività di conversione, conosciuta anche come "crociata spirituale" (basata sul confronto dialettico), se non sufficiente, può essere affiancata da una "crociata materiale", vale a dire, da un intervento armato, mirato in particolar modo alla riconquista della Terra Santa⁷⁸.

⁷⁸ Il tema della crociata è presente nelle due varianti, spirituale e materiale, negli scritti lulliani sin dal principio, come si legge nel *Libre de contemplació*: «10. Gloriós Senyor, [...] molts cavallers veig que van en la sancta terra d'outramar e cuiden aquella conquerre per força d'armes. On, com ve a la fi tots s'hi consumen sens que no vénen a fi de ço que.s cuiden. On, par'me Sènyer, que lo conqueriment d'aquella sancta terra no.s deja conquerir sinó per la manera on la conquesés vós e.ls vostres apòstols, qui la conquerís ab amor e ab oracions e ab escampament de làgremes e de sang. 11. Com lo sant sepulcre, Sènyer, e la sancta terra d'outramar par que.s deja conquerre per predicació mills que per força d'armes, faer'se a avant, Sènyer, los sants cavallers religioses e guarnesquen'se del senyal de la creu, e umplense de la gràcia del sant Esperit, e vagen preïcar veritat de la vostra passió als infeels e escampen per la vostra amor totes les aigües de lurs ulls e tota la sang de lurs cors, així com vós feés per amor d'ells!», R. Llull, *Libre de contemplació en Déu*, in

Al tema della missione, centrale nel pensiero lulliano, l'autore riserva nell'*Arbor* uno spazio quasi marginale, non raggiungendo quello slancio argomentativo che è, ad esempio, riscontrabile nella *Petitio ad Bonifacium*, redatta nello stesso periodo. Nel documento inviato a Bonifacio, Llull richiede l'intervento del papa «ad procurandum, quod omnes qui verum Dei cultum ignorant, ad veritatis lumen perveniant»⁷⁹, proponendogli l'istituzione di scuole per la formazione dei missionari e l'organizzazione di una crociata per riconquistare Gerusalemme; suggerisce, inoltre, secondo uno spirito pratico che lo contraddistingue, di impiegare la decima della Chiesa per il finanziamento dell'impresa bellica e dà dei ragguagli sull'importanza di una buona preparazione dei missionari per competere nelle dispute con i saggi saraceni. Preoccupato per la continua espansione araba, si offre di partecipare in prima persona ad una missione evangelizzatrice.

Nell'*Arbor* non mancano però degli sporadici riferimenti al tema della missione e nel *De secunda parte foliorum Arboris apostolicalis* il filosofo dà, indirettamente, indicazioni ad un missionario su come affrontare la crociata spirituale. Sceglie come modello di indagine, applicabile ad ogni caso particolare, un tema che spesso è stato al centro dei dibattiti tra i teologi cristiani ed i saggi musulmani: la Trinità divina. Leggendo queste pagine, un ipotetico missionario (o il papa stesso) avrebbe avuto un esempio ben strutturato, riutilizzabile in altre occasioni, delle argomentazioni a supporto della posizione cristiana e delle possibili obiezioni della controparte musulmana: con la forza della ragione anche i misteri della fede possono essere dimostrati.

Perché la religione cristiana venga accolta dagli infedeli ed il papa divenga signore universale, sono necessari anche l'intervento ed il supporto del potere temporale. A tal proposito si legge: «et ordinatio Dei fuit, quod imperium Romanum datum fuit papae, ut cum brachio saeculari papa foret fortis ad resistendum inimicis fidei»⁸⁰. Il motivo della crociata si intreccia qui con l'altrettanto noto motivo della *Donatio Constantini*. Non è semplice individuare il valore che Llull attribuisce alla Donazione di Costantino, in primo luogo perché non fa un impiego sistematico e frequente dell'argomento, in secondo luogo perché l'uso ed il significato di tale

Obres de Ramon Llull, II-VIII, a cura di M. Obrador i Bennassar, M. Ferrà e S. Galmés, Palma de Mallorca 1987-1989, qui cap. CXII, linn. 10-11, p. 340.

⁷⁹ R. Llull, *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Bonifacium VIII papam* edito da H. Wieruszowski, *Ramon Lull et l'idée de la Cité de Dieu, quelques nouveaux écrits sur la croisade*, in *Politics and culture in Medieval Spain and Italy*, Roma 1971, pp. 147-172, (già edito in «Estudis Franciscans», 47, 1935), qui p. 161.

⁸⁰ *Arbor apostolicalis*, linn. 54-56, p. 379.

Donatio mutano nel tempo⁸¹. Essa è percepita dal filosofo, prima di tutto, come un argomento apologetico a sostegno della divinità della Chiesa e come un aiuto dato da Dio al papa nel confronto con gli oppositori della fede cristiana. Non diviene una tesi a sostegno della ierocrazia papale, anzi, non ignorando che essa rappresenta generalmente l'emblema delle ambiziose pretese in ambito temporale della Chiesa, Llull la ingloba nella sua teologia della missione domandandosi non se e come la *Donatio* dia legittimità al potere spirituale di intervenire nel temporale, quanto piuttosto come essa possa essere utilizzata per il bene della comunità cristiana secondo il volere divino. Del resto il nostro, così vicino agli ordini mendicanti, prospetta un rinnovamento della Chiesa secondo gli ideali di rettitudine morale ed austerità che non si sposerebbero, invece, con l'immagine di una realtà ecclesiastica impegnata nelle questioni materiali.

Nel *Libre de demostracions* il maiorchino allude chiaramente alla *Donatio Constantini*, interpretandola come un mezzo offerto da Dio tramite cui acquistare maggiore forza nella diffusione delle fede cristiana presso le popolazioni arabe:

On, com la Eglesya en lo comencament fos en poques persones e aquelles fossen pobres e tals que per forsa d'armes non conquistassen terres, ans per precaició e per martire multiplicassen lo poble crestians, e com l'Emperi de Roma, o molts d'altres principats, sia donat a ells, per assò es demostrar que la creensa dels crestians es agradable a nostre Senyor Deus; cor de necessitat se cové que miracles e obra divina ajen donat l'emperi a l'Eglesya romana⁸².

La lettura offerta da Llull non mira ad aumentare il potere del papa di fronte all'imperatore, ma a far sì che la Chiesa possa compiere la sua missione di evangelizzazione: cioè che possa conquistare il mondo con la fede cristiana. Allora la *quaestio* che l'autore presenta nell'*Arbor quaestionalis*: «[...] quare christianus imperator dedit imperium Ecclesiae Romanae»⁸³ trova risposta nelle radici dell'*Arbor apostolicalis* dove si afferma che il pontefice si avvale dell'aiuto del potere temporale per fronteggiare la costante minaccia rappresentata dagli infedeli⁸⁴. Costantino affidò l'Impero romano al papa non perché questi prevaricasse la giurisdizione imperiale, ma perché, con essa, potesse imporre nel mondo la verità di Cristo.

⁸¹ Oliver approfondisce questi aspetti del suo studio: A. Oliver, *La Donatio Constantini en los escritos y en la mente de Ramón Llull*, «Estudios Lulianos», 8, 1964, pp. 155-170.

⁸² R. Llull, *Libre de demostracions*, in *Obres de Ramon Llull*, XV, a cura di S. Galmés, Palma de Mallorca 1930, p. 589.

⁸³ *Arbor quaestionalis*, *Quaestio* 801, linn. 3519-3520, p. 1024.

⁸⁴ Cfr. *Arbor apostolicalis*, linn. 54-56, p. 379.

Llull autorizza l'uso della forza per combattere il nemico infedele ed in questa lotta i sovrani dovranno agire secondo gli ordini impartiti dalla sede apostolica «ut imperator pacem possit tenere in mundo et destruere infideles rebelles mandatis Sanctis Patris apostolicis, ut fructus colligatur sub sua administratione»⁸⁵. La gestione dell'impresa crociata è affidata nell'*Arbor* interamente al papa che esercita il suo potere anche sulla persona del principe che deve agire su richiesta e secondo le direttive del capo della Chiesa. Nelle parole di Llull riecheggia uno dei motivi tipici dello scontro tra papato ed impero, vale a dire il possesso dei *duo gladii*, utilizzato generalmente dai sostenitori della causa papale come segno biblico del possesso di ambedue i poteri nelle mani di Pietro⁸⁶. Il filosofo deve aver presente la posizione di san Bernardo secondo cui il sovrano deve utilizzare la spada temporale su indicazione della Chiesa e a difesa di essa: «uterque ergo Ecclesiae et spiritualis scilicet gladius, et materialis; sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exserendus: ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis, et jussum imperatoris»⁸⁷. Nell'*Arbor scientiae*, l'espressione di Bernardo *ad nutum sacerdotis* è sostituita da *mandatis Sancti Patris*, vale a dire che l'invito o l'indicazione che il potere spirituale fa al potere secolare ad impugnare la spada temporale in san Bernardo diviene in Llull un comando del papa nei confronti dell'imperatore⁸⁸, limitato però all'intervento a difesa della Chiesa stessa.

All'interno dell'*opus* lulliano la ricorrente immagine delle due spade, compare sempre collegata al tema della missione⁸⁹. Llull ribadisce nuovamente nel 1305, nel *Liber de fine*:

et ideo, ecclesia, quare dormis, et non laboras, postquam tantus thesaurus est tibi commendatus per spiritualem gladium et etiam per corporalem? Forte non poteris dum voles [...] Et ista distinctio gladium spiritualem significat, videlicet veritatem contra falsitatem,

⁸⁵ Ivi, linn. 43-45, p. 484.

⁸⁶ La teoria dei *duo gladii* ha origine da un passo del Vangelo di Luca, dove, durante l'Ultima Cena, Pietro si rivolge a Cristo con queste parole: «Domine, ecce gladii duo hic» e Gesù risponde: «satis est», Luca XXII, 38.

⁸⁷ Bernardo di Chiaravalle, *De consideratione*, libro IV, cap. 3 in PL 182,776c.

⁸⁸ Il termine lulliano *mandatis* utilizzato per definire l'azione di comando del papa nei confronti del sovrano si avvicina di più nel significato alla formula *adjussum* (traducibile con "secondo l'ordine"), piuttosto che a *ad nutum*. Da notare però che Bernardo accompagna la formula *ad jussum* ad *imperatoris* mentre Llull lega il termine *mandatis* a *Sancti Patris*.

⁸⁹ Cfr. R. da Costa, T. N. Lemos, *Com ferro, fogo e argumentação: Cruzada, Conversão e a Teoria dos Dois Gládios na filosofia de Ramon Llull*, «Mirabilia Journal» 10, gennaio/giugno 2010, consultabile nel sito <http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2010_01_12.pdf>.

ignorantiam et errorem. Modo sequitur de secundo gladio, videlicet corporali. Et quia homo non est compositus, nisi ex corpore et anima, gladii sufficiunt isti duo⁹⁰.

La Chiesa appare detentrica di entrambi i poteri (della spada spirituale e temporale) nell'ambito dell'attività di lotta agli infedeli, che va portata avanti attraverso i due tesori donati da Dio all'istituzione ecclesiastica affinché realizzi il progetto divino di costituzione di un'unica *Res Publica Christiana*. Il maiorchino aveva già in precedenza illustrato le caratteristiche dei due tesori dati in dono dal Signore alla Chiesa terrena: si tratta della duplice forma di applicazione pratica della teologia della missione lulliana sopra descritta. Con il *thesaurus spiritualis*⁹¹ si indica il programma di formazione per missionari preposti all'attività sistematica di predicazione nelle terre degli infedeli presso i quali divulgheranno la parola di Dio e dimostreranno l'erroneità dogmatica delle altre religioni. La spada spirituale della Chiesa consiste, appunto, nel potere di insegnare, divulgare la verità Vangelo e di mostrare la via per la salvezza ultraterrena all'interno e all'esterno della comunità cristiana. Il *thesaurus corporalis*⁹², anch'esso affidato al pontefice, è, invece, finalizzato alla conversione dei Saraceni attraverso la liberazione della Terra Santa dal dominio musulmano mediante l'aiuto della spada temporale, cioè del sovrano. In tale prospettiva va letta la supremazia del potere ecclesiastico su quello secolare: le armi materiali sono al servizio di quelle spirituali, vale a dire, il potere civile è sottoposto a quello spirituale in materia di affermazione e difesa della fede cristiana⁹³.

⁹⁰ R. Llull, *Liber de fine*, in ROL IX, op. 120-122 / CCCM 35, a cura di A. Madre, Turnhout 1981, pp. 233-291, qui pp. 268-269, linn. 607-617.

⁹¹ «Thesaurus spiritualis potest ipsis infidelibus communicari, hoc modo scilicet, quod in diversis locis ad hoc aptis per terram christianorum ac in quibusdam locis etiam tartarorum fiant studia idiomatum diversorum, in quibus viri sacra scriptura competenter imbuti tam religiosi quam seculares, qui cultum divinum per orbem terrarum desiderant ampliari», Llull, *Petitio Raymundi pro conversione infidelium* cit., p. 161.

⁹² «Thesauo temporalis uti poteris, isto modo scilicet, quod similiter uni domino cardinali ordinatio committatur ad procurandum et tractandum passagium pro Terra Sancta laudabiliter acquirenda et acquisita et etiam conservanda», *ibid.*

⁹³ Cfr. da Costa, Lemos, *Com ferro, fogo e argumentação* cit., p. 212. È interessante leggere anche un altro passo tratto dall'*opus* lulliano dove l'autore sottolinea nuovamente la necessità dell'intervento del potere temporale su ordine della Chiesa nella lotta contro i Musulmani. Scrive nella *Disputatio Petri clerici et Raimundi phantastici* del 1311: «Nam universa catholicorum Ecclesia duos gladios habet, ut in Evangelio dictum est, scilicet gladium corporalem, ense videlicet, et spiritualem, scilicet scientiam et devotionem. Cum istis autem duobus gladiis sufficeret Ecclesia omnes infideles ad viam reducere veritatis. Primo, si papa sapientes et discretos, mortem sustinere paratos, apud saracenos, turcos et tartaros mitteret, qui infidelibus suos errores ostenderent et sanctae fidei catholicae veritatem aperirent, ut ipsi infideles ad sacrum regenerationis lavacrum venirent; deinde si resisterent, tunc papa contra ipsos procurare deberet gladium saeculare. Licitum et debitum est talem esse ordinationem, et qui in aliquo contra ordinationem est, phantasticus est et culpabilis, atque per consequens inordinatus», R. Llull, *Disputatio Petri clerici et*

Né l'*Arbor imperialis* né l'*Arbor apostolicalias* presentano un'esplicita e sistematica teorizzazione dei due poteri attraverso l'immagine dei *duo gladii*, nonostante essa sia sottintesa nell'albero del papa nelle espressioni: «cum brachio saeculari papa foret fortis ad resistendum inimicis fidei»⁹⁴ e «imperator [...] possit [...] destruere infideles rebelles mandatis Sancti Patris apostolici»⁹⁵. In entrambi i casi si fa un rapido riferimento alla responsabilità papale nel diffondere la fede cristiana presso i non credenti e al dovere regale di supportare la Chiesa in tale impresa, voluta da Dio. Nell'*Arbor quaestionalis*, nella parte riguardante l'albero imperiale, si fa un cenno alla spada del re puntando l'attenzione sulla necessità di un consiglio formato da uomini saggi per fa sì che il governo del regno (cioè il temporale) sia buono e giusto⁹⁶. Non vi è in questo caso, cioè nella parte del trattato dedicata al re, nessun riferimento al dovere da parte del sovrano e, quindi, del potere temporale, di intervenire nella lotta contro gli infedeli. Diversamente da quanto accade nelle altre opere come il *Liber de fine*, nell'*Arbor scientiae* la figura del principe non è legata alla dimensione della missione se non in maniera tangenziale all'interno dell'*Arbor apostolicalis* dove si approfondiscono i doveri del *sacerdotium*.

Il fatto che l'*Arbor scientiae* tocchi marginalmente il tema della missione, centrale invece nel pensiero del *Doctor Illuminatus*, sarebbe una dimostrazione dell'originalità dottrinale dell'opera all'interno del panorama letterario lulliano. La peculiarità che la contraddistingue risiede nella visione unitaria della realtà, concepita come un unico organismo in cui ogni singolo componente concorre al buon funzionamento dell'insieme. La collaborazione del potere spirituale con il *brachio saeculari* assicura la pace del mondo, condizione indispensabile perché il popolo cristiano possa perseguire il fine per cui è stato creato: amare e servire Dio. La sottomissione del potere temporale ai dettami della Chiesa è circoscritta all'attività crociata e non coinvolge l'intera sfera temporale; anzi, risalta lo sforzo lulliano di dimostrare l'indipendenza della carica imperiale nelle questioni di governo del regno. La presenza dei due poteri sulla terra e dei loro rispettivi vertici fa parte del progetto divino; a ciascuno di essi è affidata una sfera di competenza determinata e non è contemplata nessuna forma di ingerenza da parte di uno sull'altro. *Magna concordia* deve regnare all'interno di ciascun

Raimundi phantastici, in ROL XVI, op. 190 / CCCM 78, a cura di A. Oliver, M. Senellart, F. Domínguez, Turnhout 1988, pp. 1-30, qui par. 117.

⁹⁴ *Arbor apostolicalis*, linn. 54-56, p. 379.

⁹⁵ Ivi, linn. 43-45, p. 484.

⁹⁶ A proposito si legga: «Quaestio: Ab ense regis quarebatur, quare non erat rectus.- Solutio: Dixit ensis, quod ipse obliquus erat quia rex bonum consilium non habuit», *Arbor quaestionalis*, *Quaestio* 814, linn. 3567-3570, p. 1026.

potere e tra di essi poiché «unus apostolicus et unus imperator totum mundum acquirere possent»⁹⁷. Il papa ed il sovrano sono signori assoluti rispettivamente nell'*Ecclēsia* e nel *Regnum* ed entrambi sono a capo di un'istituzione riconosciuta da Dio ed organizzata secondo una struttura gerarchica, in cui vigono delle regole sancite dal diritto canonico e da quello civile. Il *bonus princeps* è un modello per i *cives* che, ispirati dal buon esempio del loro governante, eserciteranno la virtù nella vita quotidiana, nel rapporto con gli altri, nel commercio e nel rispetto dell'ordine prestabilito. Il bisogno di rinnovamento morale auspicato dal maiorchino non cede mai a delle proposte riformiste che sconvolgano lo *status quo*. Il sovrano, essendo l'*imago Dei in terris*, per natura del suo incarico deve essere accettato, onorato, ed ubbidito dal popolo e, anche nel caso in cui non ottemperi ai propri doveri, la comunità non dovrebbe ribellarsi, come pure si legge nel capitolo *De paciēcia et ira*⁹⁸ del *Libre de les meravelles*.

Nel quadro di una potenziale *Res Publica Christiana* prospettata da Llull nell'*Arbor*, il potere del pontefice è circoscritto all'ambito spirituale e la sua diretta influenza ricade sul clero e sul popolo dei fedeli, non sulla comunità civile in generale, oggetto della giurisdizione regia. Quando l'autore afferma che il: «papa [...] est creatus universalis praelatus et generalis ad omnes praelatos»⁹⁹ sembra limitare l'intervento papale alla Chiesa stessa e ad i suoi sottoposti, posizione che appare confermata nell'*Arbor imperialis* dove Llull sostiene la necessità di un unico imperatore alla guida dei vari signori per assicurare pace e stabilità al regno, così come il pontefice è a capo dei vari

⁹⁷ Ivi, II, *Quaestio* 88. Molti sono i proverbi proposti dall'autore riguardo alla necessaria collaborazione tra i due poteri che reggono il mondo; si legga qui di seguito uno di essi a scopo indicativo: «Contrarietas praelati et principis est valde mala atque periculosa», *Arbor Exemplificalis*, *Proverbium* 12, linn. 285-286, p. 734.

⁹⁸ «En una ciutat havia un burguès molt savi, noble e poderós de riqueses e d'amics. Lo príncep d'aquella ciutat era malvat hom e de mala manera. Aquell príncep era de tan malvades costumes, que aquella ciutat malmestia e destrovia. Car lo burguès amava la ciutat, e car era hom just e savi, havia molt gran ira de la malea del príncep e del destroviment d'aquella ciutat. Un dia s'esdevenc que el príncep hac fet un gran falliment contra la ciutat, e lo burguès ne fo en tan gran ira, que ell cogità com mogué-li tot lo poble de la ciutat e que aucies lo príncep. En volentat fo lo burguès que metés en obra ço que cogitava, tro que remebrà justícia, leialtat, caritat, e entès que ell devia haver paciēcia sots la volentat de Déu, qui aquell príncep los havia donat per senyor natural; e penedí's de sa folla consideració la qual havia haüda en auciore son senyor. Meravellà's lo burguès com la ira, que és peccat mortal, la qual hac contra son senyor, poc en ell venir, pus que ell desijava lo bé e la utilitat de la ciutat; emperò entès e dix que la ira que havia del mal de la ciutat no era vici, mas que havia alcuna semblança ab la ira que hac en auciore son senyor, per ço com li defallí fortitudo a destrovir la semblança que la una ira havia ab l'altra, la qual poc ésser destrovida ab paciēcia», Llull, *Libre de les meravelles* cit., lib. VIII, cap. 75. Cfr. J. Butiñá, *El Libre de les bèsties de Llull de Llull y el comportamiento político*, in *El pensamiento político* cit., pp. 321-332, in particolare p. 324.

⁹⁹ *Arbor apostolicalis*, linn. 30-31, p. 376.

prelati: «[...] oporteret, quod esset unus imperator tantummodo inundo, ita supra multos reges et principes, sicut est unus papa supra multos prelatos»¹⁰⁰. Si stabilisce così un parallelo tra la figura dell'*imperator* e quella del papa; il primo al vertice della piramide politica, il secondo al vertice di quella ecclesiastica. La *civitas mundi*, dove non vi è distinzione tra la città terrena e celeste, dove le necessità dell'anima convivono con i bisogni del corpo, nasce dal contributo congiunto del papa e del sovrano.

Da uomo intellettuale e razionale Llull è conscio dell'importanza dell'indipendenza del potere temporale dallo spirituale, ma, allo stesso tempo, da grande uomo di fede, non può non riconoscere la supremazia della Chiesa sul mondo. Le due posizioni però non collidono, anzi, coesistono. Come già illustrato precedentemente, anche la sequenza dei vari libri nell'opera assume un significato ed il fatto che nel percorso ascensionale dell'intelletto verso Dio l'*Arbor apostolicalis* segua l'*imperialis* determina, per natura, una superiorità del primo sul secondo. In una prospettiva escatologica, la salvezza dell'anima è assicurata dalla Chiesa che pasce il gregge dei figli di Dio e lo protegge dalla minaccia degli infedeli. In quest'ottica il papa è autorizzato a richiedere e a guidare l'intervento del potere temporale nella lotta all'Islam: il principe, prima ancora di essere il governante del proprio regno, è un cristiano ed, in quanto tale, è tenuto ad offrire il proprio servizio divenendo un *defensor* del pontefice, della fede e del domini cristiani agendo su ordine del papa per compiere la volontà divina. Si spiegano in tal modo le affermazioni lulliane contenute nell'*Arbor exemplificalis*: «nullus homo maius habet officium quam praelatus»¹⁰¹ e «nullus homo bono praelato est honore perfectior»¹⁰²; al papa vengono universalmente riconosciuti il massimoufficio al mondo ed il massimo onore perché è attivamente impegnato nel progetto di diffusione della parola di Dio attraverso il tesoro spirituale e corporale, al fine di realizzare un'unica grande Chiesa universale. In tali dinamiche trova risposta il quesito posto dal *Doctor Illuminatus* nell'*Arbor quaestionalis* e rimasto sospeso: «apostolicus, quare debet esse dominus principis?»¹⁰³.

La mancanza nell'*Arbor scientiae* di riferimenti concreti e diretti alla contingenza storico-politica dell'epoca rende difficile la ricerca nella figura dell'*imperator sive princeps* o del *papa* dell'immagine specifica di un sovrano o di un pontefice, né ancor meno ci si può e ci si deve aspettare delle prese di posizione a sostegno di una parte o dell'altra. Del resto, non si può

¹⁰⁰ *Arbor imperialis*, linn. 39-41, p. 338.

¹⁰¹ *Arbor exemplificalis*, *Proverbium* 16, lin. 291, p. 734.

¹⁰² *Ivi*, *Proverbium* 15, lin. 290.

¹⁰³ *Arbor quaestionalis*, *Quaestio* 82, lin. 281, p. 880.

dimenticare che l'*Arbor scientiae* nasce dalla volontà dell'autore di rielaborare l'*Ars*, strumento di conoscenza universale, in una forma più intellegibile e di più larga fruizione e alla luce di ciò va letto il tentativo lulliano di conferire un carattere atemporale all'opera attraverso l'enunciazione di principi generali, quasi ideali, secondo i quali sarebbe strutturata la realtà. Risulta però difficile affermare che lo scontro con gli infedeli (divenuto ancora più sentito soprattutto dopo la caduta di San Giovanni d'Acri nel 1291), le contorte vicende che hanno visto salire al soglio pontificio Bonifacio VIII, la discontinuità di potere all'interno dell'istituzione imperiale e la contemporanea affermazione delle monarchie nazionali possano fungere esclusivamente da muto sfondo alla redazione dell'opera; l'osservazione e la sperimentazione quotidiana della realtà divengono piuttosto linfa per la sua produzione. Tali vicende innescano nel filosofo una riflessione profonda sullo stato del mondo, sul precario equilibrio che intercorre tra i vari poteri temporali e tra questi e quello ecclesiastico, sul grave pericolo che la costante ricerca del bene privato rappresenta per la comunità; i contrasti che si palesano nella realtà quotidiana inducono il maiorchino ad adoperarsi per il ristabilimento dell'ordine divino delle cose.

La grande fede di Llull ed il forte desiderio di affermare il Vangelo nel mondo, uniti ad una visione del creato su base unitaria, allontanano l'autore dalle dispute che fomentano disunione e scontri in seno alla Chiesa e alla Cristianità in generale. Si spiega così perché gli scritti del *Doctor Illuminatus* sembrano sempre porsi generalmente al di sopra delle controversie storiche e religiose contemporanee. Nel nostro caso particolare, questa è la spiegazione del perché non si sia mai schierato a difesa della causa papale o imperiale. La schiva, intenzionalmente, sempre; gli stessi motivi classici tradizionalmente utilizzati dai sostenitori della supremazia papale hanno nell'*Arbor scientiae* un valore ed un significato originali da interpretare secondo una nuova chiave di lettura: la missione.

Le questioni trattate nell'*Arbor imperialis* e nell'*Arbor apostolicalis* non raggiungono un approfondimento teologico in materia di potere temporale e spirituale. L'intenzione dell'autore è invece quella di mettere in luce come le due cariche, l'imperiale e la papale, volute entrambe da Dio, possano ottemperare al meglio alla loro funzione per portare a compimento il progetto divino per la cristianità. Non vi è, quindi, rivalità tra le due figure, poste una al vertice dell'istituzione civile e l'altra al vertice di quella ecclesiastica, bensì collaborazione.

Per il benessere spirituale e materiale dell'uomo Dio ha preposto due guide che consentano al suo popolo di vivere in pace, condizione necessaria per l'affermazione dell'insegnamento evangelico. La materia spirituale è affidata alle cure del capo della Chiesa, che come un buon pastore pasce le *oves* (i

fedeli) che Cristo ha affidato a Pietro; il sovrano ha, invece, il compito di sopperire alle necessità materiali dei cittadini del regno, perché questi possano esercitare la virtù e servire Dio anche nelle attività quotidiane. Nella prospettiva lulliana di creazione di un'unica città del mondo, come verrà definita dall'autore in un'opera successiva all'*Arbor*, il *Liber de civitate mundi*¹⁰⁴, la missione del principe nella società civile e quella del pontefice nella Chiesa convergono verso un solo fine: amare e servire Dio.

Di qui la necessità che insieme, Chiesa ed Impero, o meglio la *Christianitas* tutta, costituiscano un fronte comune per lotta contro gli infedeli. Il progetto di conversione del popolo islamico e di quello ebraico assorbe tutte le energie fisiche e mentali di Llull e su di esso si modella l'equilibrio relazionale tra il potere temporale ed il potere spirituale. Il pontefice è posto da Dio alla guida dell'attività di divulgazione dell'insegnamento di Cristo, attraverso la predicazione e l'intervento crociato per la *recuperatio* della Terra Santa e a tal fine può e deve richiedere l'aiuto del braccio secolare nell'impresa di fare nuovi proseliti cristiani tra i musulmani e gli ebrei. Il principe, in quanto cristiano ed in quanto a capo di un regno cristiano, deve impugnare la spada secondo i dettami della Chiesa e combattere per la sua difesa.

Per natura il potere temporale gode di autonomia rispetto a quello spirituale e deve adoperarsi per il conseguimento dell'*utilitas publica* e del bene comune del regno o città, ma, nell'ottica dell'affermazione del modello cristiano nel mondo, esso si subordina al volere del capo della Chiesa.

L'*Arbor scientiae ed il De civitate mundi: il progetto di una civitas christiana ed il suo fallimento*

Il vivo e diligente interesse dell'Ordine minoritico per le dialettiche politico-giuridiche e per le dinamiche economico-istituzionali dà vita ad una ricca produzione testuale che si interroga con attenzione, come illustrato brevemente in precedenza, sulle regole basilari e le relazioni sociali sulle quali deve fondarsi la comunità dei *fideles*. Tale capacità di penetrare nelle logiche dell'arte di governo favorisce lo sviluppo di un linguaggio cristiano francescano della politica che fonde insieme il discorso delle prassi economiche, creditizie e fiscali e dell'etica politica. Il luogo dove questo linguaggio prende forma è la *civitas christiana*, ovvero una comunità di

¹⁰⁴ R. Llull, *De civitate mundi*, in ROL II, op. 250, a cura di J. Stöhr, Palma de Mallorca 1960, pp. 169-201.

fideles che vivono seguendo l'insegnamento di Cristo e che agiscono in nome della *publica utilitas*.

L'*Arbor apostolicalis* e l'*Arbor imperialis* risentono fortemente di questa impostazione che Lullo condivide con gli Ordini mendicanti. Il filosofo attraverso i due trattati illustra la maniera in cui la dimensione spirituale e quella temporale possano (e debbano) vicendevolmente e, allo stesso tempo, autonomamente contribuire alla realizzazione della perfezione secondo l'ordine divino formalizzato all'interno dell'intera *Arbor scientiae*. L'idea di una realtà, vale a dire di una città o di un sistema-mondo, in cui ogni ingranaggio "lavori" senza alcuna velleità di dominio su altri è l'immagine che si trova alla base di quest'opera e di altre appartenenti al corpus lulliano; la necessità del rispetto puntuale dei dettami dell'Altissimo è garanzia di felicità e benessere per tutti gli uomini e proprio la rottura di tale equilibrio dovuta alla libertà d'azione concessa all'uomo, alla ricerca costante dell'interesse personale, al diffondersi del peccato intaccano la stabilità e l'armonia della comunità. Nella produzione lulliana, l'*Arbor* rappresenta probabilmente l'acme della trattazione diretta del sistema di potere temporale ed ecclesiastico, ma il senso di smarrimento da cui nasce e l'urgenza di ripristinare l'ordine prestabilito perdurerà in parte degli scritti dell'autore anche negli anni successivi, come nel caso del *De civitate mundi*. Tale scritto può essere interpretato come il culmine dell'idealizzazione del sistema *civitas*, inteso come complesso di *cives* e *fideles* a livello universale, colto nel momento di massima crisi a causa dell'allontanamento dagli insegnamenti cristiani.

Tra il 1313 ed il 1314, Lull, dopo i numerosissimi viaggi che lo hanno portato a Parigi¹⁰⁵, a Maiorca¹⁰⁶, a Barcellona¹⁰⁷, a Montpellier¹⁰⁸, nella penisola italiana (a Genova, Napoli, Pisa, Roma)¹⁰⁹ a Cipro¹¹⁰, in Nord Africa

¹⁰⁵ Lull soggiorna per ben quattro volte a Parigi durante le quali tenta di far apprezzare la propria *Ars* e di combattere le tendenze avveroiste in voga nell'università francese e al contempo instaura uno stretto legame con Filippo il Bello: la prima tra il 1287 ed il 1289, la seconda tra il 1297 ed il 1299, la terza tra il 1303 ed il 1305 e per l'ultima volta tra il 1303 ed il 1305.

¹⁰⁶ La città che lo aveva visto nascere e formarsi, diviene meta di visite sporadiche fatta eccezione per due più lunghi soggiorni tra il 1300 ed il 1301 e tra il 1312 e 1313 durante i quali si dedica al confronto con i Musulmani ed Ebrei e alla composizione di opere apologetiche.

¹⁰⁷ Durante gli anni della sua formazione Lull deve esser stato più volte a Barcellona dove conosce Ramon de Penyafort. Negli anni a seguire ha modo in varie occasioni di ripassare per la città.

¹⁰⁸ Dopo esser stato chiamato da re Giacomo II a Montpellier per la prima volta nel 1275 per far analizzare e approvare da un frate francescano le sue opere, Lull torna diverse volte nella città nel corso della sua vita.

¹⁰⁹ A Genova nel 1293, a Napoli nel 1294 e a Roma tra settembre 1295 e aprile 1296 dove viene composto l'*Arbor scientiae*. Giunge a Pisa dopo un naufragio nel 1307 di ritorno dal Nord Africa.

(a Tunisi¹¹¹ e a Bugia¹¹²), a Vienne¹¹³ e, dopo aver redatto il proprio testamento¹¹⁴, ormai ottantenne, soggiorna a Messina presso la corte di re Federico III¹¹⁵. Intorno al maggio 1314, dopo circa dodici mesi a Messina, deluso e amareggiato, Llull abbandona l'isola e si imbarca alla volta di Tunisi, deciso a portare avanti autonomamente il suo proposito di dialogo con i Musulmani. Porta con sé un libro, frutto del disincanto nato dal fallimento dei suoi progetti, il *Liber de civitate mundi*, nel quale esprime in maniera vivida lo stato di decadenza del mondo che si allontana sempre più dal disegno divino. Il desiderio, alla cui realizzazione Llull dedica tutta la sua esistenza, di creare una società cristiana fondata allo stesso tempo sulla ricerca collettiva del *bonum publicum* e sull'osservanza dei precetti evangelici, è ostacolato però dalla naturale inclinazione dell'uomo al peccato e dalla presenza del diavolo¹¹⁶.

Questo sentimento di afflizione, riscontrabile in altre opere come nel *Llibres de les besties*, nel *Desconhort*, e anche nell'*Arbor*, giunge ormai all'apice nel *Liber de civitate mundi*, con la definitiva presa di coscienza dell'inutilità dei propri appelli e del sopravvento dell'interesse particolare sull'*utilitas publica*; al termine dell'opera, alla richiesta da parte della Giustizia di continuare a presentare il trattato presso la curia romana e le corti di altri principi affinché conoscano e abbiano timore della Giustizia divina, Llull si scusa e riferisce:

quod pluries fuit ad Curiam, et etiam ad principes fuit locutus, quod fides esset exaltata per universum mundum; et fecit libros, in quibus ostenditur modus, per quem totus mundus posset esse in bono statu; sed nihil potuit impetrare cum ipsis; et pluries fuit derisus et

¹¹⁰ Tra il 1301 ed il 1302 si reca a Cipro presso la corte del re Enrico II d'Antiochia Lusignano il quale però non gli accorda il permesso di organizzare delle dispute pubbliche con i monofisisti, i nestoriani e gli infedeli.

¹¹¹ Si trova a Tunisi nel 1293 dopo esser partito da Genova e vi tornerà negli ultimissimi anni di vita (tra 1314 e 1315) per continuare la propria attività di propaganda cristiana. Sarà durante il viaggio di ritorno, secondo la leggenda, che incontrerà la morte in mare.

¹¹² Nel 1307, dove è imprigionato per sei mesi.

¹¹³ Nel 1311 per il Concilio.

¹¹⁴ Nel giorno 26 aprile 1313 mentre si trovava nella città natale. Esso rappresenta una diretta testimonianza della costante preoccupazione del filosofo per la diffusione e la preservazione delle sue opere. Sia nella *Vita coetanea* XI,44 sia nel *Testamentum* ribadisce la volontà di realizzare tre copie complete della propria produzione letteraria da conservare a Parigi, a Maiorca e a Genova. Cfr. R. Llull, *Testamentum Raimundi Lulli*, ROL XVIII, op. 212 / CCCM 80, a cura di A. Soria Flores, F. Domínguez Reboiras, M. Senellart, Turnhout 1991, pp. 261-263.

¹¹⁵ Figlio di Pietro III d'Aragona (e quindi nipote di Giacomo il Conquistatore) e fratello di Giacomo II d'Aragona.

¹¹⁶ «Sed mundus, caro et diabolus populaverunt civitatem [...]» Llull, *De civitate mundi* cit., p. 200.

percussus et phantasticus¹¹⁷vocatus. Et sic Raimundus excusavit se et dixit quod iret apud Saracenos, et videret, si posset ipsos Saracenos ad fidem sanctam catholicam reducere. Verumtamen promisit, quod faceret scribere librum istum et mittere translatum ad Curiam Romanam et ad aliquod principes, quibus sibi videbitur permittendum¹¹⁸.

Il *De civitate mundi* riproduce chiaramente lo stato d'animo dell'anziano filosofo e contrasta con l'entusiasmo espresso nei libri dedicati a Federico III prima del viaggio in Sicilia. Dall'osservazione diretta della realtà, il *Doctor Illuminatus* giunge alla conclusione che la "città del mondo" non risponde ai fini per la quale è stata creata: ovvero *cognoscere, amare e recolere* Dio¹¹⁹. Nel prologo, la città viene così definita: «Civitas est locus hominum, in quo intellectus humanus habituat se ipsum de scientia liberali et mechanica, cum quibus adquirat ea quae sunt sibi necessaria ad bene vivendum, ut attingat finem, quare creatus est»¹²⁰. La città lulliana dovrebbe, quindi, essere un luogo essenzialmente umano atto a permettere, grazie alle facoltà intellettuali dell'uomo, il pieno sviluppo di una giusta società che, attraverso l'applicazione delle arti meccaniche e liberali, riesce a creare quanto di necessario per vivere bene¹²¹.

Il lettore medievale del *De civitate mundi*, come un qualsiasi lettore moderno, di fronte a questa opera si sarebbe confrontato già nel titolo con il *De civitate Dei* di sant'Agostino scoprendo immediatamente un sostanziale elemento di innovazione: Llull non sente la necessità di proporre due città distinte, una terrestre ed una celeste, ma l'inclinazione di tutto il suo sistema

¹¹⁷ Llull, anche anni prima (1311), lamenta il fatto di essere stato additato come *phantasticus* a causa della sua convinzione che l'*Ars* sia il frutto di un'ispirazione divina, così come si evince nell'opera: R. Llull, *Disputatio Petri clerici et Raimundi phantastici*, ROL XVI, op. 190 / CCCM 78, a cura di A. Oliver, M. Senellart, F. Domínguez Reboiras, Turnhout 1988, pp. 1-30.

¹¹⁸ Llull, *De civitate mundi* cit., p. 200.

¹¹⁹ Anche nell'*Arbor scientiae* viene più volte ribadito il fine per il quale è creato l'uomo tramite l'utilizzo degli stessi lessemi, come ad esempio: «Homo est, ut Deum cognoscat, amet, recolat, laudet, honoret et ei serviat» in *Arbor elementalis, De centum formis*, linn. 640-641; «Est Deus omni honore dignissimus, et est dignus, quod recolatur, intelligatur et ametur, honoretur et ei serviatur plus quam aliquod ens, quod non est Deus» in *Arbor humanilis* VII, linn. 20-22; «Et supra hominem est alius fructus superior, ad quem se habent omnes fructus ratione finis, videlicet ad cognoscendum, amandum et recolendum Deum, honorandum et ei serviendum» in *Arbor caelestialis* VII, linn. 21-24; «Finis hominis est recolere, intelligere et amare Deum, honorare, benedicere et ei servire», in *Arbor maternalis* I, linn. 18-19.

¹²⁰ Llull, *De civitate mundi* cit., p. 173.

¹²¹ Nel *Liber de definitionibus Dei* Llull definisce l'uomo: «Homo est animal utens artibus mechanicis et liberalibus», ROL I, op. 215, a cura di J. Stöhr, Palma de Mallorca 1959, pp. 121-132, qui p. 125. Nel *Liber de virtutibus et peccatis*, vengono così indicati i due tipi di arti: «De liberalibus artibus et mechanicis: liberales artes sunt septem; artes mechanicae multae sunt. Artes liberales sunt: 1. Grammatica, 2. Dialectica, 3. Rhetorica, 4. Musica, 5. Aritmetica, 6. Geometria, 7. Astronomia. Artes mecanicae sunt: militia, mercimoniae, rusticitas, sartoria, scribania [...]», in ROL XV, op. 205 / CCCM 76, Turnhout 1987, pp. 103-432, qui p. 114.

filosofico verso l'unità generale lo spinge a progettare un'unica *civitas* reale dove i bisogni materiali dell'uomo si incontrano con i disegni divini¹²². Come nell'*Arbor*, la città lulliana è allo stesso tempo il luogo della realizzazione dell'uomo attraverso l'educazione intellettuale e le arti meccaniche e liberali e luogo ideale dove egli può e deve amare e servire Dio. Essa non ha delimitazioni territoriali, ma si estende fino ai confini della Terra, coincidendo così con il mondo stesso, ossia con tutto il creato. Nelle teorie del *Doctor Illuminatus* sulla conoscenza, l'interrelazione tra la realtà spirituale e la terrena è resa possibile attraverso il continuo passaggio ascensionale dell'*intellectus* umano dalla dimensione materiale alla celestiale e viceversa¹²³.

L'idea platonica dell'Uno, verso il quale tutto converge, è ostacolata dal grande dono che Dio ha fatto agli uomini, il libero arbitrio, ossia la possibilità di scegliere se conformare la propria esistenza agli insegnamenti del Vangelo o votarla al peccato. Llull è costretto a constatare che, «cum mundus sit in perverso statu per homines peccatores»¹²⁴, la città non risponde più al fine per il quale ha senso la sua esistenza, poiché, come scrive in uno degli opuscoli realizzati in contemporanea al *De civitate mundi* durante il soggiorno siciliano, il mondo è «a suo fine deviatu»¹²⁵.

Il libro *De civitate mundi* rappresenta l'istantanea del degrado della società civile e cristiana ed il punto d'arrivo dell'evoluzione delle idee riformiste lulliane. La necessità di un rinnovamento morale delle istituzioni secondo dei canoni cristiani di rigore etico, di discrezione ed austerità è condivisa in quel momento da molti movimenti ereticali o interni alla Chiesa, con i quali il *Doctor Illuminatus* ha avuto, e continua ad avere, ripetuti contatti pur non abbracciando le posizioni più estremistiche eterodosse, rifiutando di appoggiare la rivolta contro la Chiesa, di disubbidire al Papa, di esaltare la povertà come la virtù per antonomasia. È piuttosto dell'opinione

¹²² Villalba i Varneda dice a riguardo: «Hay una concepción universal del “status homo” sobre el cual, en su totalidad, proyectará las ideas arquetipo que cohabitan con él para potenciar la viabilidad integral en su vida: de ahí podrá surgir una ciudad que, desde el punto de vista de la intención, logre prefigurar la ciudad escatológica» in P. Villalba i Varneda, *De civitate mundi: cum mundus sit in perverso statu*, «Revista internacional d'Humanitats», 9, 2006, consultabile all'indirizzo <<http://www.hottopos.com/rih9/index.htm>>. Nello stesso articolo Villalba riconosce anche la possibile influenza esercitata su Llull da Abū Naṣr al-Fārābī, famoso filosofo persiano del X sec., autore di un'opera intitolata *La città ideale o virtuosa (al-Madīna al-fāḍila)*, la quale tratta di una città reale che non rispetta più l'ordine divino e che deve essere riorganizzata secondo le virtù dell'amore e della giustizia.

¹²³ A tal proposito si veda l'opera composta nel 1305: R. Llull, *Liber de ascensu et descensu intellectus* in ROL IX op. 120 / CCCM 35), a cura di A. Madre, Turnhout 1991, pp. 1-199.

¹²⁴ Llull, *De civitate mundi* cit., p. 173.

¹²⁵ R. Llull, *Liber de consolatione eremitaе*, ROL I, op. 214, a cura di J Stöhr, Palma de Mallorca 1959, pp. 87-120, qui p. 107.

che l'autentica riforma debba provenire dalla stessa Chiesa istituzionale che deve guidare il popolo di Dio verso la Verità, riconducendo la città-mondo alla finalità per cui è stata creata e allontanando da essa i peccatori.

Il filosofo maiorchino non cela la propria disapprovazione per la condotta umana, in particolar modo per i vertici della gerarchia civile ed ecclesiastica, pur non risparmiando in alcuni casi la parte più bassa del clero. La debolezza dimostrata in varie occasioni dai due poteri centrali, il papato e l'impero (entrambi sedi vacanti nel momento finale della composizione del *De civitate mundi*)¹²⁶, allontanano, agli occhi di Llull, la possibilità di una riconquista della Terra Santa, della conversione degli infedeli e della difesa della Chiesa, propositi per i quali si era battuto durante tutta la sua esistenza. Se tali obiettivi fossero stati raggiunti, si sarebbe realizzata quella riforma della *Christianitas*, tanto invocata da Llull, che avrebbe finalmente reso possibile la creazione di una *Res Publica Christiana*, o città del mondo. Essa avrebbe riunito tutto il popolo di Dio secondo leggi ispirate al Vangelo che ne avrebbero regolato l'etica e la vita quotidiana materiale.

La riforma morale prospettata da Llull assume dei caratteri molto severi ed implica l'espulsione del demonio, la punizione dei peccati della carne e la reintroduzione nella città delle virtù cardinali e teologiche con lo scopo di indirizzare i cittadini sulla retta via che conduce a Cristo. La città è oggetto del biasimo del filosofo poiché si è allontanata dall'ordine prestabilito dalla Sapienza divina. Se nel *De civitate* la condanna tocca la comunità in toto senza che particolari responsabilità siano additate all'uno o all'altro, nell'*Arbor* le critiche del maiorchino sono rivolte a tutte le classi sociali e a tutti i gradi laici e religiosi, ma particolare fervore è riservato al gruppo dirigente che per la sua negligenza non regge giustamente la città-mondo. Llull non risparmia rimproveri ai vertici civili ed ecclesiastici, colpevoli allo stesso tempo di essersi macchiati delle più gravi colpe, soprattutto a causa della loro avidità e brama di onore e potere, e di essersi abbandonati ad una pigrizia intellettuale che ha condotto l'umanità alla deriva. Dio ha affidato ad ogni uomo un compito sulla Terra e la giustizia divina punirà chiunque non adempia ai propri doveri; quanto più l'individuo in questione si trova in alto nella gerarchia sociale, tanto maggiori sono l'ufficio che l'Altissimo ha riservato per lui e la sua responsabilità nei confronti della comunità civile-

¹²⁶ Sia Batllori (in *Ramon Llull en el món del seu temps* cit., p. 59) sia Hillgarth (in *Ramon Llull and lullism in fourteenth-century France* cit., p. 132) sono concordi nel ritenere che l'opera sia stata conclusa con ogni probabilità nel maggio del 1314, mese in cui Llull abbandona la Sicilia per dirigersi a Tunisi. In quel momento, morto da circa un mese Clemente V, si attendeva l'elezione del nuovo papa, che sarebbe avvenuta solo nell'agosto del 1316 con la designazione di Giovanni XXII dopo lunghe lotte tra varie fazioni create all'interno del collegio cardinalizio; l'improvvisa morte di Enrico VII nell'agosto del 1313 aveva lasciato anche il trono imperiale senza una guida.

cristiana. Ne deriva, quindi, che il mancato adempimento del proprio dovere da parte di un re o di un papa è più grave e più deprecabile dell'inottemperanza di qualsiasi servo o curato, poiché maggiore sarebbe il danno arrecato al popolo.

Pur essendo stati concepiti a più di un quindicennio di distanza ed in contesti diversi, l'*Arbor scientiae* ed il *De civitate mundi* nascono dalla stessa delusione maturata, come già detto, sempre più nel tempo a causa della mancata attuazione dei progetti lulliani. L'*Arbor* sembra ancora farsi portavoce della possibilità di un'azione correttiva sulla realtà circostante, facendo leva su un margine di miglioramento del sistema politico ed ecclesiastico; partendo dall'osservazione concreta della vita quotidiana offre un modello risolutivo che risponde contemporaneamente alla volontà divina e alle esigenze umane. L'esistenza dell'uomo cittadino viene amministrata da una gerarchia laica preposta che si occupa dei suoi bisogni materiali mentre il fedele viene guidato e assistito da una solida istituzione ecclesiastica che provvede alla cura della sua anima e alla difesa dei propri dogmi. Llull illustra al lettore come la sfera temporale e quella spirituale possano godere di autonomia nella loro organizzazione interna (che generalmente procede parallelamente nei vari stadi della gerarchizzazione), ma debbano coadiuvarsi nella ricerca del *bonum publicum*. Il filosofo mette in guardia dai possibili rischi che una degenerazione del potere porta con sé e fornisce un modello esemplare funzionante *civitas* cristiana.

Se l'*Arbor* rappresenta in potenza ciò che dovrebbe essere o che potrebbe essere la comunità di cittadini e fedeli, il *De civitate mundi* è invece il fallimento dell'ideale stesso di *civitas*, la negazione della felicità umana e l'aberrazione delle virtù divine.

L'accroissement et l'altération dans le *Commentaire des sentences* de François de la Marche

Alice Lamy

Abstract

L'article fournit une analyse et une contextualisation de la discussion de l'accroissement des formes dans le *Commentaire des sentences* de François de Marchia (livre I, distinction 17, q. 3). Il compare la position de François de Marchia avec celle de l'héritage aristotélicien, les positions d'excellents penseurs scolastiques, comme Thomas d'Aquin, Henri de Gand et en particulier avec son contemporain Walter Burley. L'auteur soutient que la solution offerte par Marchia est originale, car elle se fonde davantage sur la quantité que sur la qualité.

The article provides analysis and context for Francis of Marchia's treatment of augmentation of forms in his *Commentary on the Sentences*, book, I, distinction 17, q. 3. It compares Marchia's position with the Aristotelian legacy, with the positions of outstanding scholastic thinkers such as Aquinas, Henry of Gent and especially with his contemporary Walter Burley. The author maintains that Marchia's solution is original, because his account is more based on quantity than on quality.

Introduction

Bien que le mouvement accidentel de la qualité soit distinct de l'accroissement, Aristote les a constamment unis dans leur définition et privilégié dans son analyse les principes de l'altération pour les étendre à l'accroissement. La conception aristotélicienne de l'altération suscite un intérêt accru à partir du XII^e siècle en raison de l'importance des catégories de

la qualité et de la quantité dans le contexte doctrinal eucharistique¹, où les discussions sur la subsistance du corps du Christ lors de la transsubstantiation exigent des conceptions approfondies des mouvements substantiel et accidentel. Si la plupart des commentateurs médiévaux tendent à approfondir les possibilités de changement dû aux formes qualitatives sans décrire en détails les processus de l'accroissement comme Aristote, ils ménagent à la catégorie de quantité une place centrale aux côtés de la qualité, pour penser la mesure des degrés de variation dans le sujet divisible et préciser ce qui, du sujet ou des qualités accidentelles qui lui adviennent, est susceptible de plus ou de moins dans certaines affections. Deux théories cardinales s'opposent et sont fortement marquées par la théorie de l'accroissement pour étayer leur représentation de la latitude des formes: la théorie de la succession des formes prônée par Thomas d'Aquin² et une grande partie de ses successeurs³, où les qualités adviennent au sujet séparément les unes après les autres en lui apportant une intensité toujours plus importante et la théorie additive prônée par Henri de Gand, les Franciscains (Jean Duns Scot, Guillaume d'Ockham), Jean Buridan et enfin les calculateurs d'Oxford (Thomas Bradwardine, Guillaume Heytesbury, Richard Swineshead, Jean Dumbleton)⁴, selon laquelle les propriétés

¹ A. Maier, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, I, Die Vorläufer Galileis im XIV^{en} Jahrhundert, Seconda ristampa anastatica, Roma 1949, pp. 26-52. P.J.J.M Bakker, *La raison et le miracle, les doctrines eucharistiques (c. 1250-c. 1400)*, *Contribution à l'étude des rapports entre philosophie et théologie, thèse inédite de doctorat*, Nijmegen 1999, deux vol. J.-L. Solère, *D'un commentaire l'autre: l'interaction entre philosophie et théologie au Moyen Age, dans le problème de l'intensification des formes*, dans M.-O. Goulet (éd.), *Le Commentaire entre tradition et innovation*, Paris 2000, pp. 411-424. S. Donati, "Utrum accidens possit existere sine subjecto". *Aristotelische Metaphysik und christliche Theologie in einigen ungedruckten Physikkomentaren des ausgehenden 13. Jahrhunderts*, dans J. Aersten, K. Emery et A. Speer (éds), *Nach der Verurteilung von 1277 / After the Condemnation of 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*, «Miscellanea Mediaevalia», 28 (2001), pp. 577-617, pp. 577-579.

² J.-L. Solère, *Thomas d'Aquin et les variations qualitatives*, dans Chr. Erismann et A. Schniewind (éds.), *Compléments de Substance. Etudes sur les propriétés accidentelles offertes à A. de Libera*, Paris 2008, pp. 147-165.

³ Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines, Jean de Jandun, Walter Burley.

J. Celeyrette et J.-L. Solère, *Godefroid de Fontaines et la théorie de la succession dans l'intensification des formes*, dans *Chemins de la pensée médiévale. Etudes offertes à Zénon Kaluza*, Turnhout 2002, pp. 79-112. E. Sylla, *Infinite indivisibles and Continuity in fourteenth-Century Theories of Alteration*, dans N. Kretzmann (éd.), *Infinity and continuity in Ancient and Medieval Thought*, Ithaca 1982, pp. 235-245. H. Shapiro, *Walter Burley and the remission of forms*, «*Speculum*», 34 (1959), pp. 413-427.

⁴ E. Sylla, *The Oxford calculators*, dans N. Kretzmann (éd.), *Cambridge history of later medieval philosophy*, London, New York, Melbourne 1982, pp. 540-563, note 1. E. Sylla, *Medieval concepts of the latitude of forms: the Oxford calculators*, «*Archive d'histoire doctrinale et littéraire*

formelles s'accroissent les unes avec les autres dans le sujet pour modifier ses qualités, dans l'intensification ou la rémission.

Au XIV^e siècle, François de la Marche⁵, théologien innovant et influent à l'Université de Paris livre dans son *Commentaire sur les Sentences* une théorie originale de l'accroissement et de l'altération qui souligne l'évolution des catégories de qualité et de quantité, du contexte théologique, à la logique et à la physique⁶. Appartenant à l'ordre des franciscains, disciple de Jean Duns Scot, émule de Guillaume d'Ockham⁷, le *Doctor Succinctus* produit un raisonnement peu courant à son époque qui s'appuie, à l'inverse de ses pairs, sur les principes de l'accroissement et sur le rôle ontologique et eucharistique de la quantité pour décrire l'altération.

Cette étude voudrait montrer que le traitement singulier des catégories de quantité et de qualité par François de la Marche met au jour la difficulté à considérer leurs propriétés accidentelles comme complémentaires, analogues ou contradictoires dans le débat sur la latitude des formes, chez ses prédécesseurs comme chez ses contemporains. Dans une première partie,

du Moyen Âge», 48-49 (1973-1974), pp. 223-283. J. Biard, *L'être et la mesure dans l'intension et la rémission des formes (Jean Buridan et Blaise de Parme)*, «Medioevo», 27 (2002), pp. 416-447.

⁵ Né autour de 1290, Francis entre dans l'ordre des franciscains et se consacre à ses études de théologie à l'Université de Paris dans les années 1310. La lecture de son commentaire des *Sentences*, principalement le livre II, se diffuse auprès des étudiants dix ans plus tard, lorsque le *Doctor succinctus* engage sa jeune carrière d'enseignant. Il devient docteur en théologie en 1323. Quittant Paris, François de la Marche s'installe en Avignon à partir de 1324 pour vivre une période mouvementée de plusieurs années en raison des conflits qui l'opposent, lui et Guillaume d'Ockham ainsi que le ministre général des Franciscains, Michel de Césène, au pape Jean XXII. Il gagne Munich en 1329 avec ses condisciples et Marsile de Padoue, pour vivre sous la protection de l'Empereur Louis de Bavière. En 1343, François de la Marche confesse et retire ses assertions devant le tribunal de l'Inquisition. Réconcilié avec l'Église, il meurt un an plus tard en 1344. D. Piori (éd.), *Atti del I, II, III, IV, V Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano*, Appignano del Tronto, 2002-2006.

⁶ Les catégories de quantité et de qualité ne font l'objet d'un véritable développement dans l'œuvre de François de la Marche que dans la théorie de l'accroissement pour définir l'altération. François de la Marche, *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi. III, Distinctiones primi libri ab undecima ad vigesimam octavam*, éd. N. Mariani, Grottaferrata (Roma) 2007, Distinctio XVII, 87-123, pp. 130-140. Le *Doctor Succinctus* commence par rappeler la position traditionnelle de Thomas d'Aquin sur le mouvement qualitatif et quantitatif (87-88), et reprendre les importantes distinctions aristotéliennes entre les termes du mouvement et du changement, pour préciser le rôle de la privation dans les deux phénomènes (89-93). François de la Marche s'emploie à comparer la nature positive des termes lors d'un mouvement selon la quantité ou selon le lieu et rappelle la position dominante à son époque, selon laquelle les degrés de formes quantitatives ou qualitatives se succèdent dans le sujet car elles ne pourraient subsister toutes ensemble dans le même sujet (94-98). Le *Doctor Succinctus* s'emploie alors à réfuter cette position en étudiant le rôle de la quantité au sein du corps qui subit l'accroissement (99-111), pour développer sa propre théorie, dont les principes sont applicables à l'altération (112-123).

⁷ Pour les possibles confrontations entre François de la Marche et Guillaume d'Ockham, R. Lambertini, *Francis of Marchia and William of Ockham: fragments from a dialogue*, «Vivarium», 44/1 (2006), pp. 184-204.

nous décrivons le statut ontologique particulier des catégories de qualité et de quantité d'Aristote à la période médiévale, du contexte logique et théologique au contexte de philosophie naturelle. Nous présenterons alors la conception de l'accroissement et de l'altération selon François de la Marche en précisant au préalable les théories de Thomas d'Aquin et Henri de Gand, pour finalement mettre en évidence les principes problématiques de ces mouvements accidentels chez les contemporains de François de la Marche avec l'exemple plus particulier de Walter Burley et de Guillaume d'Ockham.

1. L'ontologie problématique des accidents aristotéliens à l'époque médiévale: l'exemple de la quantité et de la qualité

La diffusion des œuvres aristotéliennes à la faculté des arts à l'Université de Paris dès la fin du XII^e siècle ouvre une nouvelle ère doctrinale où les commentateurs médiévaux intègrent leur lecture critique assidue des catégories d'Aristote aux débats de leur temps. Ces derniers s'enracinent principalement dans les doctrines eucharistiques pour être étayées de plus en plus par des arguments de logique et de philosophie naturelle. Pour la majorité des théologiens et pour Thomas d'Aquin, la catégorie de quantité occupe une place de choix puisqu'elle est désignée comme un accident eucharistique capable de servir de suppôt à la substance du pain et du vin au moment de la transsubstantiation. Selon Pierre de Jean Olivi et Guillaume d'Ockham après lui, seule la qualité peut remplir ce rôle⁸. Dès lors, ces

⁸ Les théologiens supposent que le corps du Christ, pour être présent au moment de la consécration, subit un changement. Les doctrines sur le changement eucharistique dont la plus connue est celle de la transsubstantiation, consistent à étudier la nature de ce changement. Pour expliquer la façon dont le corps du Christ peut se loger dans l'hostie et se transformer dans le pain sans y être comme dans un lieu, tout en restant dans le ciel, les auteurs médiévaux mobilisent un certain nombre de désignations et de propriétés de la quantité: l'aptitude à disposer de parties distinctes, la position de ces parties, la définition de ce qu'est le corps par rapport à la substance dans la question de la possession des dimensions, la faculté quantitative de l'impénétrabilité et de l'extension, la définition de ce qu'est un corps contenu dans un lieu. Pour justifier la façon dont le pain et le vin disparaissent sans pour autant que leurs apparences changent, pour établir la présence du Christ dans le même temps de la consécration, les théologiens se voient contraints de déplacer ou d'utiliser de façon originale la tradition philosophique aristotélienne des catégories. Si la substance du pain et du vin disparaît, le suppôt des formes accidentelles disparaît. Dans la mesure où les apparences du pain et du vin subsistent, cela signifie que les accidents du pain et du vin demeurent sans leur substance au moment de l'eucharistie. Les théologiens se demandent alors quel est le sujet de ces accidents eucharistiques, sachant que seule la substance du corps et du sang du Christ se trouve présente sur l'Autel après la consécration, et qu'en aucun cas cette substance ne peut être affectée par les accidents du pain et du vin. La substance du corps et du sang du Christ ne peut donc

discussions eucharistiques remettent en cause les catégories aristotéliennes et permettent de nombreux approfondissements sur la logique d'Aristote.

Les dix catégories d'Aristote mais aussi les genres et les espèces des êtres sont, depuis Porphyre, ou bien considérées par les commentateurs médiévaux comme des choses réelles ou bien comme des conceptions de l'esprit. Avec l'importante croissance de la logique instrumentale en philosophie naturelle au XIV^e siècle, ces premières interrogations sur l'expression de la nature commune de choses singulières, réelles ou simplement intelligibles se font plus complexes et offrent un nouvel essor, entre nominalistes et réalistes, à la «querelle des universaux⁹». Pour les réalistes, les catégories dans lesquelles

pas être le sujet de ces accidents eucharistiques. Les théologiens envisagent donc la séparabilité des accidents et de la substance. Thomas d'Aquin en particulier admet la séparabilité de la substance et de la quantité qu'il considère comme le support des accidents eucharistiques. Thomas d'Aquin, en effet, défend l'idée originale que seule la quantité du pain subsiste sans sujet, tandis que les autres accidents ont pour sujet la quantité. En effet, il tente de résoudre tous les problèmes liés à la présence eucharistique par une doctrine de la transsubstantiation qui retient une seule nature de changement : celle de la substance du pain en substance du corps du Christ. Ces doctrines eucharistiques font naître et vivre d'emblée la question de la distinction de la quantité et de la substance et de façon plus large, la teneur ontologique des accidents par rapport à la substance. L'ontologie des accidents selon Guillaume d'Ockham étant distincte de la plupart de ses pairs réalistes, sa doctrine eucharistique demeure également très différente des conceptions thomistes. Ockham rejette catégoriquement l'importance de la quantité du corps du Christ et de la quantité du pain, ainsi que leur lien à la substance du corps du Christ ; comme la quantité pour lui n'a pas d'existence réelle, il ne peut expliquer la présence eucharistique que par les différentes modalités de la substance seule du corps du Christ, c'est-à-dire par la distance ou le rapprochement de ses parties. Il construit ses arguments en considérant l'extension et l'indivisibilité du corps du Christ, mais il circonscrit ses explications en déclinant les seules modalités de la substance étendue, dotée de *partes extra partes*. Concernant la subsistance des accidents eucharistiques, Ockham place la qualité au tout premier plan par rapport à la quantité. Les qualités du pain demeurent après la consécration en existant indépendamment, sans inhérent à un sujet. Comme la quantité ne se distingue pas fondamentalement de la substance et de la qualité, la quantité est en quelque sorte comprise dans la qualité subsistante du pain consacré. Par conséquent, la seule qualité du pain subsiste sans sujet. Il reprend ainsi la démonstration de son prédécesseur Pierre de Jean Olivi, aux chapitres 21 et 23 de son *Traité sur le corps du Christ*, Bakker, *La raison et le miracle* cit., pp. 396-398. A. Robert, *Scepticisme ou renoncement au dogme? Interpréter l'eucharistie aux XIII^e et au XIV^e siècles*, «Chôra», 6 (2008), pp. 251-288. A. Lamy, *L'ontologie accidentelle eucharistique à Paris et à Oxford, XIII^e-XIV^e siècles: l'exemple de Pierre d'Ailly*, dans les «*Questions sur les livres de Sentences*», (IV, 5-6), «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 95/1 (2015), pp. 33-57.

⁹ Ce débat, déjà présent au XI^e siècle avec Roscelin contre Anselme puis au XII^e siècle entre Abélard et Guillaume de Champeaux, évolue tout au long des XIII^e et XIV^e siècles, dès lors que les scolastiques saisissent dans le langage les objets de la connaissance. A. De Libera, *La Querelle des universaux*, Paris 1996; D. Piché, *Le problème des universaux à la faculté des arts de Paris entre 1230 et 1260*, Paris 2005; C. Erismann, *L'homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Paris 2011. A. De Libera, *Le développement de nouveaux instruments conceptuels et leur utilisation dans la philosophie de la nature au XIV^e siècle*, dans M. Asztalos, J. E. Murdoch, I. Niilnuoto (éds.), *Knowledge and the sciences in medieval philosophy*, Helsinki 1990, pp. 158-197. J. Biard, I. Rosier, *Les Traditions médiévales des Catégories*. Paris-Louvain 2003. J. Biard, *Les controverses sur l'objet du savoir et les "complexe significabilia" à Paris au XIV^e siècle*,

s'enracine notre langage représentent des aspects réels de choses absolues. Ce qui est prédiqué à partir de ces catégories est complètement extérieur au sujet lui-même. Ainsi, la catégorie de quantité procure à la substance ses capacités d'extension tridimensionnelle, de corporéité et de mesure tandis que la qualité concrétise en elle ses différents états perceptibles aux sens comme la chaleur, la couleur, la saveur... Pour les réalistes, l'approche de la signification est intentionnelle c'est-à-dire que les expressions «être blanc» ou «être haut» renvoient respectivement à l'essence comme genre de la blancheur et de la hauteur et à l'ensemble des êtres individuels blancs et hauts.

Pour les nominalistes au contraire, ces catégories sont d'abord mentales. Elles indiquent une division des sens dans lesquels l'être se dit, considérée comme une distinction de modes de signification exercée par notre intelligence. Pour les nominalistes¹⁰, aucune autre unité réelle que la chose singulière n'existe¹¹. Dès lors, si seuls existent les individus concrets, l'universel et l'abstrait, pour garantir la vérité scientifique dans l'appréhension du monde, doivent trouver leur place dans un sens extensionnel de la signification, c'est-à-dire dans leur relation sémantique à des individus concrets. Ainsi, le concept est un signe mental qui renvoie directement à la chose et le signe constitue une chose réelle qui a la qualité de représenter simultanément une pluralité d'autres choses. Dès lors, l'ontologie des significations dans la réalité observable se réduit à la substance, la qualité et parfois la quantité (chez Ockham, elle est clairement rejetée tandis qu'elle est admise chez Jean Buridan). Ces termes principaux supposent pour un ensemble d'états (être étendu, être situé, être figuré, être mobile, être permanent, être produit par nature, être produit par l'artifice) qui ne font que connoter un aspect de la substance ou de la qualité. Ces états sont confondus dans l'expérience avec la chose réelle dont ils précisent la configuration.

S'il ne défend pas l'inhérence réelle des universaux dans les individus singuliers, Duns Scot et François de la Marche¹² reconnaissent l'existence d'un fondement réel à l'universel au sein des choses singulières antérieurement à l'intellect, nécessaire à la science. François de la Marche

dans J. Celeyrette, S. Caroti (éds.), *Quid inter doctrinas est magna dissertio. Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIV^e siècle*, Florence 2004.

¹⁰ H. Hugonnard-Roche, *Logique modale et science médiévale*, «Medioevo», 29 (2004), pp. 15-42.

¹¹ Pour Duns Scot au contraire, aucune autre différence réelle que la différence numérique ne peut être envisagée. Tout ce qui diffère réellement participe à quelque chose c'est-à-dire diffère d'un point de vue numérique.

¹² F. Amerini, *Utrum inherencia sit de essentia accidentis. Francis of Marchia and the Debate on the Nature of Accidents*, «Vivarium», 44/1 (2006), pp. 96-150.

admet ainsi l'existence inhérente d'une nature commune dans les individus singuliers et l'antériorité d'une réalité extérieure à l'intellect qui n'a pas pleinement prise sur elle avec ses opérations. L'intellect constitue donc une faculté capable d'ouvrir la voie d'une certaine saisie vers l'universel. En ce sens, cet universel traité par l'intellect sous le mode de la singularité et de l'unité qui s'impose à lui et le fait concevoir « l'un en plusieurs », n'a pas d'existence en dehors de l'intellect. L'intellect fait de l'unité une unité prédicable d'une multiplicité et cette unité numérique peut être prédiquée de tout sujet singulier.

Dès lors, un concept c'est-à-dire un prédicable, ne peut pas être présent dans une chose en tant que telle. Formé par intuition, le concept universel d'un objet n'est pas identique à l'objet conçu même à l'intérieur de l'âme. La science du réel ne porte pas sur des choses *extra animam* mais sur un concept réel d'intention premier se prédiquant de ces choses. Le langage scotiste et la signification désignent ainsi l'acte du signe qui consiste à former le contenu d'une pensée individuelle suscitant une intellection. Finalement, les signes signifient des choses, abstraction faite de leur existence et de leur inexistence.

François de la Marche, en se conformant au nouveau souffle de l'ontologie¹³ scotiste où la nature se contracte jusqu'à la singularité, où l'être acquiert une expression singulière univoque qui réunit en un seul et même sens la multitude des manières de l'être dans le monde, approuve aussi sa conception ontologique des accidents comme *ens per se* inhérent actuellement à la substance.

Le statut logique des accidents reflète ainsi la conception originale ontologique des accidents eucharistiques qui interrogent aussi la teneur essentielle qu'il convient d'attribuer respectivement à l'accident et à la substance. Les médiévaux tentent d'évaluer plus précisément le degré d'essence accidentel défini par Aristote, selon lequel l'essence de l'accident tient son être de façon secondaire et dépend d'une autre source d'existence

¹³ Pour les recherches les plus récentes sur Duns Scot: O. Boulnois, (introduction, traduction et notes) *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant par Jean Duns Scot*, Paris 2011; G. Tullio, *Giovanni Scotto: quattro studi*, Spoleto 2011; P. Giustiniani, *Doctorem subtilem ut plurimum sequimur: momenti e figure della via Scoti tra filosofia, teologia e diritto*, Napoli 2010; T. Bates, *Duns Scotus and the problem of universals*, London 2010; M.-E. Ingham, *Scotus for Dunces: an introduction to the subtle doctor*, Paris 2009; R. Cross, *Duns Scotus on God*, Aldershot 2007; D. Demange, *Jean Duns Scot, la théorie du savoir*, Paris 2007; A. Vos, *The philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh 2006; G. Sondag, *La métaphysique de la singularité*, Paris 2005; *La théologie comme science pratique: prologue à la 'lectura' de Jean Duns Scot*, Paris 1996; L. Lammarrone, *Giovanni Duns Scotto metafisico e teologo: le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Roma 2003; S. Solinas, *Duns Scotto nell'arte*, Alberobello 2001; M. Sylwanowicz, *Contingent causality and the foundations of Duns Scotus' metaphysics*, Leiden 1996; A. Ghisalberti, *Giovanni Duns Scotto. Filosofia e teologia*, Milano 1995.

pour acquérir sa légitimité d'être. La substance peut ainsi continuer d'exister même après la disparition de l'accident. Or, comme l'accident n'est pas séparable de la substance, son statut ontologique demeure problématique, aux yeux des médiévaux.

Contrairement à Aristote, les scolastiques tentent de distinguer l'essence (mode d'être en propre de l'accident), de l'existence accidentelle (situation métaphysique de l'accident au sein de la substance). Dès lors, à l'Université de Paris vers 1260¹⁴, on compare la nature essentielle de l'accident et de la substance pour savoir si elles s'additionnent, sont communes ou se subordonnent. On s'interroge sur la différence essentielle entre substance et accidents et sur la teneur ontologique de l'inhérence accidentelle au sein de la substance. Un accident inhère-t-il à la substance en raison de lui-même ou en raison de l'inhérence elle-même qui se distingue de l'essence de l'accident lui-même? Pour bon nombre d'entre eux, l'inhérence n'est pas une partie de l'essence, elle soutient une relation qui concerne toutes les catégories sans que rien d'essentiel ne soit commun à elles. La dépendance essentielle de l'accident et son apport à la substance constituent la définition de l'accident. Les accidents sont des choses absolues et autonomes. Pour autant, tous les accidents doivent être capables d'inhérer dans des êtres comme des substances. Leur inhérence n'est pas actuelle, c'est une propriété accidentelle de l'accident. C'est la raison pour laquelle l'accident tient une forme d'être.

La majorité des médiévaux qui partagent aussi leur conception réaliste des catégories, considèrent les accidents comme des êtres indépendants, dotés d'une essence logique première par rapport à l'inhérence et à l'être réalisé actuel dans la substance. L'inhérence n'exprime donc plus totalement l'essence de l'accident. Pour François de la Marche en particulier, l'inhérence souligne la différence de degré ou de nature d'être entre la substance et l'accident¹⁵. Comme l'inhérence n'est qu'un mode d'être de l'accident révélant à la fois sa perfection et sa dépendance, ce dernier se distingue de la substance par lui-même. Ainsi, le sujet de la quantité ou de la qualité et l'inhérence de la quantité ou de la qualité sont différents puisque la quantité ou la qualité et leur inhérence sont différents. Le sujet de l'inhérence de la quantité est la quantité elle-même. L'inhérence est prédiquée absolument de la quantité et seulement secondairement de la substance sans pour autant constituer une propriété de l'accident. Il en va de même pour la qualité.

¹⁴ Amerini, *Utrum inherentia sit de essentia accidentis* cit.

¹⁵ François de la Marche, *Quaestiones super «Metaphysicam»*, éd. N. Mariani, Grottaferrata (Roma) 2012, VII, qu. 1: «*utrum inherentia sit de essentia accidentis*», pp. 735-742.

1.1 L'usage de la quantité et de la qualité dans le mouvement, d'Aristote à la philosophie naturelle médiévale

Aux livres III (201^a10-11) et V (226^a25-30) de la *Physique*, Aristote décrit le mouvement selon la quantité comme croissance et décroissance selon chacun des contraires, mais ne tente d'éclaircir les problématiques du mouvement (son objet, les contraires, sa finalité) qu'à travers l'altération à la description de laquelle il se consacre en détail et dont les principes semblent pouvoir s'étendre à tout autre mouvement. Dès lors, accroissement et altération semblent unis par les mêmes conceptions.

Dans la *Physique* comme dans le *Traité de la génération et de la corruption* (I. V, § 1)¹⁶, la propriété du plus ou du moins¹⁷ qui marque l'intension et la rémission des formes dans un sujet entraîne une modification qualitative, un changement dans la catégorie de qualité où le corps est rendu autre en recevant une affection qu'il ne possédait pas auparavant, si ce n'est en puissance. Le sujet ne peut recevoir cette affection que d'un autre sujet qui la possède déjà en acte. Si la génération est le mouvement dans la substance, de ce qui est à ce qui n'est pas, l'altération est le mouvement qui, dans le sujet, fait varier les qualités et succéder les contraires. Tout en restant essentiellement la même du point de vue de la substance (condition sans laquelle l'altération ne pourrait avoir lieu), la réalité altérée est toujours accessible aux sens et le corps peut passer du noir au blanc par la succession des contraires ou par toutes les nuances qui peuvent être entre les deux. Aristote souligne que ces conditions sont identiques dans les phénomènes de l'accroissement.

Plus précisément, l'intensification pour Aristote est une altération limitée (comme l'accroissement est une augmentation limitée) qui ne fait pas changer d'espèce (*Physique* V, 2, 226^b1-2). Un corps ne blanchit pas de plus en plus parce que des formes qualitatives de la blancheur s'ajoutent dans le sujet les unes aux autres. Au contraire, une forme qualitative contraire à celle qui vient d'être introduite disparaît progressivement, laissant la place à une qualité plus déterminée et plus actualisée que la précédente. Ce qui est plus blanc relève d'une puissance qui s'est plus actualisée que sa forme contraire. Le constat d'une blancheur plus éclatante n'est donc pas dû à la variation de la forme communiquée dans l'altération mais à l'élimination de son contraire.

¹⁶ Aristote, *Physique*, L. Couloubaritsis (éd.), Paris 1991, pp. 126-127, p. 203. Aristote, *De la génération et de la corruption*, M. Rashed (éd.), Paris 2005, pp. 28-29 «Assimilation du facteur d'augmentation», «Augmentation et nutrition».

¹⁷ J.-L. Solère, *Plus ou moins, le vocabulaire de la latitude des formes*, dans J. Hamesse et C. Steel (éds.), *L'Elaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*, Turnhout 2000, pp. 437-488.

La forme en elle-même est déterminée: immuable, elle ne peut s'éloigner ou se modifier en plus ou en moins¹⁸. Elle est sans latitude et à l'état pur. Si elle pouvait subsister sans son sujet, elle serait dans un maximum d'intensité fixe c'est-à-dire à un degré d'essence pleinement actualisé, sans plus ni moins¹⁹. Ainsi, l'intensification des formes traduit en réalité comment la forme, sous l'action de l'agent dans le sujet, résorbe sa potentialité par l'actualisation de son être, de façon plus ou moins complète. En fonction du sujet qui la reçoit, elle est introduite plus ou moins pleinement. L'intensification comme l'accroissement revient donc au sujet, doté d'une indétermination réceptrice. Ce sujet limite l'affection provoquée par la qualité ou la quantité qui surviennent à titre accidentel. La variation se produit parce que le sujet, ou *quale* recevant la qualité, participe plus ou moins à cette qualité, sans que celle-ci soit modifiée²⁰. L'augmentation quantitative répond aux mêmes principes de succession de formes quantifiées se présentant au sujet et auxquelles il participe de façon plus ou moins aboutie.

A l'époque médiévale, les commentateurs produisent une lecture critique de l'intension des formes aristotéliennes et aboutissent principalement à la théorie de la succession (Thomas d'Aquin, puis Walter Burley par exemple) ou de l'addition (Henri de Gand puis Guillaume d'Ockham à sa suite).

Thomas d'Aquin cherche, en s'appuyant sur la tradition aristotélienne de l'altération, à préserver l'unité de la forme substantielle dans l'être et le caractère immuable des formes. Il défend ainsi leur variabilité comme une participation du sujet à ces dernières. La forme est seulement contractée en un individu et informe le sujet d'une nature spécifique plus ou moins aboutie. A ses yeux, les formes spécifiques sont invariables, toutes les essences sont indivisibles. Dans la théorie thomiste de la succession, la forme est indivisible et une qualité cède la place à une autre. Une succession de formes tour à tour détruites est remplacée à un degré supérieur d'intensification, c'est-à-dire d'actualisation. Il en va de même pour l'accroissement.

En revanche, Henri de Gand, disciple d'Albert le Grand, est l'un des premiers artiens à discuter certaines imprécisions de l'altération aristotélienne et à esquisser les premiers contours de la théorie additive. Il souligne d'abord la notion assez large de contraire chez Aristote: la privation,

¹⁸ C'est le cas pour la quantité, une longueur d'un mètre n'est pas plus ou moins longue qu'une longueur d'un mètre (*Catégories*, 6, 6^a19-25).

¹⁹ Pour Aristote, les formes s'apparentent aux nombres (*Métaphysique* VIII, 3, 1043^b36-1044^a1): de même que l'addition ou la soustraction modifient les nombres *in se*, de même les formes, si elles sont modifiées, indiquent un changement d'espèce.

²⁰ Cette théorie est teintée d'un certain platonisme. Les formes immuables, maximales et simples dans leur être ne sont impliquées dans la variabilité que par la réception d'un sujet qui participe d'elles.

les intermédiaires peuvent assumer le rôle de contraire. Pour le Stagirite, le changement accidentel peut se produire entre des termes qui sont «d'une certaine façon des contraires». Dès lors, il existe certains cas où l'intensification, selon Henri de Gand, n'implique pas nécessairement un contraire qui pourrait être diminué (comme la lumière par exemple). Bien plus, la contrariété n'explique pas l'intensification, contrairement à l'indétermination de certaines essences réceptrices indéterminées (*Quodlibet* IV, 15²¹, certaines essences sont fixes et déterminées, d'autres, non) et de certains accidents contraires qui peuvent coexister sous forme de mélange dans leur sujet. Aristote souligne lui-même que certaines qualités comme la chaleur ou la douceur peuvent soutenir par elles-mêmes la variation (Aristote, *Catégories* 8, 10^b27-29).

A partir de ces principales remises en question, Henri conclut que la cause du «plus et du moins» revient à la nature indéterminée et divisible de l'essence, dans laquelle l'agent accumule des propriétés formelles de plus en plus proches de la perfection. Certaines essences sont susceptibles d'être intensifiées ou diminuées par apport de parties formelles ou de degrés qui se cumulent comme dans une augmentation par addition. Ajouté aux degrés préexistants, le degré forme une nouvelle unité plurielle avec eux, unité de même essence mais à un état de perfection et d'intensité plus grandes. Pour Henri, ce modèle d'altération par addition, par analogie avec la quantité, rend compte de façon plus précise des différentes conditions de possibilité de la variation. Ainsi, dans sa latitude, l'essence est divisible en parties qui peuvent s'ajouter ou se soustraire les unes aux autres, de sorte qu'un corps plus blanc possède plus de formes de blancheur intensives²².

²¹ *Henrici de Gandavo "Quodlibet"*. XV, G. Etzkorn, G. A. Wilson (éds.), Leuven 2007.

²² J.-L. Solère, *Les degrés de forme selon Henri de Gand (Quodlibet IV, QU. 15)*, dans G. Guldentops et C. Steel (éds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought*, «Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre», s. I, 31 (2003), pp.127-155.

2. Le rôle central de la quantité dans les principes de l'augmentation et de l'alteration selon François de la Marche

2.1 L'argumentation traditionnelle sur les mouvements quantitatif et qualitatif rapportée par François de la Marche

Dans son commentaire des *Sentences*, François de la Marche reprend la théorie de la succession qualitative thomiste appliquée à l'accroissement.

Voici une façon de présenter le problème: dans l'augmentation de n'importe quelle forme, ou de la qualité, ou de la quantité, le tout qui précède le phénomène est corrompu et un nouvel individu lui succède de façon plus parfaite, en contenant la perfection du tout précédent. De même en effet que l'augmentation des jours ne se produit pas par l'ajout du plus au moins mais par la succession d'un jour nouveau plus grand à un jour plus court qui cesse d'exister totalement, de même ils disent que dans l'augmentation quantitative, toute la quantité précédente est corrompue et une autre quantité nouvelle plus grande est acquise ou advient. Ils disent la même chose de l'augmentation de la qualité²³.

Francis étaye ces interprétations en citant le Stagirite selon lequel le mouvement s'effectue d'un sujet vers un autre sujet. Le sujet qui subit l'augmentation présente des termes positifs qui ne relèvent pas de la privation (comme dans la génération). La privation n'est que le terme par accident du mouvement augmenté²⁴, elle est fondée dans un terme positif qui succède au terme suivant. Francis l'identifie à un degré ou *gradus precedens*. L'accroissement fonctionne donc par degré successif, autrement, «deux corps seraient dans le même lieu si la quantité précédente demeurerait dans le terme de l'augmentation²⁵».

²³ François de la Marche, *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi. III, Distinctiones primi libri ab undecima ad vigesimam octavam*, éd. N. Mariani, Grottaferrata (Roma) 2007, Distinctio XVII, 87-88, qu. 3: «Utrum in augmento forme augmentabilis gradus preexistens corrumpatur», p. 130: «Hic est unus modus dicendi, quod in augmento cuiuslibet forme, sive qualitatis, sive quantitatis, totum precedens corrumpitur et succedi aliud nouum individuum perfectius, continens perfeccionem prioris; quemadmodum enim augmentum dierum non fit per appositionem magis ad minus, set per successionem alterius maioris diei ad minorem, illo minore desinente totaliter; sic dicunt quod in augmento quantitativo, tota precedens quantitas permanens corrumpitur et alia nova maior acquiritur vel advenit [...]. Consimiliter dicunt de augmento qualitatibus».

²⁴ Ivi, Distinctio XVII, 93, qu. 3, p. 132.

²⁵ Ivi, Distinctio XVII, 96, qu. 3, p. 133: «Tertio, quia tunc sequeretur quod duo corpora essent in eodem loco, si quantitas precedens maneret in termino augmenti».

Voici la preuve de cette conséquence. Puisque tout ce qui est augmenté est augmenté à partir de la quantité, si la forme quantifiée précédente demeure avec la suivante, et la chose augmentée s'accroît sur toutes ses parties et le quantifié qui suit n'est pas distingué du lieu du précédent, alors il s'ensuit que deux corps ou deux choses quantifiées se trouvent dans le même lieu.

Quatrièmement, plusieurs accidents absolus distincts seulement par leur nombre ne peuvent se trouver dans la même partie du sujet mais le degré des formes précédentes et suivantes puisqu'elles sont de la même espèce, diffèrent seulement en nombre, il est donc impossible qu'elles coexistent dans le même sujet selon la même partie²⁶.

François de la Marche reprend ainsi les arguments de ses prédécesseurs sur l'impénétrabilité des corps prônée par Aristote dans sa *Physique* dans la théorie de l'accroissement et non de l'altération.

2.2 La permanence de la quantité préexistante dans l'accroissement selon le 'Doctor Succinctus'

Contre cette position, Francis développe alors une argumentation progressive en faveur d'une présence permanente de la quantité préexistante dans le corps subissant l'augmentation qui réfute les principes de la succession sans rejoindre pour autant les fondements de la théorie additive.

D'abord, il rappelle que la forme intensifiée présuppose la forme en récession et même l'inclut. Le blanc inclut le plus blanc, le moins blanc dans la mesure où tous ces degrés définissent la totalité de la chose positive²⁷.

Ensuite, afin de présenter sa position sur l'altération, il s'appuie sur le statut eucharistique de la quantité et sur l'étroite relation ontologique d'inhérence entre substance et accidents. En rappelant ces principes, Francis démontre l'absurdité de la corruption de la quantité dans l'augmentation. Sa corruption engendre celle de la substance et annihile toute possibilité d'une quelconque augmentation.

De plus, voici mes arguments sur la quantité. Si tous les accidents naturels ont été corrompus, la substance qui est leur sujet est nécessairement corrompue. La corruption du sujet est la nécessité de la corruption des accidents et cela vaut pour l'inverse, si l'on parle du

²⁶ Ivi, *Distinctio XVII*, 97-98, p. 133: 97 «Probacio consequencie: quia, cum omne quod augetur, augeatur ex quanto, si quantum precedens manet cum sequente, et augmentum augetur secundum omnes eius partes et quantum sequens non distinguitur loco a precedenti, per consequens, sequitur quod duo corpora seu quanta sint in eodem loco. 98 Quarto, quia plura accidentia absoluta, solo numero distincta, non possunt esse in eadem partem subjecti; set gradus forme, precedens et sequens, cum sint eiusdem speciei, sunt solo numero differentes, ergo sunt inconpossibiles in eodem subjecto secundum eandem partem».

²⁷ Ivi, *Distinctio XVII*, 99, p. 133.

point de vue de la nature; mais, une fois que la quantité de quelque chose a été corrompue, tous les accidents naturels de cette chose sont nécessairement corrompus, c'est-à-dire toutes les qualités, les figures etc. puisque la quantité elle-même est le sujet immédiat de tous les accidents. Par conséquent, si dans l'augmentation d'une quantité d'un corps, la quantité précédente est corrompue, il en va de même pour tous les autres accidents dont elle est le sujet; et par conséquent, même la substance, sujet de la quantité, est corrompue; or, si le sujet de l'augmentation est corrompu, il ne peut y avoir d'augmentation²⁸.

François de la Marche réfute ensuite la théorie thomiste en trois principaux arguments avant de présenter son opinion propre. Dans les deux premiers arguments²⁹, il évoque les conditions de possibilité d'un accroissement quantitatif. Il faut admettre une quantité de départ dans le corps appelé à s'accroître pour établir la comparaison entre l'ancienne quantité présente et la nouvelle quantité à venir, plus importante. Il souligne ensuite les apories d'une quantité préexistante corrompue dans le corps en accroissement. Si la corruption se produit en un instant, l'augmentation devient un changement comme la génération et la corruption, ce qui est impossible. Si la corruption se produit partie par partie, il reste toujours une quantité préexistante non corrompue durant l'accroissement. La corruption de la quantité préexistante n'est donc pas envisageable.

Pour le *Doctor Succinctus*, la quantité préexistante demeure toujours lors de l'augmentation: il ne s'agit pas de la quantité advenant lors de l'augmentation mais de la quantité donnée du corps intégral qui s'apprête à subir l'accroissement. Francis associe donc la quantité inhérente au corps quantifié pour la distinguer de l'apport quantitatif introduit lors de l'augmentation. La stabilité de la quantité préexistante dans le corps quantifié est garantie par l'âme du corps. Il y a une impossibilité métaphysique mutuelle à les séparer. Bien plus, cette âme permet l'introduction d'une nouvelle quantité tout en scellant l'unité ontologique de la quantité préexistante et du corps quantifié voué à s'accroître.

²⁸ Ivi, *Distinctio XVII*, 101, p. 134: «Preterea arguo de quantitate sic: corruptis omnibus accidentibus naturalibus, necessario corrumpitur substantia, que est subjectum eorum; sicut enim corruptio subiecti est necessitas corrupcionis eorum, ita et e conuerso, loquendo naturaliter; set corrupta quantitate alicuius, necessario corrumpuntur omnia accidentia naturalia eius, puta omnis qualitas, figura etc., cum ipsa quantitas sit omnium immediatum subiectum; ergo, si in augmento quantitatis alicuius corporis corrumpitur quantitas precedens, ergo et omnia alia accidentia, quorum ipsa est subiectum; et per consequens, etiam substantia, quantitatis subiectum; corrupto autem subiecto augmenti, non potest esse augmentum».

²⁹ Ivi, *Distinctio XVII*, 103-104, p. 135.

Par conséquent, dans le terme ou à la fin de l'augmentation, il faut que le corps quantifié lui-même demeure, puisque sans lui, l'âme ne peut demeurer, elle qui est la cause de la quantité qui suit; en effet, c'est le corps, sujet de l'âme qui est voué à subir l'accroissement³⁰.

Francis développe finalement dans un troisième et dernier argument son *opinio propria*:

J'affirme donc que toute la quantité préexistante du corps augmenté demeure; pourtant, la quantité de ce corps, laquelle provoque l'augmentation, comme tous les autres accidents et même la forme substantielle, est corrompue; de même que le degré de quantité plus grand est généré de la substance quantifiée, et pas du tout de la quantité, parce que le degré de quantité est augmenté sur le même mode que l'augmentation par raréfaction, de même il se raréfie. En effet, à une telle quantité n'est pas ajoutée une substance en plus.

Or, sur cette question, c'est-à-dire sur l'augmentation naturelle par laquelle quelque chose est augmenté, non seulement il y a ajout d'une nouvelle quantité, mais aussi d'une nouvelle forme substantielle et d'une nouvelle matière: la forme substantielle précédente de cette chose est corrompue avec tous ses accidents³¹.

Francis lie immédiatement les deux phénomènes de l'accroissement et de l'altération.

Il en va de même selon moi dans l'augmentation qualitative, c'est-à-dire que toute la forme préexistante demeure sans être en rien corrompue à l'arrivée de la forme qualitative suivante³².

La position de François de la Marche s'avère originale et différente des théories de ses prédécesseurs. Alors que pour Thomas d'Aquin, les formes sont successivement détruites lors des changements quantitatifs et qualitatifs, François de la Marche soutient que, pendant l'augmentation, comme pendant l'altération, la forme accidentelle préexistante de la quantité ou de la qualité dans le corps demeure. Seuls disparaissent la forme substantielle avec ses accidents comme, par exemple, la quantité qui lui avait été spécifiquement ajoutée. Ces derniers laissent place à un nouveau corps augmenté. Ainsi,

³⁰ Ivi, Distinctio XVII, 111, p. 136: «Ergo in termino vel in fine augmenti, oportet manere ipsum corpus quantum preexistens, cum sine illo non potest manere anima que est causa quantitatis sequentis; corpus enim augendum est anime subiectum».

³¹ Ivi, Distinctio XVII, 112-113, p. 137: 112 «Dico ergo quod tota quantitas corporis augmentati preexistens remanet; quantitas tamen illius ex quo augmentum fit, sicut et omnia accidentia alia et etiam forma substantialis, corrumpitur, ita quod maius quantum generatur de substancia quanta, non precise de quantitate, quia hoc modo augetur illud quod augetur per rarefactionem, ut quod efficitur rarius; tali enim non additur de novo aliqua substancia». 113 «In proposito autem, videlicet in augmento naturali quo augetur aliquid, non tantum fit appositio noue quantitatis, set etiam noue forme substantialis et noue materie: illius, uidelicet cuius forma substantialis precedens, cum omnibus eius accidentibus, est corrupta».

³² Ivi, Distinctio XVII, 114, p. 137: «Consimiliter dico in augmento qualitatis, uidelicet quod tota forma preexistens manet, nec aliquid eius corrumpitur in aduentu sequentis».

avant et après l'augmentation du corps, demeure en permanence une sorte de nature essentielle quantitative commune, qui sert de suppôt à la réception d'un corps nouvellement accru.

Cette représentation provoque l'évolution des fonctions eucharistiques de la catégorie de la quantité en philosophie naturelle, et fait de l'accroissement et de l'altération deux sortes de transsubstantiation subies par le corps. Pour autant, le corps augmenté provient d'une quantité préexistante à une substance qui doit sa permanence à la quantité première. Cette dernière, en tant que substrat, présente une substance réceptive et matérielle du corps augmenté qui apparente l'augmentation à une raréfaction: la quantité de la matière du corps augmente, sans que la substance quantifiée d'origine ne se modifie.

Si François de la Marche pose implicitement à égalité les catégories de quantité et de qualité comme suppôts accidentels respectifs de l'accroissement et de l'altération, il n'engage et ne développe son analyse qu'à partir de la quantité («*arguo de quantitate*³³»). Son analogie entre les deux mouvements ne le contraint pas pour autant à soutenir la conception eucharistique thomiste ou à défendre au contraire la doctrine eucharistique ockhamiste. Ces deux représentations confèrent respectivement, à la quantité comme à la qualité, une présence accidentelle eucharistique utile jusque dans les phénomènes physiques d'accroissement et d'altération.

2.3 Une théorie de l'accroissement et de l'altération originale, entre succession et addition

Réunissant les mêmes principes pour l'augmentation quantitative et qualitative, le *Doctor Succinctus* se livre à une définition précise des termes du mouvement dans l'accroissement comme dans l'altération. L'analyse des termes des mouvements accidentels en comparaison des termes de la génération constitue l'argumentaire central de François de la Marche.

Le terme de départ du mouvement n'est pas la privation seule (*nuda privacio*) sinon le mouvement serait un changement comme celui de la génération. Le grade précédent ou quantité n'est pas non plus par soi le terme de départ (*gradus enim precedens, uel quantitas, non est per se terminus a quo*). Il l'est seulement par accident. La privation du degré qui suit constitue, quant à lui, le terme d'arrivée du mouvement.

³³ Ivi, Distinctio XVII, p. 134.

J'affirme donc que, dans le mouvement de l'augmentation comme dans le mouvement de l'intension, le terme par soi *a quo* est la privation non dépouillée de la forme entrante; au contraire, cette privation est fondée dans une forme qui repousse les contraires et qui ne peut coexister avec la forme introduite; il n'y a pas de degré de forme de ce genre qui précède, comme tu l'admet, mais il ya une forme différente [...] et ainsi, il est évident que le terme *a quo* n'est pas une privation nue dans le mouvement de l'accroissement, ni une privation fondée dans la quantité précédente de ce qui est augmenté, mais une privation fondée dans une autre quantité³⁴.

Au sujet de ces premiers points, je dis que dans le terme *a quo*, le mouvement de l'intension appartenant à de telles choses se porte dans le sujet nécessairement comme un degré, contraire, incompatible et repoussant le terme final du mouvement. Sur ce terme final est fondée la privation du degré lui-même qui suit le terme *ad quem* du mouvement, et non sur le degré précédent de la forme qui subit l'intensification. Ce degré est corrompu peu à peu et successivement, comme celui qui suit est introduit successivement.

[...] Les termes du mouvement sont incompatibles et parce que le terme *a quo* n'est pas une privation dépouillée, mais est fondée dans quelque chose de positif, cela ne veut pas pour autant dire que ce terme se trouve dans le degré précédent³⁵.

Bien plus, pour asseoir sa théorie entre succession et addition, François de la Marche précise comment se déroulent l'accroissement ou l'altération terme à terme. Le *Doctor Succinctus* considère le *terminus a quo* comme un être positif de privation appartenant à la forme quantitative ou qualitative entrante. Cette privation constituante présente une teneur métaphysique capable de s'opposer à son contraire, sans figurer un mouvement substantiel ou définir la succession au sens thomiste dans le mouvement accidentel quantitatif ou qualitatif. En tant que privation, elle empêche que le terme du mouvement *a quo* se trouve accumulé dans le degré de forme précédent (comme dans le phénomène de l'addition), mais en tant que privation constituante (*fundata in aliquo positivo*), elle supporte un degré nouveau qui s'introduit et détruit le degré précédent (comme dans la théorie de la succession). Cette subsistance positive accidentelle au sein de la privation ne correspond pourtant pas aux formes contraires qui se succèdent dans

³⁴ Ivi, Distinctio XVII, 117-119, p. 138-139: «Dico ergo quod, tam in motu augmenti quam in motu intensionis, terminus per se a quo est privatio forme inducende, non nuda, set fundata in forma aliqua repugnante contraria et inconpossibili forme inducende; huiusmodi autem non est gradus forme precedens, ut accipis, set aliqua alia forma» [...] 119, p. 139 «et ita patet, quod terminus a quo in motu augmenti non est nuda privatio, nec privatio fundata in quantitate precedente eius quod augetur, set in alia».

³⁵ Ivi, Distinctio XVII, 121-123, p. 139-140: 121 «De primis dico quod, in termino a quo, motus intensionis talium concurrat necessario aliquis gradus in subjecto, contrarius et inconpossibilis seu repugnans termino motus ad quem, super quem fundatur privatio ipsius gradus sequentis termini ad quem motus, non super gradum forme que intenditur precedentem, et ille paulatim et successivum corrumpitur, sicut sequens inducitur successivum. 123 [...] termini motus sunt inconpossibiles et quod terminus a quo non est privatio nuda, set fundata in aliquo positivo, non tamen in gradu precedenti».

l'altération et l'accroissement, elle renvoie plutôt à «une autre quantité», la quantité préexistante au corps qui subit l'accroissement.

Dès lors, la privation occupe un rôle actif persistant dans les procédés de ces mouvements, en tant que quantité positive et subsistante. En ce sens, François de la Marche inaugure une théorie de la privation *in aliquo positivo*, laquelle déjoue toutes les conceptions de son époque de la latitude des formes, tout en affichant étroitement, bien plus clairement que ses prédécesseurs, les principes communs de l'accroissement et de l'altération. Cependant, il construit la généralisation des principes de ces deux mouvements accidentels à partir de la quantité et non de la qualité. En effet, la théorie de François de la Marche s'appuie sur l'ontologie eucharistique d'une quantité-supplément qui seule peut permettre la réception des contraires, sans que la substance du corps soit modifiée, sans que la succession soit provoquée du degré précédent au degré suivant, sans que se produise une addition partie par partie de degrés accumulés.

3. Les traits doctrinaux distinctifs chez les contemporains de François de la Marche sur la latitude des formes: l'exemple de Walter Burley

Walter Burley est connu pour son adversité contre Guillaume d'Ockham à propos de la catégorie de quantité sur le plan logique, théologique et physique³⁶. Le débat sur la latitude des formes mené par Burley contre

³⁶ Burley qui appartient au courant des réalistes, conteste la conception nominaliste ockhamiste, appliquée en particulier à la catégorie aristotélicienne de quantité. Ockham défend les positions nominalistes en retenant principalement des catégories la division des sens dans lesquels l'être se dit. Il considère cette division comme une distinction de modes de signification (A. Conti, *Ontology in Walter Burley's last commentary on the Ars vetus*, «Franciscan studies», 50 (1992), pp. 121-176; J. Biard, *Guillaume d'Ockham, logique et philosophie*, Paris 1997, pp. 42-68; O. Larre, *Walter Burley. Las primeras reacciones contra Ockham desde el realismo*, «Estudios franciscanos», 98 (1997), pp. 11-28; L. Cesalli, *Le réalisme propositionnel de Walter Burley*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 68 (2001), pp. 155-221; F. Amerini, *What is real. A reply to Ockham's ontological program*, «Vivarium», 43/1 (2005), pp. 187-212; A. Conti, *Realism in the later Middle Ages: an Introduction*, *ivi*, pp. 1-5). Selon le *Venerabilis Inceptor*, la quantité ne contribue pas à définir l'être de la chose, elle ne fait que signifier une valeur particulière des termes substantiels et qualitatifs: la division et la position de leurs parties. Ainsi, d'un point de vue ontologique, il ne faut pas distinguer la substance et la quantité car *in se*, la substance est dotée de parties (A. Maier, *Das Problem der Quantität oder der räumlichen Ausdehnung 1. Die Auffassung des Problems vor Ockham 2. Wilhelm Ockhams Deutung der Quantität 3. Die Kritik der Naturphilosophen an Ockhams Lehre*, dans *Metaphysische Hintergründe der Spätscholastischen Naturphilosophie*, Rome 1955, pp. 26-52). Dans les écrits de Burley, ses contestations à propos de la catégorie de quantité gagnent aussi la philosophie naturelle en pleine expansion à l'Université de Paris et d'Oxford dans les années 1330 comme par exemple la structure de l'infini (E. Stump,

Ockham³⁷ a surtout pour enjeu de réfuter le caractère additif de l'altération défendu, dans la lignée d'Henri de Gand, par le *Venerabilis Inceptor*. Au tout début de son *Traité sur l'intension et la rémission des formes*³⁸, Burley associe les mouvements quantitatif et qualitatif pour montrer l'impossibilité conjointe d'une accumulation de deux quantités ou de deux qualités dans un même sujet. L'addition ne peut se comprendre que comme un processus de succession qui respecte la propriété quantitative de l'impénétrabilité des corps en philosophie naturelle.

J'affirme que, par augmentation quantitative, nous pouvons comprendre, ou bien l'addition - produite dans l'aliment - d'une quantité à la quantité, qui était présente dans cet aliment et qui a été augmentée, ou bien l'extension de ce qui a été augmenté après la conversion de l'aliment. En parlant de l'augmentation quantitative selon le premier sens, je parle à la fois de l'augmentation quantitative et de l'augmentation qualitative, parce que l'augmentation quantitative se fait par l'addition de la quantité juxtaposée à la quantité. En effet, la quantité précédente et la quantité qui arrive ne peuvent pas être ensemble adéquatement, parce qu'ainsi, deux corps du genre de la quantité seraient ensemble adéquatement, ce qui est un problème³⁹.

Burley cherche ainsi à préserver les rôles ontologiques respectifs des catégories de quantité et de qualité au sein de la substance. Seule la quantité confère à la qualité et à la substance leur capacité d'extension et de divisibilité.

Pour le *Doctor planus et perspicuus*, il n'est donc pas question de confondre le changement induit par la quantité et celui induit par la qualité,

Theology and Physics in De sacramento Altaris: Ockham's theory of Indivisibles, dans *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, N. Kretzmann (éd.), Ithaca, London 1982, pp. 207-230; A. Goddu, *The Physics of William Ockham*, Leiden-Köln 1984; J. Biard, *Conception sémiologique de la science et statut ontologique de la quantité dans le nominalisme parisien du XIV^e siècle*, dans *Filosofia, scienza e astrologia nel Trecento europeo: Biagio Palacani Parmense*, G. Federici Vescovini et F. Barocelli (éds.), Padova 1992, pp. 135-154. S. Donati, *Ockham, Burley and fourteenth-century natural philosophy*, «Early Science and Medicine», VI, 3 (2002). Pour un recensement exhaustif des affrontements doctrinaux entre Burley et Ockham dans la dernière version du commentaire burliéen de la *Physique* et en particulier sur les indivisibles, E. Sylla, *Walter Burley's practice as a Commentator*, «Medioevo», 27 (2002), pp. 301-371; A. Lamy, *La grandeur de l'être au XIV^e siècle, Une lecture introductive à la Physique de Gauthier Burley*, Paris 2012.

³⁷ A. Lamy, *L'intensification des qualités dans le Traité des formes (Pars posterior) de Walter Burley*, «Cahiers philosophiques», 3/134 (2013), pp. 17-34.

³⁸ W. Burley, *Tractatus secundus de intensione et remissione formarum*, Venetiis 1496.

³⁹ Id., *Traité de l'intension et de la rémission des formes*, f. 8ra-b: «dico quod, per augmentum quantitativum, possumus intelligere, vel additionem quantitatis quae fuit in alimento ad quantitatem quae praefuit in illo quod augetur, vel extensionem aucti post conversionem alimenti, loquendo de augmento quantitativo. Primo modo sic dico de augmento quantitativo, et de augmento qualitativo, quia augmentum quantitativum fit per additionem quantitatis juxta quantitatem, non enim possunt esse simul adequate quantitas precedens et quantitas adveniens, quia sic duo corpora de genere quantitatis essent simul adequate, quod est inconveniens».

car ces deux catégories sont différentes. Dans la suite de son *Traité de l'intension et de la rémission des formes*, Burley compare l'augmentation quantitative à l'augmentation qualitative. S'il concède que l'augmentation quantitative peut se présenter comme une accumulation, il confirme que l'augmentation qualitative ne se traduit pas par une augmentation mais par une succession, l'introduction d'une qualité à chaque fois nouvelle dans le sujet.

Contre le onzième argument naturel selon lequel l'augmentation quantitative et qualitative sont les mêmes, je dis que ces augmentations sont les mêmes, dans la mesure où deux quantités corporelles ne peuvent être en même temps adéquatement dans le même sujet, mais elles sont dissemblables, dans la mesure où l'augmentation quantitative se fait par accumulation c'est-à-dire par une juxtaposition des quantités, c'est-à-dire par la position d'une quantité sur une quantité, tandis que l'augmentation qualitative ne se fait pas par la juxtaposition d'une qualité sur une autre qualité. Au contraire, dans l'augmentation de la qualité, le tout altéré reçoit une nouvelle qualité⁴⁰. Donc en un mot, l'augmentation quantitative se produit par accumulation, et l'augmentation qualitative se produit par entière information. Pour cette raison, l'augmentation quantitative et l'augmentation qualitative ne sont pas semblables⁴¹.

Dès lors, Burley, en s'appuyant sur le statut physique de la quantité, rejette la théorie additive selon laquelle les sujets altérés sont intensifiés par ajout de parties formelles ou de degrés, qui sont cumulés comme dans une addition. Cette théorie assimile en effet à tort, selon lui, quantité et qualité.

Une troisième opinion avance que, de même que la quantité est augmentée par l'addition d'une partie quantitative à une autre partie quantitative, alors que l'une et l'autre demeurent, de même la qualité est augmentée ou intensifiée par l'addition d'une partie graduelle à une autre partie graduelle, dans le même sujet premier, alors que l'une et l'autre demeurent. Et de même qu'une quantité est dite plus grande qu'une autre, parce qu'elle a plusieurs parties quantitatives qui ne sont assurément pas égales avec ce avec quoi elles sont en contact, de même une qualité est dite plus intense qu'une autre, parce qu'elle a plusieurs parties graduelles dans le même sujet premier, qui ne sont assurément pas égales à ce avec quoi elles sont en contact⁴².

⁴⁰ Ivi, f. 12ra: «Ad rationem undecimam naturalem, cum dicitur quod, sicut est in augmento quantitativo, ita est in augmento qualitativo, dico quod quantum ad hoc est simile, scilicet quod sicut due quantitates corporeae non possunt esse simul adequate in eodem subjecto, sed quantum ad hoc est dissimile quod augmentum quantitativum fit per accumulationem, scilicet per juxta positionem quantitatum, scilicet per positionem quantitatis ad quantitatem. Sed augmentum qualitativum non fit per positionem qualitatis juxta qualitatem: immo in augmento qualitatis totum alteratum acquirit novam qualitatem».

⁴¹ Ivi, f. 11ra: «Unde breviter augmentum quantitativum fit per accumulationem et augmentum qualitativum fit per totalem informationem et ideo non est simile de augmento quantitativo et augmento qualitativo».

⁴² Ivi, f. 16ra: «[...] tertia opinio ponit quod sicut quantitas augetur per additionem partis quantitativae ad partem quantitativam utraque remanente, ita quod qualitas augetur vel intenditur per additionem partis gradualis ad partem gradualem in eodem subjecto primo utraque remanente.

Pour le *Doctor planus et perspicuus*, l'essence réceptrice ne peut être complexe ni divisible, en soi et du point de vue de ses qualités. La succession des formes résout cette aporie puisque chaque forme disparaît et apparaît chaque fois avec sa quantité et une qualité intensifiée:

Toute forme est divisible en parties graduelles mais, du point de vue qualitatif, son sujet n'est pas divisible. De nombreuses autorités le justifient en avançant que l'accident est divisible par accident et non par soi, c'est-à-dire selon la division du sujet. Il faut comprendre que ces autorités, en ce qui concerne la division, soutiennent que cette division revient à l'accident dans ses parties quantitatives; en effet un accident est quantifié, étendu selon l'extension de son sujet adéquat⁴³.

Alors que François de la Marche exploite les teneurs ontologiques et eucharistiques de la quantité pour les élargir à la qualité et identifie les mêmes processus dans l'accroissement et l'altération pour finalement aboutir à une théorie, entre succession et addition, Burley cherche à séparer les deux catégories et les deux mouvements accidentels qu'elles impliquent. Il mobilise toutes les propriétés quantitatives de l'addition, l'extension et de l'impénétrabilité pour défendre, par contraste, la succession qualitative des formes dans le sujet.

Tous deux n'ont cependant pas croisé la quantité avec la qualité pour penser une quantification de la qualité. François de la Marche a érigé deux systèmes de mouvements strictement parallèles et analogiques. Burley, quant à lui, a construit deux principes de mouvements parallèles propres à souligner leur nature contradictoire et incompatible.

Et sicut una quantitas est alia major, quia habet plures partes quantitativas non communicantes alicui certe date equales, ita una qualitas dicitur alia data intensior, quia habet plures partes graduales in eodem subjecto primo non communicantes alicui certe date equales».

⁴³ Ivi, f. 40va: «omnis forma est divisibilis in partes graduales, qualiter ejus subjectum non est divisibile. Et si allegantur multe auctoritates sonantes quod accidens est divisibile per accidens et non per se scilicet ad divisionem subjecti. Dicendum est quod iste auctoritates intelliguntur de divisione, quod competit accidenti in suas partes quantitativas, accidens enim est quantum et extensum ad extensionem sui subjecti adequati».

Conclusion

Francis maintient tout au long de sa théorie l'association aristotélicienne de la qualité et de la quantité et donne une place prépondérante à la quantité comme seul suppôt de l'accroissement à laquelle s'ordonne la qualité. Il n'aboutit ainsi ni à l'addition qui ne distingue pas la quantité première du sujet, des quantités qui se présentent lors de l'accroissement, ni à la succession où n'est envisagé aucun suppôt permanent quantifié pour permettre l'introduction des formes graduelles. En ce sens, François de la Marche ne s'est pas intéressé à la quantification de la qualité, il s'est concentré sur la nature des termes privatifs différente dans la génération et dans les mouvements accidentels. Burley est resté de façon assez rigide sur la conception impossible d'une addition de qualités et a jugulé le croisement créatif entre augmentation et altération.

Ces théories depuis François de la Marche puis avec Burley, ont ouvert cependant, grâce à l'évolution ontologique de la catégorie de quantité en philosophie naturelle, de l'accident à la notion de partie et de degré, sur une ère mathématique et géométrique qui engendrent les mesures des qualités, envisageables conjointement en extension et en intension. Ces théories en mettant à l'épreuve deux catégories face à face ont peut-être contribué à l'innovation révélée par Oresme⁴⁴ d'une quantité de qualité.

⁴⁴ S. Kirschner, *Oresme on intension et remission of qualities in his commentary on Aristotle's Physics*, «Vivarium», 38 (2000), pp. 255-274, l. 272-274 et S. Caroti, *Some remarks on Buridan's discussion*, «Vivarium» 42/2 (2004), pp. 58-85, p. 61. J. Quillet, *Autour de Nicole Oresme*, Paris 1990. M. Clagett, *Nicole Oresme and the medieval geometry of qualities and motions: a treatise on the uniformity and difformity of intensities known as Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum*, Madison 1994. Nicole Oresme, *Sur les rapports de rapports*, introduction, notes et commentaires de S. Rommevaux, Paris 2010.

Enrico e Lucca. Note sul vescovato di Enrico del Carretto a Lucca all'inizio del Trecento

Ignazio del Punta

Abstract

La complessa figura di Enrico del Carretto, intellettuale francescano, teologo, uomo di Chiesa, vescovo di Lucca e personalità influente presso la Curia Avignonese, è stata a suo tempo oggetto di una sintetica ricostruzione biografica da parte di Christine Meek per il *Dizionario Biografico degli Italiani* (Roma 1988). Dopo questo contributo, mentre le opere del teologo francescano e la sua personalità intellettuale sono state indagate sempre più a fondo, la dimensione storico-biografica di Enrico del Carretto non è stata approfondita particolarmente. Il presente contributo intende cercare di colmare questa lacuna, concentrandosi in particolare sul periodo del vescovato di Enrico e del suo soggiorno a Lucca all'inizio del Trecento. Grazie alla documentazione lucchese emergono dati interessanti sui molteplici problemi che il vescovo francescano si trovò ad affrontare a Lucca nei difficili anni di inizio Trecento, anni di conflitti politici e di scontro con alcuni esponenti del Capitolo della cattedrale e con il Comune di Popolo, la cui invadenza Enrico si sforzò di arginare difendendo strenuamente diritti e prerogative del vescovato.

The complex personality of Enrico del Carretto, franciscan intellectual, theologian, cleric, bishop of Lucca and an influential figure within the Avignonese Curia, has been the subject of a concise biographical essay by Christine Meek, published in the *Dizionario Biografico degli Italiani* (Rome 1988). Yet, after this short paper, the historical dimension of Enrico del Carretto's life hasn't been investigated more thoroughly, while his works and his intellectual personality were being analyzed in depth. The present article aims at filling this gap, focusing upon Enrico's bishopric and his stay in Lucca in the early 14th century. Thanks to extant Lucchese sources, some interesting elements come to light concerning the many problems which Enrico had to confront while in Lucca in the difficult years of the early *Trecento*, a period of political clashes and disorder. Enrico was soon involved in a conflict with some members of the cathedral Chapter and against the *Comune di Popolo*, whose aggressive intrusiveness the Franciscan bishop tried to oppose, strongly defending the bishopric's rights and prerogatives.

1. I primi anni

L'elezione al seggio vescovile lucchese di Enrico del Carretto nel 1301 fu senz'altro programmata con attenzione da Bonifacio VIII. Il momento era assai delicato dal punto di vista politico e la vicinanza, non solo geografica, della diocesi lucchese con quella fiorentina e pistoiese significava che la designazione del nuovo presule lucchese doveva essere attenta e ponderata. È ben noto che Firenze costituisse già a quella data una metropoli mercantile e una città-stato potente e il suo ruolo politico di alleata del papato era rilevante nell'ambito del disegno strategico di Bonifacio VIII. Le turbolenze politiche che avevano portato Firenze negli anni novanta del Duecento agli *Ordinamenti di giustizia* di Giano della Bella e alla divisione dei casati cittadini nei due grandi partiti dei guelfi Bianchi e Neri avevano spinto il papa ad un intervento diretto tramite il suo legato il cardinale Matteo d'Aquasparta, ufficialmente in veste di mediatore tra le parti, in realtà favorendo la *pars* dei guelfi Neri, fedele ad oltranza al papato ed ostile a qualsiasi interferenza imperiale nello scacchiere italico¹.

Queste vicende fiorentine sono fin troppo note per potervi tornare sopra. È interessante tuttavia notare, a proposito dell'elezione di Enrico al vescovato lucchese, la contiguità politica di Lucca con Firenze nei tormentati anni a cavallo del Duecento e del Trecento. Anche a Lucca aveva prevalso proprio nel 1300 la parte dei Neri in seguito all'assassinio di Opizzone degli Opizzi, una delle figure *leader* del partito popolare guelfo più oltranzista contrapposto al partito dei Bianchi, nelle cui fila militavano numerose famiglie dell'aristocrazia mercantile di più recente origine insieme a casate nobiliari di tradizione ghibellina. L'omicidio del giudice Opizzone avvenuto fuori città per mano di esponenti delle famiglie Antelminelli, Mordecastelli e Ciapparoni aveva suscitato una violenta reazione popolare che aveva in breve portato non solo all'incendio e alla distruzione di torri e case delle famiglie coinvolte, ma anche alla cacciata di queste dalla città, dando inizio ad un fenomeno, quello del fuoruscitismo, che contraddistinguerà, ad ondate, la storia di Lucca nei primi due decenni del Trecento².

¹ La bibliografia su questi argomenti è naturalmente assai vasta a partire dagli studi ottocenteschi di Salvemini su magnati e popolani. Mi limito a rimandare ad uno studio recente di Silvia Diacciati: S. Diacciati, *Popolani e magnati. Società e politica nella Firenze del Duecento*, Spoleto 2011. Per l'attività di Matteo d'Aquasparta: F.A. Dal Pino, *Il cardinale francescano Matteo d'Aquasparta uomo di fiducia e legato di Bonifacio VIII e la sua politica religiosa*, in *I Francescani e la politica*, Atti del Convegno internazionale di studio (Palermo, 3-7 dicembre 2002), a cura di A. Musco, I, Palermo 2007, pp. 271-287. Sulla figura di Bonifacio VIII si veda almeno: A. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, Torino 2003.

² Su queste vicende: V. Tirelli, *Sulla crisi istituzionale del comune a Lucca (1308-1312)*, in *Studi per Enrico Fiumi*, Pisa 1979, pp. 317-360; A. Poloni, *Lucca nel Duecento. Uno studio sul*

L'arrivo a Lucca di Enrico proprio nel 1301 va dunque inserito in questo contesto di notevole tensione politica tra due grandi fazioni che vedevano contrapporsi le più influenti casate cittadine e che vedevano la parte Nera spingere, fin dalla metà degli anni novanta del Duecento, in direzione di una evoluzione istituzionale che penalizzava molte delle consorzierie magnatizie, sia di antiche tradizioni aristocratiche che di più recente ascesa, a favore di elementi genuinamente popolari oltre che di poche *domus* nobiliari di antico lignaggio radicate nel contado, le quali tuttavia a partire dagli inizi del Duecento avevano visto scemare notevolmente la propria influenza all'interno della città, ad esempio la casata dei da Porcari così come la già ricordata consorzeria dei degli Opizzi. Pare evidente che la scelta del papa fosse ricaduta su Enrico con l'intento di disporre a Lucca di una figura influente e prestigiosa, sia per essere esponente autorevole dell'ordine dei Minori, assai ben radicato nel contesto lucchese, sia per essere un intellettuale, teologo, che si poteva fregiare del titolo «in sacra pagina baccalarius», avendo intrapreso gli studi di teologia a Parigi per conseguire il titolo di *magister theologiae*, studi poi interrotti appunto per la sua elezione a vescovo³. Oltre ad una salda amministrazione della diocesi e al controllo sul clero lucchese, Enrico avrebbe dovuto svolgere presumibilmente anche un ruolo politico di mediazione tra le parti, favorendo il consolidamento istituzionale della fazione più leale nei confronti della Curia e salvaguardando in ogni modo l'intesa con Firenze in funzione anti-ghibellina. Un asse che peraltro risaliva almeno a due decenni prima, quando Firenze si era schierata al fianco di Lucca e Genova contro Pisa alla vigilia e dopo la battaglia della Meloria.

Il profilo di Enrico doveva inoltre presentarsi come uno dei più adatti a ricoprire il ruolo di vescovo di Lucca per due motivi. In primis le famiglie

cambiamento sociale, Pisa 2009, in particolare pp. 170-171. Le fonti cronachistiche lucchesi sono tre, gli annali di frate Tolomeo, i frammentari e anonimi *Gesta Lucanorum* e la cronaca di Giovanni Sercambi, quest'ultima assai più tarda (primo Quattrocento) e assai meno affidabile: *Tholomei Lucensis Annales*, a cura di B. Schmeidler, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, n. s., t. VIII, Berlin 1930; G. Sercambi, *Le cronache*, a cura di S. Bongi, Lucca 1892. I *Gesta Lucanorum* sono editi in appendice agli *Annales* di Tolomeo: *ibidem*, pp. 278-321. Della cronaca del Sercambi è ora disponibile anche una versione in italiano moderno: G. Sercambi, *Le Cronache di Giovanni Sercambi Lucchese. Dal volgare all'italiano*, a cura di G. Tori, 2 voll., Lucca 2015.

³ R. Manselli, *La sinodo lucchese di Enrico del Carretto*, Italia Sacra 15 (1970), pp. 198-246: 198. In precedenza Enrico aveva studiato a Bologna e qui aveva anche insegnato in qualità di *baccalarius* presso lo *studium* francescano. Cfr. A. Emili, *Un teologo francescano tra Bologna e Avignone: profilo culturale di Enrico del Carretto*, in *Praedicatores / Doctores. Lo Studium generale dei frati Predicatori nella cultura bolognese tra il '200 e il '300*, a cura di R. Lambertini, «Memorie Domenicane», n. s., 39, 2008, pp. 161-177, in part. 168-177. Per un sintetico profilo biografico di Enrico si veda la voce curata da Christine Meek nel *Dizionario Biografico degli Italiani: Enrico del Carretto*, a cura di C. Meek, in *DBI*, XXXVI, Roma 1988, pp. 404-408.

dell'aristocrazia mercantile lucchese maggiormente impegnate negli affari intrattenevano da tempo strette relazioni con le maggiori casate genovesi e in particolare con gli ambienti guelfi e le famiglie che appaiono più legate agli ambienti ecclesiastici, i Grimaldi, i di Negro, i de Mari, i Grillo, i Lercari, i Cicala, ma soprattutto i Fieschi. Fin dagli anni settanta del Duecento una delle più ricche società mercantili-bancarie lucchesi, quella dei Bettori, era in rapporti di affari con Niccolò Fieschi, conte di Lavagna e nipote di Innocenzo IV nonché del cardinale Ottobono Fieschi, poi eletto papa con il nome di Adriano V. Nel suo testamento, redatto ad Avignone nel 1323, Enrico cita esplicitamente il cardinale Luca Fieschi come suo parente⁴. Sull'identità dei genitori di Enrico non si hanno notizie certe, ma un'ipotesi avanzata da Raoul Manselli, che pare verisimile, lo vuole figlio del marchese Opizzo del Carretto e di una sorella del cardinale Ottobono Fieschi. In ogni caso i legami di parentela tra i del Carretto e i Fieschi non sono in dubbio. Con lo stesso Ottobono Fieschi la società lucchese dei Bettori intratteneva rapporti finanziari fin dal 1273. Risale a quell'anno l'incarico da parte del cardinale di versare al conte Niccolò, suo fratello, 4000 lire tornesi che egli aveva depositato presso i banchieri lucchesi⁵. Relazioni finanziarie che coinvolgevano peraltro anche la più potente delle compagnie bancarie lucchesi, la *Societas Ricciardorum*, i cui soci erano stati allora incaricati dal cardinale Ottobono di versare a Lucca 1000 lire in denari genovesi a maestro Fino di Santo Stefano, procuratore del conte Niccolò, per la dote di sua figlia Ginevra⁶.

Questi rapporti d'affari, che naturalmente implicavano dei rapporti interpersonali di fiducia, contribuirono probabilmente a favorire la candidatura di Enrico del Carretto al seggio vescovile lucchese. Tra l'altro in quegli anni il papa era fortemente interessato a recuperare dalla compagnia dei Ricciardi, ormai sulla via del fallimento, una ingente somma di danaro, come attestano in modo eloquente diversi passi delle lettere inviate dai direttori della compagnia a Lucca ai loro soci in Inghilterra⁷. È dunque

⁴ Archivio Arcivescovile di Lucca (d'ora in poi AALu), *Diplomatico*, 70 ++ B, 1323. Sulla figura del cardinale Luca Fieschi, raffinato collezionista: G. Ameri, C. Di Fabio, *Luca Fieschi, cardinale, collezionista, mecenate (1300-1336)*, Milano 2011. In questa monografia non si fa cenno tuttavia al rapporto esistente tra il Fieschi ed Enrico del Carretto. Sul radicamento dei Fieschi nella Liguria orientale e la grande disponibilità di denaro liquido di Niccolò e Ottobono Fieschi: G. Petti Balbi, *I Fieschi e il loro territorio nella Liguria orientale*, in *La storia dei Genovesi*, Atti del Convegno di studi sui ceti dirigenti nelle istituzioni della Repubblica di Genova (Genova, 10-11-12 giugno 1982), Genova 1983, pp. 105-129.

⁵ Archivio di Stato di Lucca (d'ora in poi ASLu), *Notai*, n. 12, I, f. 80v (16 ottobre 1273).

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Lettere dei Ricciardi di Lucca ai loro compagni in Inghilterra (1295-1303)*, a cura di A. Castellani, I. Del Punta, Roma 2005, pp. 28, 33-35, 39, 45-46, 72-73, 85 e *passim*. Cfr. inoltre I.

verisimile che Bonifacio VIII volesse avvalersi a Lucca di un vescovo in grado di esercitare una certa influenza presso l'élite imprenditoriale lucchese impegnata nella mercatura internazionale. Un altro ordine di fattori concerne sia il ruolo che il vescovato lucchese poteva esercitare nell'orientare l'evoluzione politico-istituzionale del Comune in una certa direzione sia l'autorità morale e disciplinare che una figura come quella di Enrico del Carretto avrebbe potuto esercitare sul poco disciplinato e riottoso clero locale. Sul primo aspetto ci soffermeremo a breve. Per quanto concerne il secondo, bisogna tenere senz'altro conto dell'appartenenza di Enrico all'ordine dei Minori e del prestigio che tale ordine godeva allora a Lucca come in molti altri contesti italiani ed europei. I francescani a Lucca erano in stretto e diretto contatto con l'élite mercantile-bancaria della città, in particolare con membri della società Ricciardi. Sul finire del Duecento i libri di conto del direttore della società, Paganuccio Guidiccioni, erano custoditi presso la sacrestia del convento dei Minori, affidati al cancelliere, frate Aldibrandino. Quando Paganuccio morì nel 1296, suo figlio Francesco ne chiese la restituzione⁸.

La tendenza di Bonifacio VIII ad intervenire nelle questioni politiche interne alle città si manifestò anche a Lucca nel 1301 quando, in novembre, il pontefice ordinò un ricambio in seno al Capitolo della cattedrale con la deposizione di sei canonici appartenenti a famiglie dei guelfi Bianchi e la loro sostituzione con altrettanti chierici esponenti, al contrario, di casate aderenti alla fazione al potere, quella dei guelfi Neri⁹. I canonici scomodi allontanati erano Giovanni di Ubaldo degli Antelminelli, Guglielmo degli Antelminelli, Tommasino di Loppa, Michele Mangialmacchi, Buongiorno Fraolmi e Ugolino del fu *dominus* Rocchigiano Ranieri, vale a dire: due esponenti del consortato degli Antelminelli, cui era legato lo stesso Castruccio Castracani, uno della famiglia Mangialmacchi, un altro dell'antico casato dei Fraolminghi ed altri meno facilmente identificabili, ma comunque evidentemente legati alla fazione dei guelfi Bianchi, che faceva capo alle famiglie dei degli Opizzi, Mordecastelli, Ciapparoni, da Porcari e, per l'appunto, Antelminelli. I nuovi eletti erano al contrario tutti esponenti di famiglie legate al partito opposto, allora al governo del Comune: Parentucio

Del Punta, *Il fallimento della compagnia Ricciardi alla fine del secolo XIII: un caso esemplare?*, «Archivio Storico Italiano», CLX/2 (2002), pp. 221-268.

⁸ I. Del Punta, *Capitalismo familiare. Un esempio dalla Lucca del tardo Medioevo*, «Actum Luce» 35, 2006, pp. 83-127; 96-98; *Le pergamene del convento di San Francesco in Lucca (secc. XII-XIX)*, a cura di M. Tirelli, V. Tirelli, Firenze 1993, pp. XXXV-XXXVI.

⁹ G. Benedetto, *I rapporti tra Castruccio Castracani e la chiesa di Lucca*, «Annuario della Biblioteca Civica di Massa» 1980, pp. 73-97. I documenti relativi a questo rinnovo sono nell'archivio capitolare di Lucca (d'ora in poi ACLu), serie LL, 34, cc. 98v-99v.

di *dominus* Bonifazio da Porcari, Rosso di Puccio Faitinelli, Lamberto Gracci, Opezzino di *dominus* Bindo Simonetti, Enrico Rosciompelli e Tegrino di *dominus* Niccolò Tegrini. I da Porcari erano tra i *leaders* del nuovo governo di “Popolo” così come i Rosciompelli¹⁰. I Faitinelli e i Gracci avevano aderito anch’essi alla fazione dei guelfi Neri e lo stesso pare che si possa dire a proposito dei Simonetti, un ramo della famiglia Sismondi, e dei Tegrini, forse un ramo del vasto consortato dei di Poggio. Non solo, i nuovi eletti erano in alcuni casi legati anche alla società Ricciardi la quale, come si è detto, era in via di liquidazione e doveva restituire un’ingente somma al papa. Enrico Rosciompelli apparteneva ad una famiglia che non solo era tra i *leaders* dei guelfi Neri, ma che da decenni era presente tra i soci della compagnia Ricciardi, in particolare con Adiuto di Guglielmo Rosciompelli, ma anche con Riccardo e Ugolino¹¹. I Simonetti erano anch’essi legati alla compagnia Ricciardi. Giovanni Simonetti del fu Bonifazio Sismondi era uno dei soci più importanti della compagnia fin dagli anni settanta del Duecento e così anche *dominus* Bindo Simonetti. Quest’ultimo compare tra l’altro in rappresentanza della società Ricciardi in un atto del 1277, che riguarda un’operazione di cambio tra l’Italia e le fiere di Champagne, effettuata dal conte di Lavagna Niccolò Fieschi tramite la società lucchese nel palazzo dei Fieschi a Carignano¹².

Non è dunque affatto improbabile che dietro al “rimpasto” del 1301, accanto a motivazioni di natura squisitamente politica, vi fosse anche l’idea che l’ingresso nel Capitolo di San Martino di esponenti di famiglie legate alla società Ricciardi potesse servire a trasferire parte degli introiti garantiti grazie alle ricche prebende del Capitolo nelle casse della Camera Apostolica, dal momento che Bonifacio VIII vantava nei confronti della compagnia lucchese larghi crediti. Senz’altro il nuovo vescovo Enrico non fu spettatore passivo nella vicenda del Capitolo, bensì attore di primo piano in qualità di esecutore delle volontà del pontefice, per quanto nei documenti relativi all’accettazione da parte del Capitolo dei nuovi canonici si nomina il chierico Tancredo, canonico della chiesa di San Pier Maggiore, come giudice ed esecutore delegato dal vescovo ad occuparsi della spinosa faccenda¹³.

¹⁰ Poloni, *Lucca nel Duecento* cit., pp. 177-178.

¹¹ Del Punta, “*Capitalismo*” *familiare* cit.; Id., *Mercanti e banchieri lucchesi nel Duecento*, Pisa 2004, pp. 168, 177.

¹² Del Punta, *Mercanti e banchieri lucchesi*, cit. p. 165; A. Ferretto, *Codice Diplomatico delle relazioni fra la Liguria, la Toscana e la Lunigiana ai tempi di Dante (1265-1321)*, 2 voll., Roma 1903, vol. I, doc. n. 389.

¹³ ACLu, *serie LL*, 34, c. 98v: «... et ipsi hiidem canonici pro se ipsis et aliis eorum concanonicis eis aderentibus et dominus Mansus canonicus lucanus coram vobis canonico Tancredo, canonico Sancti Petri Maioris lucani iudice et executore vel subdelegato venerabilis patris domini Henrici, Dei gratia Lucani episcopi delegati seu executoris ad infrascripta a Sede Apostolica deputati ... ».

Le tensioni causate dal drastico provvedimento deciso da Bonifacio dovettero contribuire a rendere il clima politico interno alla città sempre più rovente. Enrico non era tuttavia personalità da farsi intimidire né sul fronte politico né sul versante disciplinare. Un altro aspetto significativo del suo vescovato fu la ferma volontà di imporre a Lucca un'osservanza più attenta e rigida dei voti, ad esempio degli obblighi di clausura nell'ambito del monachesimo femminile. Uno dei primi atti di Enrico concerne per l'appunto l'ordine impartito alle monache benedettine di Santa Giustina, sotto pena di scomunica, di provvedere quanto prima a far eseguire alcuni lavori, erigere un muro o una struttura in ferro che separassero il coro della chiesa dal resto dell'edificio garantendo l'accesso riservato alla chiesa dal primo chiostro del monastero, così da salvaguardare l'osservanza del voto di clausura da parte delle monache ed impedire qualsiasi accesso di laici all'interno dei chiostri e dunque all'interno del monastero¹⁴. I lavori per la realizzazione di tali strutture, che prevedevano anche la costruzione di un ballatoio o solaio che consentisse appunto l'accesso riservato delle monache al coro, dovevano cominciare entro quindici giorni¹⁵.

¹⁴ ASLu, *Diplomatico, Santa Giustina*, 09/10/1301. La lettera del vescovo indirizzata alla badessa e riportata all'interno della pergamena è in realtà datata 12 luglio 1301.

¹⁵ «Frater Henrichus miseracione divina lucanus episcopus dilectis sibi in Christo filiabus abbatisse et conventui monialium monasterii Sancte Iustine lucani salutem et benedictionem. Circha statum et honestatem vestram et dicti monasterii curam necessariam et solitudinem adhibentes inter alia que ad salutem animarum vestrarum spectare dingnoscimus sic iusta constitutionem sanctissimi patris domini Bonifatii pape viii duximus salubriter providendum, volumus igitur et vobis et cuilibet vestrum sub excommunicationis pena districte precipiendo mandamus quod per vos fiat et fieri procuretur unum solarium seu ballatorium ex parte ecclesie vestre quod protendatur usque ad hostium per quod intratur in eandem ecclesiam ex parte primi claustris et quod claudatur muro seu clausura ferrea corus ecclesie predicte in quo debetis divina officia celebrare in quo quidem muro fiat una fenestra ferrea conveniens per quam possitis in celebratione missarum videre libere corpus Christi. Et quod in illo ballatorio sive solarium facto et fiendo fiat et hedificetur unum altare in quo debeat celebrari parte inferiori (sic) corporis ecclesie populo dicte ecclesie libera remanente, in quo quidem muro cancelli seu chori fiat una fenestra seu parlatorium clausum seu clausa clausura ferrea et decenti cum uno hostiolo parvo per quod possit introduci calix tempore communionis. Ex parte vero claustris interioris fiat unum hostium in muro ecclesie cum uno solarium quod protendatur usque ad dictum corum, ita quod possitis ad dictum corum ire pro divinis officiis celebrandis sic quod eundo videri non possitis aliquatenus nec videre. Sit quoque dicta clausura taliter ordinata et fatta (sic) quod nullus ad vos venire valeat nec vos extra dictam clausuram exire. Volumus quoque {ut} dictam clausuram faciatis et fieri faciatis totaliter et compleri bona fide sine fraude per spatium trium mensium incoando dictum opus et fabricando seu incipi et fabricari faciendo a data presentium ad xv proximos dies. Et ut predicta et quodlibet eorum sollicitate faciatis, vos et quamlibet vestrum primo, secundo et tertio perhentorie presentium tenore monemus districte vobis et cuilibet vestrum sub excommunicationis pena mandantes quam ex nunc pro ut ex tunc in vos et quamlibet vestrum ferimus in hiis scriptis si huiusmodi monitionibus et precepto nostris non curaveritis sive contempseritis aut in fraudem vel malitiam distuleritis quomodolibet obedire, quatenus predicta omnia et singula prout superius est expressum infra predictum terminum quem vobis et cuilibet vestrum pro perhentorie adsignamus incipi fieri fabricari et compleri faciatis.

Il precetto di Enrico non mancò di suscitare vivaci reazioni di protesta da parte di alcuni parrocchiani che minacciarono di appellarsi addirittura al papa. Di fatti la lettera di Enrico alla badessa di Santa Giustina è contenuta all'interno di un atto che registra la visita del procuratore dei parrocchiani al palazzo vescovile, in occasione della quale espose al presule i loro dubbi e la loro protesta sottolineando che i lavori previsti avrebbero danneggiato i loro diritti di sepoltura all'interno del monastero e avrebbero impedito loro l'accesso alla chiesetta di Santa Maria che si trovava nel secondo chiostro¹⁶. Diritti - come quello di circolare liberamente all'interno del coro, nei chiostri del monastero e nella chiesa di Santa Maria, dove erano soliti assistere alle solennità in occasioni di feste come la Domenica delle Palme e la Santa Pasqua - che spettavano ai loro maggiori «ex antiqua et antiquissima consuetudine»¹⁷.

Alioquin faciemus vos et quamlibet vestrum, ubi et quando expedire viderimus, excommunicatas publice ac solemniter numptiari usque ad satisfactionem condignam, nichilominus contra vos pro ut iuris fuerit processuri, invocato ad hoc si necesse fuerit secundum predictae constitutionis tenorem brachium seculare monitionibus et precepto visitatoris nostri vobis super clausura predicta facienda factis totaliter revocatis de presentatione vero presentium dicto et relatori scabinus portatoris earum nostri numptii iurati quam ipsas fecimus per singula registrari».

¹⁶ «Et ideo sic dictum preceptum seu precepta et littere emanare vel fieri minime debuerunt et maxime eis inrequisitis sive non citatis, quia cum predicti quorum est procurator habeant suorum maiorum et sua et uxorum sepulcra et monumenta infra secundum claustrum dicti monasterii, et ius ad ipsa sepulcra et monumenta adheundi et in ea inferendi corpora mortuorum. Et ius eorum sepulture ibi habeant et habere debeant ipsi et eorum descendentes et uxores tam de intus quam etiam ex antiquissima consuetudine et sic habuerunt ipsi et eorum maiores per tantum tempus, cuius in contrarium memoria non existit, nec alibi quam in dicto secundo claustro dictum monasterium habet vel habuerit cimiterium seu ius ad mortuorum corpora inferendi si ea fierent que in dictis licteris continentur et prout continetur in eis. Et maxime si clauderentur porte per quas intratur in secundum claustrum, precluderetur eisdem quorum est procurator et tolleretur de facto aditus et facultas ac possibilitas eundi ad dicta sepulcra et monumenta et inferendi corpora mortuorum, cum aliter quod in dictis licteris contineatur nequeat plenarie adimpleri. Et sic indebite et iniuste et de facto (sic) set non de iure privarentur quo ad predicta iure eorum, quod esset contra ius et in eorum magnum preiudicium et gravamen. Item cum ex antiqua et actenus observata consuetudine per [.....] cuius contrarium memoria non existit, licuit et liceat predictis et eorum maioribus in dictam ecclesiam et per eam et in coro et per corum et iusta corum ac etiam per suum claustrum dicti monasterii et per loca circumstantia libere habere aditum et intrare et stare tam pro divinis officiis audiendis quam pro orando et aliis faciendis que in ecclesiis fieri decet seu consueverunt si dicte lictere et quod continetur in eis mandarentur effectui dicta libertate et iure privarentur cum aliter procedere negant».

¹⁷ «Item quia si predicta fierent aut executioni mandarentur que in ipsis licteris continentur et maxime si clauderentur porte predictae, adimeretur et tolleretur predictis quorum est procuratur aditus et possibilitas et facultas adeundi ad ecclesiam Sancte Marie que est ultra dictum secundum claustrum, in qua quidem ecclesia Sancte Marie consueti sunt et eis licet et eorum familiis et dominabus ex antiqua et antiquissima consuetudine et licuit ab antiquo eorum maioribus et licere debet eis et eorum descendentes audire et stare ad audiendum divina officia et ad orandum in festivitibus et solemnitatibus Beate Marie Virginis et in dominica palmarum ibi palmas recipere et candelas in festivitate candelarum et stare et morari ad divina officia audienda et ad orandum et

Non fu Enrico a ricevere il procuratore, Fredo di Alcherio, il quale poté presentare le rimostranze dei suoi assistiti solo dinanzi al vicario del vescovo, il canonico Antonio da Asti¹⁸. Non è dato sapere se Enrico fosse in quel momento presente o meno nel palazzo vescovile, certo è che il suo famiglia Martino impedì l'accesso alle stanze interne al procuratore dei parrocchiani. Questa circostanza, che può apparire casuale o un particolare di scarsa rilevanza, è al contrario significativa ed eloquente testimonianza di una personalità, come quella di Enrico, piuttosto autoritaria e poco incline al dialogo con laici abituati da tempo ad interferire, per consuetudine familiare, con le istituzioni ecclesiastiche locali. La vicenda si trascinò per un po' di tempo. Il 22 ottobre il procuratore della badessa, tale Beraldo del fu Morettino Mascarelli, si presentava nel palazzo vescovile e dalla sala al piano superiore tentava di entrare nelle stanze private del vescovo insistendo che doveva presentare l'appello della badessa, ma il fedele famiglia Martino gli impediva l'accesso e gli intimava di esporre l'appello al vicario di Enrico, Antonio da Asti¹⁹.

2. *L'importanza della sinodo enriciana*

Il reiterato rifiuto di ricevere i procuratori dei parrocchiani e della badessa sono spia di un crescente fastidio da parte di Enrico per il disordine che aveva trovato nell'ambiente ecclesiastico lucchese dopo il lungo vescovato di Paganello da Porcari (9 agosto 1274 - 9 febbraio 1300) e attestano in favore di una sua attitudine rigida in materia di disciplina ecclesiastica e di morale del clero. Questi aspetti della personalità complessa di Enrico trovano peraltro piena conferma nella sua prima e forse più importante iniziativa da vescovo di Lucca, la convocazione di una sinodo diocesana con la quale Enrico ribadiva le costituzioni a suo tempo emanate dal vescovo Guercio

alia faciendum que in ecclesiis fieri decet, et in die pascatis Resurrexionis et pascatis Nativitatis Domini et in aliis pluribus diebus solempnibus et non solempnibus ibi percipere ecclesiastica sacramenta et sic predicta licere eis debebant et debent et ea percipere. Et ad ipsam ecclesiam habuerunt et habere consueverunt et debent ipsi et eorum descendentes ex antiqua et antiquissima consuetudine et ius et facultatem eundi per dictam ecclesiam Sancte Iustine et per dicta hostia et quodlibet eorum et per domos dicti monasterii et per secundum claustrum monasterii prelibati. Quibus eorum iuribus de facto et iniuste seu nullo iure privarentur si fierent que in dictis litteris continentur seu demandantur cum per alium locum non possit iri ad dictam ecclesiam Sancte Marie nisi per ipsam ecclesiam Sancte Iustine seu domos dicti monasterii et claustrum secundum, quod esset contra ius et omnem iustitiam et in eorum magnum preiudicium et gravamen [...]».

¹⁸ Antonio canonico di Asti compare nelle vesti di vicario di Enrico dagli inizi del suo vescovato. A.A.Lu, *Cancellaria, Libri antichi*, n. 9, c. 1r e v, 7 febbraio 1301.

¹⁹ ASLu, *Diplomatico, Santa Giustina*, 22/10/1301.

aggiungendone altre che si rifanno in buona parte ai canoni e alle norme del II Concilio di Lione²⁰. Il vescovo senese Guercio aveva tenuto una sinodo nel 1253 emanando una serie di costituzioni incentrate in particolare sullo stile di vita e sui doveri del clero, sui rapporti tra questo e il vescovo, sui rapporti con i laici, sulla difesa dei diritti della Chiesa rispetto a possibili interferenze e abusi²¹. È curioso che le due sinodo fossero tenute a Lucca a cinquant'anni di distanza da due vescovi forestieri in coincidenza con due papati di grande forza, autorità e prestigio come quelli di Innocenzo IV e di Bonifacio VIII. Durante i vescovati di presuli locali, che sono larga maggioranza nel Duecento, non si hanno notizie di sinodo né di pubblicazione di costituzioni mirate a regolare con maggior fermezza e rigore la vita del clero lucchese. Non è forse una coincidenza che entrambi i vescovi forestieri, tanto il senese Guercio che il ligure Enrico, incontrassero forti resistenze ed ostilità sia presso il Capitolo che più in generale presso una parte del clero locale²².

Molte delle costituzioni promulgate da Enrico, come quelle del suo predecessore Guercio, riguardano questioni di moralità e disciplina del clero. Si proibivano ad esempio il concubinato, l'alienare proprietà ecclesiastiche, il contrarre debiti a nome della Chiesa, la prassi di affittare locali di una chiesa, l'usura, il gioco ai dadi, il porto d'armi, le bestemmie, l'uso della violenza, il nolo di animali e una serie di norme, rivolta esclusivamente al clero, aggiunta come una postilla e probabilmente destinata a non essere resa nota ai laici, concerneva il divieto per un ecclesiastico di svolgere le funzioni di giudice, il divieto di assegnare benefici a minori di venticinque anni, l'obbligo di prendere gli ordini sacri per chi fosse dotato di un beneficio, l'obbligo di dir messa per chi fosse stato consacrato sacerdote, l'obbligo di residenza permanente per chi avesse benefici con cura d'anime, il dovere di rendere noti periodicamente al vescovo per iscritto i nomi dei nuovi convertiti, l'obbligo di fornire le chiese priorali e battesimali con il numero minimo di canonici, nonché divieti di ordine pratico come la proibizione di pesare il pane e praticare attività non permesse ai chierici, l'obbligo di non assolvere gli usurari se non dopo che essi o i loro eredi avessero dimostrato di provvedere alla restituzione di tutti i *male ablata* e - particolarmente interessante alla luce

²⁰ Cfr. Manselli, *La sinodo lucchese di Enrico* cit., pp. 202-203.

²¹ Edizione in P. Dinelli, *Dei sinodi della diocesi di Lucca. Dissertazioni*, in *Memorie e documenti per servire all'Istoria del Ducato di Lucca*, VII, *Dei sinodi della Diocesi di Lucca*, Lucca 1834, pp. 54-58. Originale: AALu, *Diplomatico*, + B 1.

²² A proposito delle vicende del Capitolo lucchese nel quarto-quinto decennio del Duecento è uscito su *Actum Luce* (a. 2015) un interessante articolo di Raimondo Pinna, che ho avuto modo di rileggere e commentare ampiamente, nel quale si parla dei contrasti tra il vescovo Guercio e il Capitolo della cattedrale. Cfr. R. Pinna, *Il capitolo di San Martino negli anni cinquanta del duecento*, «Actum Luce» XLIV (2015), pp. 109-169, in particolare pp. 134 e sgg.

della vicenda di Santa Giustina - il divieto assoluto di entrare nelle abitazioni o nei monasteri femminili se non previa autorizzazione del vescovo o in caso di necessità, la proibizione di riunirsi se non nelle modalità autorizzate sia per i chierici che per i laici, ai quali era ribadito il divieto di rompere la clausura delle monache²³. Altre norme insistono sulla questione dei benefici, evidentemente di scottante attualità: dovere di ogni chierico era mettere il vescovo a conoscenza, per iscritto, di tutti i propri benefici, rinunciare a qualsiasi dispensa dall'obbligo di residenza, anche a quelle precedentemente accordate dal vescovo, rispettare le lettere vescovili, non dispensare l'assoluzione dai peccati nei casi riservati al presule²⁴.

La vicenda di Santa Cristina, lungi dall'essere risolta con le visite dei procuratori di parrocchiani e monache al palazzo vescovile, ebbe un seguito negli anni seguenti. Le monache si erano appellate alla Sede Apostolica ed erano riuscite a trovare un protettore in fra' Gentile, prete cardinale di San Martino nei Monti, che nel gennaio 1302 scriveva alla badessa dicendo di aver avuto lodevole testimonianza di loro e della loro sincera devozione e di accettare pertanto la loro supplica e prendere così il monastero sotto l'ala della sua speciale benevolenza e protezione²⁵. La questione di Santa Giustina doveva essere stata sollevata e discussa perfino nel consiglio del Comune cercando evidentemente i parrocchiani di fare pressione sui maggiori organi istituzionali per vincere la controversia aperta con il vescovo Enrico. La protezione accordata alle monache dal cardinale di San Martino nei Monti e le manovre politiche dei parrocchiani ebbero successo se nel settembre del 1302 Bonifacio VIII scriveva da Anagni ad Enrico e al priore di San Frediano affermando di esser stato informato della questione dal podestà e dal Consiglio del Comune di Lucca che si erano appellati al papa contro la scomunica comminata da Enrico alle monache e ai parrocchiani per non avergli obbedito e non aver iniziato i lavori. Il papa invitava pertanto il vescovo e il priore a riconsiderare la faccenda tenendo conto delle ragioni dei parrocchiani e della debolezza economica del monastero che doveva aver contratto dei debiti con i parrocchiani stessi, cui si allude in forma generica²⁶. In sostanza il papa invitava ad una soluzione di compromesso: da

²³ Cfr. Manselli, *La sinodo lucchese di Enrico* cit., pp. 204, 206-207, 211-213, nn. 24-41, 60-67, 68-73. Le costituzioni relative al rispetto della clausura dei monasteri femminili sono la n. 71 (*De non eundo ad moniales*) e la n. 73 (*De non ingrediendo claustrum monialium*).

²⁴ *Ibidem*, p. 213, nn. 74-77. Riguardano il problema dei benefici anche le costituzioni nn. 15, 18-22.

²⁵ ASLu, *Diplomatico*, 21/01/1302.

²⁶ «Nos igitur, eorum supplicationibus inclinati, discretioni vestre de quorum circumspectione fiduciam gerimus in domino specialem per apostolica scripta mandamus quatinus consideratis diligenter huiusmodi dictorum parrochianorum iuribus ac tenuitate facultatum et debitorum oneribus monasterii prelibati alisque circumstantiis que circa hec fuerint attendende clausuram

una parte il rispetto dei diritti maturati *ab antiquo* dalle famiglie dei parrocchiani, dall'altra la salvaguardia della clausura delle monache. Il motivo essenziale per le monache era di natura economica. È chiaro che dai diritti di sepoltura in particolare, ma anche dalle offerte in occasioni delle festività più solenni come le celebrazioni pasquali, venivano al monastero proventi indispensabili, così come dai pii lasciti previsti dai parrocchiani nei loro testamenti. La situazione d'indebitamento nella quale versava il monastero non consentiva alle benedettine di interrompere i rapporti con i laici della parrocchia. Oltretutto i complessi lavori ordinati da Enrico sarebbero costati non poco, andando ad aggravare una condizione già delicata, come si afferma nella stessa lettera papale²⁷. L'intervento autoritario del vescovo doveva essere stato preso come un'interferenza indebita sia da parte dei laici sia probabilmente da parte delle monache stesse.

Alla fine sembrerebbe che avessero prevalso le ragioni delle monache e dei parrocchiani, anche se non senza turbolenze. Una settimana dopo la lettera papale, il protettore del monastero, fra' Gentile da Montefiore²⁸, scriveva alla badessa ordinando al confessore delle monache di assolverle, su mandato del papa, dalla scomunica che era stata loro comminata per essersi azzuffate tra loro e con alcuni chierici secolari²⁹. Il cardinale invitava quindi, al termine della lettera, il confessore a far sì che, se le monache avessero denaro o loro beni in privato, li utilizzassero per i bisogni del monastero.

3. *Le tensioni con il Comune*

Senza dubbio la vicenda del monastero doveva aver contribuito a logorare i rapporti tra il vescovo e una parte della città. La tensione con le istituzioni comunali proseguì negli anni seguenti. Da un documento del 1304 apprendiamo che Enrico era a Roma, in Curia, "sia per la discordia che ha con il Comune di Lucca sia anche per sbrigare alcuni affari suoi e della

huiusmodi absque ditorum parrochianorum preiudicio et ipsius monasterii detrimento si comode fieri possit fieri faciatis. Alioquin provideatis attente ut in ipsius structura clausure dicti parrochiani suorum iurium predictorum idemque monasterium circa onera subeunda dum tamen moniales memorate claudantur minorem sicut melius potest fieri sustineant lesionem sententias ipsas iuxta formam ecclesie [serva]ndo».

²⁷ «Quia clausura ipsa fieri non potest absque magno dispendio et gravamine monasterii memorati quod multis debitorum oneribus pregravatur».

²⁸ Sulla cui figura si veda la voce nel *Dizionario Biografico degli Italiani* di Laura Gaffuri: *Gentile da Montefiore*, a cura di L. Gaffuri, in *DBI*, LIII, Roma 1999, pp. 167-170.

²⁹ «Super violenta iniectione manuum in se ipsas religiosas personas alias et clericos seculares». ASLu, *Diplomatico, Santa Giustina*, 29/09/1302.

Chiesa lucchese”³⁰. La compagnia mercantile-bancaria dei dal Portico, che nel 1300 aveva prestato ad Enrico 3000 fiorini, pretendeva il rimborso del residuo del debito e si rivolgeva al canonico di Bologna Bartolomeo degli Abati, incaricato di fungere da garante del prestito insieme al canonico lucchese Enrico del Gallo, per informarlo che avevano concesso ad Enrico una proroga di un anno, compiacendo così le richieste del vicario generale del vescovo, Enrico de’ Quartigiani, canonico della chiesa lucchese di San Donato³¹. Che Enrico nei primi anni del suo vescovato avesse bisogno di denaro è confermato dal fatto che nel 1301 prendeva a prestito una somma da alcuni mercanti-banchieri fiorentini³².

La morte di Bonifacio VIII nell’autunno del 1303, dopo l’umiliazione subita ad Anagni, doveva aver indebolito la figura di Enrico al cospetto delle autorità comunali lucchesi e di quelle famiglie influenti che vedevano le iniziative del vescovo come inopportune ingerenze. È lecito supporre, peraltro, che l’insistenza dei dal Portico nel sollecitare ad Enrico il rientro dal debito contratto appena tre anni prima - un tempo assolutamente minimo rispetto alle lunghe e spesso lunghissime scadenze cui allora erano abituati i banchieri soprattutto con clienti ecclesiastici di alto rango - non fosse scevra di malizia. È verisimile anzi che i dal Portico fossero stati spinti dalle famiglie che allora avevano in mano il Comune ad insistere per la restituzione del debito residuo con il disegno di mettere in difficoltà il vescovo ed indebolirne la posizione anche in Curia. Così possiamo dedurre ad esempio dal fatto che nel documento del 1304 si faccia riferimento esplicito a possibili provvedimenti di censura ecclesiastica e persino di sentenze di scomunica, sospensione ed interdetto pendenti a carico del vescovo insolvente. Se i dal Portico si rivolgevano nella lettera al canonico di Bologna Bartolomeo degli Abati e al canonico lucchese Enrico del Gallo, definito *conexecutor* del primo, significa che si erano già mossi precedentemente per ottenere dei provvedimenti contro il vescovo. Come mai questa fretta improvvisa di riavere quanto prima tutto il denaro prestato?

Tanto più che alla fine di febbraio del 1302 Enrico aveva appaltato alla compagnia tutti i pedaggi di Santa Maria a Monte e Montopoli, vale a dire sul Valdarno, spettanti alla diocesi lucchese, sia sulle vie d’acqua che sulle vie di terra e i proventi di ogni affitto e rendita in olio, vino, cereali che il

³⁰ AALu, *Diplomatico*, + H n. 54, 1304: «quod idem dominus episcopus non est presens in episcopatu lucano set potius in curia romana, tum propter discordiam quam habet cum communi lucano, tum etiam pro quibusdam suis et lucane ecclesie negotiis expediendis».

³¹ Si veda, oltre al documento citato alla nota precedente, anche: A.A.Lu, *Diplomatico*, * F n. 74, 1301 e 14/03/1304. Quasi certamente il prestito erogato ad Enrico dalla compagnia dal Portico doveva servirgli per ottenere il conferimento del vescovato.

³² ASLu, *Notarile*, Notai Antichi, n. 52, ser Rabbito Toringhelli, c. 121.

vescovato lucchese riscuoteva dalle terre date a livello o enfiteusi³³. L'appalto era valido per cinque anni per la somma di 1800 lire lucchesi (in piccola moneta) all'anno. Erano terre incluse nella diocesi di Lucca fin dall'Alto Medioevo, ma naturalmente contese da Pisa, più che mai in quel periodo di accesi contrasti tra guelfi Bianchi e ghibellini, da un lato, e guelfi Neri dall'altro e tra città alleate della Chiesa e degli Angiò, come Firenze e Lucca, e altre rimaste fedeli alle tradizioni filo-imperiali come Pisa. Per questo nel documento si fa esplicito riferimento all'eventualità che la guerra tra Pisa e Lucca o altri conflitti potessero impedire la riscossione di una parte dei pedaggi e degli affitti, nel qual caso le somme perse sarebbero state detratte dal canone annuo stabilito. Non sappiamo come siano andate le riscossioni di rendite e pedaggi, ma senz'altro nel 1306 gran parte del debito era stato risarcito. In agosto i fratelli dal Portico riconoscevano al vescovo di aver ricevuto, dal 1300 fino ad allora, 2479 fiorini dei 3000 che gli avevano prestato e in una serie di atti - in parte rogati, come il precedente, nel castello di famiglia dei marchesi del Carretto a Ponti, diocesi di Acqui - gli stessi facevano quietanza di varie somme ricevute da scontare dal debito residuo, fra le quali si citano i proventi del pedaggio di Montopoli e Santa Maria a Monte e, più genericamente, rendite del vescovato³⁴. Nel gennaio 1307 i fratelli dal Portico riconoscevano al procuratore di Enrico, ser Betto del fu Bonanno da Coreglia, di aver ricevuto 50 fiorini dalle rendite del vescovato e dichiaravano che il debito residuo del vescovo ammontava allora a 500 fiorini³⁵. Due anni più tardi il debito di Enrico con i dal Portico sarebbe stato ripagato completamente³⁶.

L'arrivo di Enrico a Lucca deve aver comportato un'attenzione rinnovata al prelievo di rendite e diritti spettanti al vescovato, attenzione probabilmente poco gradita dal clero e dai laici tenuti al pagamento di tali diritti. Il motivo principale del dissidio con il Comune, a parte la vicenda delle monache di Santa Giustina, risiedeva nel fatto che le autorità comunali avevano preteso da enti ecclesiastici il pagamento di alcune imposte, un abuso intollerabile

³³ AALu, A.C. n. II, 1302 (22 febbraio). L'atto fu rogato nel palazzo vescovile alla presenza dell'arcidiacono lucchese Tommaso, del canonico di Savona Uberto, di Iacopo pievano della pieve di Nozzano, di fra' Germano da Casale, francescano, e del notaio lucchese Turchio del fu Bene.

³⁴ AALu, + N n. 14, 1306 (16 agosto); + F n. 51, 1306 (16 agosto), testimoni: fra' Giovanni di San Colombano di Bologna, dell'ordine dei Minori, maestro Fino de' Calcabrin di Parma e il notaio lucchese Francesco di Falcone; + S n. 74, 1306 (16 agosto), stessi testimoni di cui sopra; + L n. 27, 1306 (due atti, 6 settembre e 1 novembre).

³⁵ AALu, + F n. 50, 1307 (27 gennaio).

³⁶ ASLu, *Diplomatico*, S. Maria Forisportam, 25/09/1308. L'estinzione del debito da parte di Enrico era già stata fatta notare da Christine Meek. Manca tuttavia nella bibliografia al termine della sua voce nel *Dizionario Biografico degli Italiani* l'indicazione archivistica relativa al documento in questione. Cfr. *Enrico del Carretto* cit., pp. 404-405.

agli occhi del vescovo e una rottura della tradizione che voleva il clero immune dal pagamento di tasse comunali. Così il clero colpevole era stato scomunicato e la città colpita da interdetto. Nel dicembre del 1303 il clero secolare e regolare lucchese e i rettori degli ospedali della diocesi nominavano loro procuratori i frati domenicani Ugo, priore provinciale, Tolomeo Fiadoni, priore di Lucca, Banduccio da Pistoia e i notai Iacopo Alfei e Lamberto Sornachi per comparire dinanzi a Benedetto XI e chiedere l'assoluzione dalla scomunica (o almeno la sospensione) nella quale erano incorsi per aver versato imposte e "taglie" al Comune di Lucca e intercedere affinché fosse tolto l'interdetto alla città e al Comune³⁷.

Sulla questione del pagamento delle tasse, a favore della Chiesa anziché delle autorità laiche, Enrico si dimostrò inflessibile. Nel 1304 il rettore dell'ospedale di San Bartolomeo in Silice e della chiesa di San Michele in Borghicciolo, nella zona orientale della città, otteneva la revoca della scomunica da parte del vicario generale del vescovo, quell'Enrico de' Quartigiani, canonico della chiesa di San Donato, che compare già in altri atti come il principale rappresentante di Enrico. La causa della scomunica era il mancato versamento entro il termine stabilito di due imposte, l'una di 150 lire, l'altra di 300 fiorini, volute dal cardinale legato Giovanni il Monaco (Jean Lemoine), cancelliere della Chiesa³⁸.

Le prolungate assenze da Lucca di Enrico, attestate dal ricorrere di atti del vescovo datati nel castello familiare di Ponti, sembrano confermare l'impressione di una crescente disaffezione di Enrico per il difficile ambiente lucchese. Senz'altro un momento di rottura pressoché totale con il Comune, ormai sempre più egemonizzato dall'ala più radicale del cosiddetto "Popolo", si ebbe con la redazione del nuovo statuto comunale nel 1308, anche se sappiamo che i rapporti erano tesi almeno fin dal 1304. Nello statuto erano introdotte nuove norme che andavano a severo detrimento dei diritti dell'episcopio, soprattutto in materia fiscale e patrimoniale e di fatto conculcavano l'autonomia della Chiesa lucchese subordinandola alle autorità comunali³⁹. La difesa della *libertas ecclesiae* era stata, al contrario, una delle linee guida più importanti della sinodo diocesana promossa da Enrico all'inizio del suo episcopato. Numerose costituzioni pubblicate allora riguardavano appunto la strenua difesa dell'autonomia dell'episcopio e del clero da qualsiasi forma di ingerenza e condizionamento proveniente dal

³⁷ ASLu, *Diplomatico, Archivio di Stato - Tarpea*, 05/12/1303.

³⁸ AALu, * O n. 91, 1304 (14 ottobre).

³⁹ *Statuto del Comune di Lucca dell'anno MCCCVIII*, a cura di S. Bonghi, L. Del Prete, Lucca 1867, *passim*.

mondo laico⁴⁰. In primo piano vi era, comprensibilmente, anche la tutela del patrimonio e delle rendite della diocesi, che facevano gola al Comune, allora più che mai in caccia di denaro visti i difficili frangenti politici. Se la scomparsa di Bonifacio VIII nell'ottobre del 1303 aveva senza dubbio incoraggiato il Comune di Lucca ad assumere un atteggiamento meno conciliante nei confronti del vescovo, tuttavia Enrico aveva saputo farsi forte di un ottimo rapporto anche con il successore diretto di Bonifacio, Benedetto XI, e poi con Clemente V, così come più tardi saprà mantenere buoni rapporti ad Avignone anche con il severo Giovanni XXII⁴¹.

La svolta del 1308, però, rappresentava una frattura durissima e apparentemente insanabile. Il Comune di Popolo imboccava allora una strada di non ritorno, promulgando una lista di durissime leggi antimagnatizie, simili nella sostanza agli *Ordinamenti di giustizia* di Giano della Bella, ma - almeno sulla carta - più dure, e redigeva un elenco di casati aristocratici o da considerare magnatizi, la cosiddetta *Cerna potentium*, cercando così di sottoporre ad uno stretto controllo del Comune tutte le famiglie considerate potenzialmente pericolose per la stabilità del regime popolare, da anni egemonizzato dai guelfi Neri⁴². Faceva parte di questa svolta in senso radicale anche l'attacco alle antiche prerogative della Chiesa, viste come privilegi da smantellare, soprattutto in materia economica, ma anche giurisdizionale.

Al centro della contesa c'erano le terre del *Giura* vescovile, quel complesso di terre e castelli accumulato nei secoli dai vescovi di Lucca come patrimonio personale dell'episcopio. Enrico reagì con la scomunica nei confronti del Comune e l'interdetto sulla città e lasciò Lucca per Avignone. Ad Avignone giunse un'ambascieria del Comune che ottenne una sospensione temporanea (per cinque mesi) delle due misure in cambio della restituzione immediata

⁴⁰ Si tratta in particolare delle costituzioni 44-52. Cfr. Manselli, *La sinodo lucchese di Enrico* cit., pp. 205, 226-231.

⁴¹ Alle buone relazioni tra Enrico e Benedetto XI accenna Manselli, *La sinodo lucchese di Enrico*, cit., p. 200 n. 1. Il papa aveva concesso importanti privilegi sia ad Ottobono del Carretto, prevosto di Bruges, sia a Percivalle del Carretto, arcidiacono di Liegi. Si noti per inciso che la presenza di alcuni familiari di Enrico nelle Fiandre potrebbe aver aiutato i contatti tra Enrico e i dal Portico e il prestito di 3000 fiorini che questi gli erogarono nel 1300, poiché i mercanti-banchieri lucchesi frequentavano assiduamente le fiere di Champagne e le Fiandre e più tardi i dal Portico saranno tra i protagonisti della vasta e ricca comunità affaristica lucchese attiva a Bruges. Cfr. L. Galoppini, *Mercanti toscani e Bruges nel tardo Medioevo*, Pisa 2009.

⁴² *Statuto del Comune di Lucca*, cit., cap. CLXX. Cfr. Tirelli, *Sulla crisi istituzionale*, cit., p. 331; Poloni, *Lucca nel Duecento* cit., pp. 181-182. Sulla legislazione anti-magnatizia a Firenze: *La legislazione antimagnatizia a Firenze*, a cura di S. Diaciaci, A. Zorzi, Roma 2013.

delle terre del *Giura*, la cui amministrazione era intanto affidata a Stefano pievano di Montopoli, nel Valdarno⁴³.

La questione apertasi con il Comune fu posta all'attenzione di Clemente V che nominò due persone di fiducia, il giurista Guido di Baisio e Stefano pievano di Campoli (diocesi di Firenze) come arbitri incaricati di risolvere il contenzioso apertosi con il Comune⁴⁴. L'iniziativa del pontefice risaliva all'11 settembre 1308. Qualche mese più tardi, alla fine di febbraio del 1309, il pievano Stefano concludeva un accordo tra le parti, al quale Enrico non fu tuttavia presente, delegando in sua vece Francesco da Casale, pievano di Segromigno, e suo principale vicario negli anni a venire⁴⁵.

Le autorità lucchesi dovettero quindi trattare con il cardinale Luca Fieschi, parente stretto di Enrico e in tutta probabilità suo protettore in Curia fin dai tempi di Bonifacio VIII, e con i cardinali Leonardo, vescovo d'Albano, e Guglielmo, cardinale prete di Santa Pudenziana. Così le autorità comunali si rassegnarono a fornire ad Enrico ogni garanzia a tutela dell'autonomia dell'episcopio, del suo patrimonio e delle sue rendite⁴⁶.

4. *L'allontanamento da Lucca*

Che la frattura creatasi con lo statuto del 1308 avesse spinto Enrico ad allontanarsi da Lucca è comprovato dai numerosi atti che egli delegò al suo vicario generale Francesco da Casale, canonico di Tortona, dunque proveniente da un'area dove forti erano l'influenza genovese e il potere della famiglia Fieschi⁴⁷. Nel maggio dello stesso anno 1308 Enrico accordava il permesso di eseguire importanti lavori di ampliamento della cattedrale cedendo a tal fine anche una parte del chiostro del palazzo vescovile, ma lo

⁴³ E. Coturri, *La chiesa lucchese al tempo di Castruccio*, in *Castruccio Castracani e il suo tempo*, Atti del Convegno Internazionale (Lucca 1981), «Actum Luce», 13-14, 1984-1985, pp. 113-124: 115-116, n. 11. Cfr. S. Andreucci, *Papa Clemente V in una controversia fra il vescovo ed il Comune di Lucca*, «Giornale Storico della Lunigiana», 16, 1956, pp. 66-73.

⁴⁴ Manselli, *La sinodo lucchese di Enrico* cit., p. 199.

⁴⁵ AALu, *Diplomatico*, A F 20, 1309; A.S.Lu, *Diplomatico*, *Archivio di Stato - Tarpea*, 28/02/1309.

⁴⁶ Andreucci, *Papa Clemente V*, cit.; Manselli, *La sinodo lucchese di Enrico* cit., p. 199.

⁴⁷ Cfr. R. Pavoni, *Signorie feudali fra Genova e Tortona nei secoli XII e XIII*, in *La Storia dei Genovesi*, Atti del Convegno di studi sui ceti dirigenti nelle istituzioni della Repubblica di Genova (Genova, 28-29-30 aprile 1983), Genova 1984, pp. 227-329; R. Pavoni, *I Fieschi in Valle Scrivia*, in *I Fieschi e l'alta Valle Scrivia*, Atti del Convegno di Studi (28 ottobre 1989), «Atti dell'Accademia Ligure di Scienze e Lettere», 46, 1989, pp. 293-302; Petti Balbi, *I Fieschi ed il loro territorio* cit.; P. Guglielmotti, *Ricerche sull'organizzazione del territorio nella Liguria medievale*, Firenze, Reti Medievali - Firenze University Press, 2005, p. 59 e bibliografia citata alle nn. 15, 16.

faceva dal castello di Ponti⁴⁸. Secondo il Manselli, Enrico doveva essere rientrato a Lucca una volta che la frattura con il Comune si era ricomposta e doveva aver trascorso qualche anno in pace nella sua diocesi se nel luglio 1313 Clemente V gli scriveva incaricandolo di intervenire contro quei frati francescani che a Firenze e in altri centri della Toscana avevano cacciato i confratelli dai loro conventi per prenderne il posto, naturalmente abusivamente⁴⁹. In realtà, non si hanno elementi per suffragare la tesi di una presenza di Enrico a Lucca negli anni successivi al 1308, anche se è possibile che egli abbia fatto ritorno, ad intervalli di tempo, nella sua diocesi. Le lettere del papa dell'estate 1313 sembrerebbero indicare una sua presenza nella città toscana, ma tutti gli atti dal 1308 in poi vedono agire non il vescovo in prima persona, bensì i suoi vicari.

Nel 1310 era ancora Francesco da Casale ad agire per conto del vescovo dando a livello alcuni beni della diocesi a laici nel borgo di Palaia, in Oltrarno, non lontano da Pontedera⁵⁰. Due anni più tardi il vicario di Enrico dava a livello alcuni beni nella cappella di San Quirico e l'anno seguente accettava un lascito testamentario per i *pauperes Christi*⁵¹.

Enrico non era a Lucca quando il 14 giugno 1314 l'esercito pisano e gli esuli ghibellini e guelfi Bianchi lucchesi entravano nella città, forti di alcuni contingenti di mercenari tedeschi, e la sottoponevano ad un pesante saccheggio, nel corso del quale furono assaliti e depredati anche il palazzo del vescovo e numerose chiese. Il tesoro papale che, in viaggio da Assisi ad Avignone, era stato depositato temporaneamente presso la canonica di San Frediano e in parte anche presso il convento dei domenicani, fu sottratto dagli assalitori guidati da Castruccio e Ugucione della Faggiuola⁵².

Dopo questi drammatici eventi s'instaurò a Lucca un regime ghibellino capeggiato inizialmente da Ugucione e da suo figlio, quindi da Castruccio che nel giro di pochi anni riuscì ad impadronirsi del potere e a diventare signore di Lucca espandendo quindi il suo dominio fino ad annettere Pistoia, gran parte del territorio a nord dello stato lucchese in direzione di Luni e la stessa Pisa⁵³. Il trauma politico del giugno 1314 rappresentò uno spartiacque

⁴⁸ Coturri, *La chiesa lucchese* cit., pp. 116-117.

⁴⁹ Manselli, *La sinodo lucchese di Enrico* cit., pp. 199-200. Per le lettere del papa ad Enrico: C. Eubel, *Bullarium franciscanum*, V, Romae 1898, p. 96, nn. 217-218.

⁵⁰ AALu, + R n. 87, 1310.

⁵¹ AALu, + C n. 16, 1312; + Q n. 79, 1313.

⁵² Coturri, *La chiesa lucchese* cit., p. 118. Del trasferimento del tesoro pontificio era stato incaricato a suo tempo da Clemente V lo stesso fra' Gentile da Montefiore cardinale protettore del monastero lucchese di Santa Giustina. Gentile morì a Lucca durante il trasferimento del tesoro, il 27 ottobre 1312. Cfr. *Gentile da Montefiore* cit., pp. 167-170.

⁵³ Sulla signoria di Castruccio la bibliografia è ampia. Si ricordino almeno: L. Green, *Castruccio Castracani: A study on the origins and character of a fourteenth-century Italian despotism*, Oxford

per quanto riguarda la permanenza di Enrico nella sua diocesi, nei confronti della quale, per le numerose ragioni cui si è accennato, il francescano doveva avvertire già da tempo un crescente senso di disaffezione. Nondimeno Enrico non abbandonò la diocesi al suo destino, ma cercò di assicurare, per quanto possibile, una certa continuità amministrativa e disciplinare. Nel 1315 dal castello di Cessole (diocesi di Acqui), dove si trovava insieme ad Ottobono del Carretto prevosto di Bruges e al canonico di Asti Uberto di Vezza, Enrico affidava al suo fidato vicario Francesco da Casale l'elezione e la conferma dei ministri e rettori di tutte le chiese della città e della diocesi⁵⁴. Nel 1315 era scoppiato nuovamente un grave dissidio tra il vescovato e le autorità laiche, nella fattispecie Uguccione della Faggiuola e gli Anziani del Comune di Lucca, poichè questi avevano assalito il castello vescovile di Aquilea con l'intenzione di distruggerlo. Nel gennaio 1316 il vicario di Enrico, Uberto di Vezza, si era recato personalmente al castello per difenderlo e da qui lanciava la scomunica e l'interdetto contro il della Faggiuola, gli Anziani del Comune e la città⁵⁵. Il provvedimento fu tuttavia sospeso appena due settimane dopo, nel convento dei Minori a Lucca, con l'intenzione di arrivare ad un accordo con i della Faggiuola che avevano in loro possesso molti documenti del vescovato, anche relativi alle terre e ai livelli della diocesi, e che quindi si trovavano nella posizione di poter in qualche modo ricattare il presule e il Capitolo⁵⁶.

Tre anni più tardi, quando ormai aveva preso stabile dimora ad Avignone, Enrico si serviva ancora del suo vicario Francesco per l'elezione del rettore dell'ospedale di Santa Maria di Palaia⁵⁷. Nel 1320 Francesco, su mandato del vescovo, confermava gli statuti di Santa Maria a Monte, un villaggio conteso tradizionalmente da Pisa e Lucca e per questo d'interesse strategico per

1986; R. Manselli, *Castruccio Castracani degli Antelminelli e la politica italiana nei primi decenni del Trecento*, in *Castruccio Castracani e il suo tempo* cit., pp. 3-16; e un recente contributo di Francesconi: G. Francesconi, *La signoria pluricittadina di Castruccio Castracani. Un'esperienza politica "costituzionale" nella Toscana di primo Trecento*, in *Le signorie cittadine in Toscana. Esperienze di potere e forme di governo personale (secoli XIII-XIV)*, a cura di A. Zorzi, Roma 2013, pp. 149-168. Per un confronto tra l'esperienza signorile di Castruccio e quella più tarda, di inizio Quattrocento, di Paolo Guinigi si veda nello stesso volume l'articolo di Del Punta: I. Del Punta, *La signoria di Paolo Guinigi a Lucca (1400-1430): un modello paternalistico?*, *ibidem*, pp. 301-321.

⁵⁴ AALu, *Diplomatico*, + Q n. 81, 1315 (20 gennaio). Cfr. anche * E n. 66, 1315, per l'elezione del pievano della pieve di Atriano (Triana) Umberto *de Veza* a suo vicario nel Valdarno. L'atto fu rogato nel castello di Ponti, alla presenza di frate Iacopo da Moncalieri e frate Francesco *de Vixano* dell'Ordine dei Minori.

⁵⁵ AALu, *Libro dei Privilegi detto della Croce*, c. 81 sgg., 15 gennaio 1316.

⁵⁶ *Ibidem*, c. 81v sgg., 28 gennaio 1316. Alla sospensione delle sanzioni decise da Uberto prese parte Francesco da Casale, definito *convicarius* di Uberto di Vezza.

⁵⁷ AALu, *Diplomatico*, + G n. 89, 1319.

Castruccio, e nel dicembre dello stesso anno procedeva all'elezione del nuovo arciprete del Capitolo di San Martino⁵⁸.

Altri documenti del 1323 vedono ancora in azione il pievano di Segromigno che, in qualità di “vicario e sindaco di frate Arrigo”, dava a livello beni del vescovato a Marlia e a San Pietro, nel Valdarno⁵⁹.

Da anni, tuttavia, la Chiesa lucchese era costretta a subire sempre più l'ingerenza della signoria castrucciana che si interessava anche di questioni amministrative relative ad istituti ecclesiastici cittadini e del territorio⁶⁰. Non solo, ma l'aggressiva politica di espansione promossa da Castruccio aveva nel frattempo portato all'occupazione di terreni di altre diocesi, ad esempio di quella di Luni, il cui vescovo, Gherardino Malaspina, si era appellato al pontefice nel 1317. Da qui l'istruttoria di un processo, inizialmente affidato al vescovo di Firenze, quindi al prevosto della chiesa fiorentina di San Iacopo d'Oltrarno e al vescovo di Fiesole, che portò poi alla scomunica comminata al governo di Lucca⁶¹. Tale scomunica andava a sommarsi a quella che già aveva colpito quei ghibellini pisani e lucchesi responsabili della sottrazione del tesoro papale nel saccheggio della città del giugno 1314⁶². Più tardi, nell'aprile 1328 Giovanni XXII inviava una bolla all'arcivescovo di Pisa ordinandogli di scomunicare la città e il popolo di Lucca insieme a Ludovico il Bavaro, “imperatore eretico”, e a Castruccio, definito “fautore di eretici”, oltre a tutti i cardinali e prelati che avevano assistito all'incoronazione del Bavaro, privando quest'ultimo di ogni carica e Castruccio del ducato e del titolo di “Senatore di Roma”⁶³.

Le vicende lucchesi non avevano più turbato da anni Enrico che senz'altro nel 1314, ma più probabilmente fin dal 1308, aveva lasciato la città. Nella Curia avignonese doveva godere di stima e di una certa autorevolezza, come ha osservato Manselli, se nel 1318 gli fu richiesto un parere nel primo processo contro gli Spirituali di Narbona e Béziers⁶⁴. Del resto, il rispetto e il prestigio che circondavano la figura di Enrico erano già evidenti nel 1313,

⁵⁸ AALu, *Cancellaria, Libri antichi*, n. 9, c. 123, 18 maggio 1320 e cc. 144-151, 19 dicembre 1320. Il nuovo eletto fu Niccolò rettore della chiesa di Santa Maria Filicorbi.

⁵⁹ AALu, *Diplomatico*, + P n. 70, 1323; + A n. 43, 1323.

⁶⁰ ASLu, *Diplomatico, Archivio di Stato - Tarpea*, 02/04/1318. Coturri, *La chiesa lucchese* cit., p. 120. Sulla Chiesa lucchese nel periodo della signoria di Castruccio si vedano inoltre: Benedetto, *I rapporti tra Castruccio Castracani e la chiesa di Lucca* cit.; L. Green, *Il Capitolo della Cattedrale di Lucca all'epoca di Castruccio Castracani*, in *Castruccio Castracani e il suo tempo* cit., pp. 125-141.

⁶¹ *Ibidem*, p. 121.

⁶² Cfr. Coturri, *La chiesa lucchese* cit., p. 118.

⁶³ Ne è conservata una copia nell'archivio di Stato di Lucca: ASLu, *Diplomatico, Archivio di Stato - Tarpea*, 05/04/1328.

⁶⁴ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, II, cur. Henricus Denifle, Aemilius Chatelain, 1286-1350, Paris 1891, n. 760, pp. 215-218. Manselli, *La sinodo lucchese di Enrico* cit., p. 200.

allorquando Clemente V gli affidò la delicata missione di intervenire contro quei frati minori spirituali che a Firenze e in Toscana avevano occupato alcuni conventi allontanandone i confratelli che vi risiedevano⁶⁵. La posizione tenuta da Enrico di fronte ai violenti contrasti sul tema della povertà apostolica di Cristo e degli Apostoli appare, negli anni avignonesi, sempre molto attenta a non entrare in aperto conflitto con il papa e ad osservare il voto di obbedienza nei confronti della Curia pontificia, benchè Enrico si pronunciasse a favore di una povertà assoluta di Cristo e degli apostoli nel suo *Tractatus de statu dispensativo Christi et specialiter de paupertate eius et apostolorum*⁶⁶. Così, già in precedenza la sua posizione verso gli Spirituali risultava sostanzialmente a favore della Comunità, in linea, del resto, con quella decisa e scrupolosa attenzione a far rispettare le norme sulla vita e la disciplina del clero che Enrico, non appena eletto vescovo di Lucca, manifestò indicando una sinodo che riprendeva e ampliava in modo significativo le costituzioni del vescovo Guercio. L'impressione che si ricava dalla documentazione relativa al periodo lucchese della vita di Enrico è quella di una personalità forte, di un uomo intimamente convinto del dovere della disciplina ecclesiastica e deciso a far osservare fedelmente i dettami della Chiesa, anche nei momenti di maggiore sconvolgimento e disordine politico. D'altra parte gli elementi che emergono dalla documentazione pongono chiaramente in rilievo le difficoltà che egli incontrò nell'ambiente lucchese sia con una parte del Capitolo della cattedrale sia con la parte Nera al potere sia, comprensibilmente, con la fazione dei Bianchi e dei ghibellini, quando questi tornarono al governo di Lucca nel 1314.

⁶⁵ Cfr. *supra* n. 49.

⁶⁶ Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgh. 294, ff. 1r - 51v, Henricus de Carreto, *Tractatus de statu dispensativo Christi et specialiter de paupertate eius et apostolorum*. Il trattato è in corso di edizione a cura di Roberto Lambertini e della sua équipe. Si vedano intanto in proposito: R. Lambertini, *Il filosofo, la "politica" e la povertà francescana nel "Tractatus" di Enrico del Carretto OFM*, in *Litterae ex quibus nomen Dei componitur. Studi per l'ottantesimo compleanno di Giuseppe Avarucci*, a cura di A. Horowski, Roma 2016, pp. 379-395; L. Duval-Arnauld, *Les conseils remis à Jean XXII sur le problème de la pauvreté du Christ et des Apôtres* (cod. Vat. lat. 3740), in *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, III (Studi e testi, 333), Città del Vaticano 1989, pp. 121-201; P. Nold, *Pope John XXII and his Franciscan Cardinal. Bertrand de la Tour and the Apostolic Poverty Controversy*, Oxford 2003. Su aspetti specifici del pensiero di Enrico del Carretto: R. Lambertini, *Diritto e potere nell'inchiesta di Giovanni XXII sulla povertà francescana: Enrico del Carretto e Francesco di Meyrommes*, in *Il soggetto e la sua identità. Mente e norma, Medioevo e Modernità*, a cura di L. Parisoli, Palermo 2010, pp. 95-10; Id., *Ancora sulla ricezione della Politica: Aristotele, il denaro e la povertà secondo Enrico del Carretto* in *Scientia, Fides, Theologia. Studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti*, a cura di S. Perfetti, Pisa 2011, pp. 289-300.

Il testamento di Enrico del Carretto

1323, agosto 2, Avignone, nella camera della residenza del testatore sita nella parrocchia di Santa Maria *de Principali*

Il testamento di Enrico del Carretto O. M., vescovo di Lucca, fu rogato ad Avignone nella sua residenza privata quando Enrico doveva essere già seriamente infermo. Alla data del 20 agosto 1323 Enrico risulta infatti defunto (A.A.Lu, Diplomatico, A 27). Il testatore sceglie come luogo della propria sepoltura il convento dei Minori di Avignone incaricando della pratica Bonifazio *de Riparolio*, ministro dell'Ordine Franciscano per la provincia di Genova. Nomina suoi esecutori testamentari a Roma frate Bernardo, abate del monastero genovese di San Siro, a Lucca Francesco da Casale, pievano di Segromigno e per molti anni suo fedele vicario nella diocesi di Lucca. Raccomanda loro di agire con il consiglio del cardinale di Santa Maria in Via Lata, Luca Fieschi, definito suo consanguineo e *dominus suus carissimus*.

Testimoni: Bonifazio *de Riparolio*, frate Iacopino da Casale, frate Franceschino da Alessandria, maestro Francesco Piccamiglio da Genova e Iacopino da Sarzana, canonici di Luni, Jean de Bayllet *de Montefalconis Remensis diocesis* (Montfaucon Aisne, arcidiocesi di Reims), Jan de Wych *Traiectensis diocesis* (diocesi di Maastricht), Jean de Utran *Leodiensis diocesis* (diocesi di Liegi).

Notaio rogante: Antonio Dracona di Valenza (diocesi di Pavia).

Originale [A]: Archivio Arcivescovile di Lucca (A.A.Lu.), Diplomatico, ++ B 70, a. 1323.

Nota tergaletica di mano tardo seicentesca: ++ B 70, *Testamentum Henrici episcopi Lucani, anno Domini 1323*.

Pergamena integra, in buono stato di conservazione; dimensioni: 23,5 x 24,7 cm.

In nomine Domini Amen. Anno a nativitate eiusdem mill(esim)o trecentesimo vicesimotercio, indictione sexta, die secundo mensis augusti, pontificatus sanctissimi patris et domini nostri domini Iohannis divina providencia pape XXII^{di} anno septimo. In presencia mei notarii subscripti et testium / infrascriptorum ad infrascripta specialiter vocatorum et rogatorum, reverendus in Christo pater dominus frater Henricus dei gratia Lucanus episcopus / sanus mente licet eger corpore suum per hunc modum auctoritate Apostolica sibi in hac parte concessa nuncupatuum condidit testamentum. Pri/mo quidem pauperes Christi civitatis et diocesis Lucan(e) heredes universales instituit in omnibus bonis suis, ubicumque existentibus. Item / si ipsum mori contingat Avinioni sepulturam suam eligit in domo fratrum Minorum Avinioni(i) circa quam sepulturam vult expendi / condecenente secundum dispositionem fratris Bonifacii de Riparolio ministri provincie Ianuensis ordinis predicti. Item legat venerabili in / Christo patri domino ..

camerario eiusdem domini nostri pape florenum unum. Item legat magnifico et potenti viro domino .. marescallo eius/dem domini nostri pape florenum unum auri. Item mandat et vult quod debita in quibus est obligatus in Romana Curia et extra, prout in / quodam instrumento manu Bartholomei de Valleçelata notarii publici confecto plenius continetur, integre et perfecte solvantur et alia que/cumque in quibus ipsum obligatum esse reperiretur per executores seu commissarios infrascriptos vel eorum alterum vel deputandum ab / eis vel altero eorundem. Item mandat et vult solvi familie sue quam habet Avinioni et specialiter Conradoto de Valleçelata domi/cello suo pro serviciis iam habitis et receptis ex quibus se asserit obligatum eisdem familiaribus condecenter unicuique secundum merita / et arbitrium fideicommissariorum et executorum suorum. Executores autem suos instituit et ordinat in Romana Curia venerabilem in Christo / patrem dominum fratrem Bernardum dei gratia abbatem monasterii Sancti Syri Ianuensis et in civitate et diocesi Lucan(a) providum et discre/tum virum dominum Francischum de Casali plebanum plebis de Subgromini Lucan(e) diocesis vicarium suum supradicta omnia / et singula et quecumque alia ad ipsum et huiusmodi dispositionem spectantia statuit et dimittit ordinanda secundum consilium reveren/di in Christo patris domini Luce Dei gratia Sancte Marie in Via Lata dyaconi cardinalis consanguinei et domini sui carissimi. Hanc autem / dispositionem vult esse auctoritate predicta suum ultimum testamentum quam valere vult iure testamenti et alio quocumque iure quo melius valere / potest, et si non valeret iure testamenti vult ipsam valere iure codicillorum seu cuiuslibet alterius ultime voluntatis. Actum / Avinioni circa horam vesperorum in camera hospicii prefati domini Lucani episcopi sita in parrochia Sancte Marie de Principa/li, anno, mense, indictione, die et pontificatu predictis, presentibus venerandis et religiosis ac discretis viris dominis Bonifacio / de Riparolio, ministro provincie Ianuensis ordinis Minorum, et fratre Iacobino de Casali et fratre Francischino de Alexandria / ordinis antedicti, nec non magistro Francisco de Piccamiliis de Yanua et Iacobino de Sareça[na] Lunensis ecclesiarum^a canonicis / et Iohanne de Bayllet de Montefalconis Remensis diocesis et Iohanne de Wych Traiectensis ac Iohanne de Utran Leodiensis / diocesis clericis ad premissas vocatis specialiter et rogatis.

(ST) Et ego Antonius Dracona de Valencia Papiensis diocesis publicus imperiali auctoritate notarius, predictis omnibus una cum / suprascriptis testibus ad predicta omnia vocatis specialiter et rogatis interfui eaque omnia de mandato prefati reverendi / patris domini Lucan(i) episcopi scripsi et publicavi signoque meo solito signavi rogatus et requisitus in testimonium / premissorum.

^a *probabile un segno di espunzione di -arum per correggere in-ae*

Insedimenti francescani a Jesi tra fonti catastali e nuove tecnologie

Alessandra Baldelli

Abstract

Nel presente contributo si tenta un'indagine delle dinamiche insediative dell'Ordine dei Minori a Jesi e delle comunità femminili francescane tra il XIII ed il XIV secolo, con l'utilizzo di un sistema informatico di mappatura georeferenziata. Lo studio, seppur non confortato da documentazione recante sicure indicazioni topografiche, è teso a comprendere quanto l'incrocio di elementi desunti da fonti di diversa natura e posti in relazione tra loro all'interno di un sistema GIS possa portare a nuove letture dei dati.

This paper aims to analyze Friars Minor's settlements in Jesi and the ones of the feminine Franciscan movement between the XIII and the XIV century. A digital georeferenced map system is used in order to localize the sites. The study is based on documentary sources with a considerable lack of geographical clues, and the purpose is to understand how connecting the puzzle pieces together, such as elements from different sources, in a digital map and database, could lead to highlight new meanings.

Scopo di questo contributo è indagare le dinamiche insediative dell'Ordine dei Minori e delle comunità femminili francescane a Jesi, dal periodo della formazione dell'Ordine fino all'Osservanza, rappresentando le informazioni in un sistema di mappatura georeferenziata¹. L'estensione del periodo preso in

¹ Le comunità femminili hanno delle caratteristiche molto più fluide di quelle maschili e sono più difficilmente inquadrabili, sulla questione insediativa femminile francescana si veda A. Bartolomei Romagnoli, *Donne e francescanesimo*, in *Santità e mistica femminile nel medioevo*, Spoleto 2013, pp. 215-310 e F. Bartolacci, *Il complesso mondo delle donne. Indagine sugli insediamenti "francescani" femminili nelle Marche durante il pontificato di Gregorio IX*, «Franciscana», 14, 2012, pp. 121-150.

esame permette di evidenziare gli eventuali spostamenti degli insediamenti religiosi².

Nel ricostruire le vicende insediative dei Francescani a Jesi si ha il conforto di una documentazione avara di indicazioni precise sulla ubicazione del luogo ad uso dei frati che viene citato per la prima volta da Salimbene de Adam. Come ricorda Luca Marcelli, non è possibile avallare, sulla base della documentazione presente, l'ipotesi avanzata da Parisiani sulla probabile connotazione romitoriale del luogo citato da Salimbene³. Ho condotto il lavoro d'indagine anche su documentazione che poteva contenere indirettamente indicazioni al riguardo, come i catasti storici di età basso medievale conservati presso l'Archivio Storico Comunale del Comune di Jesi, presso la Biblioteca Planettiana⁴.

² Lu. Pellegrini, *Gli insediamenti degli ordini mendicanti e la loro tipologia*, «Melanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes», 89/2, 1977, pp. 563-573.

³ L. Marcelli, *Gli insediamenti francescani nella custodia di Jesi (secc. XIII-XIV)*, «Picenum Seraphicum» 24, 2005 pp. 19-102: 19-21 note 33 e 34; per l'ipotesi di Gustavo Parisiani si veda G. Parisiani, *I frati minori conventuali delle Marche (sec. XIII-XX)*, Ancona 1985, p. 308; M. Torelli, *800 anni ma non li dimostra! Breve storia del francescanesimo jesino da Crescenzo Grizi a Oscar Serfilippi*, Jesi 2008.

⁴ L'Archivio Storico Comunale di Jesi conserva numerosi frammenti di catasti compilati dal comune in epoche diverse. Aurelio Zonghi, che negli anni 1878-1880 ha riordinato l'Archivio, li ha classificati come *Catasti, voll. I-V*, trovando non poche difficoltà per l'individuazione dei luoghi citati e la datazione dei manoscritti, tutti privi di precise indicazioni circa l'anno di compilazione (si veda A. Zonghi, *L'antico Archivio del Comune di Jesi ordinato e descritto dal Can.co A. Zonghi da Fabriano*, 1878-1880, pp. 262-266, testo dattiloscritto conservato presso la Biblioteca Planettiana di Jesi). Più di recente, Alvise Cherubini ha ripreso i volumi e, grazie a una maggiore conoscenza del territorio jesino e alla possibilità di avere accesso ad informazioni non disponibili allo studioso fabrianese alla fine del XIX secolo, ha chiarito diversi punti; per quanto riguarda la datazione dei codici si è rifatto a Francesco Menicucci indicando con il 1294 la data di compilazione dei primi due volumi (si veda A. Cherubini, *Osservazioni sugli antichi catasti jesini*, Jesi 1980, testo dattiloscritto conservato presso la Biblioteca Planettiana di Jesi: MARCHE, 2.D.178). I volumi I e II si presentano omogenei circa il contenuto e l'aspetto esterno, per cui è possibile esaminarli congiuntamente, in entrambi i codici i possidenti sono ripartiti per parrocchie, le quali sono indicate con il loro agionimo e toponimo, inoltre viene seguito il criterio plebano di suddivisione delle parrocchie, cioè per pievi di appartenenza, anche se tale criterio risulta evidente solo in due casi. Nel terzo volume sono compresi quattro codici distinti e quinterni isolati. Di questi, otto fogli riguardano beni rustici di alcune chiese e monasteri e possono avere interesse per la ricerca, gli altri sono riferiti al contado. Sembra probabile la datazione al XV secolo, sarebbe quindi coevo agli ultimi due catasti. Ho messo a confronto i catasti basso medievali del comune di Jesi con il catasto fatto realizzare dall'autorità episcopale, conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, il codice *Borghesiano 376*, un manoscritto mutilo della fine del XIII secolo che contiene una ricognizione, promossa nel 1295 da Leonardo vescovo di Jesi, relativa ai beni di pievi, chiese e monasteri, tenuti a corrispondere all'episcopato una tassa su terre, selve, vigne, canneti e mulini. Purtroppo mancano i dati relativi alla città e al territorio a valle. Edizione M. Carletti, *Il codice Borghesiano 376: frammento di una fonte catastale dell'episcopato di Iesi alla fine del Duecento*, Macerata 2008; *Codices Burghesiani Bibliothecae Vaticanae*, a cura di A. Maier, Città del Vaticano 1952, consultabile anche online: <<http://digi.vatlib.it/mss/detail/Borgh.376>>.

La collocazione topografica e cronologica dell'insediamento Franceseano di Jesi è stata studiata anche di recente da Luca Marcelli⁵, ma, avendo esaminato i catasti ed avendo svolto uno scavo sulle fonti che riguardavano sia l'insediamento maschile che quello femminile, ho potuto tracciare una pista d'indagine che mette in relazione alcuni indizi significativi con le indicazioni topografiche che ho potuto desumere dai catasti.

L'insediamento dei frati Minori

Per il primo insediamento francescano a Jesi⁶ non si hanno menzioni prima della notizia riportata dalla cronaca di Salimbene de Adam che riferendo gli avvenimenti dell'anno 1239 scrive «Et quia locus fratrum Minorum de Fano erat extra civitatem et iuxta mare, et pater meus ordinaverat ut pyrate Anthonitani me raperent, si per litus spatiando ivissem, vel illi de familia potestatis Fanensis, qui de Cremona advenerant illuc, a patre meo promissa pecunia: ut has insidias devitarem, ivi et per unam Quadragesimam habitavi in conventu de Hesio, quousque post Pascha littere generalis ministri portate fuerunt»⁷. Luca Marcelli riporta la notizia dell'esistenza di una bolla di Innocenzo IV, citata da Ilario Altobelli, indirizzata al vescovo di Jesi e datata 1244, secondo anno del suo pontificato; con questa lettera il pontefice richiede al vescovo di lasciare ai frati Minori la possibilità di erigere un convento presso la città. Tale lettera papale tuttavia non è riportata né nei registri di Innocenzo IV, né nei *bullarii*

⁵ Marcelli, *Gli insediamenti francescanici*, pp. 11-102

⁶ Gustavo Parisiani riporta, come argomento a favore della precocità del convento dei frati Minori a Jesi, una bolla di Onorio III, *Devotionis vestrae*, datata 29 marzo 1222, in cui il pontefice concedeva a Francesco e ai frati dell'Ordine dei Minori di poter celebrare durante l'interdetto. Si tratta di una bolla pubblicata prima della approvazione della Regola, non indirizzata a nessun insediamento particolare; vi fa riferimento R. Paciocco, *Frați Minori e privilegi papali tra Due e Trecento*, Padova 2013, p. 11, n. 35, facendo notare che si tratta di un privilegio già concesso ai frati Predicatori. per l'esistenza di un insediamento a Jesi, da quella nota tergaie non si può ricavare con certezza gran cosa, anche perché, senza dubbio "custodia", al tempo della bolla, aveva una semantica ancora molto fluida. A proposito della difficoltà di interpretazione della nota tergaie riportata su questa lettera papale di Onorio III per avere certezze, mettendo in luce anche la necessità di un'indagine paleografico-diplomatistica, si è espressa anche Maria Grazia Del Fuoco in *La provincia francescana delle Marche: insediamenti francescani, realtà cittadina e organizzazione territoriale (sec. XIII-XIV)*, in *I francescani nelle Marche sec. XIII*, a cura di L. Pellegrini e R. Paciocco, Cinisello Balsamo 2000, p. 37 nota 2; Marcelli, *Gli insediamenti francescani* cit., pp. 19-21, in particolare n. 32.

⁷ Salimbene de Adam da Parma, *Cronica*, testo latino a cura di G. Scalia, traduzione di B. Rossi, Parma 2007, vol. I, p. 112.

dell'Ordine e dei pontefici romani⁸. Come si vedrà più avanti, alcuni storici argomentano che, essendo già testimoniato a Jesi un insediamento femminile francescano dell'Ordine di San Damiano al 1248, per il quale viene richiesta la cura dei frati Minori, si possa pensare che l'insediamento dei frati sia antecedente a quella data.

Le testimonianze risalgono comunque alla seconda metà del XIII, sia che si tratti di documentazione locale (nel caso specifico testamenti), sia che, invece, le informazioni provengano dalle concessioni di privilegi da parte della curia papale.

Presso l'Archivio Storico Comunale di Jesi sono conservati due testamenti, uno del 1285 e il secondo del 1290, che informano sull'esistenza in quegli anni di un insediamento e di un cantiere dei frati Minori a Jesi, presso S. Marco⁹. Il primo documento è quello con il quale Corrado, signore di Accola, nel 1285 testando lascia «pro sua a[nima] in laborerio Santi Marci fratruum minorum de Exio .C. libras Rav(ennatum) et Anc(onitanorum)», questo testamento dà conto dell'esistenza di un cantiere dei frati Minori in S. Marco a Jesi. Il secondo è l'atto con il quale fra Giacomo dell'Ordine di S. Silvestro, in qualità di massaro del comune di Jesi, versa il saldo di quanto dovuto in seguito alla distruzione delle case e della torre di proprietà di *domina* Verdiana, a Giacomuccio di mastro Benvenuto, sindaco dei frati Minori di S. Marco in quanto i frati erano eredi di Verdiana; il documento recita «solvit Iacobutio magistri Benvenuti sindaco nominato ordinis fratrum minorum morantium in Sancto Marcho de Esio» e, poco oltre, «fratre Crispiano guardiano dictorum fratrum minorum qui in dicta ecclesia S.ti Marchi morantur». Dal secondo documento esaminato si può ricavare che i frati erano presenti a S. Marco, con un insediamento organizzato¹⁰.

La chiesa dei Minori di Jesi ottenne le indulgenze di Alessandro IV nel 1256 e di Niccolò IV nel 1292, in particolare la bolla di Niccolò IV non dimentica la festività di san Marco, questo concorda con la cronologia insediativa ipotizzata. I francescani a Jesi ebbero un ruolo di primo piano e restarono a S. Marco fino al 1439, quando si spostarono in S. Floriano, all'interno delle mura, in una sede di straordinario prestigio, dato che S.

⁸ Marcelli, *Gli insediamenti francescani* cit., pp. 11-102.

⁹ *Il libro rosso del comune di Jesi. Codice 2 dell'Archivio storico comunale di Jesi*, a cura di G. Avarucci e M. Carletti, Ancona 2000 (ristampa: Spoleto 2007); *Il libro rosso del comune di Jesi. Codice 1 dell'Archivio storico comunale di Jesi*, a cura di M. Carletti, Spoleto 2007; A. Gianandrea, *Carte diplomatiche jesine*, in *Collezione di documenti storici antichi inediti ed editi rari della città e terre marchigiane*, a cura di C. Ciavarini, vol. V, Ancona 1884.

¹⁰ Marcelli, *Gli insediamenti francescani* cit., pp. 48-49; L. Giombini, *Le più antiche pergamene del Comune di Jesi (1211-1288)*, tesi di laurea, relatore G. Avarucci, Università degli Studi di Macerata, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1998/1999; Gianandrea, *Carte diplomatiche jesine* cit., pp. 296-298.

Floriano era la chiesa comitale e il santo a cui era dedicata uno dei patroni della città, durante la festa del quale veniva offerto il pallio da parte di tutti i Comuni del contado. A questo proposito la letteratura tradizionale è concorde nel ritenere che i frati “conventuali” quando compresero che gli Jesini nel 1450 avrebbero voluto che i frati *de observantia* si stabilissero a S. Marco, avrebbero preso la decisione di far atterrare la chiesa pur di impedirlo, e che avendo avuto luogo un consiglio comunale nel quale si era riuscito a impedire che questo avvenisse, i “conventuali” per sicurezza lasciarono alcuni confratelli a S. Marco (vi rimasero fino alle soppressioni innocenziane del 1652). Gli Osservanti si stabilirono a Jesi solo nel 1490, in contrada Paradiso, fondandovi un convento con il titolo di S. Francesco, detto al Monte¹¹.

Gli insediamenti femminili

Per quanto riguarda le prime attestazioni documentali degli insediamenti femminili, gli storici locali collegano alla presenza organizzata dei frati Minori a Jesi l'esistenza del monastero francescano femminile di S. Procolo per il quale si hanno due lettere papali entrambe datate 1248 dal pontefice Innocenzo IV; nella bolla del 21 Aprile, *Devotionis vestrae precibus*, indirizzata da Innocenzo IV alle «Dilectis in Christo filiabus Abbatissae, et Conventui Monasterii Monialium inclusarum S. Proculi Aesin. Ordinis Sancti Damiani», si concede facoltà di possedere beni, con l'esclusione dei beni feudali; e nella bolla del 27 maggio, indirizzata da Innocenzo IV al «Dilecto Filio Ministro Provinciali Ordinis Fratrum Minorum Marchiae Anconitanensi» si affida la cura delle monache ai frati Minori, senza peraltro dare indicazioni utili alla localizzazione dell'insediamento dei frati Minori¹².

Alcuni documenti conservati presso l'Archivio Storico del Comune di Jesi fanno riferimento al monastero di San Procolo: un lascito testamentario del 3 febbraio 1254, nomina il monastero e la parrocchia di S. Procolo, «item

¹¹ F. Bartolacci, R. Lambertini, *Qui sit de observantia regule: sondaggi sugli insediamenti dell'Osservanza francescana nelle Marche tra XIV e XV secolo*, in *Fratres de familia. Gli insediamenti dell'Osservanza minoritica nella penisola italiana (sec. XIV-XV)*, a cura di Le. Pellegrini e G. M. Varanini, Caselle di Sommacampagna (Verona) 2012, p. 232 e p. 246 n. 126; A. Talamonti, *Cronistoria dei Frati Minori della Provincia Lauretana delle Marche*, VI, Sassoferato 1962, pp. 139-140; G. Parisciani, *I Minori Conventuali a San Marco e a San Floriano di Jesi (secc. XII-XIX)*, Urbino 1996, pp. 41-47; G. Annibaldi, *Il centenario di S. Francesco e di S. Teresa e del calendario gregoriano reminiscenze storiche della città e diocesi di Jesi*, Jesi 1882, pp. 6-7; M.C. Zanotti, *Chiesa di San Francesco al Monte. Un tesoro d'arte da riscoprire*, Jesi 2012.

¹² G. Sbaraglia, *Bullarium Franciscanum*, vol. I, Romae 1759, p. 517.

unum palmentum positum in parrochia Sancti Proculi: a .I. l(ater) via; a II. l(ater) dominus Leonardus; a .III. Parmesianus; a .IV. l(ater) domine Sancti Proculi»¹³; il secondo, del 13 ottobre 1295, ci informa del fatto che Perasino di Rainalduccio, Simonetto di Todino e Ugolino da Massa, sindaco delle monache di S. Procolo, usufruttuarie della metà di un mulino situato in contrada Almorti, vendono a Floriano di Gozone, sindaco del comune di Jesi, suddetta metà per il prezzo di cento libbre di ravennati e anconetani, in particolare vediamo citato «Hugolinus de Massa, sindicus monacarum dominarum Sancti Proculi et abbatisse ipsius monasterii»¹⁴. Ancora, nei catasti, vol I, nella parte relativa alla parrocchia di S. Giovanni di Jesi, al f. 1r, si legge, anche se con difficoltà, che Floriano Gozoni possiede dei beni in *fundo S. Proculi*, confinanti con il monastero di S. Procolo e con la cava del comune, dati convalidati a f. 4r, dove si legge che nella stessa parrocchia, Amicuccio Albertucci Fulciboni tra gli altri ha un appezzamento di terra con canneto in fondo S. Procolo, confinante da due lati con i beni dello stesso Floriano Gozoni e con la cava del comune.

In un documento del Fondo S. Tommaso di Jesi dei Silvestrini, datato 5 giugno del 1271, si trova la prima attestazione di un insediamento femminile intitolato a S. Francesco, che viene citato come confinazione: «Unum ortum positum in fundo Sancti Antonii»¹⁵: a primo latere via, II Acto Grimaldi et Allevuctius Blasii a III monasterij Sancti Francisci», questo riferimento in passato è stato letto come riferito al convento maschile, ma va tenuto presente l'uso del termine «monastero», che rimanda invece ad una realtà monastica, e non conventuale, come era quella dei frati Minori¹⁶. La confusione è favorita anche dalla documentazione più tarda: nei catasti comunali ad esempio, al registro 5, datato all'anno 1471, al f. 82v, San Marco viene chiamata: «Ecclesia Sancti Marci vel Sancti Francisci».

Dalle *Rationes decimarum* del 1299 nell'edizione ad opera di Pietro Sella¹⁷, viene menzionato, tra gli insolventi, il sindaco del monastero di S. Francesco:

¹³ Giombini, *Le più antiche pergamene* cit., doc.30; Gianandrea, *Carte diplomatiche jesine* cit., pp. 149-152.

¹⁴ M. Pastori, *Le pergamene del Comune di Jesi (1295-1298)*, tesi di laurea, relatore G. Avarucci, Università degli Studi di Macerata, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 2002/2003, doc. 14.

¹⁵ C. Urieli, *Jesi e il suo contado*, vol. I/2, Jesi 1988, p. 406, l'autore sottolinea come il fondo di S. Antonio sia di difficile collocazione topografica.

¹⁶ *L'archivio storico del monastero di San Silvestro in Montefano di Fabriano*, in *Inventario dei fondi della congregazione silvestrina*, a cura di U. Paoli, Roma 1990, p. 189; U. Paoli, *Silvestro Guzzolini e il comune di Fabriano*, in *Il monachesimo silvestrino nell'ambiente marchigiano del duecento*, Atti del convegno (Fabriano, monastero di San Silvestro Abate, 30 maggio-2 giugno 1990), a cura di U. Paoli, Fabriano 1993, p. 114 n. 39; L. Sena, *Personaggi e luoghi nella vita del Beato Giovanni*, ivi, p. 316.

¹⁷ P.B. Sella, *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Marchia*, Città del Vaticano 1950, pp. 401-427.

«Nicholutius Compagnoni syndicus monasterii S. Francisci excusavit se ut supra». Questo insediamento è stato da alcuni considerato dei Minori e coincidente con S. Marco; ma, se non bastasse la presenza dell'intitolazione come «monastero», che non viene utilizzata in genere per gli insediamenti dei frati Minori, si può ragionevolmente ritenere che fosse un insediamento femminile dopo l'indagine che ho effettuato sui catasti del comune datati intorno al 1294 e alla lettura del documento conservato presso l'Archivio Storico Comunale di Jesi, del 5 maggio 1303, in cui l'insediamento del monastero di S. Francesco viene più volte citato come «dominarum sancti Francisci».

Il dubbio è se sia effettivamente possibile identificare il monastero di S. Procolo con quello di S. Francesco. A questo proposito Gustavo Parisiani scrive che «il primo monastero di Clarisse a Jesi fu quello di S. Procolo, sul luogo detto oggi Mercatale o granmercato», cita le lettere papali che riguardano il monastero e di seguito aggiunge che le monache «nel 1303 sono ricordate come le Donne (*dominae*) di S. Francesco (*Perg.*)». Elenca quindi un altro insediamento femminile a Jesi che chiama «S. Francesco», e scrive «nel libro degli introiti per la decima del 1299 si può leggere che Nicoluccio Compagnoni sindaco del monastero di S. Francesco si scusa di non avere tali beni da poter pagare la decima e che le religiose vanno pubblicamente mendicando. Deve trattarsi di un monastero del Terz'Ordine, che da pochi anni aveva ricevuto nuova regola da papa Nicolò IV. Mancano altre notizie»¹⁸.

Rispetto all'incertezza ancora presente nelle annotazioni di Parisiani, dallo studio dei catasti e confrontando i dati con quelli presenti nel documento del 1303, si possono desumere alcune indicazioni utili a permettere l'ipotesi di una collocazione topografica degli insediamenti. Trattandosi di strumenti redatti quasi contemporaneamente al documento, utilizzati per una tassazione o per dare validità ad una transazione, le indicazioni di possesso, intitolazione, toponomastiche e di confinazione possono essere considerate attendibili. S. Procolo e il monastero «dominarum Sancti Francisci» sono presenti nei catasti come entità distinte. Ho riscontrato diverse occorrenze, tra le quali, più utile ad una collocazione topografica dell'insediamento jesino intitolato «Sancti Francisci» e della sua natura, ritengo che possa essere considerata innanzitutto quella al f. 15r del Catasto 1, dove tra i beni censiti ai proprietari della parrocchia di S. Niccolò, si trova la citazione, come confinazione, in fondo Sant'Antonio, del monastero «Dominarum Sancti Francisci»; quindi il monastero di S.

¹⁸ *Con Santa Chiara nelle Marche*, a cura di G. Corsini, F. Martelli, G. Parisiani, Falconara (AN) 1994, pp. 176-177.

Francesco sembra essere un insediamento femminile al di là di ogni ragionevole dubbio. Inoltre, al f. 28v, si riporta che i beni di Compagnone Taddei (anch'essi registrati tra quelli censiti nella stessa parrocchia di S. Niccolò, in «fundo Sancti Antonj») confinano da due lati con «monasterium Dominarum»; al f. 35v, e qui la Parrocchia di riferimento per i proprietari è quella di Santa Maria Maddalena, in fondo Villanova si citano beni del monastero «Sancti Francisci»; al f. 37r, si nota che i beni di Giacomuccio Compagnoni ExSpadati (forse parente di Nicoluccio Compagnoni sindaco delle monache di S. Francesco nel 1299), in fondo Sant'Antonio, che confinano con la cava del comune, con i beni del monastero «dominarum Sancti Francisci» e con i beni di Albertucciano Luciani. Da uno spoglio, sia pure superficiale, dei catasti, sembra potersi desumere comunque sia l'appartenenza dell'insediamento di San Francesco di Jesi «dominarum Sancti Francisci», sia l'esistenza di loro beni in prossimità, come da indicazioni ricorrenti, della cava del comune e della Granita, corso d'acqua affluente dell'Esino. Nel documento del 1303 si hanno notizie anche sulla collocazione della chiesa «dominarum Sancti Francisci»: infatti si legge che *Magister Franciscus* si impegna per sé e per i propri eredi, tra l'altro, a «cavam et vallatum facere» a proprie spese e a condurvi l'acqua del fiume «Gini seu Esini post monasterium Sancti Francisci seu dominarum Sancti Francisci de dicta civitate Esij per cavam et vallatum iam inceptum. Et complere seu compleri facere totaliter ipsam cavam et vallatum a partitorio iam inceptoiuxta fornaces que sunt iuxta et super Esium et civitatem predictam. Ita et taliter quod aqua clara currens ad molendina dicti communis bene et optime intret in dictum vallatum et fluat sive currat dicta aqua bene et optime per cavam antiquam post dictam ecclesiam Sancti Francisci usque ad Granitam subteriorese seu subtus Esius post ecclesiam Sancti Jacobi de burgo Sancti Phylippi dicte civitate veloci cursu. Et complere ipsum vallatum in hanc forma. Videlicet a dicto partitorio usque ad pontem Sancti Thome civitate eiusdem et amplius si necesse fuerit pro melioramento dicti operis». I dati che riguardano la collocazione topografica dell'insediamento francescano femminile indicano chiaramente la posizione rispetto al torrente Granita, al fiume Esino e alla città, caratterizzandolo come *extra moenia*. La citazione del borgo di San Filippo e Giacomo, delle chiese di S. Giacomo e del ponte di San Tommaso sono altre indicazioni utili. Dalla descrizione, che poi prosegue con ulteriori particolari, desumo che il monastero di S. Francesco si trovasse in un luogo situato più a monte della Granita inferiore e del borgo di San Filippo, quindi non coincidente con l'insediamento di S. Procolo secondo la collocazione topografica che gli si attribuisce

tradizionalmente, seguendo le indicazioni dello storico del XVIII secolo Girolamo Baldassini, cioè presso la chiesa di S. Sebastiano, al Prato, luogo noto come il Mercatale¹⁹.

Dopo questa data non si hanno notizie sugli insediamenti femminili francescani a Jesi, fino almeno al XV secolo, quando la città sente forte l'esigenza di avere un monastero di Clarisse, e, dal XVI secolo riesce ad ottenere che le suore entrino in città. Da quel momento la presenza è continuativa, con vicende ben studiate dalla letteratura.

Insedimenti francescani e nuove tecnologie

Mi sono posta di fronte all'interrogativo, a partire da quanto emerso dalla ricerca eseguita sui catasti e dalla rilettura dei documenti, condotta registrando i dati nel database georeferenziato e incrociando le informazioni desunte dalle fonti catastali, dai testamenti, dalle piante storiche e dalla cartografia attuale, su quale possa essere l'apporto specifico di un approfondimento di ricerca storica rispetto ad informazioni già registrate nelle banche dati, ove disponibili, per quanto riguarda insediamenti di tipo religioso in relazione ad un centro urbano. Quindi l'approfondimento dello studio si riferisce sia ad un confronto tra le opportunità offerte da diversi sistemi di mappatura georeferenziata, rispetto ad una ricerca storica, sia alla possibilità che l'apporto della letteratura storiografica e dei documenti - o, più in generale, l'utilizzazione di un metodo storico di ricerca, nella progettazione di un sistema GIS - porti alla registrazione di nuove letture urbanistiche della realtà insediativa religiosa rispetto ad un centro urbano²⁰. Il modello che emerge dal sistema GIS è uno strumento interpretativo della "realtà storica" che ha delle regole interne proprie e anche dal punto di vista metodologico costringe ad operare in modo estraneo alla consueta prassi della ricerca e della ricostruzione storica, non fosse altro che per la necessità di condurre lo studio dal presente al passato, a ritroso nel tempo, e non in ordine cronologico, per quanto riguarda la costruzione della cartografia GIS perché non sarebbe possibile avere discontinuità nel modello.

È probabile che il lavoro in un sistema di mappatura georeferenziata enfatizzi fonti e soggetti che si prestino meglio alla sua rappresentazione del

¹⁹ C. Urieli, *Jesi e il suo contado* cit., p. 401.

²⁰ M. Baldassarri, *Il contributo di toponomastica, cartografia e archeologia alla "storia degli insediamenti": recenti ricerche sui paesaggi della Marittima Pisana*, in *Studi di Storia degli Insediamenti, in onore di Gabriella Garzella*, a cura di E. Salvatori, Pisa 2014, p. 39.

mondo; questo può condurre altre fonti o soggetti ad essere trascurati. In particolare Jan Gregory evidenzia tre problemi specifici che limitano l'applicazione del GIS nella ricerca storica. Il primo riguarda le fonti che spesso sono incomplete, inaccurate o ambigue; più che veri e propri problemi con l'uso del GIS, si tratta di limitazioni intrinseche alle fonti: la capacità del GIS di manipolare le fonti in nuovi modi mette in evidenza questi limiti. Il secondo problema è che i GIS non permettono di trattare bene il dato temporale, anche se esistono delle strategie per aggirare questa difficoltà; il terzo problema è che il GIS a tutt'oggi opera in modo più efficace con dati quantitativi che non qualitativi²¹. I GIS convenzionali utilizzano un modello di dati che restituisce una rappresentazione statica dell'informazione storica in una struttura del tempo discreta, così come per i dati spaziali i GIS non rendono in modo efficace la rappresentazione della continuità dello spazio. I dati temporali sono di diversa natura: possono essere ad esempio istantanei oppure avere una durata nel tempo, riferirsi all'oggetto, allo spostamento, all'evento, oppure riferirsi all'acquisizione del dato, all'inserimento del dato nel sistema o alla modifica dello stesso; possono essere omogenei per tutti gli oggetti, o non esserlo. Nel panorama attuale delle esperienze sul trattamento del dato cronologico in un GIS, problema non solo tecnologico ma anche epistemologico, diverse sono le soluzioni adottate, ma il problema è ancora aperto²². Ciò nonostante, ho ritenuto opportuno sperimentare una lettura dei

²¹ I.A. Gregory, P.S. Ell, *Historical GIS: Technologies, Methodologies and Scholarship*, Cambridge 2007. M. Goodchild, *I GIS e la ricerca geografica*, «AGEI-Geotema», 6, 1996, pp. 8-18.

²² M. Yuan, *Wildfire Conceptual Modeling for Building GIS Space-Time Models*, «GIS/LIS», 1994, pp. 860-869; D.J. Peuquet, N. Duan, *An event-based spatiotemporal data model (ESTDM) for temporal analysis of geographical data*, «International Journal of Geographical Information Systems», 9/1, 1995, pp. 7-24, <<http://dx.doi.org/10.1080/02693799508902022>> (ult. cons. 17 dicembre 2013). Lo sviluppo della modellazione dei dati temporali in un modello di GIS spaziale convenzionale segue tre approcci principali: nel primo layer indipendenti riferiti ad un tempo fisso vengono aggiunti ad una base di dati GIS se sopravviene qualche cambiamento; in un secondo approccio si estende il primo sovrapponendo tutti i layer con un tempo fisso ad un layer composito spazio temporale; il terzo approccio estende il modello spazio temporale composito a un modello spazio temporale tre dimensionale a oggetti. Yuan, *Wildfire Conceptual Modeling* cit., pp. 860-869: «Il tempo può essere inteso come un *continuum* di eventi che si susseguono, qualcosa che scorre, che implica mutamenti o il persistere in uno stesso stato; il tempo sotto questa luce è inteso come durata. Oppure il tempo può essere inteso come un momento, come un istante, l'attimo in cui qualcosa è in un certo stato [Kuhn, 2003]». T. Cheng, *Guest editorial: Integrated spatio-temporal analysis and data mining*, «Geoinformatica», 16/4, 2012, pp. 623-624, <<http://www.ucl.ac.uk/spacetime/updates/publications-update/space-time-modelling>> (ult. cons. 18 maggio 2014). Cfr. nel lavoro di Emiliano Scampoli su Firenze le schede sono impostate secondo un criterio che tiene conto della datazione archeologica ed ogni record del database può essere definito come una "unità funzionale urbana", ossia, molto genericamente come un elemento che ha avuto una funzione in un determinato periodo, (E. Scampoli, *Firenze, archeologia di una città*, Firenze 2010); nello studio di Monica Baldassarri, Paolo Mogorovich e Enrica Salvatori, la riflessione si spinge molto a fondo nel problema storico, ma non fino ad una soluzione definitiva al problema e si

dati insediativi attraverso l'uso di un sistema GIS che potesse allo stesso tempo consentire l'archiviazione e l'analisi, mettendo in relazione tra loro il riferimento spaziale del dato e le informazioni qualitative che descrivono il dato; questa idea è nata anche dalle precedenti esperienze di Francesca Bartolacci in questo campo, relative sia agli studi su Cingoli sia alle reti insediative francescane nelle Marche²³.

Oltre alle fonti di tipo bibliografico e archivistico, già ricordate, tra gli strumenti a disposizione sono stati fondamentali le due basi di dati georeferenziate, relative al territorio comunale, sviluppate con obiettivi diversi: rispettivamente un GIS del Comune di Jesi con dati relativi agli strumenti urbanistici, disponibile in parte online grazie ad un'applicazione WebGIS; e un GIS finalizzato all'analisi dei siti archeologici più significativi presenti nel territorio comunale, costruito a partire dagli scavi archeologici e dalle analisi archeometriche effettuati sulle mura nei pressi di Porta Valle, realizzato sotto la guida di Eleonora Paris, dell'Università di Camerino, di concerto con l'Archeoclub locale e con il Comune di Jesi.

Nella progettazione del GIS sugli insediamenti francescani era quindi auspicabile che le basi di dati realizzate sia dal Comune di Jesi che dal gruppo di Eleonora Paris e la nuova base potessero dialogare insieme, anche se il punto di vista storico si discosta a volte da quello archeologico. La ricerca storica si basa infatti su documenti in cui in genere l'informazione temporale è molto accurata, mentre la componente spaziale non sempre lo è,

propone di prevedere un'evoluzione degli oggetti trattati che comprenda una loro "morte" e "rinascita" sotto un'altra tipologia (M. Baldassarri, P. Mogorovich, E. Salvatori, *Database, WebGIS, Storia e archeologia: riflessioni metodologiche dietro un progetto sulla Lunigiana medievale*); nel lavoro di Lelo e Travaglini si parte dal dato cartografico catastale (K. Lelo, C.M. Travaglini, *The GIS-based historical atlas of Rome*, CIPA XX International Symposium, 26 settembre-1 ottobre, Torino 2005); per quanto riguarda gli studi sul paesaggio, di Fabio Lando e Stefano Bertazzon, si pone l'accento non solo sulla difficoltà di trattare la componente del significato culturale del paesaggio passato, ma anche sul rischio nel trattarla di creare un paesaggio virtuale (F. Lando, S. Bertazzon, *Il GIS: la sua potenzialità per l'analisi del paesaggio*, in *La geografia al tempo di Internet*, a cura di L. Carbone, F. Salvatori, Roma 2009, pp. 165-175).

²³ I.A. Gregory, P.S. Ell, *Historical GIS: Technologies, Methodologies and Scholarship*, Cambridge 2007.; F. Ferretti, *La verità del suolo. Breve storia del Critical GIS (1983-2007)*, «Storicamente», 3/35, 2007, <dx.doi.org/10.1473/stor303> (ult. cons. 18 maggio 2014). I software GIS permettono un sistema di gestione delle basi di dati che è capace di rappresentare l'informazione geografica in modalità che fanno uso di entrambi i suoi attributi, che dicono che cos'è il dato, e la sua collocazione, dicendo dove si trova. Secondo Peuquet, (D.J. Peuquet, *It's About Time: A Conceptual Framework for the Representation of Temporal Dynamics in Geographic Information Systems*, «Annals of the Association of American Geographers», 84/3, September 1994, pp. 441-461), ciò che distingue il GIS e che apre l'ampio spettro di funzionalità che permettono ai ricercatori di maneggiare effettivamente le informazioni geografiche, maneggiando simultaneamente entrambe le componenti dei dati, anche se ciò non è una novità, lo è la semplicità con cui si possono maneggiare dati e calcoli anche complessi Gregory, Ell, *Historical GIS*, cit., p. 6.

al contrario di quanto accade in archeologia, in cui solitamente si hanno a disposizione dati spaziali molto accurati rispetto ai dati temporali²⁴.

Un elemento su cui riflettere nella realizzazione di un GIS archeologico o storico era dovuto alla terminologia impiegata che talvolta può dar luogo a problemi di comunicazione con il sistema informatico per la difficoltà di rendere univoche per il software, cioè rispondenti ad oggetti precisi e non ad altro, le definizioni utilizzate. Inoltre, per quanto riguarda la realizzazione di un modello di base di dati che combinasse il GIS archeologico realizzato su Jesi con il costruendo GIS storico, l'uso di un linguaggio comune era imprescindibile²⁵.

Infatti l'elaborazione dei dati in un GIS implica lo studio di entità misurabili, sia pure su scala nominale; è necessario definire gli oggetti, gli attributi, le relazioni. Nel caso studiato gli insediamenti religiosi debbono essere intesi come elaborazione storica, non come oggetti univocamente geografici²⁶.

I due GIS già esistenti e disponibili su Jesi presentano due soluzioni diverse per quanto riguarda l'organizzazione del database. Il GIS del Comune, gestendo dati a scopo urbanistico o catastale, che riguardino demolizioni, ricostruzioni, interventi sul costruito, passaggi di proprietà o di destinazioni d'uso, considera i diversi edifici come organismi viventi che nascono e muoiono o subiscono mutazioni; per ogni edificio quindi esistono attributi relativi ai cambiamenti nel tempo, mentre a restare fisso è il numero di particella catastale. Nel GIS archeologico, invece, si parte dall'oggetto nello spazio: i *layer* rappresentano una stratificazione nel tempo (considerato fisso), ed alle schede collegate vengono affidati gli approfondimenti sulle mutazioni nel tempo; questo non consente però di interrogare i dati, in

²⁴ Baldassarri, Mogorovich, Salvatori, *Database, WebGIS* cit.

²⁵ Sull'uso, ad esempio, del termine "insediamento" in archeologia e in storia: «Il caso del termine generico "insediamento", che qui discutiamo, è solo un esempio, anche se quello per adesso più evidente, di differenza linguistica e concettuale. Inizialmente l'insediamento è stato scelto per identificare l'unità di lavoro primaria del database. Abbiamo indicato con tale vocabolo un luogo abitato permanentemente o temporaneamente e più o meno complesso, e quindi un'area che contenesse alcuni oggetti, spesso legati ai rilevamenti dell'archeologo. Dal punto di vista logico-linguistico con riferimento allo strumento GIS si sarebbe trattato di un "contenitore"; dal punto di vista archeologico una realtà di questo genere viene normalmente definita "unità topologica", o più comunemente "sito" (si veda ad esempio l'ampia casistica presa in considerazione anche dal Medieval Settlement Research Group britannico: www.britarch.ac.uk/msrg/msrgpolicy.htm), mentre dal punto di vista storico il termine genericamente usato è quello di "insediamento". Alle differenze linguistiche corrisponde una certa differenza di contenuto che si percepisce proprio a livello GIS quando si deve stabilire quali sono le aree da disegnare sulla carta», cfr. *ibidem*.

²⁶ Esperienze molto recenti, come il seminario *Bridging the Gaps: (Ancient) History from the Perspective of Mathematical and Computational Modelling and Network Analysis*, organizzato da GEHIR il 3-14 November 2015 a Brno mostrano come sia ancora attuale il problema.

quanto le schede sono solo collegate al database attraverso un link. Per ovviare a tali difficoltà, nella progettazione del database che ho costruito ho distinto alcune categorie relative alla funzione dell'insediamento religioso e all'appartenenza ad un ordine, (come: monastero; convento; parrocchia; pieve; chiesa; Ordine dei Minori; Osservanti etc.) partendo dai dati a disposizione nelle fonti. Nelle linee guida per la redazione dell'*Atlas historiques des Villes de France*, si indicano cinque categorie: luoghi di culto, insediamenti religiosi, annessi dei luoghi di culto, sede di un'istituzione religiosa, spazi funerari. Quindi, partendo da questo tipo di organizzazione delle informazioni, nel database, per far in modo che potessero emergere tutti i dati storici, si è operata una distinzione tra i dati relativi all'Ordine religioso (es. Minori, Osservanti), e quelli relativi alla natura dell'insediamento (es. chiesa, convento). Si sono poi distinti gli insediamenti in base al genere perché il dato poteva rivelarsi molto utile ad esempio per comprendere in che modo gli insediamenti femminili fossero o meno legati a quelli maschili, ma anche perché il tipo di insediamento francescano femminile è una realtà molto fluida e che segue logiche non omologabili con quelle alla base delle scelte insediative maschili. Per l'organizzazione dei layer ed in particolare per stabilire in che modo dar conto del dato temporale, ho analizzato GIS già esistenti che prevedessero uno studio dell'evoluzione dei dati nel tempo, come per esempio studi su eventi sismici o climatici, ed ho scelto quindi di utilizzare il tempo come layer e non come attributo.

Nella fase preliminare del lavoro ho costruito un GIS utilizzando un software proprietario, MacMap®. In seguito, realizzando la mappa per il progetto FraRe, *Francescani nella Rete*, ideato da Francesca Bartolacci e sviluppato sotto la guida di Roberto Lambertini, "minisito" all'interno del sito istituzionale del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Macerata, che ha comportato la creazione di una cartina informatica sugli insediamenti francescani nelle Marche, ho maturato un'opinione diversa su quale fosse la soluzione più adatta. Ho infine preferito utilizzare MyMaps®, un'applicazione di Google Maps® che consente una più semplice condivisione dei dati. Questo ha portato alla possibilità di rendere accessibile online tramite un'applicazione gratuita e diffusissima il lavoro, per quanto al costo della perdita di alcuni dati per l'utilizzatore finale, e di una maggiore rigidità del sistema anche in fase di progettazione e di studio. I diversi livelli informativi, che saranno qui riportati come mappe statiche, potranno essere esplorati online senza la necessità di utilizzare software dedicati con *devices* diversi; con la possibilità di mettere in relazione i dati con sistemi gps e con altre banche dati, il vantaggio di una maggiore stabilità nel tempo.

I livelli informativi, ordinati cronologicamente, sono stati costruiti a partire da una periodizzazione pensata da una parte tenendo conto di quelle che sono le scansioni temporali fondamentali all'interno dell'Ordine

francescano, e dall'altra facendo il punto della consistenza e localizzazione degli insediamenti religiosi a Jesi in alcuni momenti storici significativi per la città di Jesi.

Nella rappresentazione dei diversi tipi di dati: dato storico, dato geografico, dato temporale, il dato determinato storicamente ha modificato l'impianto di modellazione dei dati nei confronti dei due dataset pregressi (quello archeologico e quello comunale), il dato storico è un dato che non deriva meccanicamente da fonti dirette o indirette né da una misurazione strumentale, ma è un dato concettualmente costruito. Quindi a determinare la peculiarità di uno studio condotto utilizzando un metodo di ricerca storico, ad esempio nel confronto puntuale delle fonti, non è stata solo la presenza di nuovi elementi – con apporti dovuti ad una ricerca condotta con specifiche finalità e maggiore conoscenza degli strumenti – ma anche la lettura, la rappresentazione del dato, la modellazione dei dati, l'architettura del sistema che avvicina questo tipo di modellazione a quella della geografia umana o delle scienze sociali e politiche, o ancora dell'epidemiologia, più di quanto non lo sia alla strumentazione tecnica comunale, o ad uno studio archeometrico, volte allo studio di entità statiche, pur nella stratificazione, legate ad un riferimento geografico univoco.

Di seguito, due mappe illustrano il lavoro compiuto dal punto di vista della rappresentazione del dato. Nella prima (fig. 1) si possono vedere gli insediamenti religiosi presenti a Jesi nel XIV secolo, compresi gli Ordini mendicanti. Il database è strutturato in modo da sottolineare l'appartenenza ai diversi Ordini, distinguere gli insediamenti maschili da quelli femminili, mettendo in rilievo anche la prima menzione dell'insediamento, in modo da avere un quadro cronologico più chiaro. Nella scheda aperta, relativa al monastero di S. Francesco (fig. 1), si palesa la struttura del database, mentre nel menù che compare a sinistra si vedono gli strati informativi che è possibile selezionare. Nella seconda immagine (fig. 2) vengono illustrati gli insediamenti francescani che si sono succeduti a Jesi fino all'Osservanza, in rapporto ai borghi della città. Si può notare la posizione del borgo di San Filippo nel quale si trovava la chiesa di S. Giacomo (secondo la tradizione nei pressi della zona del cascamiccio), del borgo di San Floriano nel quale si trovava la chiesa di S. Tommaso dei monaci Silvestrini, e del Torrente Granita.

Le due mappe riportate in calce sono solo due esempi delle possibili interrogazioni del database che sarà presto reso disponibile online sul sito *FraRe* e caricato anche su Google Earth. Lo studio svolto finora ha consentito di poter avanzare l'ipotesi che gli insediamenti femminili francescani presenti a Jesi tra la seconda metà del XIII e l'inizio del XIV

secolo fossero almeno due distinte comunità: una di Damianite a S. Procolo, nell'area del Prato o di Grammercato, nei pressi di S. Maria del Piano, e una *dominarum Sancti Francisci* in una zona *extra moenia* che si può collocare, tra S. Marco e S. Savino, verso il torrente Granita. Le schede riportate mostrano la prima un'interrogazione con la visualizzazione dello strato informativo degli insediamenti religiosi a Jesi compresi gli ordini mendicanti e, contemporaneamente la selezione del monastero di S. Francesco; la seconda un'interrogazione in cui sono attive le viste degli insediamenti religiosi divisi in maschili e femminili e del *layer* che contiene le informazioni sui borghi e sul torrente Granita.

La possibilità di ricostruire una dimensione temporale permette la rappresentazione di un modello della realtà insediativa religiosa a Jesi e consente un'interrogazione dei dati per periodi storici, per tipologie di insediamento, per appartenenza agli Ordini religiosi, distinguendo gli insediamenti maschili da quelli femminili. Consente inoltre di integrare, in qualunque momento, le informazioni con altri dati che si riterranno utili. Da non sottovalutare la possibilità di caricare nella base di dati anche la documentazione catastale e idrogeologica del comune (che sarà tra breve resa consultabile agli studiosi), come quella desunta dagli scavi archeologici (è ancora in preparazione la Carta Archeologica). Nel caso in esame, questo permetterà di chiarire la collocazione topografica dell'insediamento femminile «*dominarum sancti Francisci*», utilizzando le informazioni che deriveranno dalle nuove acquisizioni. Questo modello, pur avendo alcuni limiti, permette quindi non solo di avanzare nuove ipotesi ma anche di testarle direttamente, favorendo la visualizzazione delle informazioni ed è inoltre implementabile in modo semplice e altrettanto semplice sarà adeguarlo a nuovi indirizzi di ricerca. La possibilità di visualizzare i dati e le ipotesi di ricostruzione storica; di gestire una ingente quantità di informazioni; di interrogare il sistema agendo attraverso selezioni dei *layer* e degli oggetti; di eseguire operazioni matematiche, topologiche, logiche e statistiche; di condividere e rendere fruibile i risultati della ricerca anche in fase di raccolta della documentazione e di studio attraverso strumenti di facile utilizzo come computer, tablet e telefoni cellulari, rappresentano opportunità importanti consentendo la disseminazione dei risultati della ricerca.

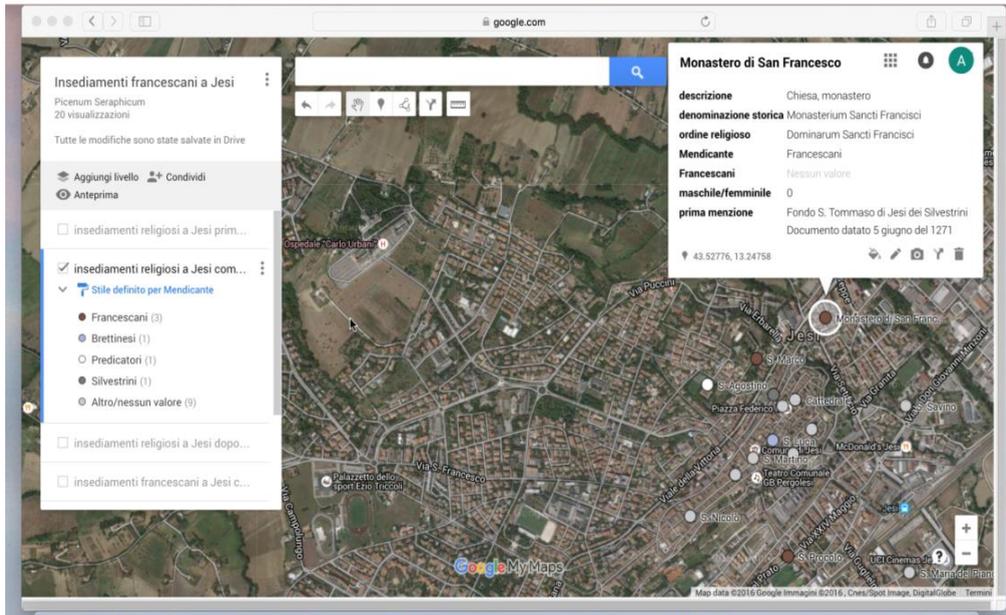


Fig. 1 Insediamenti religiosi a Jesi al XIV secolo

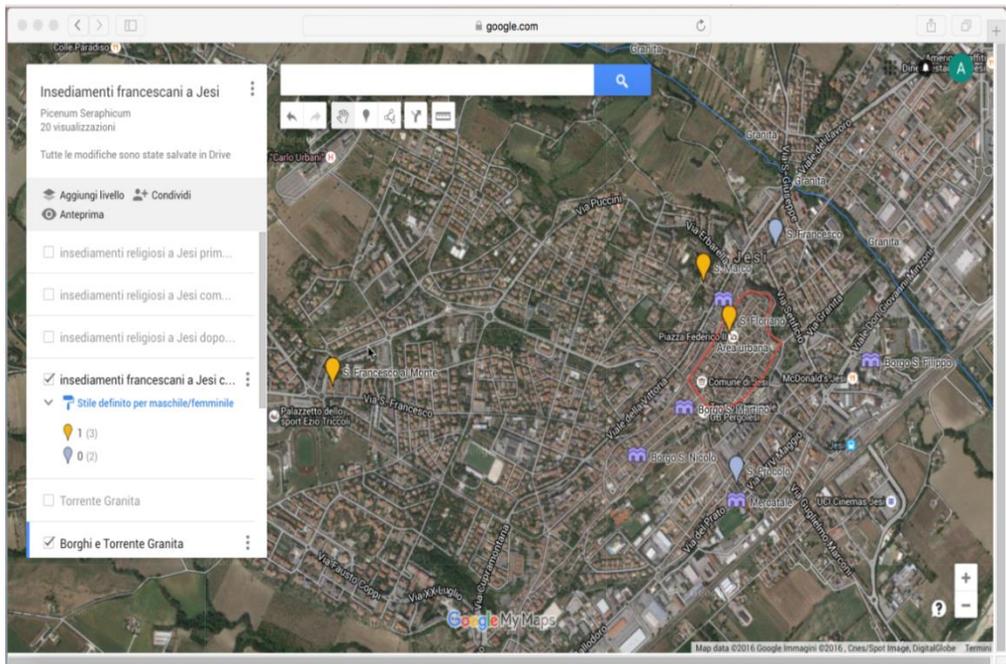


Fig. 2 Insediamenti francescani a Jesi fino all'Osservanza

Note

Pietas et civitas. Ricordo di Mario Sensi, prete storico della Chiesa, della pietà popolare e della religione civica*

Fortunato Frezza

Cenni biografici

Mario Sensi è nato ad Assisi il 15 agosto 1939 da Gino e Marsilia Brunozzi. Ordinato sacerdote il 29 giugno 1963, il primo agosto dello stesso anno veniva nominato parroco di Colfiorito, dove restò fino al 1988, ricoprendo anche l'incarico di professore e preside di scuole medie.

Ottenne i seguenti gradi accademici: Dottore in Sacra Teologia presso la Pontificia Università Lateranense (1967); dottore in Filosofia presso la facoltà di Lettere dell'Università degli Studi di Perugia (1970). Nell'ottobre 1988, dal Consiglio di Facoltà della Pontificia Università Lateranense ricevette l'incarico di docente di Storia della Chiesa, divenendo, nel 2002, professore stabile sulla cattedra di Storia della Chiesa antica e medievale e dall'ottobre 2009 professore emerito.

Con i suoi studi ha scavato molti terreni, quali movimento francescano, religiosità femminile, pietà popolare, agiografia, iconografia, eremiti, santuari, pellegrini, storia locale, religione civica, che la sua non comune capacità euristica e versatilità mentale gli hanno permesso di esplorare in un groviglio di sentieri archivistici e letterari. Su tali argomenti la sua bibliografia conta attualmente 513 titoli, di cui 12 postumi, somma destinata ad aumentare con la pubblicazione di altri suoi scritti ancora inediti.

* Accolgo di slancio e con gratitudine il compito di presentare in «Picenum Seraphicum» questo ricordo su invito del prof. Roberto Lambertini, conosciuto a Morrovalle (Macerata) il 21 aprile 2013, durante un Convegno, dedicato al cardinale francescano Giovanni Minio da Morrovalle, nel quale don Mario Sensi ed io tenemmo una relazione

Lasciata la parrocchia, svolse diversi incarichi ecclesiali come Priore del Capitolo della Cattedrale di San Feliciano a Foligno (1994), Membro della Commissione storica internazionale dell'Ordine Equestre del Santo Sepolcro (1996); Postulatore della causa di beatificazione e canonizzazione di Antonietta Meo, chiamata Nennolina (1998); Consultore della Congregazione delle Cause dei Santi (2002); Cancelliere vescovile della Curia di Foligno (2004); Membro del Pontificio Comitato di Scienze Storiche (2007).

Ricevette le onorificenze di Cavaliere al merito della Repubblica (1980); Cappellano di Sua Santità (1991); Cavaliere del Santo Sepolcro (1993); Prelato d'Onore di Sua Santità (2002); Grande Ufficiale del Santo Sepolcro (2003).

Fu membro di numerose associazioni nazionali e internazionali, tra le quali: Accademia Fulginia, di cui fu Presidente; Deputazione di Storia Patria dell'Umbria; Deputazione di Storia Patria delle Marche; Associazione don Giuseppe de Luca; Società Internazionale di Studi Francescani; Associazione Archivistica Ecclesiastica; Associazione Italiana Professori Storia della Chiesa; Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano; Istituto Storico Accademia Nazionale delle Scienze di Buenos Aires; Accademia Properziana del Subasio; Accademia Sistina.

Ricoverato d'urgenza la sera del 16 maggio nell'ospedale di Foligno, è ivi deceduto nel pomeriggio di lunedì 25 maggio 2015, ai Primi Vesperi di san Filippo Neri, nella cui Chiesa Nuova a Roma ricevetti la notizia, mentre aspettavo l'inizio della celebrazione.

L'Opera

Commentando il titolo del suo volume *Vita di pietà e vita civile di un altopiano tra Umbria e Marche*, del 1984, dicevo a Don Mario che sarebbe stato appropriato dare al volume anche una diversa intestazione come *Pietas et civitas di un altopiano tra Umbria e Marche*. E ora che abbiamo visto scritta l'ultima pagina della sua vita e della sua ingente opera storiografica non mi ha abbandonato l'idea della possibilità che tutto il suo *opus magnum* rientri sotto questa categoria sintetica di *Pietas et civitas nell'Italia mediana dalla fine del tardoantico al secolo XVI*.

L'immenso *depositum*, che ora abbiamo tra le mani, ha trovato una sede d'eccellenza in alcune sillogi di grande spessore qualitativo e tipografico, alle

quali si addice la denominazione di *summa*¹, in quanto raccolte di scritti omogenei, inediti e editi in tempi diversi, tali da costituire un *corpus* di senso compiuto o comunque di ampia copertura in materia storiografica.

Nella tipologia dei suoi scritti queste *summe*, che è facile numerare in otto unità per complessive 6065 pagine, si offrono come esito eminente del magistero sensiano, testimoni di metodologia di ricerca, fondi di acquisizioni e documenti, densi incentivi per ulteriori sviluppi.

Dalla bibliografia completa risultano questi otto titoli:

1. *Vita di pietà e vita civile di un altopiano tra Umbria e Marche (secc. XI-XVI)*, Roma 1984 (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 159), pp. 533.

2. *Le osservanze francescane nell'Italia centrale (secoli XIV-XV)*, Roma 1985 (Bibliotheca Seraphico-capuccina, 30), pp. 430.

3. *Storie di bizzoche tra Umbria e Marche*, Roma 1995 (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 192), pp. 516.

4. *Il Perdono di Assisi*, S. Maria degli Angeli-Assisi, Porziuncola, 2002, pp. 414.

5. *Santuari, pellegrini, eremiti nell'Italia centrale*, 3 voll., Spoleto, Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2003, pp. 1622.

6. «*Mulieres in Ecclesia*». *Storie di monache e bizzoche*, 2 voll., Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2010, pp. 1362.

7. *Loreto, una chiesa «miracolose fundata» icona di Gerusalemme e di Nazaret*, Postfazione e ricordo di Romana Guarnieri, Firenze, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2013, pp. 484.

8. *Santuari e pellegrini lungo le «Vie dell'Angelo»*. *Storie sommerse del culto micaelico*, Roma 2014 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Nuovi Studi Storici, 94).

La lettura integrale delle *summe* rivela abbondantemente l'ampiezza e la metodologia delle ricerche, l'esuberanza della documentazione archivistica e bibliografica, l'evidenza della spontanea correlazione tra microstoria e storia, la quantità delle aree storiografiche, la molteplicità degli interessi culturali, l'innata ansia della scoperta efficacemente rinominata come «passione intellettuale»², acuta curiosità³ mentale, «febbre della ricerca»⁴ approdata anche a interminabili appendici documentarie di prima mano.

¹ E. Lunghi, *Una crocifissione con un ritratto di Napoleone Orsini per una confraternita di Assisi*, in *Amicitiae sensibus. Studi in onore di don Mario Sensi*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, F. Frezza, Foligno, Accademia Fulginia, 2011, p. 781.

² L. Scaraffia, *Testimonianza*, in *Amicitiae sensibus* cit., p. XXVII.

Analogo panorama storiografico appare da tutto il resto della sua bibliografia, che ora, come dicevo, assomma a 513 titoli, tra i quali mancano sia gli inediti, sia i testi brevi con meno di dieci pagine che non intendeva includere nella lista della sua bibliografia⁵. Ma soprattutto pesa l'assenza di un'ultima *summa*, spesso sollecitata a don Mario, che non è giunto a soddisfare la richiesta, quella di una raccolta di tutti i suoi scritti sulla città di Foligno, che pure fu per lui «luogo di elezione»⁶ e «linfa vitale»⁷.

La sua «straordinaria operosità»⁸, fonte della sua «opera imponente e poliedrica»⁹, si è esercitata in alcuni siti, come veri e propri *loci hystorici*, quali sono l'archivio e il convegno. Don Mario Sensi è figlio dell'archivio e del convegno, il primo ordinato al secondo come luogo della esposizione e della verifica dello scavo archivistico. In questo ambito fisico e culturale ha trovato maestri che lo hanno accompagnato stimolando la sue attitudini e propensioni. In patria si è specchiato in Lodovico Iacobilli e Michele Faloci Pulignani, divenendone presto erede, poi emulo, infine, come mi sembra di poter affermare, superandoli per quantità editoriale, per metodologia critica, per oggetto storiografico non verticistico, per proiezione d'orizzonte della microstoria¹⁰, alla quale ha dedicato una «attenzione quasi affettuosa»¹¹. Per don Mario sono questi gli eminenti storici che chiamò «eruditi preti», qualifica nella quale è palese «riconoscere una dichiarazione di appartenenza»¹². Invece l'eminente prete e maestro esemplare fu per lui don Bernardo Angelini, parroco della sua infanzia¹³, del quale alla fine parlò ampiamente in una conferenza inedita e coltivò il sogno di traslare la salma per poi erigergli un monumento a Spello.

La terza matrice storiografica di don Sensi fu l'iconografia o iconologia, il

³ *Vita di pietà e vita civile di un altopiano tra Umbria e Marche (secc. XI-XVI)*, Roma 1984 (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 159), p. IX. M. Miglio, *Testimonianza*, in *Amicitiae sensibus* cit., p. XXV.

⁴ F. Accrocca, *Senza troppe chiacchiere*, «L'Osservatore Romano», 27 maggio 2015, p. 5; *Gli studi sull'Osservanza francescana*, in *Amicitiae sensibus* cit., p. 74.

⁵ Confesso che, nell'approntare la sua bibliografia, non sempre ho tenuto conto di questo criterio, che avrebbe escluso preziosità, di cui, specialmente ora, accuseremmo la mancanza.

⁶ A. Bartoli Langeli, *Uno studioso della civiltà appenninica*, in *Amicitiae sensibus* cit., p. 34.

⁷ F. Bettoni, *Sulla storia di Foligno*, in *Amicitiae sensibus* cit., p. 9.

⁸ C. Leonardi, *Cristianesimo e popolo*, in *Amicitiae sensibus* cit., p. 1.

⁹ A. Vauchez, *Postfazione*, in *Amicitiae sensibus* cit., p. 882.

¹⁰ Bettoni, *Sulla storia di Foligno* cit., pp. 9. 23.

¹¹ B. Toscano, *Immagini e significati nell'opera di Mario Sensi*, in *Amicitiae sensibus* cit., p. 657.

¹² Bartoli Langeli, *Uno studioso* cit., p. 33.

¹³ M. Sensi, *Lo studio come servizio alla Chiesa*, in *Gazzetta di Foligno*, *Spendersi è il loro guadagno. Interviste ai sacerdoti della Diocesi di Foligno*, Foligno, 2010, p. 136. Di lui scrisse la scheda biografica: M. Sensi, *Angelini Bernardo*, in *Dizionario storico del Movimento cattolico in Italia*, III (1984), pp. 24-25.

«documento figurativo», come strumento critico, che lo vide pioniere¹⁴ nella «decifrazione del significato delle immagini»¹⁵.

Oltre i confini umbri don Mario entrò nel mondo accademico romano, dove poté confrontarsi con i vari Michele Maccarrone, di cui in seguito occupò la cattedra di Storia della Chiesa antica e medievale nella Pontificia Università Lateranense; Romana Guarnieri, dalla quale, in discussioni amichevoli anche animate e franche, gli fu facile assorbire preziose acquisizioni della eredità intellettuale di don Giuseppe De Luca. La sua romanità, oltre che dagli «amici romani»¹⁶, è completata, in piena ufficialità, dagli incarichi esercitati nella Curia: Membro del prestigioso Pontificio Comitato di Scienze Storiche dove il suo pensiero era atteso e stimato; Consultore della Congregazione per le Cause dei Santi le cui Ponenze sempre più numerose gli richiedevano faticose ore di lavoro per lo più notturno sopra le decine e decine di volumi riservati che poi gli invadevano la soffitta, con il risultato che nelle discussioni comuni i suoi pareri facevano testo; Postulatore della Causa di beatificazione di Antonietta Meo, romana, che chiamava «la mia Nennolina» per il fatto che la bambina, morta nel 1937, villeggiava in estate con i suoi genitori a Colfiorito, futura parrocchia di don Mario, prima che lui nascesse; e dall'appartenenza a diverse associazioni dell'Urbe.

A sostegno della sua spiccata vocazione storiografica dirà che intervennero «il rinvenimento casuale di documenti fuori sede, concernenti l'altopiano di Colfiorito; l'esigenza di dare una risposta a problemi emersi da esperienze pastorali; la partecipazione a convegni di studio; provvidenziali contatti e scambi culturali»¹⁷. Infatti durante l'esercizio del ministero parrocchiale a Colfiorito di Foligno, aveva sperimentato i benefici del dialogo, di persona o di studio, con Lidia von Auw, con Romana Guarnieri che lo scoprì e gli fece visita a Colfiorito, e specialmente con i due Alfonso, Di Nola che accompagnava per santuari con la sua Ford Escort, e Dupront, dai quali poté assumere gli apporti della antropologia del sacro, ispirandosi al loro metodo e attingendo in modo esplicito ai loro scritti¹⁸.

A queste esperienze vive unì le conoscenze che gli derivavano dallo studio di opere specialistiche sui diversi temi che il suo lavoro andava sviscerando nel tempo. Così scorrono in una sequenza di alto valore, oltre ai citati, i nomi di veri e propri padri culturali, quali tra altri F. Braudel, H. Bremond, E. Delaruelle, G. De Rossi, F. Ehrle, G. Garampi, H. Grundmann, F. Lanzoni,

¹⁴ Toscano, *Immagini* cit., p. 656; Scaraffia, *Testimonianza* cit., p. XXVII.

¹⁵ Toscano, *Immagini* cit., p. 653.

¹⁶ F. Bettoni, *Testimonianza*, in *Amicitiae sensibus* cit., p. XVII.

¹⁷ M. Sensi, *Vita di pietà* cit., p. IX.

¹⁸ Cfr. R. Guarnieri, *Di questo volume e del suo autore*, in Sensi, *Vita di pietà* cit., p. i.

G. Lanzoni, C. Leonardi, R. Manselli, Mariano d'Alatri, A. Mens, L. Oligier, E. Pasztor, G. Pozzi, M. Righetti, F. Ughelli, L. Wadding.

Nelle ricerche locali, specialmente in campo archeologico e civico, poté giovare non poco della collaborazione di suo fratello Luigi Sensi, professore di archeologia. Non dimenticò nemmeno il suo antico professore di storia nel seminario regionale di Assisi, don Otello Migliosi¹⁹, che, tra l'altro, lo esortò, ancora seminarista, ad inviare a una redazione giornalistica il suo primo scritto di natura storica, che riguardava un reperto archeologico e storico in Assisi, identificato poi dalla Guarducci come la casa di Properzio²⁰. Ebbe fedele e competente assistenza, sia informatica sia culturale e amicale, da parte della dottoressa Lucia Bertoglio, Presidente del Consiglio Direttivo dell'Archeoclub di Foligno.

Le premesse di Romana Guarnieri alle due *summe*: *Vita di pietà e vita civile di un altopiano tra Umbria e Marche* e *Storie di bizzocche tra Umbria e Marche*, la sua *Postfazione* al volume *Loreto icona di Gerusalemme e di Nazaret* congiuntamente all'intero volume celebrativo *Amicitiae sensibus* sono, *tra le altre testimonianze*, indizi certi della considerazione goduta da don Mario Sensi nella comunità scientifica.

Questo prete, evangelico e manzoniano insieme, godeva di una profonda certezza della Provvidenza che lo portava a dichiararla apertamente di fronte a fatti accaduti o ad attenderla per eventi auspicati o semplicemente futuri²¹. E fu provvidenza la giornata di sabato 19 settembre 2009, quando ci si dette convegno in Foligno, a Palazzo Trinci, per una giornata di Studi in suo onore in occasione del suo settantesimo anno di età. Furono diciotto le relazioni e dieci gli interventi di saluto, tutti raccolti nel volume *Amicitiae sensibus*, a cura di Alessandra Bartolomei Romagnoli e Fortunato Frezza, che l'Accademia Fulginia di Foligno, di cui era stato per lungo tempo convinto animatore e poi Presidente, ha ospitato nel suo organo *Bollettino storico della città di Foligno* nel 2011.

Una testimonianza speciale in quel giorno fu affidata a un foglio, una lettera di partecipazione a distanza da parte di Claudio Leonardi, stanco

¹⁹ *Ibidem*, p. 264.

²⁰ M. Sensi, *Pittura romana ad Assisi*, «L'Osservatore Romano» 1961 (citazione mutila).

²¹ Basti questo suo recente testo: «“Non cade foglia che Dio non voglia”, recita un vecchio adagio italiano, con reminiscenze bibliche (cfr. Mt 10.29) per significare come niente accade senza il volere di Dio e tutto va letto nel contesto della Divina Provvidenza», in M. Sensi, *Prefazione* a F. Frezza, *Liber Lelle. Il Libro di Angela da Foligno nel testo del Codice di Assisi con versione italiana, note critiche e apparato biblico tratto dal codice di Bagnoregio*, Firenze, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2012, p. XI.

ormai e fisicamente fiaccato, che interpreta, come attestato di sintesi d'autore, la *mens* della comunità scientifica storica²²:

Caro don Mario,

sono veramente dispiaciuto di non potere essere oggi a Foligno a farti festa con tanti altri studiosi amici. Tu sai del resto che ho avuto occasione di parlare del tuo lavoro di storico al Laterano. Permetti che oggi ti mandi solo un saluto ed un augurio, quello di continuare ad essere un testimone, come mi sei sempre apparso, di una condizione ormai così rara e tanto più preziosa: quella di abbinare placidamente la testimonianza di Cristo nella tua vita e la testimonianza della ricerca scientifica nella tua attività. Ricordo di averti incontrato a casa di Romana Guarnieri, dove si parlava di mistica e tu interloquivi con la certezza della tua coscienza e le conoscenze della tua cultura.

Un abbraccio con tutta la mia stima e il mio affetto.

Firenze, 19 settembre 2009

Claudio Leonardi

A questa lettera seguirono quel giorno espressioni di riconoscimento, di stima, di lode, di gratitudine, di affettuosa amicizia verso il festeggiato. Basti riportare qui alcune delle “parole d'autore” circa la sua storiografia estesa a tutto il medioevo cristiano²³; o il Medioevo come tempo su cui molto ha insistito la produzione storiografica di Mario Sensi²⁴; o il suo modo estremamente impegnativo di lavorare²⁵; oppure le sue laboriose giornate²⁶.

L'uomo. Il prete. Il maestro

Il temperamento di don Mario Sensi era assolutamente riservato, come era anche immediatamente facile accorgersene. La sua riservatezza poteva interpretarsi come l'esito di una evoluzione della nativa timidezza elaborata attraverso una serrata autodisciplina mentale e spirituale. Aveva il senso della discrezione e del limite nell'esporsi e nel liberare le sue, invece, illimitate conoscenze. Ne nasceva da una parte una «sobria asciuttezza»²⁷, dall'altra una «grande capacità di ideazione», come, dopo un breve colloquio avuto con lui, si espresse una volta un medico, al quale io l'avevo presentato.

²² C. Leonardi, *Lettera*, in *Amicitiae sensibus* cit., p. XXXI.

²³ Lunghi, *Amicitiae sensibus* cit., p. 781.

²⁴ N. Ciola, *Il dialogo tra ebraismo e cristianesimo. Jacob Neusner a confronto con Joseph Ratzinger/Benedetto XVI sull'autorità di Gesù*, in *Amicitiae sensibus* cit., p. 637.

²⁵ B. Ulianich, *Monachesimo, ordini mendicanti e l'iconografia del crocifisso*, in *Amicitiae sensibus*, p. 682.

²⁶ Toscano, *Immagini* cit., p. 655.

²⁷ Guarnieri, *Di questo volume* cit., p. III.

Fu prodigo di consigli e di aiuti con chiunque ricorresse a lui nel campo scientifico come nella vita concreta di uomo e di prete. Nel bagagliaio della sua vettura portava costantemente scatole di suoi libri, che finivano in regali o in scambi bibliografici, assetato com'era di documentazione scritta e di fonti. I suoi alunni e il corpo docente lateranense ne ricordano la competenza scientifica, la sapienza didattica, l'amabilità umana, la magnanima liberalità²⁸. Analoga stima godeva nella sua Spello e a Foligno per la consuetudine di vita e le mansioni che svolgeva in città e in diocesi. Il vescovo Gualtiero Sigismondi, in sequenza con i suoi immediati predecessori, ne conosceva e apprezzava l'umile predisposizione al servizio, la saggezza del consiglio, l'ampiezza della scienza, che si manifestava, come ebbe a dire, nei tanti «tasselli che ci permettono di scoprire il grande mosaico della storia della nostra Diocesi»²⁹.

Non amava parlare di sé, né sentir parlare di sé. Le dediche nei suoi libri sono rare³⁰. Non scrisse un'autobiografia. Restano poche autorivelazioni. Mi ricordo solo di due. Il suo intervento alla fine del *Dies* a lui dedicato il 19 settembre 2009 va qui riproposto:

Le parole che ho ascoltato durante questa giornata di studio mi hanno commosso. E più non dico. Da seminarista ho sognato e ho sognato molto anche a motivo di due concorsi che avevo, si dice, vinto, riportando la prima medaglia, una in oro e l'altra in argento. Da giovane prete ho sofferto, ma ho obbedito. La lettera del vescovo (non avevo ancora ventiquattro anni) mi mandava a Colfiorito, con l'invito a studiare. A denti stretti ho obbedito. La Provvidenza mi ha fatto incontrare maestri e semplici compagni di viaggio; tutti mi hanno spinto a studiare una pluralità di temi. Mi limito a ricordare monsignor Michele Maccarrone ed Enrico Berti. Sono stati miei relatori, l'uno alla tesi discussa al Laterano, l'altro alla tesi discussa all'Università di Perugia. Non aggiungo tutti gli altri maestri che ho incontrato. Quello che non hanno fatto i due maestri e gli altri professori è stato supplito da Romana Guarnieri. È stata lei a cercarmi ed è nata un'amicizia durata fino all'ultimo giorno della sua esistenza. Chiudo ringraziando gli organizzatori di questa giornata a cominciare da monsignor Frezza; l'ideatore è stato lui, io inizialmente mi sono opposto, gli ho fatto resistenza, poi ho obbedito. Sua preziosa collaboratrice Alessandra Bartolomei Romagnoli, insieme a suo marito. Grazie ai due moderatori, grazie a tutti i relatori, magistralmente riassunti dal professor André Vauchez,

²⁸ Ha destinato alla sua università la sua sovraccarica biblioteca e una cospicua somma per borse di studio. Rispondendo alla domanda: «Cosa fa un prete con i soldi?», rispose tra l'altro: «Valga l'esempio di chi lascia tutto per una borsa di studio a favore di un seminarista. Diverso il caso di chi ha accumulato per arricchire i parenti: storie tristi che destano solo compassione», cfr. Sensi, *Lo studio* cit., pp. 124-125. Fu coerente in questa condotta di rigore economico, onestà e diligenza amministrativa testimoniata dalle sue carte.

²⁹ G. Sigismondi, *Testimonianza*, in *Amicitiae sensibus* cit., p. XX.

³⁰ Mi si perdoni la libertà di riferire la dedica manoscritta nella copia del suo volume *Mulieres in Ecclesia* a me destinata: «A don Fortunato Frezza che, come fratello, ha pazientemente più volte corretto e riletto le bozze di questo lavoro, il cui titolo è una sua geniale intuizione. Con gratitudine. d. Mario Sensi. Cascia 5 luglio 2010». Devo dire che gli ero debitore del titolo che mi suggerì per il mio *Pro Amicis. Omelie domenicali ai medici*, Libreria Editrice Vaticana, 2008.

grazie a tutti voi che vi siete sobbarcati la fatica di una giornata di ascolto. Non so. Per me è stato un arricchimento, penso anche per tutti voi. In ogni modo un arrivederci a quando gli Atti saranno pronti per godere insieme di quanto relatori e moderatori ci hanno saputo offrire in questa giornata di studio. Grazie.

Devo aggiungere che per il suo temperamento alieno da mezze misure ha svolto un lavoro universalmente riconosciuto immenso nel campo storico, come le circostanze gli permisero. Ma il suo sogno segreto fu quello di frequentare l'Istituto Biblico di Roma, che ben corrispondeva alle sue doti intellettuali e alla sua enorme capacità di lavoro e di duro impegno in costanza di tempo. L'obbligo della frequenza fu l'ostacolo decisivo. Lo avrei avuto collega.

Il suo breve autoprofilo è integrato da un apporto occasionale imprevisto. La *Gazzetta di Foligno* nel 2010 prese l'iniziativa di un sondaggio d'opinione tra tutto il clero di Foligno. Don Mario era riluttante a rispondere; nella sua perplessità volle interpellarmi, ma alla fine accettò. L'intervistatore, sapendo a chi stesse parlando, gli rifilò una raffica di ben cinquanta domande, ottenendo quello che non era mai uscito dalla penna di don Mario su se stesso: quindici pagine, un vero e proprio manifesto sulla vita del prete. Alla domanda: «Qual è la cosa più importante in un'omelia?», rispose così³¹:

L'omelia, che, per dirla con don Giuseppe De Luca, spesso finisce per divenire il tormento dei fedeli, è stato uno dei temi dibattuti al Sinodo dei Vescovi sulla parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa. Regola d'oro, che ho appreso nei primi giorni in cui cominciai ad esercitare il sacerdozio, come vicario, fu quella di scrivere l'omelia integralmente, o come schema dettagliato delle parti principali. Da allora, solo in casi del tutto eccezionali, mi sono lasciato andare, affidandomi all'ispirazione, o meglio, all'improvvisazione del momento. L'attenzione è sempre per la Parola di Dio che, di norma, ripercorro attraverso i tre testi offerti dalla liturgia, insistendo sulla storia della salvezza e della nostra liberazione ed evitando attualizzazioni superflue e discorsi moraleggianti. Di norma enuncio il tema, il filo rosso che unisce le tre letture; svoltolo, inizio la seconda parte dell'omelia, con domande e interrogativi, del tipo: «come mi pongo nella vita di ogni giorno di fronte alla parola ascoltata?». Segue, in forma schematica, la proposta di vivere in unione a Cristo, decisamente paradossale in tutto il suo significato; per concludere che Cristo deve diventare il cuore e il centro della vita di ogni cristiano, il quale è chiamato ad assumere l'impegno di compiere, nella vita, le azioni e i gesti del Signore Gesù: l'impegno della testimonianza.

Custodiva con tenace silenzio le amicizie, amava dare ospitalità più che riceverla, gustava la buona tavola, partecipava volentieri a qualche gita in Italia e all'estero, viveva con gioia piena la compagnia anche extraccademica dei suoi studenti. Non si rassegnava alla mediocrità, a costo di inevitabile distanza da tanto e da tanti, cercava il massimo con la sua istintiva capacità imitativa di

³¹ Sensi, *Lo studio* cit., p. 131.

emulazione. Evitava di comparire, non solo perché odiava il perder tempo, che allontana dal lavoro, ma perché sostare in «eremo» era la sua attitudine, con il suo habitat, con la sua «archeologia del silenzio», come è stato felicemente scritto di lui³², che privilegiava riesumare dal silenzio e dall'oscurità i trascurati, le marginalità, i nascosti, i «piccoli santi»³³ o i piccoli suoi alunni della montagna, che coinvolgeva nelle sue ricerche³⁴, quasi per uno spontaneo senso di empatia identificativa, psicologica e storiografica. Si volgeva d'impulso, anche coinvolgendo me, là dove sapeva di trovare persone deboli, trascurate, scartate, direbbe Papa Francesco, sia tra la gente comune sia, a volte, tra il clero. Sapeva sopportare avversità e affanni ripetendo, come i suoi antichi parrochiani, «per amor di Dio»³⁵ e con lo stesso spirito di pietà cristiana e sacerdotale portava immancabilmente con sé corona e breviario. Sobrio quanto accurato e appropriato nel vestire e nel curare la persona, aveva sempre in tasca un pettinino e sfoggiava camicie mai sbiadite, sempre impeccabilmente stirate. Volentieri svolgeva il suo silenzioso, ultimamente faticoso, ministero giornaliero di cappellano della monache clarisse di Spello, alla cui storia istituzionale dedicò un memorabile saggio³⁶. Con analogo impegno si adoperò, riuscendoci in pieno, per restituire all'istituto delle Terziarie regolari della Beata Angelina di Foligno il testo di riferimento del loro carisma d'origine, fino ad allora ignorato, da lui scovato nell'Archivio Vaticano: la minuta della Bolla *Provenit ex* di Bonifacio IX del 14 gennaio 1403³⁷. Al proposito gli dicevo, suscitando immediatamente la sua vibrata opposizione, che per questo rinvenimento storiografico avrebbe meritato di essere considerato secondo fondatore dell'Istituto.

³² A. Bartolomei Romagnoli, *La cronaca di Bernardino Aquilano. Dai piccoli santi dell'Umbria alla grande Osservanza*, in *Amicitiae sensibus* cit., p. 91. R. Guarnieri, *Voci dal silenzio*, in M. Sensi, *Storie di bizzocche* cit., pp. V-XI.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Santuari terapeutici. La ricerca dell'identità paesana attraverso i santuari terapeutici di frontiera nella montagna folignate*, a cura di M. Sensi, Foligno, Scuola Media di Colfiorito, 1980; *A proposito della battaglia plestina (217 a.C.). La via della Spina*, a cura di M. Sensi, Foligno, Scuola Media Colfiorito, 1988; *Belfiore e il suo spazio sacro*, a cura di M. Sensi, Foligno, Scuola Media Statale Niccolò Alunno di Belfiore, 1990.

A. Vauchez, *Postfazione* cit., p. 881: «Poi mi regalò un libretto ciclostilato che conteneva i risultati di uno studio fatto con i suoi allievi sui *Santuari terapeutici di confine*, che lessi con vivissimo piacere».

³⁵ Sensi, *Vita di pietà* cit., pp. XII, 192.

³⁶ M. Sensi, *Il patrimonio monastico di S. Maria di Vallegloria di Spello*, in *Vita di pietà* cit., pp. 209-236.

³⁷ Id., *Angelina da Montegiove e le Terziarie Francescane Regolari di Foligno*, in *Il monastero di Sant'Anna a Foligno. Religiosità e arte attraverso i secoli*, a cura di A.C. Filannino, Foligno, Orfini Numeister, 2010, p. 43.

Le Marche

Innumerevoli sono gli scritti di don Mario Sensi, che coinvolgono le Marche, territorio battuto in lungo e in largo, come se i suoi passi, me lo diceva spesso, da Colfiorito si spingessero preferibilmente ad oriente, scendendo dall'altopiano, verso archivi ospitali, dove si sentiva a casa sua.

Dal 1972 al 1983 pubblicò sei saggi su *Picenum Seraphicum: Fra Andrea da Faenza istitutore dei Monti frumentari*, «Picenum Seraphicum», IX (1972), pp. 162-257; *Predicazione itinerante a Foligno nel secolo XV*, «Picenum Seraphicum», X (1973), pp. 139-195; *Dossier sui Clareni della Valle Spoletana*, «Picenum Seraphicum», XI (1974), pp. 315-404; *Brogliano e l'opera di fra Paoluccio Trinci*, «Picenum Seraphicum», XII (1975), pp. 7-62; *Rapporti tra S. Giacomo della Marca e le confinanti città umbre*, «Picenum Seraphicum», XIII (1976), pp. 308-324; *Documenti e approcci per i clareni della Marca anconetana*, «Picenum Seraphicum», XVI (1981-1983), pp. 195-220.

Si ricorda inoltre che delle sue *summe* ben tre comprendono le Marche già nel titolo: *Vita di pietà e vita civile di un altopiano tra Umbria e Marche (secc. XI-XVI)*, Roma 1984; *Storie di bizzoche tra Umbria e Marche*, Roma 1995, pp. 516; *Loreto, una chiesa «miracolose fundata» icona di Gerusalemme e di Nazaret*, Postfazione e ricordo di Romana Guarnieri, Firenze 2013, pp. 484.

Altri saggi pubblicò su organi marchigiani, come Atti e Memorie della Deputazione di storia patria per le Marche, tra il 1975 e il 1999 (per cui si veda la *Bibliografia* ai nn. 32, 38, 46, 54, 68, 269).

Ebbe costante reciproca stima e collaborazione con alcuni studiosi marchigiani, quali il cappuccino P. Floriano Grimaldi, archivista della Santa Casa di Loreto, i due eruditi preti di Camerino, don Angelo Antonio Bittarelli e don Giacomo Boccanera, dei quali ultimi poi avrebbe scritto il Necrologio.

Il professore Attilio Bartoli Langeli, primario esperto di civiltà appenninica, ha dedicato un originale studio sull'itinerario marchigiano³⁸ di don Mario Sensi, annotando, passo dopo passo, la sua perlustrazione su campo, e rimandando in parentesi ai numeri degli scritti corrispondenti registrati nella sua *Bibliografia completa*³⁹.

³⁸ A. Bartoli Langeli, *Uno studioso della civiltà appenninica*, in *Amicitiae sensibus* cit., pp. 33-39.

³⁹ Ho inserito la *Bibliografia completa di Mario Sensi* in www.Academia.edu – Fortunato Frezza. Segnalo inoltre di aver immesso in formato digitale nel sito www.goodonlus.it - Sezione storica quattro volumi sensiani: *Vita di pietà e vita civile di un altipiano tra Umbria e Marche*;

Superate le due incursioni a Fabriano [164] e a Pesaro [306], il percorso si snoda sulle brillanti segnalazioni del Professore:

Come sede per un suo saggio specialistico su Colfiorito Sensi scelse nel 1975 gli Atti e Memorie della Deputazione di storia patria per le Marche [n. 32]. Colfiorito e l'altopiano plestino, nonché l'alta valle del Chienti, servono a don Mario come trampolino di lancio per sparpagliarsi nelle Marche: nelle Marche interne, non nella Marca costiera. La discesa da Colfiorito ha carattere torrentizio. Sensi si appropria subito di Camerino (con la vicina Landolina-Talogna), vista in relazione con Foligno, così come i signori della zona, i da Varano, sono messi in relazione con i Trinci. Di qui a San Ginesio il passo è breve; più lunghi, ma di poco, quelli verso Cingoli, Appignano, Macerata, Fermo; per Macerata e il maceratese inserisco nell'indice qualche voce in più del dovuto, per dar conto della costante presenza di Sensi nel contesto culturale della città. Ulteriore robusto insediamento nel margine inferiore della regione, nel Piceno, a completare il circuito che era arrivato alla Valnerina: molti i titoli sensiani su Ascoli, Grottammare, Montemonaco, Montesanto. Inevitabile, infine (anche perché relativamente recente), è l'approdo di don Mario al maggiore santuario delle Marche, Loreto. Sensi è, oggi, uno dei maggiori studiosi di storia medievale e moderna delle Marche: i suoi scritti di quadro generale su quella regione, una regione dal profilo religioso così caratteristico, sono altrettanto numerosi di quelli relativi all'Umbria, e gli consentono di portare alla luce fenomeni peculiarissimi, dai Monti di pietà e frumentari alle diverse tipologie santuariali, dalla presenza di Slavi nelle località interne [n. 38] a devozioni particolari, dalle minorete agli apostoletti ai sacconi, fino a scoprirvi l'istituto del santesato. Ma a questo punto parlare di luoghi singoli e di regioni singole, l'Umbria e le Marche, ha poco senso. Don Mario ha rivelato come pochi altri una tessitura fittissima di rapporti, realtà, identità tra i due versanti dell'Appennino. Ecco un florilegio di titoli bifronti: tra Umbria e Marche [nn. 68, 134, 173, 300, 302, 345, 427, 466, 475, 485, e le due raccolte *Vita di pietà e vita civile di un altopiano tra Umbria Marche* del 1984, n. 87, e *Storie di bizzoche tra Umbria e Marche* del 1995, n. 204], con la variante tra Marche e Umbria [n. 318]; in Umbria e nelle Marche [n. 373]; dell'Appennino umbro-marchigiano (n. 58); lungo la dorsale appenninica umbro-marchigiana [n. 286]; le Madonne del Soccorso umbro-marchigiane [nn. 192, 227]; l'esempio umbro-marchigiano [n. 398].

I rimandi alla *Bibliografia completa*, strada facendo, si sono arricchiti con apporti di nuovi studi marchigiani, fino alla sua ultima *summa* su *Loreto, una chiesa* «miracolose fundata» del 2013 [n. 469], raggruppati in una lunga serie [nn. 34, 46, 54, 95, 150, 158, 237, 238, 269, 296, 347, 400, 461, 462].

Per me personalmente resta memorabile il 15 agosto 2009, settantesimo compleanno di don Mario, quando passammo l'intero pomeriggio a San Maroto di Pievebovigliana, davanti e dentro quella Rotonda *ad instar sancti Sepulchri*, che, oggetto di suoi attenti studi, ammirava e rendeva ammirabile con le sue specialistiche spiegazioni.

Storie di Bizzoche tra Umbria e Marche; Le osservanze francescane nell'Italia centrale; Il perdono di Assisi.

Le obiezioni

Romana Guarnieri, in apertura del volume di don Mario Sensi *Storie di bizzoche tra Umbria e Marche* del 1995 faceva delle osservazioni circa un'assenza⁴⁰:

In una silloge di ricerche omogenee a un tema e a un luogo preciso, relativa alle bizzoche umbro-marchigiane, oltre alle risultanze positive colpiscono anche quelle negative. Per esempio mi limito a segnalare la vistosa assenza dal territorio battuto da don Sensi di un fenomeno da non molto portato alla ribalta degli studi e di una straordinaria attualità nella Chiesa dei nostri anni. Mi riferisco a casi di «simbiosi ascetica» tra uomini e donne, verificatisi fra l'altro nell'Europa altomedievale nelle cosiddette comunità miste [...]. Presentissime nell'Alta Italia sin dai tempi degli Umiliati e poi in tutto il Trecento in molte e svariate forme, le ritroviamo in Toscana [...], quindi a Genova [...]. Invece stranamente non se ne trova traccia nei documenti studiati da don Sensi, quando si eccettui un unico accenno a una comunità mista, presumibilmente di laici, governata da una badessa e confermata dal vescovo, a san Ponziano di Spoleto nel 1285.

La medesima studiosa, nelle pagine introduttive del volume *Vita di pietà e vita civile di un altopiano tra Umbria e Marche*⁴¹ del 1984, alludeva, subito superandola, a una possibile obiezione circa una apparente disomogeneità del volume stesso o, si potrebbe dire, circa un presunto nomadismo sensiano. Il fatto è che l'opera poliedrica di don Mario Sensi si presenta come un fenomeno carsico, in cui, aldilà di un'apparente frammentarietà, il flusso tematico nel suo sviluppo si arricchisce degli elementi del greto visibile della storia, quindi si immerge nelle sue profondità assorbendo altre sostanze nascoste, riemergendo per continuare a trascinarsi dietro ulteriori dinamismi e marginalità sommerse, conservando tuttavia compatta e riconoscibile la propria vitalità e coerenza, in lunga unitaria durata⁴².

Certo, non tutto né tutto definitivo e indubitabile è uscito dalla sua penna⁴³, ma la mole, la qualità storiografica, le acquisizioni pionieristiche, la metodologia della sua opera restano ineccepibili e, forse, ineguagliabili.

⁴⁰ Guarnieri, *Voci dal silenzio* cit., pp. X-XI.

⁴¹ Guarnieri, *Di questi volume* cit., p. III.

⁴² M. Sensi, *Santuari, pellegrini, eremiti* cit., vol. I, p. 14.

⁴³ *Amicitiae sensibus, Premessa*, p. VIII. F. Accrocca, *Gli studi sull'osservanza francescana*, in *Amicitiae sensibus* cit., p. 75.

Le commemorazioni

In occasione del decesso di don Mario Sensi, prete scomparso ma non perduto, i messaggi di condoglianze sono stati numerosi e profondamente compresi della grave perdita avvenuta. Ricorrendo il trigesimo del decesso, celebrazioni eucaristiche ebbero luogo a Roma nella Cappella della Pontificia Università Lateranense il giorno 22 giugno 2015; a Spello nella Chiesa di Santa Maria Maggiore il 24 giugno; a Foligno il 26 giugno nella Cattedrale di San Feliciano, dove il 27 maggio erano state celebrate le esequie.

Nella stessa ricorrenza l'Accademia Fulginia di Foligno, di cui era stato Presidente, emise un messaggio alla città:

Il Magistero Accademico, i Soci Ordinari e i Soci Corrispondenti della Accademia Fulginia di Lettere Scienze e Arti ricordano il loro Presidente Mons. Dott. Prof. Mario Sensi trenta giorni dalla morte; segnalano ai Concittadini l'impegno da lui profuso per la crescita culturale di Foligno, la passione con la quale ne ha ricercato la storia sociale, civile e religiosa, la dedizione con la quale ne ha fatto conoscere dentro e fuori dell'Italia la rilevanza nella storia del nostro Paese ma anche le bellezze artistiche e i pregi monumentali, troppo spesso negletti o misconosciuti; rammentano altresì che, acclamato Accademico Ordinario nel 1971, alimentava la vita e il prestigio del nostro Sodalizio dapprima come Vice-Presidente dal 1978, quindi come Presidente dal 2006; nel frattempo dirigendo il "Bollettino Storico della città di Foligno" e i relativi Supplementi Editoriali, arricchendo l'uno e gli altri di saggi e interventi nei quali il rigore scientifico ben si confaceva alla rilevanza dei temi trattati. Le moltissime pagine a stampa date in luce, i tanti materiali preparatori e gli appunti di studio innumerevoli faranno durare nel tempo la di Lui memoria.

Foligno, 25 giugno 2015.

L'Associazione Italiana per lo Studio della Santità, dei Culti e dell'Agiografia, a firma della prof. Alessandra Bartolomei Romagnoli, diramò un suo comunicato:

Il 25 maggio, dopo una breve malattia, si è spento a Foligno mons. Mario Sensi. Già professore ordinario di Storia della Chiesa medioevale presso l'Università Lateranense, don Mario è stato uno studioso di eccezionale operosità, ricercatore infaticabile negli archivi dell'Umbria e dell'Italia centrale. Allievo di mons. Giuseppe de Luca e di mons. Michele Maccarrone, ha dedicato molta parte della sua ricerca ai movimenti religiosi popolari, con un'attenzione privilegiata alle correnti femminili della pietà. Al complesso e variegato mondo delle cellane e delle bizzoche lo aveva introdotto Romana Guarnieri, cui era stato legato da una forte consuetudine e da una fedele amicizia. Significativi sono stati i suoi contributi anche al tema della santità, cui egli si è sempre accostato con intelligenza e sensibilità di storico, più che di agiografo o di letterato. Della sua vasta produzione sono da ricordare la corposa raccolta di studi, in tre tomi, sui Santuari dell'Italia centrale, ma anche i due recentissimi volumi sul pellegrinaggio micaelico e sulla mitopoiesi lauretana. Né vanno sottaciuti i numerosi saggi in cui Mario Sensi ha conferito spessore documentale a figure di santi e beati di labile consistenza storica, come la "fondatrice" Angelina da Montegiove, il "riformatore" Paoluccio Trinci, la grande mistica Angela da Foligno. Per questa sua singolare e specifica competenza aveva ricoperto per lunghi anni il ruolo di consultore nella Congregazione vaticana delle cause dei santi.

Commemorazioni diverse sono intervenute nel corso dei mesi da parte dell'Accademia Fulginia⁴⁴, de *L'Osservatore Romano*⁴⁵, della Università Lateranense con la dedica al Prof. Mario Sensi dell'Aula 202 sede della sua attività didattica e nel Convegno sul Concilio Lateranense IV che aveva contribuito a preparare anche con il suo ultimo corso alla Lateranense all'inizio del 2015⁴⁶, della *Gazzetta di Foligno*⁴⁷, di Colfiorito nella Sagra della Patata Rossa che deve molto all'antico parroco⁴⁸, della rivista *Benedictina*⁴⁹, del Monastero di Santa Maria di Betlem in Foligno⁵⁰, di tanti colleghi ed estimatori in diversi Convegni specialistici, del Prof. Fabio Bettoni, Vice Presidente dell'Accademia Fulginia, con un necrologio di esemplare organica accuratezza, la cui lettura debbo con gratitudine alla tempestiva cortese sollecitudine della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria⁵¹.

⁴⁴ Fu questo l'annuncio: «Giovedì 16 giugno p. v., alle ore 17, ricorderemo il nostro Presidente don Mario ad un anno dalla sua scomparsa. Con la presente Vi invitiamo alla più calda partecipazione: sarà l'occasione per onorare la memoria di un Amico e di uno Studioso il quale ci ha donato energie intellettuali e saperi con tanta generosità, nel convincimento che l'Accademia Fulginia lo meritasse per l'insostituibile ruolo che esplica nella nostra città. Certi che risponderete al nostro invito a partecipare, Vi attendiamo alla Biblioteca "Ludovico Iacobilli", p.za S. Giacomo 1, Foligno. Con viva cordialità. Il Magistero Accademico. Foligno 6 giugno 2016».

⁴⁵ L. Scaraffia, *A piedi nella neve*, «L'Osservatore Romano», 27 maggio 2015, p. 5. F. Accrocca, *Senza troppe chiacchiere*, «L'Osservatore Romano», 27 maggio 2015, p. 5.

⁴⁶ A lui sono stati dedicati il Convegno e il volume degli Atti, nel quale è stato citato ripetutamente e commemorato nella commossa pregnante formula dedicatoria: "A Mons. Mario Sensi, insigne storico, amato docente, amico e collega, zelante pastore, apostolo della carità intellettuale". Nello stesso volume la sua opera è chiaramente ricordata, cfr. N. Ciola, *Prolusione. Le ragioni del Lateranense IV e le sue possibili riletture "teologiche"*, in *Il Concilio Lateranense IV a 800 anni dalla sua celebrazione. Una rilettura teologica*, a cura di N. Ciola, A. Sabetta, P. Sguazzardo, Lateran University Press 2016, p. 13. Citazioni si trovano anche nelle pp. 75; 77 nota 1; 83 nota 27; 97; 347 nota 1; 376; 392; 403 nota 6.

⁴⁷ F.M. Mattoni, «Gazzetta di Foligno», 27 maggio 2015. M. Timio, *Colfiorito ricorda il suo parroco. Tributo a monsignor Mario Sensi*, «Gazzetta di Foligno», 6 settembre 2015, p. 4.

⁴⁸ Opuscolo ufficiale della Sagra, n. 38 del 2015 e n. 39 del 2016.

⁴⁹ G. Spinelli, *Recensione e necrologio di Mario Sensi*, «Benedictina» 62, fasc. 2° (2015), pp. 379 e 389-390.

⁵⁰ Commemorazione con presentazione postuma del suo volume *S. Maria di Betlem monastero di contemplative agostiniane custodi del Santuario Diocesano 'Madre del Buon Consiglio' a Foligno - Sant'Eraclio*, domenica 24 aprile 2016, festa della Madonna del Buon Consiglio.

⁵¹ F. Bettoni, *Necrologio di Mario Sensi*, «Bullettino della Deputazione di storia Patria dell'Umbria», CXII fasc. I-II (2015), pp. 487-495.

La fine

Il 15 maggio 2015, con la collaborazione del P. Ladislao Suchy, del Prof. Giorgio Otranto, della Prof.ssa Immacolata Aulisa, avevo organizzato la presentazione dell'ultima *summa* di don Mario Sensi, *Santuari e pellegrini lungo le «Vie dell'Angelo»*. *Storie sommerse del culto micaelico*, da svolgersi al santuario di San Michele Arcangelo al Gargano. Dovendo affrontare il viaggio, chiese il parere al suo medico personale, il dottor Mario Timio, che lo sconsigliò, senza tuttavia riuscire a dissuaderlo. Lo aveva assicurato dicendo: «C'è chi mi accompagna». Eravamo tre compagni nella comoda vettura dei coniugi Paola e Litano Marzufero, antichi amici dell'altopiano di Colfiorito. La presentazione fu un successo nella sala gremita. Al termine non intendeva prendere la parola, ma lo pregai di dare almeno un saluto. Era soddisfatto dell'evento e il suo saluto in realtà fu la sua ultima lezione di quaranta minuti, mentre aveva dipinti sul volto i chiari contrastati segni dell'appagamento e dell'ultima sofferenza, come un'agonia incipiente di chi lascia la vita in cattedra da maestro e presso uno dei suoi più cari santuari, da pellegrino simile ai tanti ospitati nei suoi scritti.

Le sue ultime parole sono nella preziosa testimonianza dello stesso dottor Timio, che le raccolse al suo capezzale: «Vorrei essere ricordato come prete obbediente, come studioso, come amico».

Il motivo dominante della sua grandiosa sinfonia di uomo prete maestro è stato l'ininterrotto infaticabile studio della storia della Chiesa, della vita civile e della vita di pietà, *civitas et pietas*, estrema laboriosità che, come risuona dalla dedica dell'opera su santuari, pellegrini ed eremiti, sembra avere una chiara fonte: «Ai miei genitori Gino e Marsilia infaticabili lavoratori che ora riposano nella Pace Eterna»⁵², mentre la sua personale *pietas* canta l'ultima litania nella chiusa del suo volume su Loreto:⁵³ «La sacralità lauretana ci assicura, giorno dopo giorno, grazie su grazie e ci fa, nonostante tutto, continuare a sperare, pur chiamati a vivere in una società pervasa da un umanesimo paganeggiante: Santa Maria porta del paradiso, prega per noi».

⁵² Sensi, *Santuari*, vol. I cit., p. IX.

⁵³ Sensi, *Loreto* cit., p. 348.



*don Mario Sensi con l'amico don Dante
Chiesa di Sant'Antonio, Cascia 2014*

Bibliografia di Mario Sensi

1961

1. *Pittura romana ad Assisi*, «L'osservatore Romano» 1961 [citazione mutila].

1967

2. *S. Angelo di Limigiano, abbazia temporaneamente dipendente dal monastero di S. Pietro in Perugia*, «Bollettino della Deputazione di Storia patria per l'Umbria», 64 (1967), pp. 75-95.

1968

3. *Pietro Crisci, santo*, in *Bibliotheca Sanctorum X*, coll. 821-823.
4. *Curiosità storiche. Clemente VIII sosta a Colfiorito*, Gazzetta di Foligno, 14 gennaio 1968, p. 3; cfr. più avanti *Vita di pietà e vita civile di un altopiano tra Umbria e Marche (secc. XI-XVI)*, p. IX.

1969

5. *Testa Felice Angelico, servo di Dio*, in *Bibliotheca Sanctorum XII*, coll. 435-437.
6. *Trinci Paolo, da Foligno, beato*, ivi, coll. 660-663.
7. *Ugolino, venerato in Gualdo Cattaneo, beato*, ivi, coll. 784-787.
8. *Ventura di Spello, santo*, ivi, coll. 1011-1013.
9. *Vincenzo vescovo di Foligno (?)*, santo, ivi, coll. 1140-1141.
10. *Vitelli Giovanni Battista, servo di Dio*, ivi, coll. 1240-1242.
11. *Tradizioni riguardanti il passaggio degli Apostoli Pietro e Paolo nelle diocesi di Foligno e di Camerino, note storiografiche*, «Bollettino storico della città di Foligno», 1, 1969, pp. 135-141, ora anche in «Medicina nei secoli», rivista storico-medica, n.s. IX/2, 1972, pp. 85-92.

1970

12. *Foligno*, in *Enciclopedia Dantesca*, II, p. 958.
13. *Giovanni da Viterbo*, ivi, III, p. 194.
14. *Nocera Umbra*, ivi, IV, pp. 62-63.
15. *Orvieto*, ivi, IV, p. 212.
16. *Spoletto*, ivi, V, p. 398.
17. *Vico, Manfredi da*, ivi, V, p. 1005.
18. *Viterbo*, ivi, V, p. 1097.

1971

19. *Foligno*, in *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastique XVII*, coll. 756-768;
- 19bis. *Fossombrone*, ivi, coll. 1228-1235.
20. *Tre monti frumentari del secolo XV*, in *Civiltà del Rinascimento nel*

Maceratese, Atti del V Convegno di studi storici maceratesi (Recanati 30 novembre 1969), Macerata 1971, pp. 285-305 (Studi Maceratesi, 5).

21. *Fraternite di disciplinati a Macerata nei secoli XIV-XV*, «Quaderni del C.D.M. Disciplinati», 13 (1971), pp. 1-51.

1972

22. *Niccolò Tignosi da Foligno, l'opera e il pensiero*, «Annali di lettere e filosofia dell'Università degli studi di Perugia», 9 (1972), pp. 361-495.

23. *Assistenza ospitaliera a Spello nel Medio Evo*, «Medicina nei secoli», 9/3 (1972), pp. 41-66.

24. *Fra Andrea da Faenza istitutore dei Monti frumentari*, «Picenum Seraphicum», IX (1972), pp. 162-257.

1973

25. *Raccomandati di Maria e disciplina a Spello nel secolo XIV*, «Quaderni del C.D.M. Disciplinati», 16 (1973), pp. 3-13.

26. *Predicazione itinerante a Foligno nel secolo XV*, «Picenum Seraphicum», X (1973), pp. 139-195.

27. *Appendice a V. Martinelli, Un documento per Giotto ad Assisi*, «Storia dell'arte», 19 (1973), pp. 201-208.

1974

28. *Assistenza ospitaliera a Foligno nel Medio Evo*, «Medicina nei secoli», XI/2 (1974), pp. 199-262; XI/3 (1974), pp. 65-117.

29. *Fraternite di disciplinati e sacre rappresentazioni a Foligno nel secolo XV*, «Quaderni del C.D.M. Disciplinati», 18 (1974), pp. 89-117.

30. *Dossier sui Clarenii della Valle Spoletana*, «Picenum Seraphicum», XI (1974), pp. 315-404.

1975

31. *Ebrei finanziatori dell'Inquisizione*, «Collectanea Franciscana», 45 (1975), pp. 269-273.

32. *Monti frumentari e problemi agricoli a Colfiorito*, «Atti e Memorie della Deputazione di storia patria per le Marche», 7 (1975), pp. 397-432.

33. *Brogliano e l'opera di fra Paoluccio Trinci*, «Picenum Seraphicum», XII (1975), pp. 7-62.

1976

34. *Rapporti tra S. Giacomo della Marca e le confinanti città umbre*, «Picenum Seraphicum», XIII (1976), pp. 308-324.

1977

35. *Itinerari apostolici nelle leggende popolari umbre*, in *Martiri ed evangelizzatori della Chiesa spoletina*, Atti del I Convegno di Studi Storici Ecclesiastici (Spoleto, 2-4 gennaio 1976), Roma 1977, pp. 91-106.

36. *Incarcerate e Penitenti a Foligno nella prima metà del Trecento*, in *I Frati Penitenti di San Francesco nella società del Due e Trecento*, a cura di Mariano d'Alatri, Roma 1977, pp. 291-308.
37. *Documenti per Bartolomeo di Tommaso da Foligno*, «Paragone/Arte», 325 (marzo 1977), pp. 103-156.
38. *Fraternite di Slavi nelle Marche nel secolo XV*, «Atti e Memorie della Deputazione di storia patria per le Marche», 82 (1977), pp. 53-84, ora anche in *Italia felix. Migrazioni slave e albanesi in Occidente. Romagna, Marche, Abruzzi, secoli XIV-XVI*, a cura di S. Anselmi, Ancona 1988, pp. 192-212 (Quaderni di «Proposte e Ricerche», 3).
39. *Plestia*, «Informatore Botanico Italiano», 9, fasc. 3 (1977), pp. 225-227.
40. *Le clarisse a Foligno nel secolo XIII*, «Collectanea Franciscana», 47 (1977), pp. 349-363.
41. *Per la conservazione e l'utilizzazione degli archivi parrocchiali*, in *Atti del XIII Convegno di studi maceratesi (Mogliano, 12-13 novembre 1977)*, Macerata 1979, pp. 176-184, («Studi Maceratesi», 13)
42. *La piazza grande di Foligno*, Assisi 1977.

1978

43. *Pellegrinaggi a Montesantangelo al Gargano nei Notarili della Valle Spoletana sul calare del Medio Evo*, «Campania Sacra», 8/9 (1977-1978), pp. 81-120.
44. *Parcelle notarili a Foligno (1474)*, «Bollettino storico della città di Foligno», 2 (1978), pp. 103-114.
45. *Vicende del TOR nella Valle Spoletana, lo Xenodochio di S. Pietro in Colfiorito*, «Analecta TOR», 14/129 (1978), pp. 49-88.
46. *Una società commerciale tra i Trinci e i Varano agli inizi del secolo XV*, «Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le Marche», 83 (1978), pp. 179-192.
47. *A proposito del Sacco di Spoleto del 1474*, «Spoletium», 20 (1978), pp. 80-81.
48. *Cerretani e ciarlatani nel secolo XV, spigolature d'archivio*, «Medicina nei secoli», 15 (1978), pp. 69-91.
49. *Le vie e le piazze di Foligno*, Foligno 1978.
50. *Storia civile e religiosa di Spello*, in *Guida di Spello*, a cura di V. Peppoloni, C. Fratini, Assisi 1978.

1979

51. *Il B. Tomasuccio: biografie, biografie e culto*, in *Il B. Tomasuccio da Foligno terziario francescano ed i movimenti religiosi popolari umbri nel Trecento*, «Analecta TOR», 14/131 (1979), pp. 357-394.
52. *Note di vita religiosa a Foligno sul calare del Medioevo, la devozione mariana*, «Bollettino storico della città di Foligno», 3 (1979), pp. 132-166.
53. *Foligno tra Otto e Novecento*, Foligno 1979.
54. *Uomini e insediamenti nell'alta valle del Chienti (la spartizione del territorio)*, «Atti e Memorie della Deputazione di storia patria per le Marche», 84 (1979), pp. 153-183.

1980

55. *Mons. Mastai Ferretti e i terremoti del 1832*, in *Pio IX arcivescovo di Spoleto (1827-1832)*, Atti del III Convegno di Studi Storici Ecclesiastici (Spoleto, 28-30 dicembre 1977), Firenze, Vallecchi, 1980, pp. 114-172.
56. *Il movimento francescano della penitenza a Foligno*, in *Il movimento francescano della penitenza nella Società medievale*, Atti del III Convegno di Studi Francescani (Padova 1979), a cura di Mariano d'Alatri, Roma 1980, pp. 399-445.
57. *Monti frumentari*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VI (1980), coll. 115-119.
58. *Un singolare patto colonico dell'Appennino Umbro-Marchigiano nell'anno 1441*, «Proposte e ricerche», 15 (1980), pp. 23-34.
59. *S. Angelo di Rosario, un priorato benedettino nel folignate*, «Benedictina», 27 (1980), pp. 447-495.
60. *Foligno e il suo Hinterland*, Foligno 1980.
61. *Santuari terapeutici. La ricerca dell'identità paesana attraverso i santuari terapeutici di frontiera nella montagna folignate*, a cura di M. Sensi, Foligno, Scuola Media di Colfiorito, 1980.
62. *Santuari terapeutici di frontiera nella montagna folignate*, «Bollettino storico della città di Foligno», 4 (1980), pp. 87-119.
63. *La condotta medica a Foligno nel sec. XV*, *ivi*, pp. 121-198.

1981

64. *S. Maria di Betlem a Foligno, monastero di contemplative agostiniane*, Foligno 1981.
65. *Monasteri benedettini in Assisi: insediamenti sul Subasio e abbazia di S. Pietro*, in *Aspetti di vita benedettina nella storia di Assisi*, «Atti Accademia Properziana del Subasio», s. VI, 5 (1981), pp. 27-50.
66. *Memorie della presenza del francescanesimo nelle chiese particolari dell'Umbria, Diocesi di Foligno*, in *Guida Liturgico-Pastorale 1981-1982*, Regione pastorale Umbria, Urbania 1981, appendice, pp. 26-34.
67. *Foligno e il suo spazio sacro*, Foligno 1981.
68. *Castellari e castelli dirimpettai: l'esempio di Talogna-Landolina tra Umbria e Marche*, in *Istituzioni e società nell'alto medioevo marchigiano*, «Atti e Memorie della Deputazione di storia patria per le Marche», 86 (1981), pp. 749-812.

1982

69. *Comunità di penitenti francescani nella Valle Spoletana, dai primi gruppi spontanei al tentativo di centralizzazione*, in *Prime manifestazioni di vita comunitaria maschili e femminili nel movimento francescano della penitenza (1215-1447)*, «Analecta TOR», 16/135 (1982), pp. 481-505.
70. *Cancelli e il suo territorio*, «Bollettino storico della città di Foligno», 5 (1982), pp. 23-68.
71. *Conflitti di giurisdizione in merito ad un santuario terapeutico di frontiera, S. Maria delle Grazie di Rasiglia*, *ivi*, pp. 69-112.
72. *Nuovi documenti per Niccolò di Liberatore detto l'Alunno*, «Paragone/Arte», 389 (1982), pp. 77-107.

73. *Istituti di prestito e di credito a Spello dal Medioevo ai giorni nostri*, in *Cassa Rurale e Artigiana di Spello, 75° dalla fondazione 1907-1982*, Perugia 1982, pp. 11-59.
74. *Cerretani a servizio degli ospedali di S. Spirito nei notarili di Foligno e Montesanto*, «Bollettino storico della città di Foligno», 6 (1982), pp. 35-73.
75. *Corrispondenza tra don Giuseppe De Luca e due eruditi preti di Foligno: Faloci e Messini*, ivi, pp. 311-338.
76. *Per una storia regionale dell'organo. Schede folignati*, «Studi e documentazione. Rivista umbra di musicologia», 3 (1982), pp. 21-24, Associazione Musicale G. Frescobaldi, Perugia.

1983

77. *La reclusione in Italia*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VII (1983), coll. 1235-1242.
78. *Gli Ordini mendicanti a Spoleto*, in *Il Ducato di Spoleto*, Atti del IX Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 27 settembre - 2 ottobre 1982), Spoleto 1983, pp. 429-485.
79. *Feste e fiere, giochi e giostre a Foligno sul calare del Medioevo*, «Quaderni dell'Ente Giostra della Quintana», 1 (1983), pp. 7-42.
80. *La Nunziatella*, Foligno 1983.
81. *S. Maria del Paradiso, un bizzocaggio femminile alle falde orientali del Subasio*, «Atti dell'Accademia Properziana del Subasio», VI/7 (1983), pp. 143-175.
82. *L'immagine di san Francesco all'inizio delle osservanze*, in *Francesco d'Assisi nella storia*, Atti del 2° convegno di studi per l'VIII centenario della nascita di san Francesco (Assisi 14-16 settembre 1982), Roma 1983, pp. 357-361.
83. *Lettere patenti di Corrado Ugolino Trinci (1383-1384)*, «Bollettino storico della città di Foligno», 7 (1983), pp. 7-56.

1984

84. *Incarcerate e reclusi in Umbria nei secoli XIII e XIV, un bizzocaggio centro-italiano*, in *Movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII e XIV*, Atti del Convegno internazionale di studio nell'ambito delle celebrazioni per l'VIII centenario della nascita di san Francesco d'Assisi (Città di Castello, 27-29 ottobre 1982), Firenze-Perugia 1984, pp. 85-121; ora anche in *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, a cura di D. Bornstein, R. Rusconi, Napoli 1992, pp. 57-84; tradotto in inglese, *Anchoresses and Penitents in Thirteenth-and Fourteenth-Century Umbria*, in *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, a cura di D. Bornstein, R. Rusconi, trad. ingl. di M. J. Schneider, Chicago-London 1996, pp. 56-83.
85. *Eigenkloster, Eremita, Eremiti sull'altopiano plestino*, in *Beato Rizerio ed il francescanesimo nel camerinese*, Atti del convegno di studi (Muccia 1982), Città di Castello 1984, pp. 107-120.
86. *Documenti per la beata Angelina da Montegiove*, in *La beata Angelina da Montegiove dei conti Marsciano e il movimento del terz'ordine regolare francescano femminile*, Atti del Convegno di studi francescani (Foligno 22-24 settembre 1983), a

cura di R. Pazzelli, M. Sensi, Roma 1984, pp. 47-122 («Analecta TOR», 17/138, 1984).

87. *Vita di pietà e vita civile di un altopiano tra Umbria e Marche (secc. XI-XVI)*, Roma 1984 (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 159).

88. *Dossier sui Cerretani*, in *Vita di pietà e vita civile di un altopiano tra Umbria e Marche (secc. XI-XVI)*, Roma 1984 (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 159), pp. 357-472.

89. *Due lastre istoriate a Montemonaco firmate dai maestri scultori Guitonio e Atto (1030-1050 ca.)*, «Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte», s. III, 6-7 (1983-84), Roma 1984, pp. 221-236.

90. *Fragmenta hispellatis historiae*. I, *Historia di Spello di Fausto Gentile Donnola*, a cura di L. Sensi, M. Sensi, «Bollettino storico della città di Foligno», 8 (1984), pp. 7-136.

91. *Appunti d'archivio per M° Gentile da Foligno*, «Medicina nei secoli», 21/1-3 (1984), pp. 107-118.

92. *Angelini Bernardo*, in *Dizionario storico del Movimento cattolico in Italia*, III (1984), pp. 24-25.

93. *Cassani Cleto*, *ivi*, pp. 192-193.

94. *Paglia Alessandro*, *ivi*, pp. 617-618.

1985

95. *Documenti e approcci per i clareni della Marca anconetana*, «Picenum Seraphicum», XVI (1981-1983), pp. 195-220.

96. *Palazzo Trinci*, Foligno 1985.

97. *La monacazione delle recluse della Valle spoletina*, in *S. Chiara da Montefalco e il suo tempo*, Atti del quarto Convegno di studi storici ecclesiastici organizzati dall'Archidiocesi di Spoleto (Spoleto 28-30 dicembre 1981) a cura di C. Leonardi, E. Menestò, Perugia 1985, pp. 71-121 (Quaderni del Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia, 13).

98. *Le osservanze francescane nell'Italia centrale (secoli XIV-XV)*, Roma 1985 (Bibliotheca Seraphico-capuccina, 30).

99. *Nota introduttiva a G. Guerrini, Tre comuni rurali e i loro statuti: Colle del Marchese, Castel San Giovanni, Castel Ritaldi*, Perugia 1985, pp. X-XXXI (Archivi dell'Umbria, Inventari e Ricerche, 8).

100. *Vita quotidiana a Sassovivo nei frammenti notarili (secoli XIV-XV)*, «Bollettino storico della città di Foligno», 9 (1985), pp. 7-58.

101. *Porta Ancona, già Porta Loreto, a Foligno. Note sui rapporti economici e religiosi con le confinanti Marche (secolo XV)*, «Bollettino storico della città di Foligno», 9 (1985), 105-133.

102. *La predella di Niccolò Alunno alla Pinacoteca comunale di Foligno*, in coll. con B. Bruni, *ivi*, pp. 265-280.

103. *Città santuario, sacralizzazione dello spazio e ruolo delle tre anime del francescanesimo nella politica di restaurazione di Sisto V*, «Studia Picena», L (1985), pp. 53-77.

1986

104. *Il patrimonio monastico di S. Maria di Vallegloria a Spello*, «Bollettino della Deputazione di storia patria dell'Umbria», 81 (1986), pp. 77-149.
105. *Foligno sul calare del secolo XIII*, in *Sante e beate ombre tra il XIII e il XIV secolo: Chiara d'Assisi, Agnese d'Assisi, Margherita da Cortona, Angela da Foligno, Chiara da Montefalco, Margherita da Città di Castello*, Mostra iconografica, a cura di R. Trabalza, Foligno 1986, pp. 35-42.
106. *Per la storia dei rioni di Foligno*, «Quaderni dell'Ente Giostra della Quintana», 2-3 (1986), pp. 125-132.
107. *Gli statuti dei mercanti e degli artigiani, dei merciai e dei bambagliai di Foligno (secc. XIV XV)*, «Bollettino storico della città di Foligno», 10 (1986), pp. 129-166.
108. *Frammenti postumi dell'arciprete Bernardino Bartoloni Bocci*, in coll. con L. Sensi, *ivi*, pp. 51-128.
109. *La loggia dei Trinci sul palazzo già municipale e pretorio, il cosiddetto palazzetto del Podestà*, in coll. con B. Sperandio, *ivi*, pp. 385-412.

1987

110. *La diocesi di Spoleto nella seconda metà dell'Ottocento*, in *Un uomo nuovo per un mondo più umano, don Pietro Bonilli*, Atti del V Convegno di studi storici ecclesiastici dell'Archidiocesi di Spoleto-Norcia (Spoleto 27-29 dicembre 1984), Spoleto 1987, pp. 275-338.
111. *Santuari politici 'contra Pestem', l'esempio di Fermo*, in *Miscellanea di studi marchigiani in onore di Febo Allevi*, a cura di G. Paci, Agugliano 1987, pp. 605-52 (Università degli Studi di Macerata - Facoltà di lettere e Filosofia, 36).
112. *La beata Angela nel contesto religioso folignate*, in *Vita e spiritualità della beata Angela da Foligno*, Atti del Convegno di studi per il VII centenario della Conversione della beata Angela da Foligno (1285-1985) (Foligno 11-14 dicembre 1985), a cura di C. Schmitt, Perugia 1987, pp. 39-95; ora anche in M. Sensi, *Storie di bizzocche tra Umbria e Marche*, Prefazione di R. Guarnieri, Roma 1995, pp. 259-308 (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 192).
113. *Nobildonne di casa Trinci e Marsciano, due famiglie comitali ombre devote di san Nicola da Tolentino*, in *San Nicola, Tolentino, le Marche. Contributi e ricerche sul processo (a. 1325) per la canonizzazione di san Nicola da Tolentino*, Atti del Convegno internazionale di studi (Tolentino 4-7 settembre 1985), Tolentino 1987, pp. 365-370.
114. *S. Maria di Valverde a Corneto (Tarquinia): una convenzione tra i servi della b. Maria Madre di Cristo, la loro fraternità mariana e i frati minori*, «Collectanea franciscana», 57 (1987), pp. 289-316.
115. *Il 'Liber beneficiorum' della diocesi di Nocera Umbra*, «Bollettino storico della città di Foligno», 11 (1987), pp. 55-94.
116. *Inventario di Sagrestia del 1472 per la chiesa abbaziale di S. Pietro in Assisi*, *ivi*, pp. 95-118.
117. *L'Archivio storico della parrocchia di S. Maria Assunta in Colfiorito*, *ivi*, pp. 281-316.
118. *Codici liturgici miniati nei secc. XI-XII per l'agiografia folignate*, *ivi*, pp. 411-

426.

119. *Celestino, venerato ad Annifo*, santo martire (?), in *Bibliotheca Sanctorum*, Appendice I, Roma 1977, col. 303 (ma firmata da N. Del Re).

1988

120. *Santa Croce di Sassovivo*, Foligno 1988; ora anche in *L'Abbazia di Sassovivo a Foligno*, Foligno 1992, pp. 32-44.

121. *La regola di Niccolò IV dalla Costituzione 'Periculoso' alla bolla 'Pastoralis officii' (1298-1447)*, in *La 'Supra Montem' di Niccolò IV (1289): genesi e diffusione di una regola*, a cura di R. Pazzelli, L. Temperini, Roma 1988, pp. 147-198 («Analecta TOR», 20/144).

122. *Universitas Vallis Topini et villae Balciani*, in *Valtopina e il suo territorio*, a cura di M. Sensi, Valtopina 1988, pp. 15-56.

123. *Guida agli archivi storici della Valle Topina*, ivi, pp. 77-86.

124. *Dalle grotte agli elettrodomestici. Sette secoli di storia di una piccola comunità monastica femminile: il monastero di S. Margherita a Bevagna (1271-1983)*, con nota introduttiva di R. Guarnieri, «Bailamme», II/3 (1988), pp. 130-157 (*Tra antiche carte* 2).

125. *Pellegrini a Spello per il Perdono e per l'Incoronata*, «Bollettino storico della città di Foligno», 12 (1988), pp. 7-42.

126. *Sinodo diocesana di Nicola di Nardo Ferragatti vescovo di Foligno (1418)*, ivi, pp. 103-114.

127. *I "Ricordi" del convento di S. Domenico in Foligno*, ivi, pp. 189-245.

128. *A proposito della battaglia plestina (217 a.C.). La via della Spina*, a cura di M. Sensi, Foligno, Scuola Media Colfiorito, 1988.

129. *Sorelle di Maria di Collepino di Spello*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VII (1988), coll. 1900-1901.

1989

130. *Foligno*, in *Lexikon des Mittelalters Artemis*, IV, coll. 609-610.

131. *Giovanni da Capestrano francescano*, in *S. Giovanni da Capestrano nella Chiesa e nella società del suo tempo*, Atti del Convegno storico internazionale per il VI centenario della nascita del santo (1386-1986) (Capestrano-L'Aquila, 8-12 ottobre 1986), a cura di E. Pasztor, L. Pasztor, L'Aquila 1989, pp. 21-53.

132. *I Trinci tra storia, storiografia ed erudizione*, in *Signorie in Umbria tra Medioevo e Rinascimento: l'esperienza dei Trinci*, Atti del Congresso storico internazionale (Foligno 10-13 dicembre 1986), Perugia 1989, pp. 171-238.

133. *Nella Foligno tardomedioevale umanisti italiani e tipografi tedeschi*, in *Pagine di Dante. Le edizioni della Divina Commedia dal torchio al computer*, Catalogo della Mostra, Perugia 1989, pp. 25-44.

134. *La devozione alla Madonna di Loreto tra Umbria e Marche*, «Bailamme», 5-6 (1989), pp. 121-133.

135. *La Sagra di Grottammare*, Negrar 1989.

136. *L. Iacobilli - Vita di san Feliciano V. e M. e protettore della città di Foligno insieme con le vite de' vescovi successori a esso santo*, «Bollettino storico della città

di Foligno», 13 (1989), pp. 121-204.

137. *Santuari politici e raduni fieristici franchi, l'esempio di Spello*, ivi, pp. 205-260.

138. *I "Ricordi" del convento di S. Domenico in Foligno*, ivi, pp. 373-416.

139. *Gli altipiani plestini fra storia e cronaca*, «Note economiche per l'operatore», 12/2 (1989), pp. 101-119.

1990

140. *Santuari, culti e riti 'ad repellendam pestem' tra Medioevo ed età moderna*, in *Luoghi e spazi della santità*, Atti del Convegno (L'Aquila 27-31 ottobre 1987), a cura di S. Boesch Gajano, L. Scaraffia, Torino 1990, pp. 135-149.

141. *Santuari 'contra pestem': gli esempi di Terni e di Norcia*, in *Dall'Albornoz all'età dei Borgia. Questioni di cultura figurativa nell'Umbria meridionale*, Atti del Convegno (Amelia 1-3 ottobre 1987), Todi 1990, pp. 347-362.

142. *Sinodi e visite pastorali in Umbria nel '200, '300, e '400*, in *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, Atti del VII Convegno di Storia della Chiesa in Italia (Brescia 21-25 settembre 1987), Roma 1990, pp. 337-72 (Italia Sacra, 43).

143. *Bartolomeo di Tommaso, pittore folignate alla corte dei Malatesti*, in *Le signorie dei Malatesti*, Atti della Giornata di studi Malatestiani a Camerino, Rimini 1990, pp. 99-101.

144. *S. Silvestro di Collepinò fra storia e mito*, «Spoletium», 31-32 (1990), pp. 181-186.

145. *Foligno e Terrasanta (secoli XI-XVII)*, «Bollettino storico della città di Foligno», 14 (1990), pp. 7-78.

146. *Un codice miniato all'"Arsenal" per il B. Antonio Bettini vescovo di Foligno*, ivi, pp. 487-490.

147. *Belfiore e il suo spazio sacro*, a cura di M. Sensi, Foligno, Scuola Media Statale Niccolò Alunno di Belfiore, 1990.

148. *Spello città d'arte, guida storico-artistica della città*, a cura di M. Sensi, Monza 1990.

1991

149. *Agiografia umbra tra Medioevo ed età moderna*, in *Santità e agiografia*, Atti dell'VIII Congresso dei professori di Storia della Chiesa (Terni 12-15 settembre 1988), a cura di G. D. Gordini, Genova 1991, pp. 175-198.

150. *L'osservanza nel francescanesimo, dagli spirituali agli osservanti*, Atti del Convegno di studi in onore di san Giacomo della Marca (Monteprandone, 23 novembre 1991), Monteprandone 1991, pp. 33-44.

151. *Le visite pastorali della diocesi di Foligno, repertorio ragionato*, Foligno 1991.

152. *I minori osservanti a Spello nelle carte dell'Archivio della Provincia Serafica*, «Bollettino storico della città di Foligno», 15 (1991), pp. 51-99.

153. M. Faloci Pulignani, *Frammenti storici di Foligno*, a cura di M. Sensi, Foligno 1991.

154. *Recensione* a A. E. Scandella, G. Boccali, *Ricordanze del Monastero di S. Lucia osc in Foligno (cronache 1424-1786)*, Assisi 1987, in «Lateranum», 57 (1991), pp. 601-607.

1992

155. *Bartolomeo di Tommaso e Girolamo di Matteo da Gualdo: due note d'archivio*, «Paragone/arte», 43 n. s. 32-33 / 505-507 (1992), pp. 79-91.
156. *Fra Berardo Arnolti, il 'frater scriptor' del Memoriale di Angela?*, 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. 127-159.
157. *Dal movimento eremitico alla regolare osservanza francescana, l'opera di fra Paoluccio Trinci*, Assisi 1992.
158. *Assistenza ospitaliera a San Ginesio*, in *Assistenza e ospitalità nella Marca medievale*, Atti del XXVI Convegno del Centro Studi Storici Maceratesi (San Ginesio, 17-18 novembre 1990), Pollenza 1992, pp. 325-67 (Studi Maceratesi, 26).
159. *Pellegrinaggi votivi e vicari alla fine del Medioevo, l'esempio umbro*, «Bollettino storico della città di Foligno», 16 (1992), pp. 7-108.
160. *Patroni e patronati, l'esempio di S. Maria Maggiore di Spello*, Spello 1992.
161. *L'osservanza francescana al femminile*, «Bailamme», 6/11-12 (1992), pp. 139-161.
162. *Valtopina*, «Note economiche per l'operatore», 15/1 (1992), pp. 161-176.
163. *Spello, panorami e vedute*, Calendario della Collegiata di S. Maria Maggiore, 1993, Spello 1992.

1993

164. *Movimenti penitenziali nella Marca d'Ancona: documenti e testimonianze nel fabrianese (secc. XI-XVI)*, in *Il monachesimo silvestrino nell'ambiente marchigiano del Duecento*, Atti del Convegno di Studi (Fabriano, 30 maggio - 2 giugno 1990), Fabriano 1993, pp. 151-78 (Bibliotheca Montisfani, 22).
165. *I monti frumentari*, in *Assistenza e beneficenza in età moderna: le istituzioni nella Marca*, Atti del XXVII Convegno del Centro Studi Storici Maceratesi (Trezza, 23-24 novembre 1991), Pollenza 1993, pp. 43-55 (Studi Maceratesi, 27).
166. *Alfonso Pecha e l'eremitismo italiano di fine secolo XIV*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 47 (1993), pp. 1-80.
167. *Recensione a P. Lachance, Il percorso spirituale di Angela da Foligno secondo il 'Memoriale' di fr. A.*, Milano 1991 (Fonti e ricerche 2), in «Cristianesimo nella storia», 14 (1993), pp. 420-422.
168. *Eremitismo 'salvatico' tra fine Medioevo ed età moderna: gli eremiti terziari custodi di santuari*, in *Terziari francescani in età moderna antico e nuovo mondo*, Atti del VI Convegno di Studi francescani (Milano, 22-24 settembre 1992), a cura di L. Temperini, Roma 1993, pp. 101-148.
169. *La storiografia negli ultimi vent'anni sulle missioni cattoliche nell'America Latina*, «Lateranum», n. s. 59 (1993), pp. 161-171.
170. *Il Beato Antonio da Stroncone 'gloria e vanto' della 'Regolare osservanza'*, in *Beato Antonio da Stroncone*, Atti delle giornate di studio (Stroncone 16 novembre 1991 e 14 novembre 1992), a cura di M. Sensi, Assisi 1993, pp. 5-86.
171. *La famiglia Geraldini di Amelia*, in *Alessandro Geraldini e il suo tempo*, Atti

del Convegno storico internazionale (Amelia 19-21 novembre 1992), Spoleto 1993, pp. 55-85.

172. *Le cattedrali di Foligno*, in *Foligno A. D. 1201. La facciata della cattedrale di San Feliciano*, Milano 1993, pp. 89-111.

173. *La processione del Cristo morto tra Umbria e Marche*, «Convivium Assisiense», 1 (1993), pp. 149-166.

174. *Fratricellismo ortodosso e devozione: l'esempio di Stroncone*, «Bailamme», VII/14 (1993), pp. 76-91.

175. *Romana Guarnieri, bibliografia*, «Bailamme», ivi, pp. 235-243.

176. *Raffaele Casimiri, La fraternita di S. Maria de' Raccomandati di Gualdo Tadino (1294-1906), memorie e documenti*, «Bollettino storico della città di Foligno», 17 (1993), pp. 19-32 (edizione postuma a cura di M. Sensi).

177. *Paolo di Giovanni e Benedetto di Marco da Visso, "pittori a S. Maria del Castellare" dei frati minori conventuali (Castelsantangelo di Visso)*, ivi, pp. 103-114.

1994

178. *Umanesimo e imprenditoria nella Foligno del Quindicesimo secolo*, in *Prima edizione a stampa della Divina Commedia. Studi*, I, a cura di P. Lai, A.M. Menichelli, Foligno 1994, pp. 57-100.

179. *L'iter della nascita dell'assistente spirituale e dell'animatore laico nei pellegrinaggi*, in *Gli operatori del pellegrinaggio*, a cura di L. Andreatta, F. Marinelli, Casale Monferrato 1994, pp. 129-163.

180. *Il pellegrinaggio indulgenziato di Grottammare alla sua chiesa madre*, «Lateranum», n.s. 60 (1994), pp. 299-321.

181. *Dall'eremo alla dimora privata*, «Le dimore storiche», Periodico dell'Associazione Dimore Storiche Italiane, 10/25 (1994), pp. 13-14.

182. *Transumanza e cattedrali nel deserto del territorio montemonachese*, in *I rapporti tra le comunità monastiche benedettine italiane tra alto e pieno Medioevo*, Atti del III Convegno del "Centro studi farfensi" (Santa Vittoria in Matenano, 11-13 settembre 1992), San Pietro in Cariano 1994, pp. 195-218.

183. *Un parroco precursore del magistero di Giovanni Paolo II sulla famiglia, il B. Pietro Bonilli*, in *Famiglia e pellegrinaggio*, a cura di L. Andreatta, F. Marinelli, Casale Monferrato 1994, pp. 255-270.

184. *VIII Centenario della nascita di santa Chiara d'Assisi, un bilancio a metà percorso*, «Revue Mabillon», n. s., t. 5 [= t. 66] (1994), pp. 275-281.

185. *Il santuario della cristianità, secoli di pellegrinaggio*, in *Il santuario di Loreto, sette secoli di storia arte devozione*, a cura di F. Grimaldi, Roma 1994, pp. 213-216.

186. *Movimento eremitico femminile nel Monteluco*, in *Monteluco e i monti sacri*, Atti dell'incontro di studio (Spoleto, 30 settembre - 2 ottobre 1993), Spoleto 1994, pp. 195-272.

187. G. Betori, M. Sensi, *Vite dei santi e beati della Chiesa di Foligno*, Foligno 1994.

188. *Introduzione a V. Tonti, Tanto è mercante chi guadagna, tanto è mercante chi rimette*, Todi 1994.

189. *La preghiera di intercessione nelle tavolette votive. L'esempio di Spoleto*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», rivista del Dipartimento di studi

storici dal Medioevo all'Età contemporanea dell'Università "La Sapienza" di Roma (2° semestre 1994), pp. 246-261.

190. *Il pellegrinaggio votivo lauretano*, «Studia Picena», LIX (1994), pp. 205-237.

191. *S. Domenico di Foligno, da chiesa conventuale ad auditorium*, «Note economiche per l'Operatore», 3 (luglio-settembre 1994), pp. 111-132 e in estr. Foligno 1994.

192. *Le Madonne del Soccorso Umbro-Marchigiane nell'iconografia e nella pietà*, «Bollettino storico della città di Foligno», 18 (1994), pp. 7-88.

193. Raffaele Casimiri, *La fraternita di S. Maria de' Raccomandati di Gualdo Tadino (1294-1906), memorie e documenti*, ivi, pp. 89-135 (edizione postuma a cura di M. Sensi).

194. *Sei autografi del card. Lorenzo Ganganelli ai confratelli dell'Oratorio del Buon Gesù di Foligno*, ivi, pp. 475-481.

195. *L'olivo e l'olio nel sacro: l'esempio umbro*, ivi, pp. 531-540.

196. *Faloci Pulignani, «erudito prete»*, in «Foligno» di Michele Faloci Pulignani, Ristampa anastatica dall'originale del 1907, a cura di F. Bettoni, con note introduttive e bibliografiche di F. Bettoni, M. Sensi, B. Toscano, Foligno 1994, pp. 7-12; ora anche in 6, *Da un sei all'altro*, a cura di F. Bettoni, Foligno 2006, pp. 39-43.

197. *Chiara d'Assisi nell'Umbria del Quattrocento*, «Collectanea franciscana» 64 (1994), pp. 215-240; anche in *Chiara d'Assisi: presenza, devozione e culto*. Omaggio per l'anno clariano 1194-1994. Santa Chiara e l'Ordine dei Cappuccini, a cura di V. Criscuolo, Roma 1994, pp. 163-187 (Bibliotheca seraphico capuccina 45).

1995

198. *Cistercensi in Umbria*, in *San Bernardo e i cistercensi in Umbria*, Atti del Convegno organizzato dall'Associazione Nazionale "Venerabile Maria Cristina" di Terni (Terni-S. Pietro in Valle-Ferentillo, 29-30 settembre 1990), a cura di G. Viti, Firenze 1995, pp. 51-74.

199. *Clarisses entre spirituels et observants*, in *Sainte Claire d'Assise et sa postérité*, Actes du Colloque international organisé à l'occasion du VIII^{ème} Centenaire de sainte Claire (Paris, U.N.E.S.C.O., 29 septembre -1er octobre 1994), Nantes 1995, pp. 101-118.

200. *Bartolomeo di Tommaso e La Vergine di Loreto*, in *L'iconografia della Vergine di Loreto nell'arte*, a cura di F. Grimaldi, K. Sordi, Loreto 1995, pp. 80-83.

201. *Educazione e cultura nell'illuminismo cattolico: l'esempio di mons. Marcucci*, in *Donna, educazione, società: Esperienza e proposte del vescovo Francesco Antonio Marcucci (1717-1798)*, Atti dei convegni nel 250° anniversario di fondazione dell'Istituto Suore Pie Operaie dell'Immacolata Concezione (Roma - Ascoli Piceno, 1993-1994), Torino 1995, pp. 37-47.

202. *Bizzochi e fraticelli nell'Umbria meridionale*, in *Il Beato Antonio da Stroncone*, II, a cura di M. Sensi, Assisi 1995, pp. 85-106.

203. *Vita quotidiana nel convento di S. Francesco a Stroncone*, ivi, pp. 107-144.

204. *Storie di bizzoche tra Umbria e Marche*, Roma 1995 (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 192).

205. *Gregorio IX e le clarisse di Spoleto*, in M. Sensi, *Storie di bizzoche tra Umbria e Marche*, Roma 1995, pp. 141-161 (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 192).
206. *Il movimento bizzocale di Monte Polo, fra Marche e Abruzzo*, ivi, pp. 163-207.
207. *Le «pauperes evangelicae» marchigiane*, ivi, pp. 309-328.
208. *Il Quaresimale del B. Matteo da Agrigento minore osservante († 1450)*. (Nocera Umbra, Bibl. Seminarile, cod. II/3), «Bollettino storico della città di Foligno», 19 (1995), pp. 7-74.
209. R. Casimiri, *La fraternita di S. Maria de' Raccomandati di Gualdo Tadino (1294-1906). Memorie e documenti (continuazione e fine)*, ivi, pp. 93-193 (ed. postuma a cura di M. Sensi).
210. *Il "Proprio" dell'Ufficio di s. Feliciano, patrono di Foligno (1537)*, ivi, pp. 507-535.
211. S. E. Mons. Siro Silvestri (necrologio), ivi, pp. 697-700.

1996

212. *Forme storiche della "cura animarum": un bilancio storiografico*, in *La parrocchia in un'eccelesiologia di comunione*, a cura di N. Ciola, Bologna 1996, pp. 43-63.
213. *I santuari nella cristianità dell'Occidente*, in *Santuario, tenda dell'incontro con Dio. Tra storia e spiritualità*, a cura di L. Andreatta, F. Marinelli, Casale Monferrato 1996, pp. 23-58.
214. "Ricordi" dell'Annunziata di Bevagna, dei Minori Osservanti, in *Scritti di Archeologia e storia dell'arte in onore di Carlo Pietrangeli*, a cura di V. Casale, F. Coarelli, B. Toscano, Roma 1996, pp. 131-150 (Studi dell'Accademia Spoletina).
215. *La Madonna delle Grondici da santuario eremitico 'à repit' a santuario mariano della diocesi di Perugia*, «Convivium Assisiense», 4 (1996), pp. 127-241.
216. *Slavi nelle Marche tra pietà e devozione*, in *Stranieri e forestieri nella Marca dei secc. XIV-XVI*, Atti del XXX Convegno di Studi Maceratesi (Macerata 19-20 novembre 1994), Pollenza 1996, pp. 483-506 (Studi Maceratesi, 30).
217. *S. Bernardino da Siena e la b. Angelina da Monte Giove, due versioni della Frauenfrage*, in *Le terziarie francescane della Beata Angelina: Origine e spiritualità*, Atti del Convegno di studi (Foligno, 13-15 luglio 1995), a cura di E. Menestò, Spoleto 1996, pp. 153-188.
218. *Frammenti archivistici per la questione lauretana*, in *Le attuali ricerche archeologiche e storiche sulla Santa casa di Loreto*, Atti del Convegno dell'Accademia Marchigiana di Scienze, Lettere ed Arti (Ancona, 2 febbraio 1996), Ancona 1996, pp. 39-63.
219. *L'eredità di don Giuseppe De Luca negli eruditi preti*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 9 (1996), pp. 373-378.
220. *Santa Maria di Montesanto, un monastero benedettino di frontiera tra Regno di Napoli e Stato Pontificio*, San Benedetto del Tronto 1996.
221. *Ferragatti Nicola*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 46 (1996), pp. 413-417.
222. *Trinci*, in *Lexicon des Mittelalters*, VIII (1996), coll. 413-417.

1997

223. *I francescani a Spello*, in *Il beato Andrea Caccioli da Spello*, Atti del Convegno storico per l'VIII centenario della nascita del beato Andrea Caccioli da Spello (1194-1994), (Spello, 30 giugno - 1 luglio 1995), a cura di E. Menestò, Spoleto 1997, pp. 1-90.
224. *Vescovi di Recanati e rettori della Santa Casa: conflitti giurisdizionali per un santuario polivalente*, in *Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa e Oriente*, a cura di F. Citterio, L. Vaccaro, Brescia 1997, pp. 211-243.
225. *Monachesimo femminile nell'Italia centrale (sec. XV)*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, Atti del VI Convegno del "Centro di Studi Farfensi" (Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995), a cura di G. Zarri, Negarine di S. Pietro in Cariano 1997, pp. 135-168.
226. *Il pellegrinaggio storia e attualità*, in *Il pellegrinaggio. Storia e attualità: Roma Santiago de Compostela Gerusalemme* (Perugia, Convento dei francescani di Monteripido, 16 marzo 1996), Perugia 1997, pp. 11-48.
227. *Le Madonne del Soccorso umbro-marchigiane: un baluardo contro la peste*, «Le Marche Folklore – Religiosità», II (1997), pp. 77-178 (= Atti del Secondo Congresso Don Giuseppe De Luca e l'Archivio Italiano per la Storia della Pietà. Per una ricerca della Storia della Pietà nelle Marche (Serra de' Conti – 22 Maggio 1994), a cura di C. Prete, S. Trojani, B. Massi, Camerano, 1997).
228. *Postfazione* alla ristampa anastatica di G. Urbini, *Le opere d'arte di Spello*, Spello 1997.
229. *Ferretti Gabriele*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 47 (1997), pp. 70-72.
230. *Francesco d'Assisi (Franciscus Bartholi de Assisio)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 49 (1997), pp. 678-681.
231. *Il T.O.R. italiano*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, IX (1997), coll. 1065-1068.
232. *Tommaso (Tomasuccio), da Siena, beato*, ivi, coll. 1221-1227.
233. *S. Margherita nel contesto storico-sociale cortonese*, in *Margherita da Cortona: femminilità, genio, santità*, «Quaderni di spiritualità francescana», 18 (1997), pp. 9-49.

1998

234. *Eremitismo e culto micaelico nella Montagna dei Fiori in età federiciana*, in *Esculum e Federico II. L'imperatore e la città: per una rilettura dei percorsi della memoria*, Atti del Convegno di studio in occasione della nona edizione del "Premio internazionale Ascoli Piceno" (Ascoli Piceno, 14-16 dicembre 1995), a cura di E. Menestò, Spoleto 1998, pp. 307-327.
235. *Angela da Foligno*, in *Il grande libro dei santi. Storia fede e cultura. Dizionario enciclopedico*, diretto da C. Leonardi, A. Riccardi, G. Zarri, I, Cinisello Balsamo 1998, pp. 137-139.
236. *Angelina da Montegiove* (o da Marsciano), ivi, pp. 146-148.
237. *Corrado da Offida*, ivi, pp. 487-489.
238. *Giacomo della Marca*, ivi, II, pp. 808-810.

239. *Giovanni da Capestrano*, ivi, II, pp. 873-876.
240. *Tomasuccio da Foligno (da Nocera, da Siena)*, ivi, III, pp. 1866-1868.
241. *Arcano e Gilio, santi pellegrini fondatori di Sansepolcro*, in *Vie di pellegrinaggio medievale attraverso l'alta valle del Tevere*, Atti del Convegno (Sansepolcro, 27- 28 settembre 1996), a cura di E. Mattesini, Città di Castello 1998, pp. 17-58.
242. *Pellegrini al Santo Sepolcro fra Tre e Quattrocento*, in *Militia Sancti Sepulchri: idea e istituzioni*, Atti del Colloquio internazionale Pontificia Università Lateranense (Roma, 10-12 aprile 1996), a cura di K. Elm, C.D. Fonseca, Città del Vaticano 1998, pp. 233-262.
243. *Sui monti di pietà pecuniari e frumentari*, in *Studi in onore di Ottorino Pietro Alberti*, a cura di F. Atzeni, T.Cabizzosu, Cagliari 1998, pp. 557-586.
244. *La Madonna delle Grondici da santuario eremitico 'à rèpit' a santuario mariano della diocesi di Perugia*, in *Santuario della Madonna delle Grondici: da edicola campestre a santuario mariano*, Atti del convegno in collaborazione con l'accademia masoliniana di Panicale, Perugia 1998, pp. 149-269 (ried. del testo apparso in «Convivium Assisiense», 4 [1996]).
245. *Il trattato del terz'ordine di san Francesco di Lodovico Iacobilli*, in *Santi e santità nel movimento penitenziale francescano dal Duecento al Cinquecento*, Atti del Convegno di studi francescani (Assisi 11-12 febbraio 1998), a cura di L. Temperini, Roma 1998, pp. 87-141 (=«Analecta TOR, 29/162»).
246. *La scelta topotetica delle penitenti fra Due e Trecento nell'Italia centrale*, «Collectanea franciscana», 68/1-2 (1998), pp. 245-275.
247. *L'età dello Spirito, riflessioni escatologiche tra Medioevo ed era moderna*, in *Spirito, Eschaton e Storia*, Atti del Convegno della Facoltà Teologica della Pontificia Università Lateranense (Facoltà di Teologia, novembre 1997), a cura di N. Ciola, Roma 1998, pp. 217-233.
248. *Santuari mariani e pellegrinaggi nel Medioevo*, in *La Madre del Signore dal Medioevo al Rinascimento. Itinerari mariani dei due millenni*, a cura di E.M. Toniolo, III, Roma 1998, pp. 54-80.
249. *Eremitismo nello spirito benedettino e francescano. Un itinerario*, in *Itinerari del sacro in Umbria*, a cura di M. Sensi, Firenze 1998, pp. 161-179.
250. *Sacralizzazione della città e delle campagne circostanti. L'esempio di Foligno*, ivi, pp. 359-381.
251. *Plestia si racconta: dalla "fiera" alla "sagra della patata rossa"*, a cura di M. Sensi, Colfiorito 1998.

1999

252. *Laici a servizio della comunità parrocchiale: l'Istituto medievale del santesato*, in *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di mons. Pino Scabini*, Bologna 1999, pp. 147-179.
253. *Per una storia dell'usura*, in *L'uomo e il denaro*, «Nuntium», III/7 (1999), pp. 66-71.
254. *Santuari e reliquie lungo la via Salaria: loro rapporti con l'Umbria*, in *Agiografia e culto dei santi nel Piceno*, Atti del Convegno di studio svoltosi in

- occasione della XI edizione del “Premio internazionale Ascoli Piceno” (Ascoli Piceno 2-3 maggio 1997), a cura di E. Menestò, Spoleto 1999, pp. 21-38.
255. *Giovanni ‘Ludovici’ da Stroncone cancelliere comunale a Sangemini e notaio a Stroncone (Sec. XIV)*, in *Il Beato Antonio da Stroncone*, III, Atti delle giornate di Studio, (Stroncone, 4 maggio 1996 e 29 novembre 1997), a cura di M. Sensi, Assisi 1999, pp. 142-160.
256. “*Imago Pietatis*” in ambiente francescano, ivi, pp. 257-338.
257. *Margherita da Cortona nel contesto storico-sociale cortonese*, «Collectanea franciscana», 69 (1999), pp. 223-262.
258. *Marco da Montegalloy apostolo dei Monti di Pietà*, in *Marco da Montegalloy (1425-1496): il tempo, la vita, le opere*, Atti del Convegno di studio (Ascoli Piceno, 12 ottobre 1996 e Montegalloy, 23 agosto 1997), a cura di S. Bracci, Padova 1999, pp. 231-254.
259. *Gentile da Foligno, nota biografica*, in *Gentile da Foligno, Carmina de urinarum iudiciis et de pulsibus. Un trattato trecentesco di nefrologia e cardiologia*, a cura di M. Timio, ed. e trad. di D. Di Lorenzi, Perugia 1999, pp. XIII-XXI.
260. *Pellegrini a Roma per il Giubileo dell’Anno Santo del 2000*, Milano, Mondadori, 1999, (*Roma città eterna; Sancta Sanctorum e Scala Santa; basilica di S. Croce in Gerusalemme*, a cura di M. Sensi).
261. *Santi patroni dei pellegrinaggi*, in *Santiago, Roma, Ierusalem*, Actas del III Congreso Internacional des Estudios Jacobeos (Santiago de Compostela, 14-16 settembre 1997), a cura di P. Caucci von Saucken, Xunta de Galicia 1999, pp. 305-330.
262. *Foligno all’incrocio delle strade*, in *Angèle de Foligno, le dossier*, a cura di G. Barone, J. Dalarun, Rome 1999, pp. 267-292 (Collection de l’École Française de Rome, 255).
263. *Rinaldo Trinci vescovo eletto di Foligno*, «Bollettino storico della città di Foligno», 20/21 (1996-1997), pp. 795-801.
264. *Il motivo della Gerusalemme celeste nel santuario di Loreto, icona del Santo Sepolcro e di Nazaret*, in *Gerusalemme ieri, oggi, sempre*, Atti del Convegno organizzato dall’Ordo equestris Sancti Sepulcri Hierosolymitani, Luogotenenza per l’Italia centrale, Sezione Umbria (Perugia 5 aprile 1997), [Perugia 1999], pp. 57-85.
265. *Conflitti per la cura animarum tra mendicanti e parroci: l’esempio marchigiano*, in *Vita Religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elmzum 70. Geburtstag*, a cura di F.J. Felten, N. Jaspert, Berlin 1999, pp. 421-439.
266. *La messa di san Gregorio: devozione sostitutiva dell’adorazione eucaristica*, in *Pellegrinaggi eucaristici ed itinerari religioso-culturali nelle Marche*, a cura di F. Marinelli, Roma 1999, pp. 237-245.
267. *La francigena via dell’Angelo*, in *Francigena: santi, cavalieri, pellegrini*, a cura di P. Caucci von Sauken, Milano 1999, pp. 239-295.
268. *Cherubino da Spoleto*, in *I mistici francescani, secolo XV*, III, Milano 1999, pp. 451-505.
269. *Clarisse e minorete nei secoli XIII-XV. L’esempio marchigiano*, «Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le Marche», 103 (1998), Ancona 1999, pp. 493-522.

270. *Gli scritti di san Francesco con notizie filologiche e biografiche*, in *San Francesco d'Assisi*, illustrazioni di E. Marchionni, Milano 1999, pp. 3-9.

2000

271. *Il ritratto della Passione di Cristo sulla cassa-reliquiario di santa Rita*, in *Santa Rita da Cascia* († 1447/1457). *Storia, devozione, sociologia*, Atti del Convegno in occasione del I centenario della canonizzazione, 24 maggio 1900 - 24 maggio 2000 (Roma, 24-26 settembre 1998), Roma 2000, pp. 111-139.

272. *I grandi santuari micaelici d'Occidente*, in *Le ali di Dio. Messaggeri e guerrieri alati tra Oriente e Occidente*, Mostra sugli Angeli per il Giubileo del Duemila, a cura di M. Bussagli, M. D'Onofrio, Cinisello Balsamo 2000, pp. 126-133.

273. *Dall'Imago pietatis alle cappelle gregoriane. Immagini, racconti e devozioni per la 'visione' e la cristomimesi*, «Collectanea franciscana», 70/1-2 (2000), pp. 79-148.

274. *Santuari ad instar del Santo Sepolcro*, «Quaderni Stefaniani», 19 (2000), pp. 261-285.

275. *Giovanni Mengozzi, erudito ecclesiastico di San Marino umbro di adozione* [1726-1783], Saggio allegato all'edizione anastatica di G. Mengozzi, *De Plestini Umbri*, Colfiorito di Foligno 2000.

276. *Per una inchiesta sulle 'paci private' alla fine del Medio Evo*, in *Studi sull'Umbria medievale e umanistica. In ricordo di Olga Marinelli, Pier Lorenzo Meloni, Ugolino Nicolini*, a cura di M. Donnini, E. Menestò, Spoleto 2000, pp. 527-564.

277. *Le vie e la civiltà dei pellegrinaggi nell'Italia centrale, l'esempio umbro*, in *Le vie e la civiltà dei pellegrinaggi nell'Italia centrale*, Atti del Convegno di Studio (Ascoli Piceno, 21-22 maggio 1999), a cura di E. Menestò, Spoleto 2000, pp. 113-131.

278. *Un diploma federiciano per un baluardo spirituale nell'ascolano?*, in *Federico II e le Marche*, Atti del Convegno di Studi (Jesi, 2-4 dicembre 1994), Roma 2000, pp. 497-513.

279. *I Baglioni a Spello tra Quattro e Cinquecento*, in *Pintoricchio a Spello. La cappella Baglioni in Santa Maria Maggiore*, a cura di G. Benazzi, fotografie di E.S.Ciol, Cinisello Balsamo 2000, pp. 10-15.

280. *Gesuati*, in *La sostanza dell'effimero. Gli abiti degli ordini religiosi in Occidente*, Catalogo a cura di G. Rocca, Roma 2000, pp. 435-438; *Gesuate*, ivi, pp. 439-440.

281. *Gli osservanti alla Verna*, «Studi francescani», 97/ 3-4 (2000), pp. 357-384.

282. *Protagonisti di viaggi nel basso Medioevo. Religiosi e questuanti*, in *Viaggiare nel Medioevo*, a cura di S. Gensini, S. Miniato (Pisa) 2000, pp. 339-367.

283. *Santuari del perdono e santuari eremitici 'à répit'*, in *Lieux sacrés, lieux de culte, méthodologiques, historiques et monographiques*, a cura di A. Vauchez, Roma 2000, pp. 215-239.

284. *Xenodochia giovanniti nel territorio di Foligno*, «Sacra Militia. Rivista di storia degli Ordini militari», I/1 (2000), pp. 121-149.

285. *I Santuari mariani*, in *Maria Vergine Madre Regina. Le miniature medievali e rinascimentali* (Roma, Biblioteca Vallicelliana, dicembre 2000-febbraio 2001), a cura

di C. Leonardi, A. Degl'Innocenti, Roma 2000, pp. 95-108.

286. *Pellegrini dell'arcangelo Michele e santuari garganici 'ad instar' lungo la dorsale appenninica umbro-marchigiana*, «Compostella. Rivista del Centro italiano di studi compostellani», 27 (2000; ma Pistoia, 2001), pp. 19-50.

2001

287. *Storia del Giubileo*, «Il Giornale del Pellegrino». Raccolta editoriale di grande valore storico dell'anno Santo del 2001, prefazione card. R. Etcheagaray e card. C. Sepe, a cura di A. Scelzo, Milano 2001, a. I, I (24 dicembre 1999), pp. 7-9; a. II, 2 (15 gennaio 2000), pp. 7-9; a. II, n. 3 (25 gennaio 2000), pp. 7-9; a. II, n. 4 (10 febbraio 2000), pp. 7-9; a. II, n. 5 (19 febbraio 2000), pp. 7-9; a. II, n. 6 (7 marzo 2000), pp. 7-9; a. II, n. 7 (22 marzo 2000), pp. 7-9; a. II, n. 8 (6 aprile 2000), pp. 7-9; a. II, n. 9 (20 aprile 2000), pp. 7-9.

288. *Un "palatium imperiale" a Foligno e un "Castrum imperiale" a Spello in età federiciana*, in *Federico II. Castelli e cinte murarie nell'età di Federico II*, Atti del Convegno di studio organizzato dal Comune di Montefalco (Montefalco, Museo Civico S. Francesco, 27-28 maggio 1994), a cura di B. Ulianich, G. Vitolo, Roma 2001, pp. 73-104 [il testo, con lo stesso titolo, era apparso in precedenza nel «Bollettino storico della città di Foligno», 20/21(1996-1997), pp. 393-424].

289. *Spello città dalle molte chiese*, in *La cappella Baglioni di Spello 500 anni dopo*, a cura di F.I. Nucciarelli, V. Peri, M. Sensi, Gorle 2001, pp. 39-62.

290. *I santuari mariani*, in *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico*, Atti del I Convegno mariologico della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina e del Dipartimento di storia dell'Università di Parma, a cura di C.L. Piastra, Firenze 2001, pp. 217-238.

291. *L'indulgenza della Porziuncola e la Perdonanza di Celestino V*, in *I Giubilei nella storia della Chiesa*, Atti del Congresso internazionale in collaborazione con l'École Française de Rome, sotto il patrocinio del Comitato Centrale per il Giubileo del 2000 (Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 23-26 giugno 1999), Città del Vaticano 2001, pp. 179-223.

292. *Giovanni della Penna*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 56 (2001), pp. 150-152.

293. *Giovanni da Stroncone*, ivi, pp. 233-235.

294. *Giunta di Bevignate*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 57 (2001), pp. 65-67.

295. *Due ex alunni dell'Università Lateranense: i Beati Pio IX e Giovanni XXIII*, in *I papi e la Pontificia Università Lateranense*, a cura di I. Sanna, Roma 2001, pp. 143-148.

296. *Religione civica e patronati. L'esempio di sant'Ansovino, vescovo di Camerino*, in *Studi storici per Angelo Antonio Bittarelli*, a cura di G. Tomassini, Camerino 2001, pp. 127-136.

297. *Santa Maria "liberatrice dalla peste"*, in *Munus Amicitiae. Scritti per il 70° Genetliaco di Floriano Grimaldi*, a cura di G. Paci, M.L. Polichetti, M. Sensi, Ancona 2001, pp. 351-389.

298. *La signoria dei Trinci: ascesa di una famiglia*, in *Il Palazzo Trinci di Foligno*, a

cura di G. Benazzi, F.F. Mancini, Perugia 2001, pp. 3-28.

299. *La regola del TOM nel contesto delle regole coeve*, in Atti del Convegno nazionale nel V centenario dell'approvazione della I Regola del T.O.M., «Charitas», n. s. 36 (2001), pp. 160-196.

300. *I Bianchi tra Umbria e Marche. Mariofanie e transferts di sacralità*, in *Sulle orme dei Bianchi (1399). Dalla Liguria all'Italia Centrale*, a cura di F. Santucci, Assisi 2001, pp. 237-270.

301. *Presentazione alla Prima sessione del Convegno in L'esperienza della Beata Angela da Foligno. Il Liber: una lettura interreligiosa*, Atti del convegno (Assisi e Foligno, 1 e 2 dicembre 2000), S. Maria degli Angeli-Assisi 2001, pp. 50-51.

302. *Comunità penitenziali fra Due e Trecento tra Umbria e Marche, in Santità femminile nel Duecento. Sperandia patrona di Cingoli*, Atti del Convegno di studi (Cingoli, 23-24 ottobre 1999), a cura di G. Avarucci, Ancona 2001, pp. 165-207.

303. *S. Croce di Sassovivo: il chiostro, le chiese dipendenti, gli abati*, a cura di M. Sensi, Foligno 2001.

2002

304. *Anemia mediterranea e santi sauroctoni*, in *Carte di Viaggi e viaggi di carta. L'Africa, Gerusalemme e l'Aldilà*, Atti del convegno (Vercelli 18 novembre 2000), a cura di G. Baldissoni, M. Piccat, Novara 2002, pp. 11-37.

305. *Agnese Bocci mistica del terz'Ordine francescano cappuccino (Spello, 1730-1793)*, in *Negotium fidei*, Miscellanea di studi offerti a Mariano d'Alatri in occasione del suo 80° compleanno, a cura di P. Maranesi, Roma 2002, pp. 241-286.

306. *Un regolamento di vita per il monastero di S. Chiara di Pesaro (sec. XV)*, in *Revirescunt chartae codices documenta textus. Miscellanea in honorem fr. Caesaris Cenci ofm*, a cura di A. Cacciotti, P. Sella, Roma 2002, pp. 1183-1208.

307. *Il pellegrinaggio al Perdono di Assisi e la tavola di prete Ilario da Viterbo*, in *Assisi anno 1300*, a cura di S. Brufani, E. Menestò, S. Maria degli Angeli-Assisi 2002, pp. 267-326.

308. *Santuari micaelici e primordi del francescanesimo*, «Collectanea Franciscana», 72 (2002), pp. 5-104.

309. «*Sermo in dedicatione sancti Michaelis Archangeli*» (Assisi, Com. 356), «Lateranum», 68 (2002), pp. 43-79.

310. *Santuari micaelici e francescani nell'Umbria meridionale*, in *Il beato Antonio da Stroncone*, Atti delle giornate di studio, (Stroncone, 27 marzo 1999 e 25 novembre 2000), IV, a cura di M. Sensi, S. Maria degli Angeli-Assisi 2002, pp. 53-91.

311. *Il secondo ordine francescano nell'Umbria meridionale: l'esempio di Terni*, ivi, pp. 227-261.

312. *Il Perdono di Assisi*, S. Maria degli Angeli-Assisi 2002.

313. *Studi sull'ambiente naturale degli altipiani di Colfiorito*, a cura di E. Orsomando, M. Sensi, Colfiorito di Foligno 2002.

314. *Contestazione del libello del papa Giovanni XXII*, in Atti del 1° Convegno internazionale su Francesco d'Appignano (Appignano del Tronto 26-27 maggio

2001), a cura di D. Priori, Ascoli Piceno 2002, pp. 9-27.

315. *L'Umbria terra di santi e di santuari*, in *Santuari nel territorio della Provincia di Perugia*, a cura di M. Sensi, M. Tosti, C. Fratini, con saggi introduttivi di A. Vauchez, S. Boesch Gajano, Perugia 2002, pp. 17-121.

316. L. Iacobilli, *Vita di san Feliciano martire, vescovo e protettore della città di Foligno insieme con le vite de' vescovi successori a esso santo (seconda edizione con le correzioni dell'Autore e le annotazioni di Andrea Biondi)*, a cura di M. Sensi, Foligno 2002.

317. *Santi e santuari per un'Europa unita*, «Nuntium», VI/18 (2002), pp. 105-112.

318. *Il culto del Volto Santo tra Marche e Umbria, lungo le vie dei pellegrini, alla fine del Medio Evo*, in *Santa Croce e Santo Volto. Contributi allo studio dell'origine e della fortuna del culto del Salvatore (secoli IX-XV)*, a cura di G. Rossetti, Pisa 2002, pp. 153- 183 (Piccola Biblioteca Gisem, 17).

319. *Un incontro fortuito*, in *Igina Colabucci Balla*, Catalogo della Mostra (Camera di Commercio di Roma, Tempio di Adriano, Piazza di Pietra, 27 settembre-18 ottobre 2002), Roma 2002, pp. 33-37.

2003

320. *Profilo biografico di Mons. Domenico Della Vedova*, in *Mons. Domenico della Vedova vescovo di Tivoli (Spello 1875-1951)*, a cura di G. Bertini, L. Sensi, M. Sensi, Foligno 2003, pp. 13-26; *Le lettere pastorali di S. E. Mons. Domenico Della Vedova*, ivi, pp. 103-118.

321. *Confraternite lauretane e pellegrinaggio*, in *Pellegrini verso Loreto*, Atti del convegno "Pellegrini e pellegrinaggi a Loreto nei secoli XV-XVIII" (Loreto 8-10 novembre 2001), Ancona 2003, pp. 111-152.

322. *Movimenti religiosi e devozioni nei domini dei Varani e dei Trinci*, in *I da Varano e le arti*, Atti del Convegno internazionale (Camerino, Palazzo Ducale 4-6 ottobre 2001), a cura di A. De Marchi, P.L. Falaschi, I, Ripatransone 2003, pp. 147-170.

323. *Norme per i frati Minori in visita canonica e per i conversi dei monasteri clariani*, in *Domini vestigia sequi*. Miscellanea offerta a P. Giovanni M. Boccali ofm per il suo 75° di vita e 50° di sacerdozio, a cura di C. Vaiani ofm, Cannara 2003, pp. 199-227.

324. *Il codice II.5 alla Biblioteca Vescovile di Nocera Umbra*, «Bollettino storico della città di Foligno», 23/24 (1999-2000) [ma 2003], pp. 173-182.

325. *Monsignor Michele Maccarrone e la Scuola storica lateranense*, «Lateranum», 69 (2003), pp. 343-400.

326. *Il santesato: eremiti e comunità rurali, rapporti giuridici e umani*, in *Ermite de France et d'Italie (XI^e-XV^e siècle)*, a cura di A. Vauchez, Roma 2003, pp. 343-371.

327. *Restauro nel primo chiostro del Monastero di S. Anna in Foligno*, «Archeo-Foligno», 2003/4, p. 637.

328. *Santuari, pellegrini, eremiti nell'Italia centrale*, Spoleto 2003, tomi 3 (Uomini e mondi medievali, 6).

329. *Mondo rurale e micro santuari per la terapia degli animali*, «Bollettino storico della città di Foligno», 25/26 (2001-2002), pp. 7-24.

330. *Corrispondenza De Luca - Iørgensen - Minelli per Kierkegaard presso l'Editrice Morcelliana*, «Bollettino storico della città di Foligno», 25/26 (2001-2002), pp. 279-289.
331. *Alle radici della committenza santuariale*, in *Santuari cristiani d'Italia. Committenze e fruizione tra Medioevo e età moderna*, a cura di M. Tosti, Roma 2003, pp. 207-255 (Collection de l'École Française de Rome, 317).
332. *Il convento francescano della Scarzuola a Montegiove di Orvieto*, in *La Scarzuola. Buzzinda, l'arce delle idee pietrificate. Storia, fantasia, paradosso dell'architettura nella Scarzuola di Tomaso Buzzi*, Terni [2003], pp. 13-25.

2004

333. *La Storia della Chiesa*, in *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, a cura di G. Lorizio, N. Galantino, Cinisello Balsamo 2004, pp. 329-375.
334. *Le arti e la vita religiosa a Foligno nel XV secolo*, in *Nicolaus Pictor. Niccolò di Liberatore detto l'Alunno. Artisti e botteghe a Foligno nel Quattrocento*, a cura di G. Benazzi, E. Lunghi, Foligno 2004, pp. 87-107.
335. *Un'associazione laicale di San Ginesio allo specchio: dalla fraternita ospitaliera di S. Tommaso ai Sacconi*, in *La confraternita di San Tommaso. I sacconi di San Ginesio (Marche)*, a cura di P. Ragoni, San Ginesio 2004, pp. 7-20.
336. *La processione di San Feliciano*, in *San Feliciano, cattedrale di Foligno*, a cura di G. Bertini, M. Sensi, Foligno 2004, pp. 157-186.
337. *Gli osservanti: da Giovanni della Valle (1334) alla bolla 'Ite vos' (1517)*, «Italia francescana» 79/2 (2004), pp. 39-102.
338. «*Fuoco sacro*» delle grandi epidemie e «*potenza di sant'Antonio*», in *I riti del fuoco e dell'acqua nel folclore religioso, nel lavoro e nella tradizione orale*, Atti del Convegno di studi (Museo delle tradizioni popolari di Canepina, 19-21 settembre 2003), a cura di A. Achilli, D. Bertolini, Roma 2004, pp. 29-61.
339. *Il pellegrinaggio cristiano a Gerusalemme*, in *I cavalieri del Santo Sepolcro. I luoghi e le immagini*, a cura di A. Monadori Sagredo, Roma 2004, pp. 17-38.
340. *Il Patriarcato Latino di Gerusalemme*, ivi, pp. 39-42.
341. *La "Questione Rivotorto"*, in *San Francesco e Rivotorto*, a cura di E. Canil, Assisi 2004, pp. 91-131.

2005

342. *Le radici cristiane dell'Europa*, in *Atti dei Convegni di cultura Maria Cristina di Savoia*, «Rassegna», 56, n. 1/2 (2005), pp. 40-50.
343. *Il santuario della Nunziatella*, in *Pietro Perugino e il santuario della Nunziatella a Foligno*, a cura di G. Benazzi, Foligno 2005, pp. 21-47.
344. *I diversi volti dell'episcopato dal Medioevo all'età moderna*, «Lateranum», 71/2-3 (2005), pp. 365-393.
345. *Movimenti di osservanza e ricerca della solitudine: focolai eremitici tra Umbria e Marche nel XV secolo*, in *Identités franciscaines à l'âge des réformes*, a cura di F. Meyer, L. Viallet, Presses Universitaires Blaise-Pascal 2005, pp. 101-141.
346. *L'apporto degli archivi privati alla storia melitense*, in *Gli archivi per la storia*

del Sovrano Ordine di Malta, Atti del III Convegno Internazionale di Studi Melitensi (Taranto, 18-21 ottobre 2001), Taranto 2005, pp. 499-527.

347. *La peste del 1527 a Camerino: i cappuccini al servizio degli appestati*, in *Caterina Cybo duchessa di Camerino (1501-1557)*, Atti del Convegno (Camerino, Auditorium S. Caterina 28-30 ottobre 2004) Camerino 2005, pp. 333-358.

348. *Il pellegrinaggio a Santiago attraverso i testamenti dei pellegrini italiani*, in *Santiago e l'Italia*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Perugia 23-26 maggio 2002), a cura di P. Caucci von Saucken, Perugia 2005, pp. 695-789.

349. *Bio-bibliografia di Siro Silvestri (†14 giugno 1997)*, in *Siro Silvestri "un solerte e santo pastore" (1913-1997)*. Nel 50° anniversario della sua Ordine e ingresso in Diocesi, a cura di M. Sensi, Foligno 2005, pp. 429-462.

350. *I monasteri e bizzocaggi dell'osservanza francescana nel XV secolo a Foligno*, in *All'ombra della Chiara Luce*, a cura di A. Horowski, Roma 2005, pp. 87-175.

351. *Mons. Michele Maccarrone e l'apporto della scuola storica lateranense al Vaticano II*, «Centro Vaticano II. Ricerche e Documenti», 5 (2005), pp. 51-75.

352. *Assisi da città santuario a città dei santi*, «Mélanges de l'Ecole française de Rome, Italie et Méditerranée», 117/2 (2005), pp. 753-786.

353. *Dagli eremiti benedettini al movimento fraticelliano ad Ascoli*, in *Gli ordini mendicanti nel Piceno. I. I francescani dalle origini alla controriforma*, Atti del corso del piano provinciale di aggiornamento per docenti e dirigenti delle scuole elementari e delle medie inferiori e superiori (Ascoli Piceno, 2002-2003), a cura di G. Gagliardi, Ascoli 2005, pp. 87-111.

354. *Le paci private nella predicazione, nelle immagini di propaganda e nella prassi fra Tre e Quattrocento*, in *La pace fra realtà e utopia*, «Quaderni di storia religiosa», 12 (2005), pp. 159-200.

355. *Bio-bibliografia di Romana Guarnieri*, «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», 18 (2005), pp. 31-81.

2006

356. *Sul significato di Storia della Chiesa*, «Lateranum», 72/1 (2006), pp. 143-160.

357. *Pellegrinaggi al santuario sanfrancescano della Porziuncola*, in *L'eremita Francesco di Paola viandante e penitente*, Atti del Convegno internazionale di studio (Paola, 14-16 settembre 2000), Roma 2006, pp. 153-177.

358. *Il contributo delle confraternite alla devozione della anime sante*, in *Escatologia, Aldilà, Purgatorio, culto dei morti. L'esperienza di san Nicola da Tolentino. Contesto culturale, evoluzione teologica, testimonianze iconografiche e prassi pastorale*, Atti del convegno (Tolentino 26-28 ottobre 2005), a cura di O. Ruffini, Tolentino 2006, pp. 197-213.

359. *L'Ordine equestre del Santo Sepolcro nella storia: dalla fondazione alla ricostituzione del Patriarcato Latino di Gerusalemme*, in *L'Ordine equestre del Santo Sepolcro ieri e oggi*, Atti del Convegno (Terni 3 marzo 2006), Terni 2006, pp. 11-25.

360. *Introduzione ad A.C. Filannino, La contessa con gli zoccoli. Angelina da Montegiove nobile, penitente e francescana*, Assisi 2006, pp. 5-7.

361. *Il pellegrinaggio nella storia del cristianesimo e nella vita della Chiesa*, in *Andare per Santuari*, Atti delle giornate di studio per operatori del turismo religioso,

a cura di G. Cracco, P. Cozzo, Aosta 2006, pp. 23-44.

362. *Un tormentato iter per la conferma del culto del B. Ugolino di Gualdo Cattaneo*, «Bollettino storico della città di Foligno», 27/28 (2003-2004; ma 2006), pp. 67-143.

363. *Monti sacri, transfert di sacralità e santuari ad instar*, in *Tra monti sacri, 'sacri monti' e santuari: il caso veneto*, a cura di A. Diano, L. Puppi, Padova 2006, pp. 39-75.

364. *Allegoria della croce, legno della vita e albero di Iesse. Gli esempi di Foligno e Gualdo Tadino*, in *Verum, Pulchrum et Bonum*. Miscellanea di studi offerti a Servus Gieben in occasione del suo 80° compleanno, Roma 2006, pp. 281-319.

365. *Edicole di città e campagna*, in M. Faloci Pulignani, *Foligno e la Madonna*, a cura di L. Sensi, Foligno 2006, pp. XXI-XLVII (Supplemento n. 5 al «Bollettino Storico della Città di Foligno»)

2007

366. *Santuari e culto di san Michele nell'Italia centrale*, in *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale. Culte et sanctuaires de saint Michel dans l'Europe médiévale*, Atti del Congresso internazionale di studi (Bari, Monte Sant'Angelo, 5-8 aprile 2006), a cura di P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez, Bari 2007, pp. 241-280.

367. *Dalle bizzoche alle "Clarisse dell'Osservanza"*, in *Uno sguardo oltre: donne, letterate e sante nel movimento dell'Osservanza francescana*, Atti della I giornata di studio sull'Osservanza francescana al femminile (Foligno, Monastero delle Clarisse di S. Lucia, 11 novembre 2006), a cura di P. Messa, A. E. Scandella, S. Maria degli Angeli-Assisi 2007, pp. 25-77.

368. *Storia della pietà e santuari*, in *Storia del cristianesimo: Bilanci e questioni aperte*, Atti del seminario per il cinquantesimo del Pontificio Comitato di Scienze Storiche (Città del Vaticano, 3-4 giugno 2005), a cura di G.M. Vian, Città del Vaticano 2007, pp. 164-175 (Atti e Documenti, 26).

369. *La città tre volte ricostruita. Nota di viaggio*, «Alba Pratalia. Semenzaio delle memorie. Storia: Lettere - Arti - Scienze», n. 10 (giugno 2007), pp. 292-293.

370. *Tipologia e funzioni dei santuari nell'Italia centrale*, in *I santuari cristiani d'Italia: Bilancio del censimento e proposte interpretative*, a cura di A. Vauchez, Rome, École Française, 2007, pp. 89-129.

371. *Il censimento dei santuari delle Marche*, ivi, pp. 217-222.

372. *L'allegoria della croce nel monastero di S. Anna a Foligno*, in *La Croce. Iconografia e interpretazione (secoli I-inizio XVI)*, Atti del convegno internazionale di studi (Napoli 6-11 dicembre 1999), III, a cura di B. Ulianich, Napoli 2007, pp. 387-405.

373. *L'espansione dell'Ordine di S. Spirito in Umbria e nelle Marche*, in *Gli Ordini ospedalieri tra centro e periferia*, Giornata di studio (Roma, Istituto Storico Germanico, 16 giugno 2005), a cura di A. Esposito, A. Rehberg, Roma 2007, pp. 233-259.

374. *La città la banca le sue filiali (1957-2007)*, a cura di M. Sensi, più i saggi su Spello e Valtopina e gli *Apparati*, Foligno, Cassa di Risparmio, 2007.

375. *Osservanza francescana e politica: gli esempi dei beati Matteo da Agrigento e*

Andrea da Faenza, in *I francescani e la politica*, Atti del Convegno internazionale di studio (Palermo, 3-7 dicembre 2002), a cura di A. Musco, t. II, Palermo 2007, pp. 997-1033 (Biblioteca Francescana, Officina di Studi Medievali).

376. *La processione del patrono, l'esempio di Foligno*, in *Atlante tematico del Barocco in Italia, le Capitali della festa. Italia centrale e meridionale*, a cura di M. Fagiolo, Roma 2007, pp. 261-268.

377. *Monasteri e conventi nella diocesi di Orvieto in età medievale*, in *Storia di Orvieto. Il Medioevo*, a cura di G.M. Della Fina, C. Fratini, Orvieto 2007, pp. 103-129.

2008

378. *Romana «massaia della buona ricerca e sarta del Signore»*, in *Una preziosa amicizia*, Atti della giornata di studio in memoria di Romana Guarnieri (Pontificia Università Lateranense, mercoledì 29 novembre 2006), a cura di M. Sensi, «Archivio Italiano per la storia della Pietà», 20 (2007), pp. 389-404.

379. *Bevagna*, in *Le diocesi d'Italia*, a cura di L. Mezzadri, M. Tagliaferri, E. Guerriero, II, Cinisello Balsamo 2008, pp. 182-183 (Dizionari San Paolo).

380. *Foligno*, ivi, pp. 501-504.

381. *Norcia*, ivi, III, pp. 824-825.

382. *Plestia*, ivi, p. 894.

383. *San Giovanni Profiamma*, ivi, p. 1111.

384. *Spello*, ivi, p. 1200.

385. *Spoleto-Norcia*, ivi, pp. 1200-1205.

386. *Trevi*, ivi, p. 1305.

387. *Per scrivere una pagina di «storia della pietà». Approccio con due tipologie di fonti: santuari ed edicole*, in *Fede e storia. IRC e ricerca storica*, a cura di F. Morlacchi, Roma, Pontificia Università Lateranense, 2008, pp. 26-60.

388. *Gli osservanti alla Porziuncola*, in *San Francesco e la Porziuncola. Dalla «chiesa piccola e povera» alla basilica di Santa Maria degli Angeli*, Atti del Convegno di studi storici (Assisi, 2-3 marzo 2007), a cura di P. Messa, Assisi 2008, pp. 207-247.

389. *Simone Fidati e gli spirituali (Angelo Clareno)*, in *Simone Fidati da Cascia OESA, un agostiniano spirituale tra Medioevo e Umanesimo*, Atti del Congresso internazionale in occasione dell'VIII Centenario della nascita (1295-1347) (Cascia, 27-30 settembre 2006), a cura di C.M. Oser-Grote, W. Eckermann O.S.A., Roma 2008, pp. 51-98 (Institutum Historicum Augustinianum, Studia Augustiniana Historica, 15).

390. *Il pellegrinaggio e le guide ai santuari francescani di Giovanni Jøergensen*, in *Giovanni Jøergensen e il francescanesimo*, Atti del XXXV Convegno della Società internazionale di Studi Francescani (Assisi, 11-13 ottobre 2007), Spoleto 2008, pp. 227-287.

391. *Michele Faloci Pulignani e le «vexatae quaestiones» sui «signa» rinvenuti nel cuore di santa Chiara della Croce e sui «precordi» di san Francesco d'Assisi*, «Montefalco», 22/1 (2008), pp. 25-49.

392. *Origine del culto eucaristico fuori della messa (Sacramentum Caritatis, 66-69)*,

in *Sacramentum Caritatis. Studi e commenti sull'Esortazione Apostolica postsinodale di Benedetto XVI*, a cura di R. Nardin, G. Tangorra, Città del Vaticano 2008, pp. 421-445.

393. *Comunità bizzoccali e monastiche a Camerino nei secoli XIII-XV*, in *Presenze francescane nel camerinese (secoli XIII-XVII)*, a cura di F. Bartolacci, R. Lambertini, Camerino 2008, pp. 69-100.

394. *La storiografia di Gabriele Andreozzi TOR "Magister Ordinis"*, in *L'opera di ricerca storica di Padre Gabriele Andreozzi, TOR (1917-2006)*, a cura di F. Scocca, M. Sensi, G. Casagrande, «Analecta TOR», 181 (2008), pp. 493-528.

395. *Un aspect singulier des deux 'âmes' du franciscanisme: Monts de Piété à titre onéreux et monts 'sine merito'*, in *Pauvreté et Capitalisme. Comment les pauvres franciscaines ont justifié le capitalisme et le capitalisme a préféré la Modernité*, a cura di L. Parisoli, Palermo 2008, pp. 153-174.

396. *Storia delle "Letterine"*, in A. Meo, *La preghiera per gli altri. Le lettere di Nennolina*, presentazione di S. E. Card. Angelo Comastri, Roma-Milano 2008, pp. 13-27.

397. *Le forme dell'adorazione e della pietà eucaristica*, «Lateranum», 74/2 (2008), pp. 275-318.

398. *Dai santuari micaelici all'Angelo della Pace, l'esempio umbro-marchigiano*, in *S. Michele Arcangelo in Monte Camiliano*, Atti del Convegno "S. Michele Defensor Pacis" per il restauro della chiesa (Arcevia, settembre 2007), Loreto 2008, pp. 15-40.

399. *La beata Angela da Foligno, profilo storico*, in *Angela da Foligno da figlia del popolo a maestra dei teologi, 1309-2009*, VII Centenario del Transito, Spello, Cassa di Risparmio di Foligno, 2008, pp. [9-12] (Calendario 2009).

400. *Un epigono del movimento eremitico-fraticelliano. Gli apostoletti marchigiani*, «Bollettino storico della città di Foligno», 29/30 (2005-2006) [ma 2008], pp. 9-31.

401. *Il tempietto di Norcia, una Jerusalem mariana*, ivi, pp. 375-390.

402. *Una provvista di docenti allo studio perugino da parte di Antonio Correr, governatore pontificio (1425)*, ivi, pp. 487-494.

403. *Un convegno di studi per Isidoro Chiari vescovo di Foligno (1457-1555)* ivi, pp. 543-547.

404. *Mons. Angelo Antonio Bittarelli*, necrologio, ivi, pp. 563-571.

405. *Don Giacomo Boccanera*, necrologio, ivi, pp. 593-597.

2009

406. *Prefazione a Maddalena di Spello, Gesù, insegnaci a pregare*, Genova-Milano 2009, pp. 9-24 (I Rombi, 59).

407. *A dieci anni dalla 'Lettera agli Artisti', Alda Merini ed Elvio Marchionni 'dicono' del loro 'incontro' con Giovanni Paolo II*, in *Santo Padre Divina Poesia*, poesie di Alda Merini, Illustrazioni di Elvio Marchionni, Incisione Arte, Corbetta – Milano 2009, pp. 13-17.

408. *Le indulgenze a S. Michele*, in *Pellegrinaggi e santuari di San Michele nell'Occidente medievale. Pèlerinages et sanctuaires de Saint-Michel dans l'Occident médiéval*, Atti del Secondo Convegno Internazionale dedicato all'Arcangelo Michele.

Atti del XVI Convegno Sacrese (Sacra di San Michele, 26-29 settembre 2007), a cura di G. Casiraghi, G. Sergi, Bari 2009, pp. 241-268.

409. *Il Beato Matteo da Agrigento: il dramma di un vescovo resignato*, in *Francescanesimo e cultura nella Provincia di Agrigento*, Atti del Convegno di Studio (Agrigento, 26-28 ottobre 2006), a cura di I. Craparotta, N. Grisanti, Palermo 2009, pp. 331-342.

410. *Cenacoli spirituali femminili nei secoli XIII-XIV. Gli esempi di Montefalco, Foligno, Cortona*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana (1268-1308) nel contesto socio-religioso femminile del secoli XIII-XIV*, Atti del Congresso internazionale in occasione del VII centenario della morte di Chiara da Montefalco († 1308-2008) (Montefalco – Spoleto 25-27 settembre 2008), a cura di E. Menestò, Spoleto 2009, pp. 41-86.

411. *Ricordando il P. Alessandro Galuzzi o.m.*, Introduzione a A. Galuzzi, *Studio sulle origini dell'Ordine dei Minimi*, a cura di M. Sensi, Roma 2009, pp. XI-XVIII (Biblioteca Minima, 8).

412. *Gli Spazi del Liber*, 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. 257-312.

413. *Le bizzoche di S. Anna a Foligno, Torre degli Specchi a Roma, S. Elisabetta a Venezia: tre storie a confronto*, in *Francesca Romana. La santa il monastero e la città alla fine del Medioevo*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, Firenze, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2009, pp. 33-86 (Francesca Romana Advocata Urbis, 1).

414. *Premessa* a G. Benedetti, *La teologia spirituale di Angela da Foligno*, Firenze, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2009, pp. XI-XX.

415. *Vita religiosa a Foligno nel secolo XV*, in *Foligno 11 aprile 1472*, a cura della Cassa di Risparmio di Foligno, Foligno 2009, pp. 25-34.

416. *La lebbra e i lebbrosi nel Medioevo e ad Assisi*, «Convivium Assisiense», 11 (2009), pp. 31-52.

417. *Movimenti riformatori nell'Italia centrale*, in *Das Papsttum und das vielgestaltige Italien Hundert Jahre Italia Pontificia*, Berlin - New York 2009, pp. 557-91 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge, Band 5. Studien zu Papstgeschichte und Papsturkunden).

418. *Santi sauroctoni venuti dal mare*, in *I santi venuti dal mare*, a cura di M.S. Calò Mariani, Bari 2009, pp. 181-206 (Rotte mediterranee della cultura, 4).

419. *Fonti della santità negli archivi ecclesiastici*, «Archiva Ecclesiae», 50-52 (2007-2009), pp. 49-70.

2010

420. *Anchorites in the Italian tradition*, in *Anchoritic Traditions of Medieval Europe*, a cura di L. Herbert McAvoy, Woodbridge 2010, pp. 62-90.

421. *Angelina da Montegiove e le terziarie regolari di Foligno*, in *Il monastero di Sant'Anna a Foligno: religiosità e arte attraverso i secoli*, a cura di A.C. Filannino, Foligno 2010, pp. 19-43.

422. *La Passione di Cristo: dalle fraternite disciplinate alle moderne performances*,

in *Sacre rappresentazioni: arte, etica, Vangelo delle comunità*, Atti del Convegno (Gubbio 9, 10, 11 aprile 2010), Gubbio, Diocesi di Gubbio – Europassione per l'Italia, 2010, pp. 13-49.

423. *Pietro Crisci, eremita urbano, beato della Chiesa di Foligno, santo per la 'religione civica'*, in *Pietro Crisci, beato, confessore, compatrono di Foligno*, a cura di M. Sensi, F. Frezza, Foligno, Diocesi di Foligno, 2010, pp. 13-24.

424. *Lo studio come servizio alla Chiesa*, in *Gazzetta di Foligno, Spendersi è il loro guadagno. Interviste ai sacerdoti della Diocesi di Foligno*, Foligno 2010, pp. 121-136.

425. «*Mulieres in Ecclesia*». *Storie di monache e bizzoche*, 2 voll., Spoleto 2010.

426. *Le recluse nell'Italia di mezzo (secc. XIII e XV)*, in Id., «*Mulieres in Ecclesia*». *Storie di monache e bizzoche*, 2 voll., Spoleto 2010, pp. 3-70.

427. *Santuari in grotta tra Umbria e Marche*, in Id., «*Mulieres in Ecclesia*». *Storie di monache e bizzoche*, 2 voll., Spoleto 2010, pp. 137-178.

428. *Le Canonichesse del Santo Sepolcro*, in Id., «*Mulieres in Ecclesia*». *Storie di monache e bizzoche*, 2 voll., Spoleto 2010, pp. 845-896.

429. *La preghiera di intercessione nelle tavolette votive. L'esempio del monastero di S. Ponziano a Spoleto*, in Id., «*Mulieres in Ecclesia*». *Storie di monache e bizzoche*, 2 voll., Spoleto 2010, pp. 897-933.

430. *Il ruolo degli eremiti: dalla riforma gregoriana alla riforma cattolica*, «*Lateranum*» 10 (LXXVI/1), pp. 73-101.

431. *Due 'drammatiche' crocefissioni già sovrapposte a S. Chiara di Camerino*, in *Un desiderio senza misura, Santa Battista Varano e i suoi scritti*, Atti della IV giornata di studio sull'Osservanza francescana al femminile (Monastero Clarisse S. Chiara, Camerino, 7 novembre 2009), a cura di P. Messa, M. Reschiglian, Clarisse di Camerino, S. Maria degli Angeli-Assisi 2010, pp. 307-334.

432. *Le canonichesse del Santo Sepolcro, in La cavalleria al femminile. Il contributo delle donne negli Ordini Militari*, a cura di A. Giorgini, Pontedera 2010, pp. 119-161.

433. *L'impossibile possibile a Dio: i pellegrinaggi ai santuari come luoghi di reliquie e immagini miracolose*, in Collegamento Nazionale Santuari, *I santuari e i casi impossibili: Nulla è impossibile a Dio*, Atti del 44° Convegno Nazionale e Assemblee dei Rettori e Operatori dei Santuari Italiani (Basilica di S. Rita - Cascia, 26-29 ottobre 2009), Noventa Padovana 2010, pp. 71-103.

434. *Preti tra erudizione e pietà "Dedicati alla lettura, all'esortazione e all'insegnamento" (1 Tim 4,14)*, in *La missione del prete nella missione della Chiesa "Noi, infatti, non annunciamo noi stessi, ma Cristo Gesù Signore" (2 Cor 4,5)*, a cura di M. Graulich, J. Pudumai Doss, Prefazione del card. C. Hummes, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, pp. 95-120.

435. *Soppressione delle corporazioni religiose e nuova struttura degli assetti religiosi, in Foligno nell'Italia Unita*, a cura della Cassa di Risparmio di Foligno, 2010 [pp. 19-26].

436. *I Mendicanti a Orvieto*, in *Storia di Orvieto. III: Quattrocento e Cinquecento*, a cura di C. Benocci, G. Della Fina, C. Fratini, Orvieto 2010, pp. 91-118.

2011

437. *Le origini di Santa Maria di Vallegloria a Spello, monastero delle clarisse urbaniste*, in C. Fratini, G. Proietti Bocchini, M. Sensi, *S. Maria di Vallegloria a Spello, monastero di clarisse urbaniste, storia architettura arte*, a cura del Comune di Spello, Spello 2011, pp. 9-30.
438. *Attese apocalittiche nel 1400*, in *Luce che illumina i penitenti*, Atti del Convegno di Studi sulla IV Regola dei Minimi nel V Centenario della sua approvazione (1506-2006), (Roma 24, 25, 26 marzo 2006), a cura di M. Sensi, Roma, Curia Generalizia dell'Ordine dei Minimi, 2011, pp. 53-81.
439. *Storie di traslazioni in Umbria: l'esempio dei Minori osservanti e dei Riformati*, in *Le silence du cloître, l'exemple des saints, XIV^e-XVII^e siècles*, a cura di F. Meyer, L. Viallet, presses universitaires Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand, 2011, pp. 257-294 (Collection Histoires croisées, Identités franciscaines à l'âge des réformes, II).
440. *Ospitali nel Medioevo*, in *Ospitare, curare, sovvenire, recludere*, a cura di F. Bettoni Foligno 2011, pp. 69-165.

2012

441. *Monte Sant'Angelo al Gargano: il toro e la freccia avvelenata, la grotta e la stilla*, «Compostella. Rivista del Centro Italiano di Studi Compostellani», n. 33 (2012), pp. 31-46.
442. *Recensione a G. Izzi Benedetti, Il dramma della Passione nel Medioevo abruzzese*, Roma 2002, in «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 107/1 (2012), pp. 431-433.
443. *Artigianato e industrie a Foligno. Una storia di lungo periodo*, in *La Meccanica a Foligno. Una secolare tradizione di avanguardia*, Cassa di Risparmio di Foligno, 2012, s.n.p.
444. *I Cisterciensi a Santa Croce*, in *Gerusalemme a Roma. La basilica di Santa Croce e le reliquie della Passione*, a cura di R. Cassanelli, E. Stolfi, Milano 2012, pp. 99-114.
445. *Le reliquie eleniane*, ivi, pp. 157-164.
446. *Peregrino, ruta y meta en las peregrinationes maiores: Monte Sant'Angelo*, in *Peregrino, ruta y meta en las peregrinationes maiores*, VIII Congreso Internacional de Estudios Jacibeos (Santiago de Compostela, 13-15 Octubre 2010), Dirección P. Caucci von Saucken, Coordinación R. Vázquez, Xunta de Galicia 2012, pp. 439-471.
447. *La Guida del P. Vincenzo Coronelli. Introduzione*, in V. Coronelli, *Sacro pellegrinaggio alli celebri e divoti santuari di Loreto-Assisi*, Venezia [1705/1707], edizione anastatica a cura di M. Sensi, Foligno 2012, pp. 1-88.
448. *Vita e opere di Galileo Galilei. Il 'Caso Paschini'*, in *Scienza e Fede dall'Unità ad oggi*, a cura di G. Boffi, Roma 2012, pp. 17-167 (Istituto di Studi Politici "S. Pio V" – Roma).
449. *Prefazione a F. Frezza, Liber Lelle. Il Libro di Angela da Foligno nel testo del codice di Assisi con versione italiana, note critiche e apparato biblico tratto dal codice di Bagnoregio*, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze 2012, pp. XI-XXI (La mistica cristiana tra Oriente e Occidente 19).
450. *Recensione a I. Gagliardi, I Pauperes Yesuati tra esperienze religiose e conflitti*

istituzionali, Roma 2004 (Italia Sacra, 77), in «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 107/3-4 (2012), pp. 1157-1164.

451. *Sant'Eraclio da castello di frontiera a periferia di Foligno*, Formichiere, Foligno 2012.

452. *Santa Caterina d'Alessandria. Transfert di sacralità dal Monte Sinai all'Italia mediana*, in *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, U. Paoli, P. Piatti, II, Fabriano 2012, pp. 939-976.

453. *Santuari, pellegrinaggi e indulgenze 'ad instar Gargani' nell'Italia centro-meridionale*, in *Via Sacra Langobardorum*, Atti del Convegno di Studi (Monte Sant'Angelo, 27-28-29 aprile 2007), a cura di P. Corsi, Foggia 2012, pp. 79-122.

454. *Introduzione*, a *San Francesco d'Assisi. La vita e le opere. Commentario*, a cura di C. Cappelletti, Castelvetro di Modena 2012, pp. 7-17.

455. *Francesco Bernardonis penitente*, ivi, pp. 17-83.

456. «*Monasteri aperti*» per donne aristocratiche. *L'esempio delle Terziarie Francescane Regolari di Foligno (secc. XIV-XV)*, ivi, pp. 85-157.

457. *Cattolici e cultura a Foligno nella stagione del Futurismo*, in *Foligno nell'età del Futurismo*, Cassa di Risparmio di Foligno, Foligno 2013, s.n.t. (ma, Spello, Dimensione Grafica 2012)

458. *Mons. Giovanni Benedetti, cenni biografici e bibliografia*, in G. Benedetti, *La chiesa in un mondo che cambia*, a cura di M. Sensi, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, pp. 795-798 (più *Nota del Curatore*, pp. 5-6).

459. *Gli spazi del Liber. Sette luoghi angelani*, in *Dal visibile all'indicibile. Crocifissi ed esperienza mistica in Angela da Foligno*, a cura di M. Bassetti, B. Toscano, Spoleto 2012, pp. 43-82.

2013

460. *Gli ordini religiosi nel Sacro Pellegrinaggio di Vincenzo Coronelli*, in *Ordini religiosi e santuari in età medievale e moderna*, a cura di L.M.M. Olivieri, Bari 2013, pp. 149-188.

461. *L'albero di maggio in Umbria: gli esempi di Spello e di Isola Fossara*, in *I riti festivi*, Atti del X e XI incontro (Museo delle tradizioni popolari di Canepina, 19, 20, 21 novembre 2010 - 16, 17 settembre 2011), a cura di V. Rossi, Viterbo 2013, pp. 331-350.

462. *Andare per santuari: dalla costa adriatica alla catena appenninica umbro marchigiana*, «Marca/Marche. Rivista di storia regionale», 1 (2013), pp. 11-43.

463. *Cattolici in Umbria tra Otto e Novecento, l'esempio di Foligno*, in *Foligno dall'Unità al secondo dopoguerra*, a cura di M. Sensi, Fondazione Cassa di Risparmio di Foligno 2013, pp. 69-154.

464. *Il ruolo degli eremiti: dalla riforma gregoriana alla riforma cattolica*, in *I testi cristiani nella storia e nella cultura: prospettive di ricerca tra Russia e Italia*, Atti del convegno (Perugia - Roma, 2-6 maggio 2006; seminario di San Pietroburgo, 22-24 settembre 2009), a cura di S. Boesch Gajano, E.G. Farrugia SJ, M. Pliukhanova, Roma 2013, pp. 125-150 («*Orientalia Christiana Analecta*», 294); già in «*Lateranum*», 71/1 (2010), pp. 73-101.

465. *Monsignor Michele Maccarrone e la Scuola storica lateranense*, in Ph. Chenaux

- (ed.), *Giovanni XXIII e Paolo VI, i due papi del Concilio*, Lateran University Press 2013, pp. 63-108; già in «Lateranum», 69 (2003), pp. 343-400.
466. *Per la storia dei lebbrosi tra Umbria e Marche (secoli XII-XV)*, in *Malsani. Lebbra e lebbrosi nel Medioevo*, a cura di G. De Sandre Gasparini, M.C. Rossi, Verona 2013, pp. 291-342 (Quaderni di Storia religiosa, XIX, 2012).
467. *Tor de' Specchi e il movimento religioso femminile nel Quattrocento*, in *La canonizzazione di Santa Francesca Romana. Santità, cultura e istituzioni a Roma tra Medioevo ed età moderna*, Atti del Convegno internazionale (Roma, 19-21 novembre 2009), a cura di A. Bartolomei Romagnoli, G. Picasso, Firenze 2013, pp. 259-301.
468. *Santuari mariani e pellegrinaggi tra tardo antico e basso medioevo*, in «Theotokos. Ricerche interdisciplinari di mariologia», XXI/2 (2013), pp. 301-428.
469. *Loreto, una chiesa «miracolose fundata» icona di Gerusalemme e di Nazaret*, postfazione e ricordo di Romana Guarnieri, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze 2013 (La mistica cristiana tra oriente e occidente 22).
470. *La devozione lauretana*, ivi, pp. 201-220.
471. *La Madonna di Loreto: una Madonna che viene dall'Oriente?*, ivi, pp. 269-303.
472. *Appendici*, ivi, pp. 355-420.
473. *Cronologia con appendice iconografica*, ivi, pp. 421-432 e tavole.
474. *Caterina da Siena e gli eremiti dell'Italia centrale*, in «*Virgo digna coelo*». *Caterina e la sua eredità*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, L. Cinelli, P. Piatti, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, pp. 257-289.
475. *Evocazioni del Santo Sepolcro tra Umbria e Marche*, in *Come a Gerusalemme: evocazioni, riproduzioni, imitazioni dei luoghi santi tra Medioevo ed età moderna*, a cura di A. Benvenuti, P. Piatti, Firenze SISMELE - Edizioni del Galluzzo, 2013, pp. 701-726.
476. *Bio-bibliografia di Lodovico Iacobilli (1598-1664)*, in *Italia Sacra. Le raccolte di vite dei santi e l'invenzione delle regioni (secc. XV-XVIII)*, a cura di T. Calì, M. Duranti, R. Michetti, Roma 2013, pp. 701-740.
477. *Una contrastata impresa di Giacomo Trinci abate di Sassovivo (1412-1440)*, «Bollettino storico della città di Foligno», 35/36 (2012-2013) [ma 2014], pp. 1-21.
478. *Il supplementum alla Pisanella di Nicola da Osimo (1454 ca.)*, ivi, pp. 325-336.
479. *Mario Martini* [Necrologio], ivi, 421-425.
480. *Sua Ecc. Bruno Fabi, magistrato di Cassazione* [Necrologio], ivi, pp. 449-455.
481. *Mons. Arduino Bertoldo, vescovo di Foligno* [Necrologio], ivi, pp. 499-506.

2014

482. *Concilio Lateranense IV (1215)*, in *Storia dei concili ecumenici: attori, canoni, eredità*, a cura di O. Bucci, P. Piatti, Roma 2014, pp. 227-257.
483. *Osservanza al femminile*, in *Commende, osservanza e riforma tra Italia, Francia e Spagna*, Atti del Convegno di Studi (Roma, 22-24 novembre 2007), a cura di M. Sensi, Roma, Curia Generalizia dell'Ordine dei Minimi, 2014, pp. 157-188.
484. *Una rotonda ad instar sancti Sepulchri. San Giusto a San Maroto di Pievebovigliana*, in «Marca/Marche. Rivista di storia regionale», 2 (2014), pp. 146-

177.

485. *Terziari francescani e assistenza ospitaliera nel Medioevo tra Umbria e Marche*, «Archivum franciscanum historicum», 107, fasc. 1-2 (2014), pp. 25-59.

486. *I francescani a Trevi e i loro insediamenti*, in *Raccolta d'arte di San Francesco di Trevi*, a cura di B. Toscano, Prato 2014, pp. 43-66.

487. *Chiese 'lampo' antipeste, una devozione santuariale che viene 'dal mare'*, in *I santuari e il mare*, Atti del III Convegno Internazionale (Santuario di Santa Maria di Monte Berico, Vicenza, 15-17 aprile 2013), a cura di I. Aulisa, Bari 2014, pp. 59-73.

488. *Santuari e pellegrini lungo le «Vie dell'Angelo». Storie sommerse del culto micaelico*, Roma 2014 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Nuovi Studi Storici, 94).

489. *San Michele nelle Sacre Scritture e nella tradizione*, ivi, pp. 15-34.

490. *La fine di una stagione sacrale all'insegna dell'Angelo*, ivi, pp. 79-89.

491. *Repliche dei Prototipi. Le immagini di S. Michele e i santuari 'ad instar Gargani'*, ivi, pp. 129-156.

492. *'Con le ali ai piedi', nei luoghi di San Francesco e dell'arcangelo. La guida del pellegrino dell'Angelo di Angela Seracchioli*, ivi, pp. 483-492.

493. *Presenza e memoria dell'uso micaelico nella via Francigena*, ivi, pp. 495-525.

494. *Crocifissi e ritratti del Cristo*, in *Croci dipinte nelle Marche. Capolavori di arte e di spiritualità dal XIII al XVII secolo*, a cura di M. Giannatiempo López, G. Venturi, Ancona 2014, pp. 25-52.

495. *Dei boschi e delle città. Alle origini di una vocazione rifiorita dopo il concilio Vaticano II*, «L'Osservatore Romano», 2 luglio 2014, Inserto *Donne Chiesa Mondo*, p. 3.

496. *'Madonna a cavallo' in un santuario mariofanico della Valnerina (sec. XV)*, in *Omaggio a Vauchez*, www.aisscaweb.it, 20 ottobre 2014, testo pp. 1-15; immagini pp.1-16.

497. *La «Madonna di Foligno» e il suo committente Sigismondo dei Conti d'Antignano*, «Bollettino storico della città di Foligno», 37 (2014), pp. 75-186.

498. *Cistercian, the Commenda System, and the Period of the Congregations*, in *The Cistercian Arts From the 12th to the 21st Century*, a cura di T.N. Kinder, R. Cassanelli, translated by J. Myerson, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2014, pp. 309-322 [testo], 423-425 [note]. In italiano [Postumo, settembre 2015]: *Commende e congregazioni cisterciensi*, in *Cisterciensi. Arte e storia*, a cura di T.N. Kinder, R. Cassanelli, Milano 2015, pp. 309-322 [testo], 422-424 [note].

499. *«Eremiti dell'Apocalisse» e terziari regolari di fra Tomasuccio «in deserto Alpis» (secoli XI-XV): una Tebaide nel Casentino?*, «Annali Aretini», XXII (2014), pp. 287-315.

2015

500. *La Madonna di Foligno e il suo committente. Capolavori formato francobollo*, «L'Osservatore Romano», 28 febbraio 2015, p. 4; già *La Madonna di Foligno e il suo committente Sigismondo dei conti di Antignano*, «Bollettino storico della città di Foligno» 2014, pp. 75-186.

501. *S. Maria di Betlem monastero di contemplative agostiniane custodi del*

Santuario Diocesano 'Madre del Buon Consiglio' a Foligno, Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2015 (Atti e documenti n. 39).

2015 postumo [vedi anche n. 498]

502. *L'Opera Pia Bartolomei-Castori: una «residenza protetta», diaconia della Chiesa che è in Foligno*, a cura di M. Sensi, Foligno 2015.

503. *Ricordo di don Mario Pericoli (1907-1999)*, in M. Pericoli, «*Scritti Tuderti. Fatti, personaggi, monumenti, opere d'arte a Todi in età medievale*», a cura di E. Menestò, Spoleto 2015, pp. XXIII-XXXIII.

504. *Culto eucaristico fuori della Messa*, in *Il «Corpus Domini». Teologia, antropologia e politica*, a cura di L. Andreani, A. Paravicini Bagliani, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2015, pp. 103-138.

2016 postumo

505. *Un inventario di arredi sacri, in tempi non sospetti, nel contado folignate*, in *La storia e la critica. Atti della Giornata di studi per festeggiare Antonino Caleca*, a cura di L. Carletti, G. Garzella, Ospedaletto-Pisa 2016, pp. 121-141 (Biblioteca del «Bollettino Storico Pisano», Collana arte 4).

506. *L'Osservanza agostiniana. Origini e sviluppi*, in *Angeliche visioni. Veronica da Binasco nella Milano del Rinascimento*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, E. Paoli, P. Piatti, SISMEL, Firenze 2016, pp. 71-139 (La mistica cristiana tra Oriente e Occidente 26).

507. *Siena in due testamenti rogati a Foligno nel 1348*, in «Beata civitas». *Pubblica pietà e devozione privata nella Siena del '300*, a cura di A. Benvenuti, P. Piatti, SISMEL, Firenze 2016, pp. 325-351.

508. *Mons. Michele Faloci Pulignani un uomo di Chiesa prestato alla storia*, in *Capire Faloci. Mons. Michele Faloci Pulignani a settant'anni dalla morte*, Atti del Convegno di studi (Foligno, 8-9 aprile 2011), Supplemento n. 14 al «Bollettino Storico della Città di Foligno», Foligno 2016, pp. 11-67.

509. *Foligno "Città della Vergine". Storia del culto mariano nella diocesi di Foligno*, in *La Madonna del Pianto di Foligno. III Centenario dell'Incoronazione*, a cura di G. Bertini, E. Presilla, L. Sensi, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2016, pp. 251-305.

510. *La storia del santuario della Madonna del Pianto*, ivi, pp. 330-336.

511. *I prototipi dei santini mariani a stampa*, ivi, pp. 343-349.

512. *Madonne che piangono*, ivi, pp. 349-353.

513. *Una Mariofania presso la Maestà di Cancelli*, ivi, pp. 354-358.

FraRe-Francescani nella Rete. Un progetto dell'Università di Macerata per una cartografia digitale degli insediamenti minoritici

Alessandra Baldelli, Francesca Bartolacci

Gli insediamenti francescani sono un fenomeno rilevante nella storia delle Marche: il numero complessivo dei conventi è più alto di quello riscontrabile in Umbria, dove ha avuto origine il movimento, e contribuisce a disegnare la geografia religiosa della regione e il paesaggio urbano dei centri interessati da questo fenomeno. Le motivazioni di questa alta concentrazione di insediamenti risiedono da una parte nella strategia insediativa dei Minori e dall'altra nelle peculiarità demiche delle Marche, i cui centri sono di dimensioni modeste, ma posseggono caratteristiche economiche e istituzionali che li rendono assimilabili alle “grandi città”. Il risultato di questo incontro è una fitta rete di conventi francescani, la cui lettura su una cartografia cartacea è risultata di difficile comprensione, non solo per il numero consistente di insediamenti, ma anche per la loro evoluzione nel corso degli anni¹. I passaggi di regola e le successive riforme porteranno infatti nel tempo alla moltiplicazione delle famiglie francescane, contribuendo a complicare un quadro insediativo già di per sé complesso e difficilmente rappresentabile su carta.

Date queste premesse chi scrive, sotto la supervisione scientifica di Roberto Lambertini, ha progettato un sito, dal titolo *FraRe Francescani nella*

¹ *I francescani nelle Marche sec. XIII*, a cura di L. Pellegrini e R. Paciocco, Cinisello Balsamo 2000; F. Bartolacci, R. Lambertini, *Qui sit de observantia regule: sondaggi sugli insediamenti dell'Osservanza francescana nelle Marche tra XIV e XV secolo*, in *Fratres de familia. Gli insediamenti dell'Osservanza minoritica nella penisola italiana (sec. XIV-XV)*, a cura di L. Pellegrini e G. M. Varanini, Caselle di Sommacampagna (Verona) 2012.

Rete, ora ospitato all'interno dell'ambiente online dell'Università di Macerata con l'intento di supplire alle problematiche di una cartografia cartacea. Il nucleo centrale del lavoro è costituito da una mappa digitale georeferenziata che censisce tutti gli insediamenti francescani delle Marche, come luoghi singoli o come rete. A ciascun insediamento è collegata una scheda di approfondimento che ne illustra le vicende storiche, con bibliografia aggiornata agli ultimi lavori di ricerca.

Gli obiettivi che sono stati perseguiti nel realizzare il progetto sono essenzialmente tre.

Il primo obiettivo è rendere le informazioni concernenti ogni insediamento fruibili sia ad un pubblico esperto che ad una utenza più ampia, costituita da turisti, religiosi o semplici appassionati; per questo motivo l'ambiente online è stato sviluppato utilizzando un sistema informatico che non necessita di alcun programma specifico, visore o applicazione per poter interagire con la mappa e che consente anche la fruizione da dispositivi diversi. Inoltre l'utente è guidato nella ricerca dei contenuti all'interno del sito da materiale di carattere esplicativo e descrittivo.

Il secondo obiettivo prefissato è creare un archivio di informazioni per future ricerche, aperto alla collaborazione di studiosi e ricercatori provenienti da varie università di differenti paesi, impegnati in ambiti di ricerca diversi.

Il terzo obiettivo è instaurare una connessione tra il materiale scritto (le schede) e la rappresentazione grafica degli insediamenti (le mappe) in momenti storici particolarmente significativi per lo studio dell'evoluzione delle diverse famiglie francescane. Un esempio in questo senso è lo strato informativo che mette in connessione gli insediamenti minoritici con la riforma osservante, dando conto di tutte le fondazioni precedenti la riforma, delle fondazioni già esistenti passate all'Osservanza e delle fondazioni Osservanti ex novo. L'ambiente informatico è predisposto per ospitare in futuro altri strati informativi, come quello relativo alla distribuzione degli insediamenti Cappuccini in seguito alla riforma del XVI secolo.

Oltre a ciò, il sito può accogliere ed immediatamente trasferire sulla cartina digitale informazioni desunte da fonti di particolare rilievo per la storia degli insediamenti francescani. Il primo strato informativo, ad esempio, è stato realizzato costruendo un elenco di conventi destinatari di epistole pontificie inviate da Niccolò IV tra il 1288 e il 1292, che sulla cartina possono essere visualizzati a seconda della data in cui tali lettere sono state inviate, con la possibilità al contempo di distinguere le sedi maschili e quelle femminili. Un secondo livello è stato costruito per gli insediamenti maschili, utilizzando il censimento dei *loca* francescani approntato da Paolino da Venezia intorno al 1318-1334.

Riguardo la componente femminile francescana è necessario sottolineare la difficoltà di censire un fenomeno che per la sua eterogeneità risulta non

sempre inquadrabile nel contesto istituzionale dell'*Ordo Sancte Clare* e quindi difficilmente descrivibile in una rappresentazione cartografica; per questo motivo le peculiarità del francescanesimo femminile saranno puntualmente registrate nelle singole schede degli insediamenti di volta in volta presi in analisi².

Si tratta in conclusione di uno studio in progress che, sfruttando le potenzialità del mezzo elettronico, permette di implementare le informazioni sulla base degli studi e delle acquisizioni storiografiche più recenti, nel tentativo di fornire gli strumenti per creare una serie di relazioni tra dati che è possibile 'leggere' separatamente oppure nella loro globalità.

² Si veda al riguardo F. Bartolacci, *Il complesso mondo delle donne. Indagine sugli insediamenti "francescani" femminili nelle Marche durante il pontificato di Gregorio IX*, «Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani», XIV (2012), pp. 121-150.

Insedimenti francescani nelle Marche: Ancona

Angelo Monaldi

L'attuale convento di S. Francesco delle Scale non è il complesso originario, danneggiato fortemente in seguito ai bombardamenti della Seconda guerra mondiale e che ha subito vari rimaneggiamenti nel corso dei secoli. Come scrive Gustavo Parisciani «dell'antico convento, centrato dagli obici dell'ultimo conflitto – e in parte adibito a scuole – non restano che l'antico refettorio, pochi archi gloriosi e tante sconce rovine»¹. Anche per quanto riguarda la chiesa, tra i più importanti organismi monumentali della città di Ancona, nulla rimane dell'antico edificio che nei secoli ha subito numerose ristrutturazioni. Le ultime furono effettuate nel XVIII secolo, tra il 1777 e il 1790, su progetto dell'architetto Francesco Maria Ciaraffoni, ed è nettamente visibile nella facciata la sopraelevazione della fabbrica preesistente dalla diversa tessitura muraria². L'insediamento di Ancona dovette subire soppressioni varie e cambi di destinazione d'uso: con le confische attuate dai francesi e la riconversione a nuove funzioni del patrimonio edilizio religioso, i Minori Conventuali furono costretti a cedere nel 1789 la quasi totalità del convento alle truppe francesi che lo trasformarono in caserma militare, e nel 1807, durante la seconda occupazione, in ospedale. Dopo l'annessione al Regno d'Italia la chiesa fu di nuovo caserma militare e restituita ai Conventuali solo nel 1946, per essere nuovamente consacrata nel 1953³.

La ricostruzione delle origini dell'insediamento minoritico ad Ancona si scontra ancora oggi con gli aspetti leggendari e con la tradizione narrati dalla storiografia, che collocano la fondazione del convento ai primissimi anni dell'Ordine francescano e la attribuiscono direttamente al Santo fondatore, ponendola in relazione ai viaggi di Francesco nella Marca Anconitana. Al

¹ G. Parisciani, *I Frati Minori Conventuali delle Marche (sec XIII-XX)*, Falconara 1982, p. 265.

² M. Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco dell'ordine de minori d'Ancona*, Ancona 1795, p. 47; Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 264.

³ *Ibid.*; F. Martelli, *I Frati Minori Conventuali nelle Marche, oggi*, in *Il Francescanesimo nelle Marche, storie, presenze, attività*, Ancona 2000, p. 51; A. Talamonti, *Cronistoria dei Frati Minori della Provincia Lauretana delle Marche. Monografie dei conventi*, II, Sassoferato 1939, pp. 80, 82-94.

principio di queste interpretazioni troviamo quanto scritto da Tommaso da Celano sulla vita del Santo, ovvero che «nel sesto anno della sua conversione (che corrisponde all'anno 1212) ardendo dal desiderio del martirio, volle passare il mare diretto in Siria, per annunciare il vangelo ai saraceni. Iniziò quindi il viaggio, ma venti contrari costrinsero la nave ad approdare in Schiavonia. Vedendosi impedito nella realizzazione del suo grande desiderio, poco dopo pregò alcuni marinai in viaggio per Ancona di condurlo con loro»⁴. Anche se non conosciamo il porto di imbarco di san Francesco, deduciamo dal Celano che al suo ritorno sbarcò ad Ancona. In base a questa notizia riportata dal biografo, il Benoffi ipotizza che il convento di Ancona «verisimilmente getta in quest'anno 1212 le sue fondamenta»⁵.

Un'altra data in cui nella storiografia si incontra la presenza di san Francesco ad Ancona è il 1215. In questo caso è Luca Wadding a farne menzione⁶, tanto da condurre le tradizioni leggendarie a porre le fondamenta di alcuni conventi delle Marche in tale anno. Ciò non vale per Ancona. Tale teoria viene infatti contrastata dal Benoffi che rifacendosi al Celano, come già accennato, anticipa la venuta del Santo ad Ancona a tre anni prima⁷. Michele Buglioni, sul finire del secolo XVIII, accetta invece quanto detto dall'annalista irlandese, ovvero che il Santo attraversò la Provincia della Marca nell'anno 1215 passando anche per Ancona, aggiungendo però che «allora non vi fondò alcun convento»⁸. Più incerto è invece Candido Mariotti che, affrontando la questione del viaggio del 1215, sostiene che non è possibile accertare se Francesco, dalla città di Osimo, proseguì il suo viaggio verso Ancona.

La presenza del Santo fondatore dell'Ordine dei Minori nella città di Ancona, viene menzionata dalla storiografia anche per il 1219. La notizia si pone in relazione ad un secondo tentativo di raggiungere l'Oriente da parte di Francesco, ma anche in questo caso Tommaso da Celano non fa menzione del luogo di partenza. Il fatto che sia partito dalla città di Ancona, che ha poi

⁴ Tommaso da Celano, *Vita prima*, in E. Menestò, S. Brufani, *Fontes Franciscani*, Assisi 1995, p. 329; M. Maroni, *Reminiscenze Francescane di Ancona*, Foligno 1908, p. 4; F. A. Benoffi, *Memorie Storiche della Provincia della Marca dei Frati Minori Conventuali*, a cura di F. Merletti, Ancona 2013, pp. 11-12; C. Mariotti, *I primordi gloriosi dell'ordine minoritico nelle Marche*, Castelplanio 190, pp. 142-143; A. Talamonti, *Cronistoria dei frati minori della Provincia Lauretana delle Marche*, I, Sassoferato 1937 (ma 1938), p. 29; G. Pagnani, *Assisi, S. Francesco, le Marche*, in *Con San Francesco nelle Marche*, Bergamo 1982, p. 18; Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., pp. 240, 263, Parisciani anticipa la data di un anno, quindi 1211 e non 1212.

⁵ Benoffi, *Memorie Storiche* cit., pp. 12, 160.

⁶ L. Wadding, *Annales Minorum*, Quaracchi, Roma 1956-64, anno 1215, p. 234.

⁷ Benoffi, *Memorie Storiche* cit., pp. 11-12.

⁸ Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., p. 2.

condizionato tutte le interpretazioni storiografiche, è tramandato dall'opera di Bartolomeo da Pisa:

«Disponendosi a partire per la Siria, molti frati lo seguirono fino al porto di Ancona, desiderosi di imbarcarsi con lui. Non essendo possibile appagarli tutti e non volendo scontentare nessuno, tenne loro questo discorso: “Carissimi fratelli, vorrei portarvi tutti con me, ma non ci sono tante navi disposte ad accogliervi. E poiché non potrei far cosa grata ad alcuni senza dispiacere agli altri, consultiamo su ciò la volontà di Dio”. Chiamò un fanciullo, a cui erano ignoti i nomi dei frati, e chiese loro: “vogliamo interrogare questo fanciullo?”. Avendo quelli risposto affermativamente, il beato Francesco chiese al ragazzo: “chi vuole Dio che venga con me?”. Passando dall'uno all'altro il ragazzo ne toccò undici e disse: “questi vuole Dio che vengano con te”. E allora anche quelli che non furono toccati rimasero contenti, perché tale era stata la volontà di Dio»⁹.

Vediamo dunque come, in relazione a questo avvenimento, sia il Pisano a nominare la città di Ancona. Teniamo presente il fatto che il Celano, contemporaneo degli eventi, non ne fa menzione e che, come fa notare anche il Benoffi, Bartolomeo da Pisa «è uno scrittore un po' lontano dai tempi di S. Francesco» (scrive sul finire del secolo XIV), avvertendoci dunque di tenerne in considerazione l'aspetto leggendario. Il Benoffi, pur restando nel campo dell'interpretazione, mette in dubbio l'attendibilità dell'indicazione di Bartolomeo, sostenendo che «mancano monumenti validi per provarlo. Sembra più probabile che siasi imbarcato in qualche porto del Mediterraneo, perché nel 1212 aveva sperimentato che nell'Adriatico in quella stagione soffiano venti contrari per passare in Siria»¹⁰. È chiaro che mancando le fonti storiche fondamentali, risulta alquanto difficile accertare quanto accaduto.

In relazione alla presenza del Santo ad Ancona nel 1219, la storiografia colloca in questa data la fondazione del primo insediamento francescano della città. Se abbiamo visto che il Benoffi ne anticipa la fondazione a sette anni prima, Michele Buglioni, parlando della visita di san Francesco del 1219, aggiunge che «i cittadini lo supplicarono fondarvi un convento, che fabbricato avrebbero a loro spese, e lasciarvi qualche religioso [...] ed interrogato ove gli piacesse che fosse edificato, allora scelse il luogo più eminente della città, ora vicino la fortezza, e forse in quel tempo il più

⁹ Bartolomeo da Pisa, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam domini Iesu*, in *Analecta Franciscana*, IV, Quaracchi 1906, p. 481; G. Santarelli, *Il Francescanesimo nelle Marche*, in *Il Francescanesimo nelle Marche. Storia, presenze, attività*, Ancona 2000, p. 10; Pagnani, *Assisi, S. Francesco, le Marche* cit., p. 18; Talamonti, *Monografie dei conventi*, II cit., p. 32; Talamonti, *Cronistoria dei frati minori*, I cit., p. 34; Maroni, *Reminiscenze Francescane di Ancona* cit., p. 3; Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., p. 3; Mariotti, *I primordi gloriosi* cit., p. 144; Parisiani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 263.

¹⁰ Benoffi, *Memorie Storiche* cit., pp. 14, 160.

rimoto»¹¹. Quasi tutta la storiografia presa in considerazione è d'accordo con il Buglioni nell'attribuire la fondazione del primo convento di Ancona al Santo stesso, nell'anno 1219¹². L'insediamento, dedicato alla Vergine con il titolo di S. Maria, sarebbe stato fondato per volere dello stesso Francesco in un luogo isolato, come già indicato precedentemente da Wadding, luogo che verrà identificato con Capodimonte, sul colle dell'Astagno¹³. Il Talamonti se in un primo momento sostiene che, in seguito alla visita ad Ancona del 1219 Francesco fondò il romitorio di S. Maria, già due anni dopo, nella *Monografia* del convento di Ancona, mostra maggiore prudenza nel trarre tale conclusione, sostenendo che «è ignoto l'anno della fondazione» e che l'insediamento «già esisteva nel 1239 e che fin dalla seconda metà del sec. XIII vi abitavano religiosi illustri per dottrina e santità»¹⁴. Il fatto che il convento sia stato fondato nel 1219 dunque, riguarda più che altro il campo dell'interpretazione e si lega ai fatti leggendari dei viaggi di san Francesco, oggi di difficile ricostruzione storica. Infine Mario Natalucci, parlando della presenza francescana nella città, non cita una data di fondazione certa, ponendo l'istituzione della comunità come «anteriore al 1230» e aggiungendo che «essa prese dimora sull'Astagno, dove fu eretto un modesto oratorio sotto il titolo di S. Maria ad Alto»¹⁵.

Notiamo dunque come la fondazione del convento di Ancona sia ancora oggi legata a questioni di difficile interpretazione storica, in quanto connessa ai viaggi del santo e quindi tra quei luoghi fondati dal santo stesso mentre era in vita, questioni che risultano oggi impossibili da precisare con certezza. Del resto va considerato il fatto che la cronologia dei viaggi di Francesco è estremamente problematica, e ancor più il suo passaggio tra l'una e l'altra località. Come afferma Luigi Pellegrini «l'Italia appare la patria privilegiata per le fondazioni degli insediamenti da parte di S. Francesco in persona. La stesura di un elenco completo delle “fondazioni” attribuite da tale tradizione

¹¹ Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., p. 3.

¹² Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 61; Pagnani, *Assisi, S. Francesco, le Marche* cit., p. 33; Martelli, *I Frati Minori Conventuali nelle Marche, oggi* cit., p. 51; Raphael Antonius de Falconario, *Analisi all'istoria del convento di San Francesco dell'ordine de' minori d'Ancona presentata agli eruditi amatori della verità*, Venezia 1796, p. 426; Maroni, *Reminiscenze Francescane di Ancona*, cit., p. 4; Mariotti, *I primordi gloriosi* cit., p. 146.

¹³ Wadding, *Annales Minorum*, anno 1219, p. 321; anno 1289, p. 225; anno 1323, p. 21; Talamonti, *Monografie dei conventi*, II cit., p. 39, si parla anche del fatto che fu san Francesco ad indicare che il luogo doveva essere costruito «in alto». Ciò non ha valore probativo e fondamento storico, in quanto non viene scritto dagli scrittori contemporanei, ma aggiunto nelle *additio aliorum* da un tardo scrittore della prima metà del secolo XVIII (Wadding, *Annales Minorum*, anno 1425, p. 91).

¹⁴ Talamonti, *Cronistoria dei frati minori*, I cit., p. 6; Talamonti, *Monografie dei conventi*, II cit., p. 30, p. 36.

¹⁵ M. Natalucci, *Ancona Attraverso i secoli*, Città di Castello 1960, p. 426.

a S. Francesco ci metterebbe di fronte a non pochi problemi di “concorrenza” cronologica che si potrebbero forse risolvere [...] con calcoli e aggiustamenti tanto sottili quanto fantasiosi, alla fine dei quali bisognerebbe pur rassegnarsi ad accettare l’immagine di un Francesco dotato di multilocazione per far fiorire conventi ad ogni piè sospinto dai suoi ininterrotti e frenetici viaggi. Un Francesco dunque quasi essenzialmente fondatore e costruttore di conventi»¹⁶. Sembra inoltre azzardato porre al 1219 la fondazione del convento anconetano in quanto, sempre utilizzando le parole di Luigi Pellegrini, che fissa una cronologia di massima, «la documentazione non registra casi simili anteriormente agli anni Venti del secolo XIII. Il vuoto documentario non fa che comprovare la non esistenza del fenomeno di “fondazioni” francescane antecedentemente a tale data»¹⁷. Va però aggiunto che il luogo isolato eletto dai francescani ad Ancona risponde alle caratteristiche e allo spirito dell’esperienza francescana primitiva, dunque da collocare come struttura insediativa tra le prime dell’esperienza dell’Ordine, che come vedremo risulterà già documentata negli anni Trenta del secolo XIII.

Prima di passare alla prima attestazione documentaria del convento, occorre però citare un altro elemento emerso dalla storiografia, ovvero la celebrazione di un Capitolo Provinciale ad Ancona nell’anno 1234. A parlarne è il Benoffi, che ci informa del fatto che «l’anno 1234 fu tenuto il Capitolo Provinciale in Ancona e fu eletto Fra Pietro da Vercelli»¹⁸. L’autore tenta, con questa notizia, di porre il trasferimento dei Minori a S. Maria Maggiore (nuovo insediamento all’interno delle città di cui parleremo più avanti) già a partire dagli anni Trenta del XIII secolo, sostenendo che il convento di Capodimonte era un romitorio angusto e incapace dunque di ospitare un evento come un Capitolo. A mio avviso, in accordo con Talamonti¹⁹, va messo in dubbio quanto asserito dal Benoffi, perché non ci sono documenti o autorevoli testimonianze di tale fatto ed è dunque questione impossibile da accertarsi da parte dello storico. Inoltre della celebrazione del Capitolo non fa menzione Orazio Civalli, che elenca i Capitoli svolti ad Ancona fino al finire del secolo XVI²⁰. Anche Gustavo Parisciani non sembra convinto della storicità di tale fatto e afferma laconicamente che ad Ancona «vi fu Capitolo nel 1234»²¹. Confermiamo

¹⁶ L. Pellegrini, *Insedimenti Francescani nell’Italia del Duecento*, Roma 1984, p. 190.

¹⁷ *Ibid.*, p. 94.

¹⁸ Benoffi, *Memorie Storiche* cit., p. 164.

¹⁹ Talamonti, *Monografie dei conventi*, II cit., p. 30.

²⁰ O. Civalli, *Visita Triennale*, in G. Colucci, *Delle antichità del medio e dell’infimo evo*, X, Fermo 1795 (rist. anast.), Ripatransone 1990, p. 92.

²¹ Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 263.

dunque, in accordo con il Talamonti e rimarcando che l'archivio del convento di S. Maria (poi S. Francesco ad Alto) fu disperso nelle soppressioni del secolo XVIII, che non essendoci documenti probanti risulta impossibile dimostrare tale fatto e che quanto asserito dalla storiografia non può essere accettato dallo storico²².

Se sussistono dubbi sulla data del 1234, andando avanti di soli cinque anni, ci troviamo di fronte ad un documento, datato 19 settembre 1239, dove è certa l'esistenza dell'insediamento francescano di S. Francesco nella città di Ancona (non più dunque chiamato di S. Maria). Il documento, consultabile nei registi delle carte del monastero di Camaldoli e riportato anche integralmente da Antonio Talamonti, riguarda tale Percivalle, vescovo della città, che si obbliga durante il suo vescovato a non esigere le imposizioni gravanti sulla chiesa e sull'eremo camaldolese di S. Lucia. L'atto fu rogato dal notaio Berardo presso la «ecclesiam S. Francisci de Ancona» e ciò dimostra con sicurezza la già strutturata presenza dell'insediamento minoritico nel 1239, collocando a qualche anno prima la venuta da parte dei francescani²³. E' necessario sottolineare che la chiesa viene in questo caso nominata come *ecclesiam S. Francisci* e non di S. Maria, titolo che abbiamo già visto nella fondazione leggendaria e delle origini. È probabile dunque che la titolazione dell'edificio religioso, inizialmente dedicato alla Vergine, venne poi dedicato al Santo fondatore dell'Ordine in un momento di maggiore consolidamento dell'insediamento stesso, prossimo alla fondazione iniziale.

Nelle serie statistiche pubblicate dal Golubovich e in particolare nella *Series generalis capituli Argentinae*, che risulta essere il più antico sommario di province, custodie e case minoritiche datato 1282, tra gli ottantacinque insediamenti citati compare anche il convento di Ancona²⁴. Si può considerare la presenza di Ancona anche in un'altra serie citata dal Golubovich, ovvero la *Series Bonaventuriana* del 1272, dove viene elencato il numero delle Custodie per ogni Provincia. Visto che per la Provincia *Marchie* sono nominate sette Custodie (stesso numero di quello indicato da Paolino da Venezia nel secolo

²² Talamonti, *Monografie dei conventi*, II cit., p. 30; M. G. Del Fuoco, *La provincia francescana delle Marche: insediamenti francescani, realtà cittadina e organizzazione territoriale (secoli XIII-XIV)*, in *I Francescani nelle Marche, secoli XIII-XVI*, a cura di L. Pellegrini-R. Paciocco, Pesaro 2000, pp. 24-37, in particolare p. 28.

²³ E. Lasinio, *Regesto di Camaldoli IV*, in *Regesta Chartarum Italiae XIV*, Roma 1922, p. 2179; Talamonti, *Monografie dei conventi*, II cit., p. 30, 36, 388-389; Pagnani, *Assisi, S. Francesco, le Marche* cit., p. 18; Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 263; Del Fuoco (*La provincia francescana delle Marche* cit., p. 28 e in particolare nota 5 a p. 37), sottolinea che l'Ughelli, relativamente alla sede vescovile di Ancona pone, negli anni 1222-1243, un vescovo francescano chiamato Rufino *Lupatus* di Padova che in realtà «non è mai esistito».

²⁴ G. Golubovich, *Series Provinciarum O.F.M. saec. XIII-XIV*, «Archivum Franciscanum Historicum» I (1908), p. 19; D. Cresi, *Statistica dell'Ordine Minoritico all'anno 1282*, «Archivum Franciscanum Historicum», LVI (1963), pp. 157-162.

XIV), va inclusa quella Anconitana, dove Ancona, proprio perché documentata già negli anni Trenta del XIII secolo, sembrerebbe rappresentare il luogo ideale per la sede del custode²⁵.

Passando ad ulteriori prove documentarie che dimostrano la presenza del convento anconetano nel primo secolo francescano, incontriamo due questioni. La prima, da collocare all'anno 1286, riguarda una bolla di Onorio IV che concedeva al priore dei Domenicani e al guardiano de frati Minori di Ancona, la facoltà di dispensare dall'impedimento di consanguineità Giacomo di Pietro e Olivetta di Leonardo di Stefano, i quali in buona fede avevano contratto matrimonio²⁶. In secondo luogo, anche se si tratta di una fonte riguardante non esclusivamente il convento di Ancona, citiamo le indulgenze per le visite di chiese che Niccolò IV concesse agli insediamenti francescani delle Marche a partire dal 1290, che «sono testimonianza non solo dell'attenzione particolare che il papa stesso riservava alla religione, ma ci offrono anche il quadro esatto delle sedi minoritiche costituite alla fine del XIII secolo»²⁷. Il convento di Ancona riceve da Niccolò IV le indulgenze in due occasioni distinte. La prima volta, nel 1290, il papa concesse indulgenza a chi avesse visitato la chiesa di S. Maria nelle festività della Vergine e dei santi Francesco, Antonio e Chiara e in tutti i giorni delle Ottave susseguenti²⁸. La seconda occasione fu nel 1292, con l'indulgenza concessa nelle feste della Vergine, di san Francesco, della santa Croce e nelle rispettive Ottave²⁹. Michele Buglioni aggiunge che Niccolò IV volle distinguere il convento di S. Maria donandogli nel 1292 «una Croce d'argento dorato, che ancora intatta si conserva dopo cinque secoli, ornata con cristalli, e coralli, dell'altezza di tre palmi, e con entro diecinove reliquie visibili» che descrive nel dettaglio³⁰. Anche se non troviamo altri storici che parlano di questo dono del pontefice, la descrizione del Buglioni ci indica il fatto che egli, ai suoi tempi, poteva ancora vedere la Croce. Non sembra inoltre affatto strano che un papa come Niccolò IV, molto largo di beneficenze e di favori con i confratelli della Provincia marchigiana, abbia fatto dono di un tale oggetto ad un convento importante e delle origini come

²⁵ Golubovich, *Series Provinciarum O.F.M.* cit., p. 18; Del Fuoco, *La provincia francescana delle Marche* cit., p. 27.

²⁶ A. Pothast, *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, II, Berolini 1875, p. 1818 n. 22522; Talamonti, *Monografie dei conventi*, II cit., p. 31; Del Fuoco, *La provincia francescana delle Marche* cit., p. 28.

²⁷ *Ibid.*, p. 36.

²⁸ Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., p. 4.

²⁹ *Ibid.*, pp. 5-6; Wadding, *Annales Minorum*, anno 1289, p. 225; Parisiani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 263.

³⁰ Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., pp. 4-5.

quello di Ancona³¹. Analoghi doni sono del resto documentati, come la Croce Santa che lo stesso papa offrì alla comunità minoritica di Appignano nel 1288, e che ancora oggi si conserva nella chiesa di S. Giovanni Battista³².

Una data di svolta segnalata dalla storiografia sembra quella del 1295. In questa data si pone il trasferimento dei frati Minori dal luogo primitivo, maggiormente isolato e caratterizzato probabilmente da una grande semplicità, ad un nuovo oratorio e convento costruito nel centro della città che, come vedremo successivamente, già pochi anni dopo diverrà una costruzione ampia e grandiosa, consona alla nuova realtà sociale della predicazione e in sintonia con gli impianti tipologico-architettonici della tradizione edilizia francescana. Il nuovo insediamento, che successivamente prenderà il titolo di S. Maria Maggiore, nacque dunque, secondo la storiografia, come un oratorio nell'anno 1295. Solo il Benoffi tende ad anticipare tale data, collocandola già all'anno 1234 in relazione ad un già citato Capitolo Provinciale, sostenendo che «morto il Santo passarono i frati in S. Maria Maggiore, in mezzo alla città che la tradizione dei frati vecchi pretendeva fosse per l'innanzi un monastero di Benedettini», e aggiunge argomentando che «non sembra verosimile avere noi dimorato colà sopra un secolo senza convento in un angusto romitorio, qual fu per due secoli il luogo vecchio di Capodimonte»³³. Ad indicare la data del 1295 è Michele Buglioni, che in più occasioni, sottolineando la ormai non adeguata dignità e grandezza del luogo delle origini, sostiene che nel 1295 iniziò la fabbrica di un pubblico oratorio, per questioni di comodità rivolta ai membri dell'Ordine e ai fedeli, che non dovevano così ogni giorno «portarsi alla chiesa del convento vecchio»³⁴. Buglioni, non citando documento alcuno, sostiene come il Benoffi, che il luogo dove si trasferirono i Minori appartenesse «in qualche maniera ai Padri Benedettini o di Portonovo, o di S. Gio in Panocchiara» e che dai medesimi fu venduto e acquistato dai frati Minori³⁵. Anche Gustavo Parisciani sembra d'accordo nel collocare il trasferimento in questo periodo, ponendolo tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta del secolo XIII: dopo aver citato le indulgenze di Niccolò IV del 1292, aggiunge che già, in centro, vi era un *locus novus*, «con oratorio per venerare la reliquia della Croce e il cordone di S. Francesco», collocando le

³¹ Talamonti, *Monografie dei conventi*, II cit., p. 38.

³² Sulla Croce Santa donata alla comunità minoritica di Appignano si veda M. E. Grelli, E. Santoni, B. Montevocchi, A. Muleo, *La Croce Santa e i frati di S. Francesco in Appignano*, Acquaviva Picena 1999, pp. 40-52.

³³ Benoffi, *Memorie Storiche* cit., p. 160.

³⁴ Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., pp. 15, 17.

³⁵ *Ibid.*, p. 94.

origini del convento di S. Maria Maggiore nei non meglio definiti anni Ottanta del secolo XIII³⁶.

A questo proposito, un anno dopo la pubblicazione del Buglioni, Raphael Antonius de Falconario pone in evidenza quanto viene scritto da Luca Wadding, ovvero che la nuova chiesa venne costruita nell'anno 1323 e che probabilmente il convento venne costruito contemporaneamente³⁷. La citazione del Wadding è la seguente: «certe ecclesiam hanc hoc ipso anno constructam a Nicolao Episcopo aperte testatur inscriptio haec lapidi incisa in pariete primi claustrum ejusdem coenobii»³⁸.

Con questa obiezione Raphael Antonius de Falconario critica quanto asserito dal Buglioni, ritenendo opportuno dar maggiore credito ad uno storiografo come Luca Wadding, che scrive più di un secolo prima rispetto al Buglioni. Inoltre lo stesso Falconario mette in dubbio che dopo quasi settanta anni dalla fondazione i frati non avessero ancora una sistemazione conveniente, in quanto la motivazione data dal Buglioni riguardo l'abbandono del luogo primitivo è che fosse un luogo appunto di umili fatture e di scarsa comodità³⁹.

Altra questione è quella dell'abbandono del romitorio di S. Maria, anche questa non priva di diverse interpretazioni storiografiche. Quando Buglioni asserisce che il nuovo insediamento in centro ebbe origine nel 1295, aggiunge che i frati non avevano ancora del tutto abbandonato la chiesa del convento vecchio⁴⁰. L'autore afferma che nella vecchia chiesa non si mancava ancora di celebrare «almeno un sacrificio ne giorni festivi in onore della B. Vergine, e in venerazione del Serafico Padre S. Francesco, che lo scelse, e stabilì per dimora de' suoi figli»⁴¹. A testimonianza dell'edificazione del nuovo insediamento e del fatto che il primitivo venne abbandonato, la storiografia cita gli *Actus*, in quanto fonte contemporanea degli eventi. In quest'opera, trattando di un evento miracoloso riguardante il beato Pietro da Treia, si dice che ciò accadde «in loco antiquo Anconae», lasciando dunque intendere che vi era un luogo nuovo e che l'insediamento primitivo, essendo antico, fu abbandonato⁴². Contro questa interpretazione va però Paolino di Venezia che nel suo *Provinciale* databile al 1334 circa, all'interno della Custodia Anconitana, per quanto riguarda Ancona, scrive «duo loca», testimoniando

³⁶ Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., pp. 61, 263.

³⁷ Raphael Antonius de Falconario, *Analisi all'istoria del convento* cit., p. 81.

³⁸ Wadding, *Annales Minorum* cit., anno 1323, p. 21.

³⁹ Raphael Antonius de Falconario, *Analisi all'istoria del convento* cit., pp. 82-84.

⁴⁰ Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., p. 15.

⁴¹ *Ibid.*, p. 22.

⁴² *Actus Beati Francisci et sociorum eius*, in Menestò, Brufani, *Fontes Franciscani*, XLVIII, p. 2181; talamonti, *Monografie dei conventi*, II, p. 32.

dunque la compresenza e l'attività dei due insediamenti minoritici⁴³. La questione cambierà invece nell'elenco di Bartolomeo da Pisa che, diversamente dal vescovo di Pozzuoli, all'interno della Custodia Anconitana, per la città di Ancona cita solamente l'insediamento «De Ancona novum», lasciando dunque intuire che probabilmente, sul finire del XIV secolo, il luogo antico era stato abbandonato⁴⁴. A tale notizia si lega naturalmente il Buglioni che a questo punto considera come abbandonato il convento di S. Maria fino all'anno 1425, quando a suo avviso passò in mano ai Minori Osservanti⁴⁵. Non manca anche in questo caso l'opposizione di Raphael Antonius de Falconario, che evidenzia il fatto che anche il Pisano, dopo aver nominato il luogo *novum*, aggiunge «sed in antiquo loco S. Frater Servus Dei de Barbino vidit Fratrem Petrum de Monticulo per sex cubitus in aerem levatur»⁴⁶, notizia, secondo l'autore, utile a dimostrare che il convento antico «non sia stato mai e poi mai abbandonato da' Frati Minori»⁴⁷. Non possiamo dunque stabilire con certezza se l'antico romitorio di S. Maria fu abbandonato o meno dai Minori nell'arco del XIV secolo, anche se il Pisano sembra ricordarlo solo in relazione ad eventi miracolosi legati ad illustri personaggi che vi vissero anticamente. Certo è però che, come vedremo, a partire da questo secolo, maggiore attenzione verrà dedicata al nuovo insediamento all'interno della città, che tenderà a divenire sempre più ampio e grandioso a livello monumentale, e soprattutto più consono al necessario rapportarsi con i cittadini. Non sembra affatto anomalo quanto accade nella città di Ancona. Per spiegarlo utilizziamo le parole di Luigi Pellegrini:

«connesso col fenomeno del progressivo concentrazione numerico dei frati nelle città ve n'è un altro, che caratterizza la seconda metà del sec. XIII e il decennio immediatamente precedente: la ristrutturazione e la translocazione degli insediamenti urbani. [...] Ho fatto già notare come la stragrande maggioranza dei primi insediamenti francescani fosse collocata all'esterno delle mura cittadine, in piccole dimore, per lo più d'occasione, offerte in uso dalla benevolenza di enti o privati sia ecclesiastici che laici. Ma più si facevano stretti i rapporti istituzionali con i cittadini, più si sviluppava una duplice esigenza: l'aumento numerico dei frati nel singolo insediamento e il trasferimento dell'insediamento stesso all'interno delle mura

⁴³ Paolino da Venezia, *Provinciale Ordinis Fratrum Minorum Vetustissimum secundum Codicem Vaticanum* nr. 1960, a cura di C. Eubel, Firenze 1892, pp. 64-68; Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., pp. 117-118; Pellegrini, *Insediamenti Francescani* cit., p. 302; G. Parisciani, *Insediamenti e soppressioni*, in *Con San Francesco nelle Marche*, Bergamo 1982, p. 201.

⁴⁴ Bartolomeo da Pisa, *De conformitate vitae beati Francisci* cit., p. 513; Wadding, *Annales Minorum* cit., anno 1399, p. 163.

⁴⁵ Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., pp. 22-23; Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 263, anche Gustavo Parisciani è d'accordo sull'abbandono del vecchio insediamento in quanto afferma «il primo luogo divenne "S. Francesco vecchio" e fu abbandonato. Riedificato nel sec. XV diverrà sede dei Minori Osservanti».

⁴⁶ Bartolomeo da Pisa, *De conformitate vitae beati Francisci* cit., p. 513.

⁴⁷ Raphael Antonius de Falconario, *Analisi all'istoria del convento* cit., pp. 89-90, 174.

cittadine; l'una e l'altra esigenza in rapporto sia alle richieste dei cittadini stessi, sia alla maggior convenienza economico-sociale dei frati»⁴⁸.

Va comunque sottolineato che, rispetto alle coordinate cronologiche indicate da Pellegrini, ad Ancona questo trasferimento avviene in un periodo tardivo. In ogni caso l'ambiente cittadino è un luogo di sicurezza militare, politica ed economica, un luogo dove vi è un'abbondanza di circolazione di beni, e che dunque risulta fondamentale per la sussistenza dei *pauperes Christi*⁴⁹. Inoltre è un luogo dove vi è un rapporto più diretto con i fedeli: la pastorale è un'attività fondamentale dell'Ordine minoritico e all'interno dei conventi vi è un continuo andirivieni dei cittadini. Anche questo aspetto giustifica la tendenza dei frati a trasferire le proprie sedi all'interno delle città⁵⁰. Sembra dunque più probabile che il convento di S. Francesco "vecchio", dove la presenza minoritica è testimoniata già a partire dal 1239 e dove nel XV secolo si insedieranno gli Osservanti, fu abbandonato agli inizi del XIV secolo, a favore del più centrale insediamento che successivamente verrà chiamato S. Francesco delle Scale⁵¹.

Come abbiamo visto in precedenza, non sappiamo se i frati Minori abbiano iniziato la fabbrica del nuovo convento nel centro della città già a partire dal 1295. Il tentativo invece di costruzione di un nuovo *oratorium* a partire da questa data è provato dal fatto che i francescani entrarono in contesa con i Predicatori, in quanto il nuovo edificio non si trovava ad una distanza di almeno centocinquanta canne da questi, provocandone dunque la reazione⁵². La notizia emerge dalla bolla *Cum in causa* di papa Bonifacio VIII⁵³, al quale i Padri del convento di S. Domenico si rivolsero per risolvere la questione, ma che si espresse a favore dell'Ordine dei Minori, che poterono dunque procedere con la costruzione del nuovo oratorio⁵⁴. È dunque provato che da questa data iniziò il progressivo trasferimento da

⁴⁸ Pellegrini, *Insedimenti Francescani* cit., p. 116.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 128-129.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 134-135.

⁵¹ F. Bartolacci, R. Lambertini, «...*Qui sit de observantia regule*»: sondaggi sugli insediamenti osservanti nelle Marche tra XIV e XV secolo, in *Fratres de familia. Gli insediamenti dell'Osservanza minoritica nella penisola italiana (sec. XIV-XV)*, a cura di Le. Pellegrini e G.M. Varanini (Quaderni di Storia religiosa XVIII, 2011), pp. 215-247, qui 229.

⁵² Del Fuoco, *La provincia francescana delle Marche* cit., p. 28; Parisiani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 263.

⁵³ *Bullarium Franciscanum*, IV, Roma 1765 (rist. anast., Assisi 1984), p. 365.

⁵⁴ Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., pp. 16-17; Talamonti, *Monografie dei conventi*, II cit., p. 38; L. Marcelli, *Gli insediamenti dei frati Minori nella provincia Marchiae Anconitanae (secc. XIII-XIV): problemi di fondazione agiografica*, in *Gli ordini mendicanti (secc. XIII-XVI)*, Atti del XLIII convegno di Studi maceratesi (Abbadia di Fiastra 24-25 novembre 2007), p. 194.

parte dei frati Minori all'interno della città, trasferimento che vedrà al suo principio un oratorio, per poi strutturarsi nella costruzione di un vero e proprio convento e di una chiesa, che nel corso dei secoli assumerà dimensioni ampie e grandiose.

C'è però ancora una questione da sottolineare. All'insediamento anconetano, anche se rare sono le notizie, vanno collegati due personaggi morti in fama di santità. I personaggi sono i frati Amato e Simone. A parlare dei due frati è la *Chronica XXIV generalium Ordinis Minorum*, scritta nella seconda metà del XIV secolo e quindi a meno di un secolo di distanza dai fatti accaduti. Nell'opera in questione troviamo scritto: «in Ancona frater Simon et frater Amatus sanctitate conspicui requiescunt»⁵⁵.

Dei due frati Minori sappiamo ben poco. Alcune notizie, relative al solo Amato, emergono dal *Catalogus sanctorum fratrum Minorum* scritto circa nel 1335, dove si narrano i miracoli del frate di Ancona:

«Frater Amatus de Ancona sacerdos post mortem suam, anequam spliretur, unum virum de Ancona accedentem ad eius corpus cum manu contracta integre curavit coram multis fratribus et saecularibus. Item illuminavit unum puerum de eadem civitate a nativitate caecum. Item unum alium caecum de Romandiola illuminavit coram fratribus et saecularibus. Item uno alium caecum de Perusio nomine Lellum. Item quam plures liberavit a demonio vexatos. Item resuscitavit unum puerum de Ancona, qui iacuerat mortuus per tres horas. Item a ruptura quam plures liberavit. Item quemdam alium de Midiolano omnibus membris destitutum plene suis meritis restituit sanitati. Et multa alia miracula Deus per ipsius merita fecit et facit continue»⁵⁶.

Molti autori che si erano occupati delle origini francescane di Ancona nominano i beati Amato e Simone, che illustrarono il convento di Ancona con la loro presenza. Il Civalli si limita a dire che nella chiesa riposano i due frati⁵⁷, mentre il Wadding⁵⁸ riporta quanto scritto nella citazione del *Catalogus*. Il Benoffi, seguendo quanto scritto dal Wadding e ponendo la morte dei due frati nel 1289, utilizza la fonte per sostenere che i due personaggi vennero sepolti in S. Maria Maggiore, tendendo a datare il trasferimento nel nuovo insediamento anche precedentemente al 1295⁵⁹. Il Buglioni, seguendo il Wadding e quindi il *Catalogus*, dà notizia della morte dei due Beati nel convento antico, che poi furono traslati nel nuovo

⁵⁵ *Chronica XXIV generalium Ordinis Minorum*, in *Analecta Franciscana III*, Ad Claras Aquas 1897, p. 410.

⁵⁶ L. Lemmens, *Fragmenta Minora: Catalogus Sanctorum Fratrum Minorum*, Roma 1903, p. 19n; per i cataloghi dei santi si veda R. Paciocco, *Da Francesco ai Catalogi sanctorum, livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'Ordine francescano (sec. XIII-XIV)*, Assisi 1990.

⁵⁷ Civalli, *Visita Triennale* cit., p. 90.

⁵⁸ Wadding, *Annales Minorum* cit., anno 1289, pp. 215-216.

⁵⁹ Benoffi, *Memorie Storiche* cit., p. 164.

insediamento, con riferimento ai miracoli di Amato⁶⁰. Anche Candido Mariotti non aggiunge altra notizia tuttavia, differentemente dal Buglioni, sostiene che i due Minori vennero sepolti direttamente nel «secondo convento», dove «vissero dei grandi servi di Dio, come ad esempio Frate Simone e Frate Amato, che si vogliono d'Ancona stessa, i quali risplendettero assai per virtù e miracoli»⁶¹. Il Talamonti, a differenza del Buglioni, scrive che i Beati, dopo essersi resi illustri per alcuni miracoli e morti in odore di santità, furono sepolti nel nuovo oratorio. Talamonti osserva però anche il fatto che la data di morte di Simone e Amato risulta ignota, e che per Amato tale data non si può porre prima dell'anno 1295, in quanto in quell'anno fu costruito l'oratorio. Ciò viene affermato dal Talamonti rifacendosi al Wadding, che sostiene che il corpo del Beato venne esposto in questo oratorio, dove operò molti miracoli⁶². Dopo il 1295, continua il Talamonti, dovrebbe compiersi anche la traslazione del corpo di Simone, che doveva dunque essere morto precedentemente e sepolto inizialmente nel convento antico di S. Maria⁶³. Gustavo Parisciani, nell'elenco dei religiosi morti con fama di santità, colloca la morte di Simone ed Amato nel 1289, limitandosi a dire che nel convento di Ancona vi abitarono i due Beati⁶⁴. Nella recente pubblicazione delle *Memorie Storiche* del Benoffi a cura di Francesco Merletti, si indicano per Simone e per Amato la data di morte, avvenuta rispettivamente il 7 settembre 1289 e il 1 agosto 1325, ed entrambi si dicono sepolti a S. Maria Maggiore. Le date non sembrano però corrispondere con quanto detto fino ad ora e oltretutto non vengono citate le fonti⁶⁵.

Luca Marcelli, pur rimanendo nell'impossibilità di stabilire l'esatta data di morte dei due frati, pone in relazione la vicenda di questi due Beati alla possibile fondazione agiografica del nuovo convento di Ancona. I frati Minori infatti, spostandosi dal vecchio romitorio di S. Maria, sembrano determinati, in questi anni, ad occupare una zona più comoda da raggiungere e da abitare. Oltre a ciò va tenuto presente il vantaggio economico-sociale che l'Ordine ne avrebbe tratto, dato dal favore dei cittadini, di cui potevano maggiormente godere insediandosi in pieno centro abitato. I passaggi evidenziati al principio del 1295, quindi la contesa con i Domenicani, e la posa della prima pietra per la fondazione della chiesa di S. Maria Maggiore, sono evidenti sintomi di questa tendenza. L'incertezza della data di morte dei

⁶⁰ Buglioni, *Istoria del convento* cit., p. 72.

⁶¹ Mariotti, *I primordi gloriosi* cit., p. 147.

⁶² Talamonti, *Monografie dei conventi*, II cit., pp. 36-37; Wadding, *Annales Minorum* cit., anno 1289, pp. 215-216.

⁶³ Talamonti, *Monografie dei conventi*, II, cit., p. 37.

⁶⁴ Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., pp. 105, 259, 263.

⁶⁵ Benoffi, *Memorie Storiche* cit., p. 164.

beati Amato e Simone non ci permette di trarre conclusioni certe sul luogo della sepoltura. Se avvenuta dopo il 1295, è probabile che avvenne nel nuovo oratorio; se nel 1289 come dice il Wadding, dopo una iniziale sepoltura in un altro luogo, è probabile che vennero poi traslati nel nuovo edificio religioso, che stava per essere utilizzato da frati o lo era già in quella data. In questo caso sembra interessante valutare la sepoltura dei due frati con fama di santità in questo nuovo luogo, al quale potrebbero dare un fondamento agiografico sacralizzandolo e inserendolo anche nell'azione pastorale dei Minori, per un rapporto ancor più diretto con i fedeli. Il fatto che l'azione di costruire la nuova casa minoritica sia osteggiata dai Domenicani sin dal principio, potrebbe esserne un sintomo⁶⁶. Anche se questa questione fornisce ulteriori spunti di riflessione sul trasferimento dei francescani a quello che sarà il loro nuovo insediamento, non possiamo però stabilire nulla di storicamente provato, in quanto siamo in presenza di ipotesi che si rifanno ad altre ipotesi.

Un passaggio fondamentale riguardo lo sviluppo del convento anconetano è rappresentato da una lapide che si trovava all'interno del chiostro del convento datata 1323. La lapide «in pietra alla porta laterale corrispondente nel primo chiostro», riportava la seguente iscrizione:

ANNO DOMINI MCCCXXIII
 IN FESTO ASSUMPTIONIS DOMINI
 ISTA ECCLESIA FUNDATA EST
 PER REVERENDUM PATREM ET DOMINUM
 FRATREM NICOLAUM EPISCOPUM ANCONITANUM
 AD HONOREM SANCTE MARIE MAIORIS
 TEMPORE D. IOANNIS PAPAЕ XXII⁶⁷

Nel 1323 si pose dunque, grazie all'impegno del vescovo anconetano e frate minore Niccolò degli Ungari⁶⁸, la prima pietra per l'erezione della nuova chiesa con il titolo di S. Maria Maggiore, che segue probabilmente alla costruzione nel 1295 del precedente oratorio. A parlare di questa lapide, oggi non più visibile, sono autori come il Civalli, il Wadding e molti degli storiografi presi in considerazione⁶⁹. Oltre alla chiesa è probabile che in

⁶⁶ Marcelli, *Gli insediamenti dei frati Minori* cit., pp. 193-195; per la questione generale delle "fondazioni agiografiche" si vedano in particolare le pp. 169-197.

⁶⁷ Benoffi, *Memorie Storiche* cit., p. 160; Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., p. 19; Civalli, *Visita Triennale* cit., p. 88.

⁶⁸ Su questo vescovo si veda Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., pp. 89-96; Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 243; Benoffi, *Memorie Storiche* cit., pp. 161-162.

⁶⁹ Wadding, *Annales Minorum* cit., anno 1323, p. 21; anno 1289, p. 225; Civalli, *Visita Triennale* cit., p. 88; Natalucci, *Ancona Attraverso i secoli*, p. 438; Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., p. 19, 45; Benoffi, *Memorie Storiche* cit., p. 160; Talamonti, *Monografie dei*

questa data iniziarono anche i lavori del nuovo convento, situato nelle immediate vicinanze della chiesa stessa. Si può verificare dunque la tendenza, da parte dell'Ordine francescano, a trasferire la propria sede nel cuore del centro abitato, azione che si materializza con la costruzione di una chiesa e di un convento di maggiori dimensioni e importanza.

Un'altra lapide proveniente dalla chiesa di S. Maria Maggiore, che è opportuno citare per questioni cronologiche, in quanto vicina ai lavori di inizio di costruzione della nuova chiesa e che quindi potrebbe indicare che in quella data i lavori erano già terminati, è la lapide sepolcrale di Pietro d'Ancona⁷⁰, frate Minore e vescovo di Numana tra il 1323 e il 1335 che morì ad Ancona il 22 ottobre del 1335 e fu sepolto nella chiesa dei frati Minori, con la seguente iscrizione:

HIC IACET DOMINUS FRATER PETRUS EPISCOPUS HUMANUS
SUB ANNIS DOMINI MCCCXXXV, DIE XII MENSIS OCTOBRIS⁷¹

Il Buglioni aggiunge che la lapide, alquanto consumata, insieme ad altre fu fatta collocare nel chiostro in data 1777, probabilmente in seguito alle ristrutturazioni della chiesa del XVIII secolo, ma dopo le soppressioni molte di queste andarono perdute⁷². In ogni caso abbiamo ritenuto opportuno indicare questa fonte visto che, essendovi in quella data una sepoltura all'interno della nuova chiesa, è possibile che i lavori di costruzione fossero già terminati o quasi.

Seguendo con le fonti che testimoniano la presenza degli insediamenti minoritici nella città di Ancona, incontriamo l'elenco effettuato da Paolino da Venezia, databile al 1334 circa. Come già visto sull'abbandono del vecchio romitorio di S. Maria, nel *Provinciale*, all'interno della Custodia Anconitana, Ancona viene citata con «duo loca». Anche in questo caso Paolino da Venezia si rivela un'importante testimonianza documentaria di quelli che erano gli insediamenti degli inizi del XIV secolo, ed in particolare in questo caso ci mette a conoscenza che almeno fino a quella data, ad Ancona erano attive due case minoritiche⁷³. Nel *Provinciale*, per quanto riguarda la Marca

conventi, Il cit., p. 39, 100; Maroni, *Reminiscenze Francescane di Ancona* cit., pp. 5-6; Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 263.

⁷⁰ Su Pietro d'Ancona si veda Benoffi, *Memorie Storiche* cit., p. 162; Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., pp. 96-99.

⁷¹ Benoffi, *Memorie Storiche* cit., p. 164; Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., p. 99.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Paolino da Venezia, *Provinciale Ordinis Fratrum Minorum* cit., pp. 64-68; Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., pp. 117-118; Pellegrini, *Insedimenti Francescani* cit., p. 302; Parisciani, *Insedimenti e soppressioni* cit., p. 201; Talamonti, *Monografie dei conventi*, Il cit., p. 40.

Anconetana, il vescovo di Pozzuoli pone al primo posto la sede di Ascoli e sembra anomalo che la città che dà origine al nome alla Provincia stessa venga posta dietro ad un'altra geograficamente periferica. È vero che l'autore in questo caso, come in altri, segue un ordine preciso da sud verso nord, ma è lecito ipotizzare, visto quest'ordine, che la città di Ascoli in questo periodo godesse di una maggiore vivacità socio-economica, tanto da essere un punto di riferimento e quindi funzionale come centro dirigenziale della provincia minoritica⁷⁴.

Un'altra testimonianza degli anni Trenta del XIV secolo relativa al convento di Ancona, è lo svolgimento di un Capitolo Provinciale nel 1339. A parlarne è Orazio Civalli, che menziona questo capitolo indicando il nome del Provinciale Pietro da Sassoferrato⁷⁵. Anche Gustavo Parisciani conferma lo svolgimento di tale Capitolo, interpretandone la data come l'anno in cui i lavori di costruzione di S. Maria Maggiore, e dunque del convento, vennero «forse» terminati, in quanto risulterebbe anomalo lo svolgimento di un evento come un Capitolo all'interno di una struttura ancora in fase di elaborazione strutturale⁷⁶. In realtà i lavori del convento termineranno solo dopo il 1364. Oltre a quello del 1339 e a quello ipotetico del 1234, nel convento di Ancona, secondo il Civalli e il Parisciani, vennero celebrati altri Capitoli in data 1471, con Provinciale Giovanni Bigonzetti d'Ancona⁷⁷, e nel 1563, con l'elezione di Bernardino Stracca⁷⁸. Vent'anni prima, quindi nel 1543, risulta invece essere celebrato ad Ancona un Capitolo Generale, con l'elezione di Bonaventura di Costacciaro, poi vescovo d'Aqui⁷⁹. Il fatto che vi sia stato celebrato un Capitolo generale è una conseguenza della maestosità architettonica che la chiesa francescana e il suo convento assumeranno nel corso del XV-XVI secolo.

Riguardo la nuova chiesa dei Minori, è possibile prendere in considerazione anche alcuni testamenti che confermano il legame sociale privilegiato che l'insediamento minoritico aveva stabilito con i propri fedeli. Il primo è un testamento del 1351 di tale Falconiera Ugolini, volto all'erezione di un nuovo altare in onore di san Francesco nella chiesa di S. Maria Maggiore e citato dal Buglioni, a ulteriore testimonianza della presenza della chiesa in quella data⁸⁰.

⁷⁴ L. Pellegrini, *Dalla fraternità dell'Ordine: origini e primi sviluppi del francescanesimo nella società del XIII secolo*, in *I Francescani nelle Marche* cit., pp. 12-23, in particolare p. 20.

⁷⁵ Civalli, *Visita Triennale* cit., p. 92.

⁷⁶ Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 263; *Ibid.*, p. 206.

⁷⁷ Civalli, *Visita Triennale* cit., p. 92; Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 209.

⁷⁸ Civalli, *Visita Triennale* cit., p. 92; Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 213.

⁷⁹ Civalli, *Visita Triennale* cit., p. 92; Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 212, 264; Buglioni, *Istoria del convento* cit., p. 35.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 20.

Come abbiamo già anticipato, i lavori di costruzione del convento annesso alla chiesa di S. Maria Maggiore proseguirono fino al 1364. Anche se i frati vi abitavano già, in quanto nel 1339 vi fu un Capitolo Provinciale, fino al 1364 la struttura non era ancora dotata di un refettorio e di un capitolo, «dove i Padri si riunivano prima di portarsi al coro»⁸¹. In relazione a ciò si rimanda al testamento del cardinale spagnolo Egidio Albornoz dell'anno 1364 che assegnò cento fiorini alla fabbrica del refettorio del convento dei frati Minori di Ancona⁸². Il convento beneficiò dunque di questi lavori di ampliamento o fine della costruzione, probabilmente iniziata nell'anno 1323⁸³. Il Buglioni aggiunge che tale ampliamento era annesso alla sacrestia e alla torre campanaria, e che «ambidue le fabbriche rimasero unite e sopra le medesime vi fu stabilito il corridore, e le camere per i religiosi [...] e tutto ciò formava il convento de' frati Minori»⁸⁴.

Il terzo testamento, anche in questo caso nominato solo da Michele Buglioni, è di tale Maruzia Palmieri e risale all'anno 1372. La donna, costituendo esecutore Francesco Nicola Anconitano, dichiara eredi dei suoi beni i frati Minori del convento di S. Maria Maggiore di Ancona⁸⁵. Purtroppo i documenti che Buglioni poteva vedere sul finire del XVIII secolo presso l'Archivio dei frati Minori Conventuali di S. Francesco delle Scale, attualmente non sono reperibili; risulta dunque impossibile una verifica diretta delle fonti e non rimane altra possibilità che dare credito alle parole dello storico.

Nell'elenco elaborato da Bartolomeo da Pisa tra il 1385 e il 1390, la custodia Anconitana, all'interno della Marca, occupa la quarta posizione. Il convento «De Ancona novum» viene elencato al primo posto, a testimonianza della maggiore importanza su tutti gli insediamenti della Custodia⁸⁶.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Sul cardinale Albornoz si veda P. Colliva, *Il cardinale Albornoz, lo Stato della Chiesa, le «Constitutiones Aegidianae» (1353-1357)*, Bologna 1977.

⁸³ Per il testo del documento si veda G. Saracini, *Notitie Historiche della città d'Ancona, «Historiae urbium et regionum Italiae rariores»*, XXVIII, Bologna 1968, p. 208; Civalli, *Visita Triennale* cit., p. 90, il Civalli dice che Egidio Albornoz lasciò duecento fiorini per finire la fabbrica del refettorio; Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., pp. 20-21; Raphael Antonius de Falconario, *Analisi all'istoria del convento* cit., pp. 83-83; Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 263, anche Gustavo Parisciani, come il Civalli, dice che la somma è di duecento fiorini.

⁸⁴ Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., p. 21.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Bartolomeo da Pisa, *De conformitate vitae beati Francisci* cit., p. 513; Wadding, *Annales Minorum*, anno 1399, p. 163.

Abbiamo già ricordato le diverse interpretazioni storiografiche legate alla mancata menzione, da parte del Pisano, del convento antico, che egli nomina solamente come luogo che già fu e che aveva lasciato gloriose memorie⁸⁷.

Prima di passare al XV secolo mi sembra opportuno citare un'ultima lapide, indicata purtroppo solamente dal Buglioni e oggi non più reperibile, datata 1381.

Il testo dell'iscrizione sarebbe stato il seguente:

A.C. 1381
 IN DEI NOMINE AMEN
 ANNO DOMINI MCCCLXXXI.
 HOC EST SEPULCRUM ANDRIOLI
 DE ANCONA, ET HEREDUM EJUS

Dal Buglioni sappiamo che l'iscrizione si trovava in una piccola lapide sepolcrale scritta in gotico, e che fu «sempre nel medesimo sito, e al di sotto vi è scolpito lo stemma gentilizio»⁸⁸. L'iscrizione è sintomo della grande fama di cui godeva il convento, che veniva scelto dalle nobili famiglie anconetane come luogo di sepoltura, e trova riscontro anche da altre lapidi sepolcrali del XV secolo e oltre, riportate dal Civalli e dal Buglioni, purtroppo andate perdute probabilmente in seguito alle soppressioni del XIX secolo⁸⁹.

Nella sua *Visita Triennale* Orazio Civalli ammira le modifiche architettoniche che l'insediamento di S. Maria Maggiore assunse nel corso del XV secolo. Citando quanto scritto dall'autore: «ora questa nostra chiesa si chiama S. Francesco delle Scale che sono in numero di gradi LX tutti di pietra viva. Queste l'anno 1455 assieme con la facciata della chiesa, dormitorio e claustru furono fatti da F. Gio. de Ruggieri e da F. Gio. Bigonzetti: la facciata della chiesa con la porta è cosa bellissima da vedere, ed in provincia, e fuori molte miglia da quella della S. Casa in poi non ne ho veduta più bella, tutta pietra conca, con statue de nostri Santi di rilievo, ed altri ornamenti di molto valore»⁹⁰. Quanto descritto dal Civalli è il risultato della volontà da parte dei frati Minori di Ancona di ornare e migliorare l'aspetto della loro chiesa, oltre a renderne più agevole l'ingresso.

Un altro testamento da prendere in considerazione, che contribuì fortemente a dare il via a questi cambiamenti architettonici, fu quello di

⁸⁷Talamonti, *Monografie dei conventi*, II cit., p. 40.

⁸⁸Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., p. 52.

⁸⁹Si veda Civalli, *Visita Triennale* cit., pp. 88-92; Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., pp. 48-65.

⁹⁰Civalli, *Visita Triennale* cit., p. 89.

Margarella Natumbeni⁹¹, che nel giorno 28 luglio 1446, lasciò un fondo fruttifero a beneficio della fabbrica della chiesa e in particolare per la porta maggiore della medesima. Si legge infatti nel documento trascritto in gran parte dal Buglioni: «post mortem debeat dare centum ducatus, ac convertere, et distribuere, et spendere in fabricam, et opus ecclesiae S. Francisci sive S. Mariae Majoris de Ancona. [...] fabricam dictae ecclesiae, et specialiter in portam»⁹². Questo testamento è da mettere in relazione con la richiesta fatta l'anno successivo al Doge di Venezia Francesco Foscari dai padri Maestri Giovanni Ruggieri e Giovanni Bigonzetti, tramite l'ambasciatore anconetano Lorenzo Torrensi nella Serenissima Repubblica, di poter estrarre la pietra occorrente dall'Istria per eseguire lavori di ristrutturazione alla chiesa e per la costruzione di una scala. Il documento di concessione da parte del Doge veneziano viene interamente riportato dal Buglioni ed è il seguente:

«In complacentiam egregii viri Laurentii de Torrensis ambaxiatoris Magnificae Civitatis Anconae apud Nos principaliter existentis; sumus contenti, et volumus, quod de partibus Istriae possint extrahi passus 150. graduum lapideorum pro fabrica, et ornamento Ecclesiae S. Francisci de Ancona. Quare mandamus Vobis, ut hanc nostram concessionem debeatis integraliter, et cum effectu observare, et facere in eo, quod ad vos spectat observare. Datum in nostro Ducali Palatio die II. Mensis Augusti Indictione X. 1447.»⁹³

Venne incaricato per la fabbrica della nuova porta maggiore l'architetto Giorgio da Sebenico che innalzò una porta di grande magnificenza, dove erano rappresentati san Francesco, in atto di ricevere le stimmate, e gli altri Santi principali legati all'Ordine. La spesa fu di millesettecento ducati d'oro⁹⁴. La chiesa venne dotata di uno splendido portale tardogotico dall'originale struttura a baldacchino sospeso (fig. 1), che sembra inserirsi in un programma di "arredo urbano", affidato da facoltosi committenti all'artista Giorgio da Sebenico, che comprendeva ad Ancona anche il portale della chiesa di S. Agostino e della Loggia dei Mercanti⁹⁵. L'impianto richiama quello veneziano della Porta della Carta, dove lo stesso Sebenico aveva

⁹¹ Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., pp. 27-28, i documenti che Buglioni aveva visto sul finire del XVIII secolo presso l'Archivio dei Frati Minori Conventuali di S. Francesco delle Scale, oggi purtroppo non sono più reperibili. Parisiani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 263.

⁹² Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., p. 28.

⁹³ *Ibid.*, p. 29.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 29-31; Benoffi, *Memorie Storiche* cit., p. 161; Civalli, *Visita Triennale* cit., p. 89; Parisiani, *I Frati Minori Conventuali* cit., pp. 263-264; Maroni, *Reminiscenze Francescane di Ancona* cit., p. 5; Martelli, *I Frati Minori Conventuali nelle Marche, oggi* cit., p. 51; G. Avarucci, *Studi, "studia", maestri e biblioteche dei Francescani nelle Marche (secoli XIII-XV)*, in *I Francescani nelle Marche* cit., pp. 104-113, in particolare p. 105.

⁹⁵ L. Bartolini Salimbeni, *Resti monumentali e modelli architettonici francescani fino all'Osservanza*, in *I Francescani nelle Marche* cit., pp. 124-151, p. 140.

collaborato alla realizzazione (fig. 2), ma si diversifica per il baldacchino aggettante, posto su tre archi trilobati e con una grande nicchia a fare da sfondo⁹⁶. Oltre alla porta maggiore, venne costruita anche una grande scalinata della larghezza della facciata della chiesa, tanto da rendere più comodo l'accesso alla medesima. I lavori proseguirono nel corso del XV e del XVI secolo, con la costruzione nel convento del dormitorio e di due ampi chiostri, tanto che come abbiamo visto nel 1543 vi si poté celebrare un Capitolo Generale⁹⁷. Il titolo della chiesa da S. Francesco o S. Maria Maggiore diviene nei documenti «S. Francisci de Ancona»⁹⁸ e poi, completata la fabbrica della porta maggiore e della scala, iniziò comunemente ad essere chiamata S. Francesco delle Scale, nome con cui ancora oggi è conosciuta⁹⁹.

Il progressivo sviluppo dell'insediamento francescano nella città di Ancona, che avviene in particolar modo tra i secoli XV e XVI, porta il convento ad essere sede di Studio e di noviziato¹⁰⁰. Come sostenuto dal Benoffi, il convento di Ancona viene incluso tra quelli che furono gli antichi Studi della Provincia Picena¹⁰¹. Già a partire dal 1273 infatti, un Atto del vescovo di Numana Arnolfo, menziona un *lector* del convento dei frati Minori di Ancona¹⁰² e un *lector philosophiae* viene nominato per il convento di Ancona dal Capitolo Generale di Perugia nel 1464. Orazio Civalli, durante il suo provincialato, «vi fece la scuola da legere, per essere convento di Studio, l'archivio et la stanza per il portinaio»¹⁰³. Come afferma Giuseppe Avarucci a proposito degli *Studia* dei francescani delle Marche «già negli anni Quaranta del Duecento le scuole sono ormai quasi universalmente presenti nei conventi. Nel 1238, secondo la testimonianza di Salimbene da Adam, il convento di Fano è sede di uno *Studium*, dove il cronista può usufruire dell'insegnamento di frate Umile da Milano; altri luoghi di studio nelle Marche furono i conventi di Ancona e Urbino, mentre le Costituzioni generali contemplano la presenza di una scuola in ogni convento con almeno

⁹⁶ Martelli, *I Frati Minori Conventuali nelle Marche*, oggi cit., p. 51.

⁹⁷ Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., pp. 29-31; Benoffi, *Memorie Storiche* cit., p. 161; Civalli, *Visita Triennale* cit., p. 89; Maroni, *Reminiscenze Francescane di Ancona* cit., p. 5; Martelli, *I Frati Minori Conventuali nelle Marche*, oggi cit., p. 51.

⁹⁸ Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., p. 29.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 31-32; Civalli, *Visita Triennale* cit., p. 88; Benoffi, *Memorie Storiche* cit., p. 161; Parisiani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 264; Martelli, *I Frati Minori Conventuali nelle Marche*, oggi cit., p. 51; Mariotti, *I primordi gloriosi* cit., p. 147.

¹⁰⁰ Per approfondire sugli *Studia* degli Ordini Mendicanti nelle Marche si veda Avarucci, *Studi, "studia", maestri e biblioteche* cit.; R. Lambertini, *Sulla questione degli Studia degli Ordini Mendicanti nelle Marche: alcune note*, in *Gli ordini mendicanti (secc. XIII-XVI)*, Atti del XLIII Convegno di Studi maceratesi (Abbadia di Fiastra, 24-25 novembre 2007), pp. 57-68.

¹⁰¹ Benoffi, *Memorie Storiche* cit., p. 17.

¹⁰² Lambertini, *Sulla questione degli Studia degli Ordini Mendicanti nelle Marche* cit., p. 64.

¹⁰³ Parisiani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 264.

un lettore»¹⁰⁴. A citare le Costituzioni Assisane dell'anno 1279 è anche il Benoffi quando dice che «Mittendi Parisius ad studium generale primo exercentur tribus vel duobus annis post novitium in aliquo studio Provinciae suae, vel vicinae»¹⁰⁵. Nonostante ciò va sottolineato che la nostra regione sembra non vedere la presenza di *Studia* importanti nei primi secoli dell'Ordine, come ad esempio uno *Studium* generale o universitario di livello apprezzabile, «sicché i religiosi più dotati, oltre che nello Studio di Parigi dove ogni provincia, secondo le Costituzioni Narbonensi, può inviare due studenti, ricevono una più qualificata formazione in altri Studi Generali o provinciali quali Bologna, Firenze, Ferrara, Padova, Parma. In questi luoghi si nota, infatti, la ricorrente presenza di studenti e di maestri della provincia marchigiana»¹⁰⁶. Sembra comunque lecito affermare che il convento di Ancona fu sede di Studio già a partire dai primi secoli, anche se in particolare dal XVI secolo. Oltre a questo fu anche sede di noviziato, tra il 1575 e il 1654 e successivamente tra il 1670 e il 1731, per una comunità seconda per numero soltanto ad Urbino¹⁰⁷.

In conclusione di questa prima parte sembra opportuno utilizzare le parole di Luigi Pellegrini:

«il grande convento ci si presenta qui come un complesso autonomo, dove i frati possono trovare tutto ciò che è necessario per la loro formazione, fin dal momento della loro scelta per la vita religiosa: c'è un noviziato, c'è lo "studium" per la preparazione teologica, vi sono possibilità più che sufficienti per svolgere il ministero e per esplicitare le proprie attitudini e il proprio tempo nelle diverse mansioni. Si può dire che si tratta di un complesso ormai totalmente monasticizzato [...] se non fosse per le aperture apostoliche, erette a sistema, verso il mondo esterno [...]»¹⁰⁸.

Va trattata un'ulteriore questione relativa al XV secolo: la presenza dei frati Minori Osservanti nel vecchio convento di S. Maria¹⁰⁹. Il convento, sin dal XV secolo chiamato S. Francesco ad Alto, come sappiamo era situato nel colle dell'Astagno. Antonio Talamonti ne fornisce una descrizione: dalle poche memorie, dice lo storico, si sa che era in stile dorico, ad una sola navata e che nelle pareti laterali dell'edificio esistevano quattro cappelle ornate con colonne e stucchi di buona fattura. Nella prima di queste si trovava il corpo del Beato Gabriele Ferretti, personaggio più illustre che abitò

¹⁰⁴ Avarucci, *Studi, "studia", maestri e biblioteche* cit., p. 105.

¹⁰⁵ Benoffi, *Memorie Storiche* cit., p. 17.

¹⁰⁶ Avarucci, *Studi, "studia", maestri e biblioteche* cit., p. 105.

¹⁰⁷ Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 264; Martelli, *I Frati Minori Conventuali nelle Marche, oggi*, cit., p. 51.

¹⁰⁸ Pellegrini, *Insedimenti Francescani* cit., p. 146.

¹⁰⁹ Riguardo l'Osservanza nelle Marche si veda Bartolacci, Lambertini, «...*Qui sit de observantia regule*» cit., pp. 215-247.

in tale convento e membro dei Minori Osservanti (oggi al duomo di Ancona). All'interno della chiesa erano inoltre conservate numerose opere d'arte tra cui un quadro del Tiziano del 1520 e una *Madonna col Bambino* di Carlo Crivelli, databile al 1480 circa (oggi conservato presso la Pinacoteca Civica di Ancona)¹¹⁰. Difficile è stabilire quando gli Osservanti iniziarono ad essere presenti nel convento di S. Francesco ad Alto. La mancanza di documentazione infatti, viste le soppressioni subite e la conseguente perdita dell'archivio, non permette di far affidamento su documenti diretti, se non sull'annalista Luca Wadding, che come sappiamo scrive nella prima metà del XVII secolo. Michele Buglioni sostiene che a partire dal trasferimento dei Minori nel centro della città fino al 1425, non si hanno notizie su quello che era il vecchio insediamento di S. Maria¹¹¹. In questa data infatti va collocato quanto riferito dal Wadding, che nomina il convento in due casi. La prima volta, come abbiamo visto nell'anno 1219, dove si parla delle antiche origini dell'insediamento anconetano¹¹², la seconda volta appunto nell'anno 1425:

«in Italia aliquot hoc anno constructi, vel refecti sunt conventus. Mattheo Agrigentino concessit Pontifex, ut tria fratrum Observantium domicilia posset admittere: Sacrae Religionis, IX Kalend. Maii. Anconitanum, cujus humilia alias dedimus initia, restauravit vir nobilis B. P. frater Gabriel Ferretus Anconitanus [...]. Cognominatur a situ, quo universae civitati supereminet, conventus sancti Francisci Altioris, ad distinctionem alterius loco humiliori constructi sancti Francisci de Scala nuncupati, in quo Patres Conventuales inhabitant»¹¹³.

Da queste notizie, riportate anche dal Buglioni, sappiamo dunque che nel 1425, in Italia, erano stati edificati o restaurati alcuni conventi, che nel medesimo anno Martino V concesse a Matteo Agrigentino di utilizzare tre conventi per i suoi Osservanti e che in quest'anno venne restaurato il convento chiamato di S. Francesco ad Alto ad Ancona, grazie all'impegno del Beato Gabriele Ferretti¹¹⁴.

Nell'opera di Buglioni troviamo citato l'unico documento di questo periodo che nomina la chiesa dei padri Osservanti. Si tratta di un testamento datato 1427 di un certo Giovanni Puliti di Ancona, che oltre a lasciare una somma in denaro alla chiesa di S. Maria Maggiore, ne lascia un'altra per la

¹¹⁰ Talamonti, *Monografie dei conventi*, II cit., pp. 28-29.

¹¹¹ Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., p. 23.

¹¹² Wadding, *Annales Minorum*, anno 1219, p. 321.

¹¹³ *Ibid.*, anno 1425, p. 91.

¹¹⁴ Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., pp. 23, 187. Il Buglioni si contraddice affermando che il convento fu restaurato da Gabriele Ferretti in data 1456, mentre precedentemente affermava che il fatto fosse accaduto in data 1425, citando il Wadding; Maroni, *Reminiscenze Francescane di Ancona* cit., pp. 5-6; Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 264, che si limita a dire che il convento fu riedificato dagli Osservanti nell'arco del XV secolo, senza ulteriori precisazioni.

chiesa di «S. Francisci veteris, seu Alti de Ancona». Il documento non dice esplicitamente che la somma dovesse essere destinata agli Osservanti, ma genericamente ai frati Minori; è lecito tuttavia ipotizzare che si tratti di due insediamenti distinti¹¹⁵. Anche in questo caso però il documento citato non è più reperibile, per cui risulta impossibile una verifica diretta sulla fonte.

Nel 1448 Niccolò V si esprime con una bolla a favore degli Osservanti, in una contesa con i Conventuali relativa al “possesso” e l'utilizzo di una vigna, di un orto e di una piccola chiesa intitolata a S. Cecilia, ubicati nei pressi di S. Francesco ad Alto. La bolla è riportata da Michele Buglioni che la considera come un torto subito dall'Ordine dei Conventuali, di cui egli faceva parte, sostenendo che l'oggetto del contendere era un «loro antico possedimento»¹¹⁶. Anche in questo caso il riferimento sono gli *Annales Minorum*, dove si legge:

«fratibus conventus sancti Francisci ad alto urbis Anconitanae, vineam, quae olim spectabat ad patres Conventuales, dum in illo loco habitarent, et hortulum contiguum, ac parvulam ecclesiam sanctae Ceciliae, illorum usibus necessaria, et a Phlippo tituli sanctae Susannae, presbytero cardinali Bononiensi, Marchiae Anconitanae legato concessa, rata voluit ac firma»¹¹⁷.

Nel libro di contestazione delle tesi del Buglioni, Raphael Antonius de Falconario tenta di dimostrare, parlando di un avvenimento leggendario citato dal Wadding nell'anno 1422, che già in quell'anno i Minori Osservanti erano presenti nel convento di S. Francesco ad Alto, sostenendo anche che Gabriele Ferretti era presente come Guardiano e che fosse entrato in religione nel 1405. Il tentativo dell'autore, come abbiamo già visto in precedenza, è quello di dimostrare innanzitutto che il convento antico non fa mai abbandonato, e che gli Osservanti vi si stabilirono prima del 1425¹¹⁸.

L'unico documento diretto, che sembra attestare la presenza dei Frati nei due insediamenti anconetani, è il testamento riportato dal Buglioni del 1427. La mancanza di fonti dirette ci costringe ad accettare che l'anno in cui gli Osservanti iniziarono ad utilizzare il convento di Capodimonte è ignoto. Talamonti, facendo riferimento al Wadding, menziona un certo Francesco Ungaro, frate Minore dell'Osservanza, che dimorava nella città di Ancona e

¹¹⁵ Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., p. 23.

¹¹⁶ Il testo della bolla papale è riportato anche nei *Regestum Pontificum* di Niccolò V, si veda Wadding, *Annales Minorum*, anno 1448, p. 509; Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., pp. 24-26.

¹¹⁷ Wadding, *Annales Minorum*, anno 1448, p. 12.

¹¹⁸ *Ibid.*, anno 1422, p. 63; Raphael Antonius de Falconario, *Analisi all'istoria del convento* cit., p. 103; Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., p. 11.

che rimase ferito alla testa e alle braccia¹¹⁹. Sembrerebbe dunque che il frate Osservante, trovandosi ad Ancona, risieda nel convento di S. Francesco ad Alto, che però non viene esplicitamente menzionato dalla fonte. Il Wadding afferma che:

«Franciscus Hungarus Minorita in Coenobio Anconitano magna lignorum strue oppressus, male habuit sub pondere, in brachiis et capite graviter vulneratus. Invocavit Philippi consodalis auxilium, et correptus somno, evigilavit sanus, apparenti bus dumtaxat vulnerum vestigiis. Venerat aliquando frater Franciscus Fabrianensis cognomento Cichus, Vicarius Fratrum Observantium Picenum, ad Coenobiolum Milonis, et exploraturus Phlippi virtutem, quae depraedicabatur in languoribus curandis, jussit ut cum ipso collavaret horribilem quemdam leprosum»¹²⁰.

Il Wadding, in contrasto con quanto interpretato dal Talamonti, si riferisce a Francesco Ungaro solo come «Minorita», senza specificare se si tratti di un frate Osservante, specifica che viene invece fatta con Francesco di Fabriano, vicario dei frati Osservanti nel Piceno e proveniente dal cenobio di Pollenza. Non possiamo accettare quanto affermato dal Talamonti, se non ipotizzare che, visto il coinvolgimento di un esponente dell'Ordine Osservante, anche il frate residente ad Ancona fosse parte dello stesso Ordine. Come ultime testimonianze riportiamo tre documenti citati dal Talamonti. I primi due sono atti notarili del notaio Chiarozzo Spampalli, di qualche anno precedenti alla Bolla papale del 1448 e comunque sempre risalenti agli anni Quaranta del XV secolo. Il terzo documento è una testimonianza storica di Lazzaro Bernabei, storico anconetano che nelle sue *Croniche*, descrive la fondazione del convento e l'ampliamento effettuato per opera di Gabriele Ferretti. Il primo testamento rogato dal notaio Chiarozzo Spampalli, è di un certo Stefano di Nicola di Montesicuro, che nell'anno 1442 lascia ai frati di «S. Francesco Vecchio» una somma di denaro per la celebrazione di alcune messe. Come nel caso citato dal Buglioni del 1427, anche questa volta non viene specificato se si tratti dei Minori Osservanti¹²¹. Tentando una verifica sull'esistenza della fonte citata dal Talamonti, presso l'Archivio di Stato di Ancona, mi sono imbattuto sul documento in questione: il testamento di Stefano di Nicola di Montesicuro, è contenuto nella prima delle due unità degli Atti del notaio Chiarozzo Spampalli. Questa raccolta è caratterizzata dai seguenti estremi cronologici: 1420-1426; 1432-1435; 1436-1439. Il documento che ci riguarda è contenuto tra gli estremi 1432-1435 e risale al giorno 7 settembre dell'anno 1432; va dunque

¹¹⁹ Talamonti, *Monografie dei conventi*, II cit., p. 42; Talamonti, *Cronistoria dei frati minori*, I cit., p. 76.

¹²⁰ Wadding, *Annales Minorum*, anno 1418, p. 4.

¹²¹ Talamonti, *Monografie dei conventi*, II cit., p. 43.

anticipato di dieci anni rispetto a quanto affermato dal Talamonti. Ad Ancona dunque sembra indubbio che almeno dall'anno 1432 erano attivi sia l'insediamento minoritico di S. Maria Maggiore, sia quello «Vecchio di Capodimonte», che con grande probabilità era già utilizzato dai frati Osservanti¹²². Tale denominazione si incontra nel secondo documento citato dal Talamonti, testamento sempre rogato dallo stesso notaio in data 21 luglio 1444, di un certo Angelo di Giacomo, che tra i suoi lasciti incluse i religiosi di «S. Francesco Vecchio dell'Osservanza»¹²³. Anche in questo caso ho verificato l'esistenza attuale del documento presso l'Archivio di Stato di Ancona. Il testamento, inserito nella seconda unità della raccolta degli Atti, caratterizzata dagli estremi cronologici 1444-1447, risale correttamente all'anno 1444, in accordo dunque con quanto afferma Talamonti¹²⁴. La terza fonte è quanto scritto da Lazzaro Bernabei nell'anno 1492:

«[...] Da pò ad tempo del beato Gabriele nobile cittadino anconitano, la dicta chiesa et locho fo comenzato ad ampliare, per che lui fece fare una certa soggionta intorno alla sopradicta chiesa primitus fondata, ciò è da la parte denanti, et de la parte resguarda verso el cassaro più basso che la prima chiesa. Ampliò etiam el dicto beato Gabriele el dormitorio con le habitatione de li frati. L'orto quello in bona parte fece murare intorno. Ne li anni autem novissimi, et quasi presenti è stata fundata una tribuna de la parte derieto verso li muri de la città per augumentare la dicta chiesa sì de la degna capella, como de la sacristhia conveniente. È stata etiam la dicta chiesa transformata da la parte denanti et reducta in colonne, como se vede. Quello habia da sequitare, solo Dio lo intende»¹²⁵.

Anche se questa fonte non offre riferimenti cronologici, credo che vada ritenuta comunque importante in quanto narra di avvenimenti contemporanei, o quasi, all'autore, che ci assicura che in quell'anno erano già stati effettuati i lavori di ristrutturazione del convento e, fino a pochi anni prima, i lavori di ampliamento della chiesa.

L'insediamento di Ancona appartiene cronologicamente a quella fase in cui gli Osservanti si inseriscono in realtà dove già esistono conventi minoritici, privilegiando nella maggior parte dei casi aree più periferiche rispetto al centro urbano, con un carattere prevalentemente romitoriale¹²⁶. Sembra difficile stabilire una data precisa che localizzi cronologicamente

¹²² Archivio di Stato di Ancona, *Archivio notarile di Ancona (1369-1903)*, Spampalli Chiarozzo, I, 1432-1435, pp. 44v-45r.

¹²³ Talamonti, *Monografie dei conventi*, II cit., p. 43.

¹²⁴ Archivio di Stato di Ancona, *Archivio notarile di Ancona (1369-1903)*, Spampalli Chiarozzo, II, 1444-1447, pp. 72r-73v.

¹²⁵ L. Bernabei, *Croniche Anconitane*, in *Collezione di documenti storici antichi inediti ed editi rari della città e delle terre marchigiane*, a cura di C. Ciavarini, Ancona 1870, p. 51; Talamonti, *Monografie dei conventi*, II cit., pp. 389-390.

¹²⁶ Bartolacci, Lambertini, «...*Qui sit de observantia regule*» cit., p. 224.

l'inizio della presenza Osservante nel convento antico di Ancona. Se la storiografia, a partire dal Wadding, può interpretare questa presenza a partire dal 1418, oppure come interpretato dal Buglioni dal 1427, le attestazioni ci conducono all'anno 1432 e successivamente all'anno 1444, come provano i due documenti notarili. Inoltre se la storiografia ha indicato la prima attestazione certa della presenza Osservante presso il convento di S. Francesco ad Alto nel 1442 è necessario, come questo studio ha dimostrato, anticipare di dieci anni, ovvero al 1432.

L'ultimo passaggio che vorremmo trattare riguarda il convento di Ancona come sede dell'inquisizione della Marca¹²⁷, fino al papato di Pio V (1566-1572), che diede poi il compito di tale ufficio all'Ordine dei Predicatori¹²⁸. Tale informazione viene fornita dal Parisiciani, che si basa sull'opera di Michele Buglioni e sui documenti contenuti attualmente nell'archivio dei frati Minori Conventuali di S. Francesco delle Scale di Ancona, dei quali Parisiciani stesso scrive i regesti¹²⁹. Seguendo quanto scritto da Buglioni, riportiamo i documenti che testimoniano che il convento di Ancona era sede di giudizio nei confronti degli eretici per la Marca Anconitana. Il primo documento è una bolla di Innocenzo IV, ovvero il papa che estese l'ufficio dell'Inquisizione oltre che ai Predicatori anche ai frati Minori¹³⁰. Il documento è datato 13 gennaio 1246: il papa concede facoltà ai Ministri Generali e Provinciali «di istituire e destituire i frati che predicano la crociata e gli inquisitori». La bolla, citata dal Parisiciani con il titolo di «Odore suavi»¹³¹, si trova presso l'archivio dei Conventuali di Ancona. Viene anche interamente citata da Buglioni che la considera l'atto con cui si riconosce «stabilito il tribunale dell'Inquisizione appresso li nostri Padri Minori d'Ancona»¹³². Come seconda testimonianza l'autore riporta un'ulteriore bolla di Innocenzo IV, datata 27 agosto 1247, in cui il papa ripete lo «stesso stabilimento»¹³³. Parisiciani riassumendo scrive: «Innocenzo IV concede ai ministri generale e

¹²⁷ Sull'Inquisizione francescana della regione marchigiana si veda D. Barbaresi, *Ricerche sull'Inquisizione francescana nelle Marche (sec. XIII-XV)*, tesi di laurea, Corso di laurea in Lettere. Indirizzo moderno, Facoltà di Lettere e Filosofia, a. a. 2003-2004.

¹²⁸ Parisiciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 264; Martelli, *I Frati Minori Conventuali nelle Marche, oggi*, cit., p. 51.

¹²⁹ G. Parisiciani, *Regesti di pergamene dell'archivio frati Minori Conventuali delle Marche, "Francescanesimo nelle Marche" VIII*, Capodarco di Fermo 1994.

¹³⁰ Sull'inquisizione minoritica si veda R. Parmeggiani, *Inquisizione e Frati Minori in Romagna, Umbria e Marche del Duecento*, in *Frati Minori e Inquisizione*, Atti del XXXVIII Convegno Internazionale (Assisi 6-8 ottobre 2005), Spoleto 2006, pp. 113-150.

¹³¹ *Bullarium Franciscanum*, I, Assisi 1983, 408; Parisiciani, *Regesti di pergamene* cit., pp. 24, 51.

¹³² Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., pp. 139-140.

¹³³ *Ibid.*, p. 140.

provinciali di istituire e destituire i predicatori del “verbum crucis” e gli Inquisitori»¹³⁴.

Altro documento citato da Buglioni, sempre emanato da Innocenzo IV e datato 30 maggio 1254, è quello in cui il papa, riferendosi agli inquisitori della Marca Anconitana, della Romagna, della Marca Trevigiana, di Venezia e del patriarcato di Aquileia *extra Lombardiam*, dà disposizioni riguardanti le pene e la multa pecuniaria per chi ricade nell’eresia¹³⁵. Si cita inoltre la bolla *Cum adversus haereticam*, con cui Innocenzo IV si rivolge ai frati Minori Inquisitori in Italia per applicare le leggi contro gli eretici emanate da Federico II¹³⁶ e la bolla *De venenoso serpente* emanata da Clemente IV nel luglio 1265 con cui si «ordina ai priori dei Predicatori e ai guardiani dei Minori presenti nella Marca Anconitana di predicare la crociata contro Manfredi principe di Taranto»¹³⁷.

Buglioni afferma che, viste le testimonianze da lui riportate riferite anche ai frati Minori della Marca Anconitana, la sede dell’Inquisizione dell’Ordine dei Minori sia da collocare nel convento di Ancona. Bisogna però sottolineare che ciò non viene riferito da alcun documento citato dall’autore, che li interpreta in questo modo solo per il fatto che questi sono conservati nell’archivio del suo convento¹³⁸.

Il documento forse più pertinente è quello citato da Buglioni in data 1266, che non troviamo incluso tra i regesti di Parisciani, ma che è pubblicato nel *Bullarium Franciscanum*. Il documento si inserisce nel processo di incremento degli Inquisitori nelle varie Province, che per la Marca di Ancona culminò nella suddetta bolla del 28 dicembre 1266 di Clemente IV, intitolata *Licet ex omnibus* e diretta ai frati Minori Inquisitori della Marca che contiene un elenco delle diocesi di competenza degli Inquisitori marchigiani¹³⁹.

«[...] Inquisitionis officium contra haereticos in Esculana, Firmana, Camerinen., Auximanen., Humanen, Anconitana, Aesina, Senogallien., Fanen., Pisaurien, Forosempronien., Callien., Urbinen, et Feretrana Civitatibus, et Dioecibus suis auctoritate Apostolica possit efficacius ad impleri, discrezioni vestrae per Apostolica scripta mandamus et c. Datum Viterbii v. Kalendas Januarii Pontificatus Nostri Anno Secundo»¹⁴⁰.

¹³⁴ *Bullarium Franciscanum*, I, 408: il documento riporta un’altra data, che corrisponde al 13 gennaio 1246; Parisciani, *Regesti di pergamene* cit., pp. 27, 61.

¹³⁵ *Bullarium Franciscanum*, I, 740; Parisciani, *Regesti di pergamene* cit., pp. 30, 71; Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., p. 140.

¹³⁶ *Bullarium Franciscanum*, II, Assisi 1983, 3; Parisciani, *Regesti di pergamene* cit., pp. 31, 72; Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., p. 141.

¹³⁷ *Bullarium Franciscanum*, III, Assisi 1984, 16; Parisciani, *Regesti di pergamene* cit., pp. 40, 100; Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., p. 142.

¹³⁸ Raphael Antonius de Falconario, *Analisi all’istoria del convento* cit., pp. 64-65.

¹³⁹ Parmeggiani, *Inquisizione e Frati Minori* cit., pp. 116-117.

¹⁴⁰ *Bullarium Franciscanum*, III, 104.

Gli altri documenti riportati dall'autore, sempre conservati nell'archivio del suo convento, si riferiscono al Ministro dei frati Minori della Marca, che Buglioni interpreta arbitrariamente ritenendolo residente nel convento anconetano. Uno di questi è la bolla *Si mentes fidelium* di papa Gregorio X, del 13 novembre 1274, dove si «comanda al Ministro e i frati Minori della Marca Anconitana di predicare la crociata contro i Saraceni ed largisce indulgenze in favore della Terra Santa»¹⁴¹. Segue la bolla *Necessitates miserabilis* di Niccolò IV, diretta al Ministro Provinciale della Marca e datata 5 gennaio 1290: il papa comanda di predicare la crociata per la liberazione della Terra Santa e concede indulgenze¹⁴².

Nell'ultima parte del suo lavoro, Michele Buglioni scrive anche un elenco di Inquisitori dell'Ordine dei Minori della città di Ancona, che va dal 1290, con Inquisitore Niccolò Ungari, poi vescovo di Ancona dal 1299, fino a Giambattista De Vandis di Faenza, risalente all'anno 1566. L'autore, oltre a ribadire che l'ufficio dell'Inquisizione si aveva nel convento già a partire dal 1246 e a lamentare di non aver potuto reperire i nomi degli Inquisitori prima dell'anno 1290, non cita alcuna fonte che permette di verificare la veridicità di quanto scritto¹⁴³. A proposito di Niccolò Ungari¹⁴⁴, che abbiamo visto protagonista nel nostro studio per l'impegno nella costruzione dell'insediamento di S. Maria Maggiore, il Buglioni lo definisce Inquisitore già a partire dal 1290, ma senza citare fonte alcuna¹⁴⁵. L'unica fonte che ci parla del vescovo anconetano è infatti Luca Wadding, che scrive comunque molti anni dopo quanto accaduto e che lo pone a lato, in quanto vescovo, dell'Inquisitore «Laurentii de Mondayno Minoritae»¹⁴⁶, come leggiamo appunto negli *Annales*:

«Laurentii de Mondayno Minoritae Inquisitoris Apostolici, in Provincia Marchiae Anconitanae (cui alius etiam substitutus est Inquisitor frater Jacobus de Fabriano), ut procederet simul cum Nicolao Episcopo Anconitano contra quosdam haerequas penes me

¹⁴¹ *Bullarium Franciscanum*, III, 223, nel *Bullarium* la bolla è diretta al Ministro della Provincia Romana; Parisiani, *Regesti di pergamene* cit., pp. 45, 114; Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., p. 144.

¹⁴² *Bullarium Franciscanum*, IV, 127, nel *Bullarium* la bolla è diretta al Ministro dell'Umbria; Parisiani, *Regesti di pergamene* cit., pp. 50, 129; Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., p. 146.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 149-150.

¹⁴⁴ Su questo vescovo nel ruolo di Inquisitore si veda Barbaresi, *Ricerche sull'Inquisizione francescana* cit., pp. 39-41.

¹⁴⁵ Raphael Antonius de Falconario, *Analisi all'istoria del convento* cit., p. 66, l'autore cita l'unica fonte che parla di Niccolò Ungari come Inquisitore nell'anno 1319, già in quella data vescovo della città di Ancona.

¹⁴⁶ Wadding, *Annales Minorum*, anno 1319, p. 339.

habeo, concessit facultatem, ut causam contra eos urgeret, praesertim contra Fridericum de Monte-feretro in diversis articulis haeresum et idololatriae labe suspectum»¹⁴⁷.

Non è dunque possibile stabilire, perché non vengono citate fonti da parte dell'autore, se Niccolò Ungari fosse già stato Inquisitore già a partire da 1290, prima di giungere alla carica di vescovo della città, come di dubbia attendibilità è il tentativo compiuto dal Buglioni di dimostrare che la sede del tribunale inquisitorio fosse collocata nel convento di Ancona. Dal Wadding leggiamo comunque come il vescovo francescano di Ancona collabori con un Inquisitore dei Minori, sostituito di un altro frate sempre dello stesso Ordine, che può lasciar pensare che la sede del Tribunale fosse nella stessa città. L'unica testimonianza rimane comunque il documento citato di papa Clemente IV del 1266, in un periodo di incremento del numero degli Inquisitori e di assestamento dell'organizzazione dell'attività inquisitoriale nelle varie Province.

In conclusione è possibile affermare per una città di maggiore rilievo come quella di Ancona troviamo un maggiore numero di riferimenti storici, ma non a quella che potrebbe essere definita una ricca documentazione. Non considerando la fondazione leggendaria che si lega ai viaggi di san Francesco, possiamo accertare che l'insediamento minoritico di Ancona era già presente almeno dal 1239. Il documento notarile riguardante le imposizioni gravanti sulla chiesa e l'eremo camaldolese di S. Lucia, rogato dal notaio Berardo presso la chiesa di S. Francesco della città, ci lascia pensare che la fondazione non avvenne in quell'anno, ma sicuramente alcuni anni prima, in quanto sembra essere già presente la struttura. Oltre a questo, passando per la bolla di Onorio IV del 1286, che si riferiva al priore dei Domenicani e al guardiano de frati Minori di Ancona per l'impedimento di un contratto di matrimonio, si arriva alle indulgenze concesse da papa Niccolò IV, che sono di fondamentale importanza storica nel testimoniare la presenza di questi insediamenti, in quanto risultano esserne nella maggior parte dei casi, la prima vera attestazione. Nel corso dei secoli, lo spostamento nel centro della città, le continue ristrutturazioni volte a donare maggiore prestigio alla chiesa e al convento, fino ad assumere dimensioni e aspetto monumentale degni di nota, la presenza dello Studio e del noviziato, probabilmente quella dell'attività inquisitoriale e la presenza di un ulteriore insediamento a partire dal XV secolo, ci mostrano la notevole importanza di quello che era uno dei centri minoritici più rilevanti all'interno della Provincia marchigiana.

Non crediamo che sia un caso che Ancona, rispetto ad altri insediamenti più periferici è già certamente documentato a partire dagli anni Trenta del

¹⁴⁷ *Ibid.*

XIII secolo. La conclusione che ne deriva è che i Minori, legati per la loro sussistenza all'elemento cittadino, tendono ad installarsi inizialmente verso gli agglomerati di maggior rilievo, per poi espandersi successivamente in quelli che svolgono un ruolo subalterno. La città di Ancona dunque, anche se non rappresenta una città che ambisce alla supremazia in Italia, grazie al commercio e alle sue attività che danno un incentivo alla sua attività economica, è con grande probabilità la prima realtà nella zona del Conero, insieme con la città di Osimo¹⁴⁸, a vedere la presenza dell'Ordine francescano. Allo stesso tempo, visto che l'Ordine non ha mai disdegnato l'insediarsi in centri minori, visto che nelle Marche non si nota la presenza di centri monopolizzatori, fattore che permette dunque una maggiore diffusione delle varie realtà insediative, i francescani si diffondono successivamente nelle zone limitrofe, insediandosi anche in piccoli *castra*.

Va inoltre fatta notare la posizione strategica del centro demico, che come città portuale è caratterizzata da una movimentata attività commerciale ed è anche un punto di riferimento per le partenze dei crociati in Terra Santa. Ciò va posto ad ulteriore sostegno del fatto che già agli inizi del primo secolo dell'Ordine vi troviamo la presenza minoritica, che nell'organizzazione dei suoi insediamenti, teneva fortemente conto dell'aspetto territoriale¹⁴⁹.



Figura 1

Ancona, portale di S. Francesco delle Scale



Figura 2

Venezia, Porta della Carta

¹⁴⁸ Sul convento di Osimo si veda L. Egidi, *La presenza e l'opera degli Ordini mendicanti nel territorio di Osimo dal XIII al XVI secolo*, in *Gli ordini mendicanti* cit., pp. 561-624.

¹⁴⁹ Pellegrini, *Insediamenti Francescani nell'Italia del Duecento* cit., p. 282.

Insedimenti francescani nelle Marche: Sirolo

Angelo Monaldi

Del convento francescano di Sirolo, parte integrante della custodia Anconitana e all'interno di quella che fu la diocesi di Numana, oggi non rimangono che alcuni tratti del campanile, ridotto a torre di orologio, la cisterna e la porta della vecchia chiesa apposta ad una nuova chiesetta. L'insediamento dei frati Minori era situato fuori dalle mura del castello, fra Sirolo e Numana, dove oggi si trova villa Vetta Marina.

La soppressione delle comunità religiose decisa da Napoleone e la successiva soppressione decretata dal parlamento italiano, applicata ai frati del convento di Sirolo nel 1866, condussero alla dispersione della comunità, ma anche alla demolizione della chiesa e del convento. La perdita dell'archivio in seguito alle soppressioni citate rende oggi arduo il compito di stabilire l'anno di fondazione e chi abbia fondato tale insediamento. Ciò che è sopravvissuto dell'archivio, oggi di proprietà comunale, «incomincia con la seconda metà del sec. XVI e contiene varie memorie riguardanti la comunità minoritica da quell'epoca alla chiusura del convento»¹.

A dire il vero scarse sono anche le notizie relative al *castrum* di Sirolo. Come scrive Maurizio Bilò nel recente studio *Il Castello di Sirolo* «le più antiche notizie storiche raccolte forniscono principalmente dati indiretti e poco o nulla, invece, sul primitivo aspetto del nucleo demico già esistente nel XII secolo»².

Quello che sembra però convincere tutti gli storici è che tra i conventi edificati nel primo secolo francescano della Marca Anconitana, vi è sicuramente quello di Sirolo. La fondazione del convento viene posta in relazione ai viaggi di Francesco nelle Marche. A proposito di ciò va evidenziato quanto scritto nella prima metà del XVII secolo dal frate Minore e storico irlandese, autore degli *Annales Minorum*, Luca Wadding, che pone

¹ A. Talamonti, *Monografie dei conventi*, VI, Sassoferrato 1962, p. 182.

² M. Bilò, *Il Castello di Sirolo*, Ancona 2011, p. 19.

il viaggio del Santo fondatore nella Marca nell'anno 1215³. In contrasto con tale affermazione si pone il manoscritto del Minore Conventuale Francesco Antonio Benoffi, risalente al XVIII secolo, recentemente edito a cura di padre Francesco Merletti. L'autore colloca al 1212 il viaggio di Francesco ad Ancona e di conseguenza la predicazione nei castelli limitrofi⁴. Benoffi si basa su quanto scritto da Tommaso da Celano: «nel sesto anno della sua conversione (che corrisponde all'anno 1212) ardendo dal desiderio del martirio, volle passare il mare diretto in Siria, per annunciare il vangelo ai saraceni. Iniziò quindi il viaggio, ma venti contrari costrinsero la nave ad approdare in Schiavonia. Vedendosi impedito nella realizzazione del suo grande desiderio, poco dopo pregò alcuni marinai in viaggio per Ancona di condurlo con loro». La conseguenza che ne trae Benoffi è che le fondamenta di alcuni conventi del Piceno, tra i quali Sirolo, vennero gettate in questo anno. È dunque verosimile, ad avviso dell'autore, in contrasto con quanto si legge negli *Annales* del Wadding, fissare l'epoca di origine di alcuni conventi della zona ad un tempo certo in cui il Santo fu nella Marca, sottolineando che gli scrittori sincroni parlano del 1212 e non del 1215⁵. Nonostante ciò, nella descrizione che l'autore dà dei conventi pertinenti alla custodia Anconitana, Benoffi si contraddice attenendosi alla tradizione, che colloca la fondazione del convento di Sirolo nel 1215 da parte di Francesco, «tradizione avvalorata dal sito solitario in cui è fabbricato»⁶.

Di simile opinione è il Minore Conventuale Gustavo Parisciani nel suo studio *I Frati Minori Conventuali delle Marche (secoli XIII-XX)*, che colloca in maniera ipotetica e probabilmente troppo azzardata, al 1211 i primissimi *loci* francescani della Marca. Secondo Parisciani, con il passare degli anni, mentre inizialmente i frati erano caratterizzati da una sostanziale itineranza abitativa, progressivamente scelsero luoghi stabili situati fuori dall'agglomerato urbano, «presso cappelle derelitte o lazzaretti vuoti, in grotte o tra boschi presso provvidenziali sorgenti. Sorgeano presto povere capanne – *habitacula pauperula* – ove raccogliersi per pregare, per lavorare per dormire su poca paglia riparati da una misera coperta»⁷. A sostegno di

³ L. Wadding, *Annales Minorum seu trium Ordinum a s. Francisco institutorum ... Editio tertia accuratissima auctior et emendatior ad exemplar editionis P. Josephi Mariae Fonseca ab Eborac*, Quaracchi, Roma 1956-64, anno 1215, p. 234.

⁴ F.A. Benoffi, *Memorie Storiche della Provincia della Marca dei Frati Minori Conventuali*, a cura di F. Merletti, Ancona 2013, pp. 11-13.

⁵ *Ibid.*, pp. 11-13 (11-12 per il citato).

⁶ *Ibid.*, pp. 378-379.

⁷ G. Parisciani, *I Frati Minori Conventuali delle Marche (sec XIII-XX)*, Falconara 1982, p. 80; nonostante il progressivo processo di inurbamento francescano, Parisciani sottolinea che resterà merito della Marca il non aver mai totalmente abbandonato i luoghi "presi" da s. Francesco, «pur se situati fra selve e dirupi»: *Ibid.*, p. 19.

questa ipotesi Parisciani parla dello svolgimento di un Capitolo a Recanati già nel 1213, dove un certo frate Filippo rispondeva a una lettera di Giovanni da Penna, di andare «a Recanati dove c'è capitolo»⁸, informazione che lascia presupporre un numero rilevante di frati e di luoghi. Ad avviso dell'autore dunque è plausibile che alcuni luoghi stabili della Marca, incluso Sirolo, avessero origine già nel 1211⁹. A nostro parere questa ipotesi risulta poco probabile, in quanto fino alla stesura del primo testo della *Regola* non si può parlare di Capitoli, ovvero riunioni deliberative dalle quali emergerà il testo della *Regola* stessa, che possono affondare le loro radici sicuramente a non prima del 1216¹⁰.

Come notiamo, regna una grande incertezza sui viaggi di Francesco. Una mancanza di dati univoci non ci permette di stabilire quando il Santo fu esattamente in questi luoghi, tantomeno se e dove egli stesso abbia fondato o ricevuto conventi in seguito alle sue predicazioni. Sembra troppo azzardata l'ipotesi di Parisciani: i francescani delle origini, come scrive Luigi Pellegrini (e come sostiene anche Parisciani) erano da considerare dei «penitentes», e intendevano «vivere secundum formam sancti evangelii. [...] Testimonianza di vita dunque, senza destinatari specifici e intraprese mirate»¹¹. Un passo avanti verso la presa di coscienza di una precisa e specifica identità venne effettuato nel 1209/1210, con l'approvazione di papa Innocenzo III e la scelta del nome *fratres minores*: un orientamento del percorso verso la progressiva definizione istituzionale e la trasformazione in una *religio*. Sembra però azzardato parlare di numerosi e stabili conventi, e persino di Capitoli, in un periodo primordiale come quello indicato da Parisciani. Citando sempre Pellegrini, che si riferisce al testo della *Regula non bullata* (datata 1221, quindi diversi anni dopo rispetto a quanto scritto da Parisciani): «risultano ancora sfuggenti o addirittura inesistenti, i riferimenti a strutture abitative comunitarie di carattere stabile e riservato, c'è anzi l'indicazione chiara che i frati dovunque si trovino, in eremi o in altri luoghi non se ne appropriano e non ne difendono l'appartenenza nei confronti di alcuno». Siamo comunque

⁸ *Actus Beati Francisci et sociorum eius* in *Fontes Franciscani*, a cura di E. Menestò, S. Brufani et alii, Assisi 1995, p. 2199, negli *Actus* a dire il vero la citazione corretta è «Facias quod venias tali die ad civitatem Rechaenti ad me et ego faciam te recipi»; solo più avanti si parla di un «Minister autem dixit in capitulo». Nell'elenco dei Capitoli e dei ministri provinciali della Marca, Parisciani colloca il primo Capitolo a Recanati nel 1213 (Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., pp. 19-20, 204), mentre Benoffi colloca il Capitolo di Recanati un anno dopo, nel 1214 (Benoffi, *Memorie Storiche* cit., p. 170).

⁹ Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., pp. 19-20, oltre a Sirolo vengono nominati, sempre in maniera ipotetica, Recanati, Forano, San Severino e Fabriano.

¹⁰ L. Pellegrini, *Dalla fraternità all'ordine: origini e primi sviluppi del francescanesimo nella società del secolo XIII*, in *I Francescani nelle Marche, secoli XIII-XVI*, a cura di L. Pellegrini, R. Paciocco, Pesaro 2000, p. 15.

¹¹ *Ibid.*

d'accordo con Pellegrini sul fatto che tale avvertenza dispositiva sia una spia della tendenza già in atto di utilizzo esclusivo, da parte dei frati, di alcune strutture messe a loro disposizione¹².

La ricerca di testimonianze dell'antica origine del convento di Sirolo continua con riferimento alla tradizione locale, che ne attribuisce la fondazione a Francesco, sulle rovine di un antico romitorio benedettino. La data di fondazione, come già accennato, oscillerebbe tra il 1215 e il 1219, quando Francesco si trovava presumibilmente nella Marca¹³. Molti sono oggi i conventi e le città che vantano fondazioni o cessioni di territori o strutture direttamente a Francesco d'Assisi, ma raramente i documenti vanno in soccorso a tali tradizioni. Tale tendenza, maggiormente legata alla storiografia più che alla storia, viene sottolineata da Luigi Pellegrini, che ci mette in guardia da quelli che spesso potrebbero essere travisamenti «dalla realtà o, se si preferisce, una sua filtrazione attraverso l'ottica istituzionale. [...] Le tradizioni locali relative alle "fondazioni" da parte di s. Francesco, apparse piuttosto tardivamente, vennero raccolte dal Wadding e riprese [...] da studiosi locali, per lo più francescani, più intenti a fare opera di "edificazione devozionale" o di esaltazione municipalistica, che di autentica e passionata ricerca storica»¹⁴. C'è inoltre da aggiungere che al principio dell'esperienza francescana, i frati erano prevalentemente dediti all'itineranza. Sempre nel testo di Luigi Pellegrini sopra ricordato, si affronta l'argomento degli insediamenti originari dell'Ordine dei Minori, in cui si sottolinea il fatto che la presenza francescana, nelle singole località,

«viene concretizzandosi progressivamente dalle prime apparizioni sporadiche e dai passaggi occasionali agli insediamenti via via più stabili che nascono sulle grandi vie di comunicazione per le necessità stesse dell'itineranza che ancora connota la fraternità. Insediamenti che da ricoveri occasionali o da luoghi d'incontro e di convivenza di gruppi non omogenei, se non nell'ideale della vita evangelica, si vanno definendo come sedi di uno specifico gruppo religioso ben connotato istituzionalmente e canonicamente distinto e riconoscibile»¹⁵.

Dobbiamo dunque constatare come l'incertezza della tradizione e la scarsa reperibilità di fonti storiche, rendono difficoltosa l'impresa di ricostruire la

¹² *Ibid.*, p. 19.

¹³ A. Canaletti Gaudenti, *Il Beato Pietro da Treia nella storia e nella leggenda*, «Miscellanea Franciscana», 36, I-II (1936), p. 159; l'autore cita una lettera del 1778 di un «Anonimo religioso osservante», diretta al Sig. Capitano Giuseppe Benigni, in cui si legge del «conventum Siroli anni 1215 a Monachis Benedictinis inhabitatum indeque derelictum, S. Pater pro suis consodalibus recepit».

¹⁴ L. Pellegrini, *Insediamenti Francescani nell'Italia del Duecento*, Roma 1984, p. 193.

¹⁵ *Ibid.*, p. 202.

storia riguardante la fondazione del convento di Sirolo e come quest'ultimo si inserisce nel problema delle fondazioni attribuite al Santo.

Proseguendo sulle questioni relative alla fondazione dell'insediamento minoritico sirolese, citiamo il Gonzaga, frate Minore e vescovo di Mantova, che scrive alla fine del XVI secolo, e di nuovo il Wadding, che attribuiscono l'edificazione del convento di Sirolo ad un certo conte Alberto, nobile di stirpe germanica, ignorandone il cognome¹⁶. Di tale conte Alberto parla anche Candido Mariotti nell'opera *I primordi gloriosi dell'Ordine minoritico nelle Marche*, presumendo un legame di questo conte con la famiglia imperiale¹⁷. Stabilita da parte dell'autore la fondazione della chiesa e di un'attigua struttura di pertinenza «dei Monaci», fondata da un non meglio identificato conte Alberto, prosegue in linea con la tradizione locale, credendo che il monastero fosse stato ceduto a Francesco nel 1215¹⁸. Altre interpretazioni ritengono invece probabile che tale conte Alberto appartenesse piuttosto alla famiglia dei Cortesi, anch'essi di stirpe germanica e conti di Sirolo, oppure che il convento fu fondato da questa nobile famiglia. A parlare di questi conti è Alberto Canaletti Gaudenti in *Il Monte Conero nella storia della Marca Anconetana*, che ci informa del fatto che il Conero, «verso il X secolo, era, almeno in grandissima parte, proprietà dei conti Cortesi, la cui famiglia perveniva da un condottiero tedesco [...]. I discendenti fondarono verso il VII-VIII secolo i castelli di Varano, di Falconara e di Sirolo, sorto quest'ultimo molto presumibilmente sulle antiche rovine di un oppidum romano nell'Ager Picenus»¹⁹. Secondo questa ulteriore interpretazione la chiesa sarebbe stata edificata dai conti, fondatori del *Castrum* di Sirolo, dopo il passaggio di Francesco nel 1215 e donata allo stesso Santo nel 1219, in occasione del suo secondo passaggio²⁰.

¹⁶ Wadding, *Annales Minorum* cit., anno 1215, p. 234; F. Gonzaga, *De origine Seraphicae Religionis*, Romae 1587, pars II, p. 200; Canaletti Gaudenti, *Il Beato Pietro da Treia* cit., pp. 159-160.

¹⁷ C. Mariotti, *I primordi gloriosi dell'ordine minoritico nelle Marche*, Castelplanio 1905, p. 155: l'autore ipotizza una parentela del conte Alberto con la famiglia imperiale per il fatto che alcuni secoli dopo, nel 1685, «chiesa e convento furono ampliati a spese dell'imperatore Leopoldo I e dell'imperatrice Eleonora, con un annuo legato di messe; e ciò a preghiera d'un certo P. Giuseppe Pellegrini da Sirolo stesso».

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ A. Canaletti Gaudenti, *Il Monte Conero nella storia della Marca Anconetana*, «Rassegna marchigiana per le arti e le bellezze naturali», XII, IV (1934), p. 89. Natalucci afferma che «nei secoli XIII e XIV la giurisdizione del Comune di Ancona assume le più vaste proporzioni: nel 1225 i Cortesi aggregano al Comune di Ancona i castelli di Sirolo, Varano e Falconara, rinunciando alle loro prerogative feudali»: M. Natalucci, *Ancona Attraverso i secoli*, Città di Castello 1960, pp. 302, 423 per il citato. Si veda anche A. Canaletti Gaudenti, *Il vescovato di Numana, la sua storia e Benedetto XIV*, Fano 1936.

²⁰ G. Santarelli, *Il Francescanesimo nelle Marche*, in *Il Francescanesimo nelle Marche. Storia, presenze, attività*, Ancona 2000, p. 10, s. Francesco ritenò il viaggio per la Siria probabilmente nel

Oltre a quanto detto, ciò di cui si parla maggiormente nella storiografia riguardante le origini del convento di Sirolo, è un episodio legato all'Assisiense, che in ricordo del suo passaggio piantò in quel luogo un albero di ciliegie, che da quel momento ebbe il nome di "albero di s. Francesco"²¹. L'episodio viene menzionato dal Wadding nei suoi *Annales*²² e dal Gonzaga²³, che parlano di un albero detto di s. Francesco, che si manteneva sempre verdeggianti e che produceva delle ciliegie gustosissime. Attualmente a villa Vetta Marina, sito dove si trovava l'ex convento, rimangono due alberi dal fusto scuro che la tradizione vuole piantati da Francesco, e un cippo in pietra. Il sopralluogo del Corpo Forestale e della Regione Marche, nel Maggio 2012, ha però accertato l'inattendibilità della notizia, in quanto gli alberi presenti non risalgono al XIII secolo²⁴. In merito a questo avvenimento leggendario, sembra esemplare il commento di Livario Oliger, in *Pantanelli presso Orvieto, Romitorio dei tempi di S. Francesco e i Signori di Baschi*, dove leggiamo che «gli alberi ... piantati da s. Francesco, o naturalmente o per miracolosa virtù del suo bastone, nei luoghi primitivi, si contano a decine ancora oggi; evidentemente siamo di fronte ad un luogo comune della tradizione popolare riguardo a s. Francesco»²⁵.

Continuiamo dunque a notare come siano scarse le notizie storiche legate alla fondazione del convento di Sirolo, provenienti più che altro dalla storiografia. Nonostante l'incertezza persino della tradizione, gli studiosi tendono a collocare la fondazione del convento nei primissimi anni

1219. Il Celano tace sul porto di imbarco, mentre il Pisano, che scrive sul finire del XIV secolo, colloca tale partenza dal porto di Ancona; Canaletti Gaudenti, *Il Beato Pietro da Treia* cit., p. 160; L. Spada, *Numana, Notizie storiche*, volume manoscritto del 1914 conservato presso l'Archivio Comunale di Osimo.

²¹ Benoffi, *Memorie Storiche* cit., pp. 378-379; Parisiani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 24; Mariotti, *I primordi gloriosi dell'ordine minoritico* cit., pp. 155-156; M. Maroni, *Reminiscenze Francescane di Ancona*, Foligno 1908, p. 3; R. Sassi, *Tradizioni e santuari francescani nella provincia d'Ancona*, «Rassegna marchigiana per le arti figurative, le bellezze naturali, la musica», IV, X (1926), pp. 427-428; M. Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco dell'ordine de minori d'Ancona*, Ancona 1795, pp. 7-8.

²² Wadding, *Annales Minorum* cit., anno 1215, p. 234: «Certior est illa traditio de occupato per sancutum Patrem Conventu Sirolu, qui maritimis Anconitanis maris fluctibus alluitur, distatque a Sirolu, Anconitanæ Dioecesis pago, passibus centum, atque a totidem a Sirolano castro. Eam confirmat arbor et vestigio Ecclesia a B. Patre plantata, virentibus foliis adhuc perseverans, ab omnibus sancti Francisci arbor nuncupata, quæ cerasorum quoddam genus, convicinis populis mirabile et appetibile, producit».

²³ Gonzaga, *De origine Seraphicæ Religionis* cit., p. 200.

²⁴ A. Spadari, *Gli alberi piantati da S. Francesco d'Assisi a villa Vetta Marina: viaggio tra mito, leggenda e religione*: <http://giornale.parcodeconero.com/it/giornale/anno-xvii---n2---2013/gli-alberi-piantati-da-san-francesco-d-assisi-a-villa-vetta-marina-viaggio-tra-mito-leggenda-e-religione/>.

²⁵ Cito dal testo di Canaletti Gaudenti in quanto non mi è stato possibile vedere l'originale: Canaletti Gaudenti, *Il Beato Pietro da Treia* cit., pp. 160-161, nota 3.

francescani. Michele Maroni in *Reminiscenze Francescane di Ancona* lo ritiene fondato in occasione della visita nel territorio anconitano del Santo, nel 1215, e fa riferimento all'albero di ciliegie menzionato sopra²⁶. Nella *Cronistoria dei Frati Minori della Provincia Lauretana delle Marche*, padre Antonio Talamonti sostiene che tale provincia vanta numerosi luoghi edificati o donati, che vedono direttamente coinvolto Francesco durante i suoi viaggi in questa zona. Tra i numerosi conventi citati da quest'ultimo, cioè tra quelli che possono vantare un'origine antica, c'è il convento di Sirolo²⁷. Sulla stessa linea di Maroni si trova Gustavo Parisciani, che attribuisce la fondazione del convento di Sirolo a Francesco, e cita la questione dell'albero di ciliegie²⁸.

Dopo aver passato in rassegna quanto detto dalla storiografia e dalla tradizione, occorre ora analizzare quelle che sono le poche testimonianze storiche in cui compare il convento di Sirolo. Il primo riferimento si trova nelle indulgenze concesse da Niccolò IV, primo papa francescano, per la visita di chiese tra il 1290 e il 1292, che ci permettono di avere un quadro della diffusione dell'Ordine nella seconda metà del secolo.

«Nel corso del Duecento il papato volse sempre di più la sua attenzione alle indulgenze. [...] Le indulgenze papali potevano essere concesse per ragioni di vario genere: ad esempio per opere di misericordia, quali l'aiuto economico prestato a comunità religiose in difficoltà o il contributo per la costruzione di chiese e di opere di pubblica utilità [...], oppure per ragioni di devozione, come la visita di edifici sacri in giorni di particolare rilievo liturgico, quali la ricorrenza della consacrazione o della dedicazione di una chiesa o della festività di un santo»²⁹.

Per quanto riguarda Sirolo, il 1 febbraio 1292, nelle feste della b. Vergine e in quelle di s. Antonio da Padova, s. Chiara e di s. Francesco, il papa concedeva quaranta giorni di indulgenza ai fedeli che avessero visitato la chiesa dei frati Minori³⁰. È dunque provato che il convento di Sirolo nel 1292 era presente nel territorio.

²⁶ Maroni, *Reminiscenze Francescane* cit., p. 3.

²⁷ A. Talamonti, *Cronistoria dei frati minori della Provincia Lauretana delle Marche*, I, Sassoferrato 1937 (ma 1938), p. 4.

²⁸ Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 24; abbiamo già visto in precedenza come Parisciani ipotizzi la presenza del convento di Sirolo anche alcuni anni prima, già nel 1211.

²⁹ R. Paciocco, *Santi e culti nella storia della Marca d'Ancona (secoli XIII-XV)*, in *I Francescani nelle Marche* cit., p. 83: Paciocco riflette su come il Santo di Assisi si trasformi in un «Santo del perdono» e su come le indulgenze papali si moltiplicarono il 4 ottobre, giorno della festa di s. Francesco. Il diffondersi delle indulgenze favorì un rinnovato pellegrinaggio dei fedeli.

³⁰ M.G. Del Fuoco, *La provincia francescana delle Marche: insediamenti francescani, realtà cittadina e organizzazione territoriale (secoli XIII-XIV)*, in *I Francescani nelle Marche* cit., p. 27; *Bullarium Franciscanum*, IV, cur. J.H. Sbaralea, Roma 1768, pp. 318-319, n. 599; C. Eubel, *Bullarii franciscani Epitome*, apud Claras Aquas 1908, p. 201, n. 1999.

Altra fondamentale testimonianza è quella di fra Paolino da Venezia, poi vescovo di Pozzuoli. Nel suo *Provinciale*, databile intorno al 1334 e presumibilmente riferito ad una distribuzione territoriale degli ultimi decenni del secolo XIII³¹, Sirolo compare all'interno della custodia Anconitana, e oltre a nominare il convento, aggiunge «ubi frater Paulus de Marchia multa fecit miracula»³². È probabile che si tratti del secondo ministro della provincia religiosa della Marca, Paolo, menzionato da Tommaso da Celano nella *Vita del Beato Francesco*, come compagno e ministro della Provincia Marchigiana nel contesto dell'episodio della pecorella di Osimo. A parlarne è anche il Benoffi, in riferimento ad un viaggio di Francesco nella Marca del 1219, e precisamente ad Ancona per imbarcarsi di nuovo verso la Siria³³. Benoffi, dopo aver sottolineato il fatto che anche in riferimento a questo viaggio «mancano monumenti validi per provarlo», cita Paolo di Spoleto come ministro provinciale delle Marche, tra il 1219 e il 1224. La fonte di tutto ciò è la *Vita Prima* di Tommaso da Celano, che non fornisce però riferimenti cronologici precisi³⁴.

Occorre dunque osservare che Francesco era accompagnato da frate Paolo, che probabilmente fu destinato al provincialato della Marca nel 1219 (o qualche anno dopo), dopo Benedetto Sinigardi d'Arezzo (secondo il

³¹ *Provinciale Ordinis Fratrum Minorum Vetustissimum secundum codicem Vaticanum nr. 1960*, a cura di C. Eubel, Ad Claras Aquas 1892, pp. 64-68. Pellegrini, *Dalla fraternità all'ordine* cit., p. 20: una delle ipotesi è che Paolino da Venezia si basi sulle indulgenze concesse da Nicolò IV sul finire del XIII secolo.

³² Parisiani, *I Frati Minori Conventuali* cit., pp. 117-118: il testo originale di Paolino da Venezia, dove si elencano le custodie della Marchia Anconitana, è riprodotto su tavola fotografica a p. 117; L. Marcelli, *Gli insediamenti dei frati Minori nella provincia Marchiae Anconitanæ (secc. XIII-XIV): problemi di fondazione agiografica*, in *Gli ordini mendicanti (secc. XIII-XVI)*, Atti del XLIII convegno di studi maceratesi (Abbadia di Fiastra – Tolentino, 24-25 novembre 2007), Macerata 2009 (Studi Maceratesi, 43), pp. 180-181: «Orazio Civalli, richiamandosi a Pietro Ridolfi da Tossignano, sostiene che la tomba del provinciale si celi nella chiesa dei frati Minori di Macerata».

³³ Bartolomeo da Pisa, *De conformitate vite beati Francisci ad vitam domini Iesu*, in *Analecta Franciscana*, IV, Ad Claras Aquas 1906, pp. 480-481; in realtà Tommaso da Celano non fa riferimento al nome del porto in cui S. Francesco si imbarcò. A parlarne è il Pisano, alla fine del XIV secolo, raccontando di una folla di persone che avrebbe voluto seguirlo e scelte in parte dal Santo tramite il consiglio di un fanciullo. Teniamo dunque presente il fatto che il Pisano scrive più di due secoli dopo.

³⁴ «Attraversando una volta la Marca d'Ancona, dopo aver predicato la parola del Signore nella stessa città, e dirigendosi verso Osimo, in compagnia di Frate Paolo, che avea eletto ministro di tutti i frati di quella provincia, incontrò nella campagna un pastore, che pascolava un gregge di montoni e di capre [...] presa con sé la pecorella, proseguendo il viaggio giunsero ad Osimo e si presentarono al vescovo della città, che li accolse con grande riverenza [...] l'affidò alle cure delle ancelle di Cristo in un chiostro presso San Severino [...] ne ebbero premurosa cura per lungo tempo, e poi con la sua lana tesserono una tonaca che mandarono al beato padre Francesco mentre teneva un capitolo alla Porziuncola»: Benoffi, *Memorie Storiche* cit., pp. 14-15; Tommaso da Celano, *Vita Prima*, in Menestò, Brufani, *Fontes Franciscani* cit., pp. 352-354.

Benoffi primo ministro provinciale delle Marche negli anni 1217-1219)³⁵. Il discorso su tale frate Paolo risulta interessante nella ricerca delle antiche origini del convento di Sirolo, in quanto il luogo di tumulazione del frate Minore, da inserire tra i *sancti fratres*, andò nel tempo dimenticato. L'unico indizio sembra quello fornito da Paolino da Venezia che accenna alla località di Sirolo, ma già alla fine del Trecento, Bartolomeo da Pisa lo colloca tra i Santi che «crede sepolti nella provincia della Marca d'Ancona»³⁶. Rilevante è comunque il fatto che Paolino da Venezia accenni a questa possibilità: se alla morte di frate Paolo il convento di Sirolo era già presente e strutturato, tanto da accogliere la sepoltura di un santo frate che «multa fecit miracula»³⁷, così da ipotizzare anche dei possibili pellegrinaggi da parte dei fedeli, questo elemento rafforza la possibilità e la collocazione di tale convento tra le fondazioni francescane più antiche.

Sul finire del XIV secolo si colloca il catalogo di Bartolomeo da Pisa, scritto tra il 1385 e il 1390. Nell'elenco del Pisano, dopo la Provincia di s. Francesco, troviamo la Provincia Marchie Anconitane, consistente per il suo numero di sedi. La Custodia Anconitana, all'interno della Marca, occupa la quarta posizione; il convento di Sirolo viene elencato al dodicesimo posto, ultimo tra i conventi della Custodia³⁸.

Prima di andare oltre, facendo un passo indietro nella cronologia, ritengo importante citare le serie statistiche pubblicate da P. Girolamo Golubovich, e in particolare quella del 1282, in quanto risulta essere il più antico sommario di province, custodie e case minoritiche, anche se non vi troviamo elencati i nomi dei singoli insediamenti ma solamente dati numerici³⁹. Se nella serie statistica del 1263 vengono solamente elencate le province, nella *Series generalis capituli Argentinae* del 1282 troviamo il numero dei conventi, che per la Marchia Anconitana risultano essere ottantacinque⁴⁰. Quest'ultima però non menziona custodie, dato fornito invece da un'altra serie statistica

³⁵ Benoffi, *Memorie Storiche* cit., p. 15; G. Golubovich, *Series Provinciarum Ordinis fratrum minorum saec. XIII et XIV*, «Archivum Franciscanum Historicum», I (1908), p. 3: per quanto riguarda la Marca Anconitana, frate Paolo viene nominato come ministro provinciale a partire da 1221, quindi due anni dopo rispetto a quanto sostiene Benoffi nelle *Memorie Storiche*: «Huius primus Minister fuit fr. Benedictus de Aretio, qui postea an. 1221, factus fuit Minister Orientis, cui tunc in ministerio Marchiae successit fr. Paulus, quem idem S. Franciscus "Ministrum constituerat omnium fratrum in eadem provincia" [...]».

³⁶ Paciocco, *Santi e culti nella storia della Marca* cit., pp. 87-88; Bartolomeo da Pisa, *De conformitate vitae* cit., p. 282.

³⁷ Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., pp. 117-118.

³⁸ Bartolomeo da Pisa, *De conformitate vitae* cit., p. 513. L'elenco è stato pubblicato anche da Wadding, *Annales Minorum* cit., anno 1399, p. 163. Si vedano anche Pellegrini, *Insedimenti Francescani* cit., pp. 158-161; Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., p. 8.

³⁹ Golubovich, *Series Provinciarum* cit., pp. 1-22.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 19. Serie trovata dal Golubovich in Austria nel Codice Palatino 4349 di Vienna.

dell'Ordine minoritico sempre del 1282, scoperta nel 1924 da P. Willibrord Lampen in un antico Messale del secolo XIII e appartenente al convento della Verna. Negli ultimi fogli il Lampen trovò un elenco di province dell'Ordine, pubblicato da Domenico Cresi in *Archivum Franciscanum Historicum*, e intitolato *Conspectus Alverninus*⁴¹. Quest'ultimo sembra ripetere passo passo la serie pubblicata dal Golubovich⁴², tranne per lievi eccezioni e soprattutto per la Marca, dove troviamo una notevole differenza di *domus*: trentadue nel *Conspectus Alverninus* e ottantacinque nella serie del Golubovich. Sembra troppo bassa la somma di trentadue conventi assegnata alla provincia delle Marche e più verosimile la cifra della *Series generalis capituli Argentinae*, confermata dalla *Serie anglicana* del 1290, che attribuisce alle Marche ottantatre case, e dal *Provinciale* di Paolino da Venezia che riporta i nomi di ottantasette conventi. Forse il fatto che nelle Marche vi erano molti eremi ed ospizi, che solo in senso largo si potevano chiamare *domus*, ha fatto sì che il numero di conventi riportati nel *Conspectus Alverninus* fosse di entità minore⁴³. Se confrontiamo il numero di ottantacinque insediamenti con l'elenco dei conventi delle Marche, riportato nel testo di Gustavo Parisciani, notiamo che la somma delle case minoritiche indicate, già fondate prima del 1282, risulta essere di ottantaquattro. Tra questi non abbiamo conteggiato altri dodici conventi, dei quali lo stesso Parisciani non è in grado di stabilire le fondazioni, ponendoli generalmente nel XIII secolo. Come vediamo dunque, confrontando con quanto scritto da Parisciani che include anche l'insediamento di Sirolo, non si raggiunge ma si sfiora il numero di conventi indicato dalla *Series generalis capituli Argentinae*⁴⁴. Alla luce di questo confronto, delle indulgenze concesse da Nicolò IV dieci anni dopo, della tradizione che insistentemente colloca le origini di tale convento ai primissimi anni francescani, è probabile che il convento di Sirolo sia già presente nel 1282 e che faccia parte del numero di insediamenti citati.

Altra testimonianza della presenza e dell'attività del convento di Sirolo è costituita dai documenti che si conservano nell'Archivio dell'Ordine dei frati Minori Conventuali di S. Francesco delle Scale ad Ancona. Tra i registi delle pergamene pubblicate da Gustavo Parisciani, ne risulta una datata 6 ottobre 1373, in cui «il cardinale Pietro de Stagno, Vicario generale in Italia (del papato), elegge Antonio Petrelli di Ancona a potestà di Sirolo comitatus civitatis Ancone». Il documento, che riguarda l'amministrazione politica del

⁴¹ D. Cresi, *Statistica dell'Ordine Minoritico all'anno 1282*, «Archivum Franciscanum Historicum», LVI (1963), pp. 157-162.

⁴² L'elenco delle Province è quasi identico nell'ordine di enumerazione.

⁴³ Cresi, *Statistica dell'Ordine Minoritico all'anno 1282* cit., pp. 160-161.

⁴⁴ Si vedano i vari elenchi all'interno delle custodie della Marca, riportati in Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., pp. 29, 41, 53, 61, 73, 85, 95.

castello di Sirolo, sotto il dominio di Ancona, non sembra affrontare l'attività dell'ordine dei Minori⁴⁵.

Altri due documenti, citati da Michele Buglioni, che dovevano essere conservati presso l'Archivio dei Minori Conventuali di Ancona, ma ad oggi dispersi, riguardano invece principalmente il convento di Sirolo. Il primo documento informa del fatto che «Angelo Petrucci di Sirolo nel giorno 6 marzo 1389, lasciò all'opera della chiesa di S. Francesco di detta terra, in virtù d'un suo testamento, quanto siegue: Item reliquit Operi S. Francisci de dicto Castro (Siroli) viginti solidos...Item reliquit Guardiano Loci S. Francisci de Sirolo decem solidos»⁴⁶. Il secondo documento è invece del 1486 e riguarda la vendita di una vigna da parte di Antonio di Offagna e Francesco Ricciardi del castello di Sirolo «sindici, e procuratori della Chiesa, e Luogo (cioè Convento di Sirolo)» a Paolo Guidi Schiavone, abitante di Sirolo e chiamato anche con altro nome Paolo di Caratello⁴⁷.

I due documenti, oltre a testimoniare l'attività dell'insediamento minoritico sirolese, sia per i lasciti testamentari, sia per l'attività di amministrazione dei beni, vengono utilizzati da Michele Buglioni per parlare del passaggio del convento di Sirolo ai Minori Osservanti. L'autore cerca di dimostrare che, almeno fino al 1486, nel convento «dimoravano i Minori Conventuali» e aggiunge, «sin'ora non ci è giunto a notizia l'anno preciso, che passò in mano de PP. Minori Osservanti, si crede però, che sia accaduto verso il 1500»⁴⁸. Padre Buglioni, facente parte dell'Ordine dei Minori Conventuali, sottolinea spesso nella sua opera, riguardo ai conventi da lui studiati, il fatto che i membri del suo Ordine, abbandonano o concedono ai membri dei Minori Osservanti gli insediamenti da loro precedentemente occupati. Egli cerca infatti di dimostrare, a sostegno di una sua convinzione di maggiore autenticità e importanza dell'Ordine di cui è parte integrante, le antiche radici dell'esistenza del titolo di "Conventuali", sostenendo che tale

⁴⁵ Archivio dei Frati Minori Conventuali di S. Francesco delle Scale, *Pergamene*, perg. 216; G. Parisiani, *Regesti di pergamene dell'archivio frati Minori Conventuali delle Marche*, Capodarco di Fermo 1994, p. 86, n. 216. Sarebbe opportuno uno studio approfondito che non posso affrontare in questa sede, per capire il motivo di tale conservazione presso l'archivio di un convento francescano

⁴⁶ Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., p. 8. Il documento viene citato anche nella *Monografia* del convento di Sirolo da Antonio Talamonti, dove si dice che «risulta che nel 1389 Angelo Perucci faceva un lascito alla chiesa del convento e donava una somma di denaro al P. Guardiano»; c'è un errore da parte del Talamonti nel nome riportato, che si tratta di «Petrucci»: Talamonti, *Monografie dei conventi* cit., p. 188.

⁴⁷ Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., pp. 8-9. Citando anche questo documento Talamonti sbaglia la data anticipandola di un secolo, cioè al 1386, è inoltre errato il nome dell'acquirente chiamato «Paolo Guidi Schiaroni»: Talamonti, *Monografie dei conventi* cit., p. 188.

⁴⁸ Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., p. 9.

titolo i Minori lo ricevettero nell'anno 1250, assegnato da Innocenzo IV⁴⁹. Aldilà del fatto che il Buglioni cerchi di strumentalizzare queste rare notizie, è importante notare che il convento di Sirolo passò ai frati Minori dell'Osservanza. Se Buglioni sostiene che ciò accadde all'incirca nel 1500, Antonio Talamonti fa invece notare l'inesattezza di tale notizia, in quanto nel 1494 «si tenne nel convento di Sirolo il capitolo degli Osservanti, come afferma il contemporaneo Grazia Gallo, il quale si trovò presente a quella venerabile adunanza e in essa fu ricevuto all'Ordine dal Vicario Provinciale P. Girolamo da Cagli»⁵⁰. Da questa notizia Talamonti trae la conclusione che il convento di Sirolo doveva essere già abitato dagli Osservanti da qualche anno, in quanto sembra improbabile che venne celebrato il Capitolo della provincia in un luogo dove non vi era stabile dimora. Sulla stessa linea è Gustavo Parisiani, che ci dice semplicemente che il convento «durante il XV sec. passò agli Osservanti, che vi tennero capitolo nel 1494 e lo persero solo con la soppressione del 1861/66»⁵¹. Oltre a questa testimonianza, Talamonti cerca di dimostrare la presenza degli Osservanti nel convento di Sirolo anche con il passaggio di S. Giacomo della Marca nel *castrum*, sul finire del 1467, dopo aver predicato la Quaresima ad Ancona e «dove si trattenne per parecchi mesi». Il passaggio è testimoniato nella vita di S. Giacomo, scritta dal confratello e suo compagno di viaggi, fra Venanzo da Fabriano, anche se «non ci dice se S. Giacomo nella sua lunga permanenza a Sirolo abitasse nel convento dei frati Minori»⁵².

Si noti dunque come sia problematico non solo stabilire l'anno di fondazione e il fondatore del convento di Sirolo, ma anche come l'anno del passaggio all'Osservanza risulti incerto. Certo è che il convento non doveva essere considerato poco importante, visto che in numerose occasioni ospitò, durante il XVI secolo, il Capitolo provinciale⁵³. Inoltre sembra che vi fosse un'attenzione particolare per i frati da parte dell'amministrazione politica del castello di Sirolo, in quanto dagli *Atti Consiliari* dell'archivio comunale si rileva che la comunità religiosa riceveva un sussidio annuo per le tonache dei

⁴⁹ *Ibid.*, p. 15; una tesi opposta al testo di Buglioni, sempre attento a sottolineare la maggiore importanza e antichità dei Conventuali rispetto dei Minori Osservanti, la troviamo in Raphael Antonius de Falconario, *Analisi all'istoria del convento di San Francesco dell'ordine de' minori d'Ancona presentata agli eruditi amatori della verità*, Venezia 1796, p. 133; l'autore mette in discussione il fatto che prima dell'emergere degli Osservanti, il convento di Sirolo non poteva essere abitato dai Conventuali, in quanto la divisione tipologica non era esistente.

⁵⁰ Talamonti, *Monografie dei conventi* cit., p. 188, cita l'opera dedicata ai Capitoli provinciali, nota con il titolo di *Chronicon*, che non mi è stato possibile vedere. L'indicazione potrebbe dunque essere verosimile.

⁵¹ Parisiani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 328.

⁵² Talamonti, *Monografie dei conventi* cit., p. 189.

⁵³ *Ibid.*, p. 190, nel 1517, 1548, 1588 e 1590.

frati⁵⁴, anche se in realtà questo risulta un fatto molto comune all'interno dei rapporti tra le autonomie comunali e gli insediamenti minoritici.

Le conclusioni che si possono trarre a mio avviso sono le seguenti: tenendo conto dell'insistente tradizione volta ad attribuire la fondazione del convento direttamente a Francesco, ponendolo tra le prime fondazioni della Marca; delle serie statistiche citate in precedenza, nella quali, constatato il numero elevato di conventi è ipoteticamente plausibile inserire l'insediamento sirolese; delle indulgenze cocesse da Niccolò IV e le testimonianze di Paolino da Venezia e di Bartolomeo da Pisa, potremmo ipotizzare che entro gli anni Trenta del XIII secolo il convento di Sirolo fosse presente e facente parte dei numerosi insediamenti già formati nella Marca⁵⁵. Aggiungerei il fatto che occorre rivedere la tesi sostenuta dalla tradizione, e quindi gli *Annales* del Wadding, che collocano la fondazione del convento nel 1215 in seguito al viaggio di Francesco nell'anconetano. In questo caso sarebbe forse più plausibile dare credito alla bioagiografia del Santo scritta dal contemporaneo Tommaso da Celano, che colloca il desiderio di Francesco di dirigersi in Siria nel sesto anno della sua conversione, quindi nel 1212, oppure a qualche anno più tardi, nel 1219, anche se incerto è il porto dal quale Francesco si imbarcò⁵⁶.

Se analizziamo invece la questione da un punto di vista documentario, dobbiamo constatare che, allo stato attuale, la prima attestazione che ci testimonia con certezza la presenza dell'insediamento sirolese, risulta essere l'elenco di indulgenze concesse da papa Niccolò IV, risalente all'anno 1292.

Per quanto riguarda invece la presenza degli Osservanti possiamo concludere che la loro presenza a Sirolo è attestata solo alla fine del XV secolo, quando vi celebrarono il Capitolo nel 1494, ma non è possibile precisare la data in cui iniziarono a utilizzare la struttura.

Da considerare inoltre che, analizzando le custodie delle Marche, si nota come tutte fossero caratterizzate da un affaccio sul mare (fatta eccezione per la custodia Feretrana). I territori che costituivano le custodie, anche se probabilmente non erano circoscritti da veri e propri confini, oltre a tener conto degli agglomerati umani, venivano definiti tenendo conto anche di elementi naturali, come ad esempio i corsi d'acqua (basti osservare quella Anconetana, delimitata del fiume Esino a nord e dal fiume Potenza a sud). Si

⁵⁴ *Ibid.*, p. 191; Archivio Comunale di Sirolo, *Atti consiliari* 1522-1610, anno 1590-91.

⁵⁵ M.G. del Fuoco, *La provincia francescana delle Marche: insediamenti francescani, realtà cittadina e organizzazione territoriale (secoli XIII-XIV)*, in *I Francescani nelle Marche* cit., p. 25: l'autrice pone la fondazione del convento di Sirolo entro gli anni Venti del XIII secolo.

⁵⁶ G. Pagnani, *Assisi, S. Francesco, le Marche*, in *Con San Francesco nelle Marche*, a cura di P. Merisio, Bergamo 1982, p. 18. Sui viaggi di s. Francesco nella Marca si veda anche G. Pagnani, *I viaggi di S. Francesco d'Assisi nelle Marche*, Milano 1962.

noti dunque come l'organizzazione degli insediamenti teneva fortemente conto dell'aspetto territoriale. Non è forse un caso che a Sirolo, come ad Ancona⁵⁷, troviamo degli insediamenti francescani, in quanto si inseriscono tra le città portuali della costa adriatica con una fiorente attività commerciale che tenta di contrastare il monopolio mercantile veneziano del basso medioevo⁵⁸.

A testimoniare le antiche origini del convento di Sirolo, si pone un'ultima considerazione, relativa alla morte e sepoltura del beato Pietro da Treia, uno dei seguaci di Francesco, vissuto nel secolo XIII. Incerte sono la sua data di nascita, da collocare tra il 1225 e il 1230, e il luogo dove svolse il noviziato, visto che fino al Capitolo del 1291, questo poteva svolgersi *in unaquaque Provincia*⁵⁹. L'unica fonte che può fornirci notizie riguardanti la sua vita è quella più vicina agli avvenimenti accaduti, ovvero gli *Actus Beati Francisci et sociorum eius*. Da tale fonte emergono i conventi abitati dal beato di Montecchio: oltre a quello del suo luogo di nascita, troviamo Ancona, Forano e Sirolo⁶⁰. Per quanto riguarda l'insediamento anconetano di S. Francesco ad Alto, sembra che Pietro da Treia vi abbia risieduto dopo il 1270; qui è collocato l'episodio dell'estasi e della levitazione davanti al SS. Crocifisso⁶¹.

Altri episodi sono ambientati nei conventi di Forano e di Sirolo, e riguardano non solo il b. Pietro ma anche il suo confratello Corrado da Offida⁶². Nel convento di Sirolo si svolgono due avvenimenti. Il primo riguarda il b. Corrado e la liberazione di un'indemoniata, che poi porterà questi a lasciare il convento per il troppo fervore ed entusiasmo popolare⁶³. Il

⁵⁷ Sulla vitalità del porto di Ancona si veda J.F. Leonard, *Ancona nel Basso Medio Evo. La politica estera e commerciale dalla prima crociata al secolo XV*, Ancona-Bologna 1992, pp. 280-333 (ed. or. Tübingen 1983).

⁵⁸ Pellegrini, *Insediamenti Francescani nell'Italia del Duecento* cit., p. 282.

⁵⁹ *Ibid.* Riguardo la questione relativa alla data di nascita del beato Pietro da Treia e il luogo in cui svolse il noviziato, si veda Canaletti Gaudenti, *Il Beato Pietro da Treia* cit., pp. 152-155.

⁶⁰ G. Santarelli, *Francescani marchigiani illustri*, in *Con san Francesco nelle Marche*, Bergamo 1982, p. 210.

⁶¹ Canaletti Gaudenti, *Il Beato Pietro da Treia*, cit. p. 157. *Actus Beati Francisci* cit., p. 2181; Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., p. 67, l'autore ne parla citando il Pisano.

⁶² Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 328. Si veda anche Natalucci, *Ancona Attraverso i secoli* cit., p. 430.

⁶³ Canaletti Gaudenti, *Il Beato Pietro da Treia* cit., pp. 170-172. Così negli *Actus Beati Francisci* cit., p. 2182: «Etiam Frater Conradus in loco Siroli orando liberavit obsessam a daemone; et statim de dicto loco aufugit, ne mater puellae liberatae ipsum invenisset, et concursus populi fieret. Nam frater Conradus tota nocte illa oraverat, et matri puellae praedictae apparuerat, et apparendo filiam liberaverat». Si veda anche *I Fioretti di S. Francesco*, a cura di G. Pagnani, Roma 1959, p. 171, capitolo XLII.

secondo episodio riguarda invece il b. Pietro: si tratta dell'apparizione e del colloquio con s. Michele Arcangelo⁶⁴.

Considerata la devozione del b. Pietro verso s. Michele Arcangelo, interessante sembra l'interpretazione di Canaletti Gaudenti riguardo un bassorilievo collocato tuttora nella parte esterna della chiesa del Rosario di Sirolo, nella quale sono conservate le ossa del Beato, rappresentante il capo di s. Michele e dove si leggono le parole «Michael Stetit». Secondo il Canaletti Gaudenti vi è la possibilità che questo bassorilievo sia stato trasportato, insieme alle ossa del Beato, dal convento di S. Francesco oggi non più esistente, alla chiesa in questione⁶⁵.

Con grande probabilità, entrambi i Beati appartenevano a quel "partito" detto anche degli «Zelanti», ma conosciuto più tardi con il nome di «Spirituali», che sostenevano un'intransigente fedeltà alla *Regola*, e si contrapposero a coloro che invece prevedevano un adattamento del messaggio originale di Francesco, in particolar modo riguardo le situazioni socio-economiche ed ecclesiali in cui i frati si trovavano ad operare⁶⁶. A questo proposito, riferendosi al beato Pietro, il Benoffi lo definisce nelle sue *Memorie Storiche*, «uno dei più austeri zelanti della povertà francescana nella Marca, e che si unì con altri a comporre la Congregazione dei Poveri Romiti di papa Celestino fuori della giurisdizione dei superiori dell'Ordine»⁶⁷. L'unica fonte di riferimento è la *Historia septem tribulationum Ordinis Minorum* di Angelo Clarenò, contemporaneo degli eventi, dove si riporta la seguente notizia:

⁶⁴ Canaletti Gaudenti, *Il Beato Pietro da Treia* cit., pp. 68-69. Il miracoloso evento viene narrato negli *Actus*: «Hic etiam, quum quadragesimam sancti Michaelis archangeli devotissime jejunasset et ultima dia jejunii se in ecclesia conclusisset, auditus est a quodam fratre puerulo, ad hoc studiosi sub altari latente, loqui cum sanctissimo Michaelis archangelo et archangelus cum eo. Et verba quae dicebant erant ista. Dicebat archangelus "Frater Petre, tu pro me fideliter laborasti et te multipliciter afflixisti; ecce ego veni ad te ut petas quamcumque volueris gratiam, ego tibi illam a Domino impetrabo". Respondit frater Petrus: "Sanctissime princeps curiae celesti et fedelissime zelator honoris Dei, protector piissime animarum, hanc gratia tibi petum ut remissionem mihi impetres omnium peccatorum". Respondit archangelus Michael: "Pete aliam gratiam, quia hanc facillime tibi acquiram". Frater autem Petrus aliud non petebat. Archangelus autem Michael conclusit dicens: "Ego propter fidem et devotionem quam habes in me, hanc tibi gratiam quam postulas et multas alias procurabo". Finito vero colloquio, quod per magnum spatium duravit, reliquit eum intime consolatum»: *Actus Beati Francisci* cit., p. 2181. Si veda anche *I Fioretti di S. Francesco* cit., p. xxxxx, capitolo XLII.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 68.

⁶⁶ R. Lambertini, *Spirituali e Fraticelli: le molte anime della dissidenza francescana nelle Marche tra XIII e XV secolo*, in *I Francescani nelle Marche* cit., p. 38; Canaletti Gaudenti, *Il Beato Pietro da Treia* cit., p. 172-173; Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 120; Santarelli, *Francescani marchigiani illustri* cit., p. 210.

⁶⁷ Benoffi, *Memorie Storiche* cit., p. 182.

«Interea fratre Petro de Morone ad pontificatum assumpto, placuit generali ministro et omnibus principalioribus fratribus in quibus Christus et eius spiritus inhabitare firmiter credebatur, et presertim fratri Conrado de Offida, Petrus de Monticulo, Jacobo de Tuderto, Thome de Trivio, Conrado de Spoleto et reliqui qui ad puram regule observantiam aspirabant, quod ad summum pontificem frater Petrus de Macerata et socius eius accederent, eo quod familiarem eum ante papam habuissent et ipse de eorum bona voluntate plene confideret, et postularent ab eo pro se ipsis et aliis fratribus volentibus et amantibus regulam observare, obedientiam et licentiam observandi promissa absque molestiis et impedimentis aliorum qui ab illa regule fideli et pura observatione, quam sanctus Franciscus in suo testamento et in aliis suis scriptis mandaverant, spontanee declinabant»⁶⁸.

Da tale notizia veniamo a conoscenza di due fatti: il primo è che, secondo il Clareno, Pietro da Treia fu tra coloro che furono d'accordo ad inviare Pietro da Macerata da papa Celestino V; il secondo fatto è che con certezza, in data 1294, anno al quale si riferisce quanto narrato nelle *Sette tribolazioni*, il francescano di Montecchio era ancora vivo⁶⁹. Questa presunta adesione da parte di Pietro da Treia, narrata dal Clareno, ha contribuito certamente alla celebrazione storiografica delle virtù del Beato. Esempi ne sono il Wadding, che lo annovera fra quei frati «quibus arctioris vitae et purioris observantiae nimium irrepsit desiderium»⁷⁰, o il *Catalogus Sanctorum Fratrum Minorum*, dove si parla del Beato Pietro come figura caratterizzata da un forte rispetto e propensione per l'osservanza della regola⁷¹. Non ci stupisce dunque se la storiografia, pur senza alcuna fonte, tenti di esaltare la figura del beato Pietro che viene celebrato, oltre che per la sua umiltà, per l'efficacia nella predicazione. Esempi ne sono autori come il Tossignano, che esalta « il fervore della sua mirabile eloquenza», o di nuovo il Wadding, che parla di «verbi divini praedicatione praeclarus»⁷².

Di grande difficoltà è dunque scendere alla radice della questione, come nota lo stesso Canaletti Gaudenti che analizzando la storiografia in merito, considera come «la maggior parte delle opinioni, quando non sono ricopiate le une delle altre, appaiono solo dettate da evidenti apriorismi e da partigiani preconetti, piuttosto che dall'esame effettivo dei fatti»⁷³.

Citiamo lo storiografo Luca Wadding per introdurre l'ultimo dato di fatto riguardante Pietro da Treia, ovvero il luogo della sua morte. Così lo storico

⁶⁸ Angelo Clareno, *Historia septem tribolationum Ordinis Minorum*, II, a cura di O. Rossini, Roma 1999, p. 228 (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Rerum italicarum scriptores, 2).

⁶⁹ Lambertini, *Spirituali e Fraticelli* cit., p. 42.

⁷⁰ Wadding, *Annales Minorum* cit., anno 1294, p. 324.

⁷¹ L. Lemmens, *Fragmenta Minora: Catalogus Sanctorum Fratrum Minorum*, Roma 1903, p. 18; Canaletti Gaudenti, *Il Beato Pietro da Treia* cit., p. 176.

⁷² Rodolfo da Tossignano, *Historiarum Seraphicae Religionis*, Venezia 1586, I, p. 126; Wadding, *Annales Minorum* cit., anno 1292, p. 304.

⁷³ Canaletti Gaudenti, *Il Beato Pietro da Treia* cit., p. 178.

irlandese si esprime in riferimento al convento di Sirolo: «in hoc conventu Siroli obiit hic venerandae sanctitatis vir frater Petrus a Monticulo, vulgo Montecchio», e aggiunge il luogo esatto di sepoltura «primo altari ad dextram ingredientis incisa sunt haec verba: Hic Jacet B. Petrus de Monticulo»⁷⁴. Se per le azioni in vita si tende ad enfatizzare l'aspetto mistico e speciale del frate, per quanto riguarda la morte è certo che egli morì nel convento di Sirolo, sede delle sue spoglie per diversi secoli, e ancora oggi luogo della sua sepoltura, non all'interno della chiesa di S. Francesco in quanto non più esistente, ma nella chiesa del Rosario. La data di morte del b. Pietro viene comunemente accettata dalla storiografia e fissata dal martirologio romano al 19 febbraio del 1304⁷⁵. Questo particolare è un'ulteriore conferma dell'antichità del convento di Sirolo e un'ulteriore prova, anteriore agli elenchi di Paolino da Venezia e di Bartolomeo da Pisa, della presenza dell'insediamento già nei primissimi anni del secolo XIV (comunque già storicamente testimoniato negli anni precedenti dalle indulgenze del 1292 di Papa Nicolò IV).

La conservazione delle sacre spoglie del beato Pietro da Treia in tale convento ha fatto sì che la storiografia annoverasse Sirolo tra le mete di pellegrinaggio. Anche se il culto del beato Pietro venne confermato da Pio VI solamente l'11 settembre del 1793⁷⁶, gli storiografi già a partire dal XIV secolo, come Bartolomeo da Pisa, ci informano del fatto che «hic frater miracula, ubi iacet, multa fecit»⁷⁷. Anche il Wadding non tralascia questo aspetto, sottolineando il fatto che «obiit hic venerandae sanctitatis vir frates

⁷⁴ Wadding, *Annales Minorum* cit., anno 1215, p. 234; O. Civalli, *Visita Triennale*, in G. Colucci, *Delle antichità picene*, XXV, Ripatransone 1990, p. 108, «il corpo riposa in Sirolo nella chiesa dei pp. Osservanti, con questo epitaffio "Hic iacet B. Petrus de Monticulo"»; Benoffi, *Memorie Storiche* cit., p. 182; Talamonti, *Monografie dei conventi* cit., pp. 185-186, le sacre spoglie furono murate nella parete sovrastante l'altare e al di fuori una lapide con le parole *Hic iacet B. Petrus de Monticulo*; Canaletti Gaudenti, *Il Beato Pietro da Treia* cit., pp. 32, 96, dove si citano tutti gli altri storiografi che parlano della sepoltura del b. Pietro a Sirolo.

⁷⁵ Canaletti Gaudenti, *Il Beato Pietro da Treia* cit., pp. 164-165, l'autore, premettendo che la data di morte viene generalmente accettata dagli storici, riporta alcune teorie contrastanti come quella del Donati, nel suo *Panegirico sul B. Pietro da Treja*, dove si ritiene che non si può dire con certezza che il Beato sia morto nel 1304, oppure il Tassi in *Cenni cronologici biografici dell'Osservante provincia Picena*, o Candido Mariotti, in *Primordi gloriosi dell'Ordine Minoritico delle Marche*, dove in entrambi i casi si erra ponendo la morte del B. Pietro nel 1289, data che si scontra con l'adesione dello stesso alla Congregazione Celestina; Parisciani, *I Frati Minori Conventuali* cit., p. 328; Benoffi, *Memorie Storiche* cit., p. 182; Buglioni, *Istoria del convento di S. Francesco* cit., p. 67; Santarelli, *Francescani marchigiani illustri* cit., p. 210; Talamonti, *Monografie dei conventi* cit., p. 186.

⁷⁶ Benoffi, *Memorie Storiche* cit., p. 182.

⁷⁷ Bartolomeo da Pisa, *De conformitate vitae* cit., p. 277; A. Grimaldi, *Memorie ecclesiastiche appartenenti alla vita, miracoli e culto del Beato Pietro da Treja dell'Ordine dei Minori di S. Francesco*, Roma 1794, pp. 53-54; Talamonti, *Monografie dei conventi* cit., p. 186; Canaletti Gaudenti, *Il Beato Pietro da Treia* cit., p. 90.

Petrus a Monticulo, vulgo Montecchio, in venerazione habitus a populis vicinis; quippe qui dicant plura edidisse miracula»⁷⁸. Come luogo di sepoltura di uno dei seguaci del fondatore dell'Ordine dei Minori, caratterizzato in vita da esperienze mistiche narrate nelle leggende, esempio di grande umiltà e povertà nella credenza popolare, è dunque possibile che Sirolo, non troppo tempo dopo la morte di Pietro da Treia, divenne meta di devoti pellegrinaggi volti a venerare la tomba del frate. Il culto «da tempo memorabile», come definito dal Benoffi⁷⁹, e la memoria di una santità locale, contribuiscono fortemente a rianimare un luogo extraurbano, come quello di tale insediamento, situato al di fuori delle mura cittadine, fortificando e «fondando agiograficamente» il convento stesso, e inserendosi dunque nell'azione pastorale dei frati Minori. La «nuova santità», in merito agli insediamenti francescani, garantisce stabilità e prestigio sia alla città, in particolar modo per la coesione sociale, sia ai religiosi, per una consacrazione e venerazione della residenza, e per un'esemplarità recente, dunque facilmente imitabile⁸⁰.

⁷⁸ Wadding, *Annales Minorum* cit., anno 1215, p. 234.

⁷⁹ Benoffi, *Memorie Storiche* cit., p. 182.

⁸⁰ Si veda Marcelli, *Gli insediamenti dei frati Minori* cit., pp. 169-197 (p. 175 per il citato).

Il santuario del Santissimo Crocifisso di Treia

Ivano Palmucci

Il complesso religioso, composto dal santuario del SS. Crocifisso e dal convento dei Frati Francescani, è situato nell'omonima contrada (m. 293 s.l.m.) in aperta campagna a circa due chilometri ad ovest di Treia (Mc) sulla strada comunale che conduce alla località turistica di S. Lorenzo. Chiesa e convento, insistono sul pianoro dell'area archeologica dove nel I secolo a. C. fu fondato il *municipium romanum* di Treia e dove transitava un'importante direttrice viaria, il *diverticulum* della Flaminia che collegava Nocera Umbra ad Osimo per poi raggiungere Ancona. L'area è stata oggetto nel XVIII secolo di indagine archeologica ad opera dell'erudito treiese Fortunato Benigni (1756-1831) e negli anni 1985–1988 ulteriori approfondite ricerche furono effettuate dal Dipartimento di Scienze Archeologiche dell'Università di Macerata, nel corso delle quali sono stati rinvenuti ambienti collegati al culto egizio-romano di Serapide e Iside. Il santuario è in custodia dal 1673 dei Frati Minori e fa parte del territorio della Parrocchia della SS. Annunziata, sede della Concattedrale e della Vicaria di Treia, giuridicamente dipendente dal vescovo della diocesi di Macerata – Tolentino – Recanati – Cingoli – Treia. La chiesa fu eretta a santuario dal vescovo mons. Tarcisio Carboni (1923-1995) con decreto del 26 aprile 1992. (IGM F. 124, I. NO).

Nel santuario, esposto in una tribuna marmorea sopra l'altare maggiore, è venerato un Crocifisso, opera del sec. XV di autore ignoto, scultura in legno policromo delle dimensioni di cm. 180 x 170. Ai piedi della croce è posto come ex voto un plastico del 1513 rappresentante la città di Treia, allora denominata Montecchio, testimonianza dell'antico culto e della sentita devozione della Comunità. A giudizio degli esperti il Cristo è stato realizzato con singolare perizia e perfezione anatomica, tanto che può definirsi un capolavoro dell'arte scultoria, quasi di origine miracolosa (acheropita), tale da suscitare stupore e commozione. La bravura dell'artista risalta soprattutto nella composizione dei tratti che delineano il volto del Crocifisso che, a seconda della posizione da cui lo si osserva, assume una diversa espressione: di fronte il Cristo è vivo, con lo sguardo sofferente, ma sereno e tranquillo, è l'Uomo-Dio che compie la volontà del Padre per la redenzione dell'umanità;

visto da sinistra è agonizzante e si leggono sul viso le contrazioni di chi lotta nel più atroce dolore; osservato dal lato destro il Cristo appare morto con gli occhi totalmente chiusi, le labbra abbandonate e la testa piegata. E' il *liber Crucis Christi* privilegiato da S. Francesco come strumento di preghiera e di meditazione sulla Passione, tanto da immedesimarsi in Lui fino a condividerne le sofferenze e le piaghe.

Il più antico documento che attesta il culto verso il miracoloso Crocifisso è un ex voto cartaceo del 1504 in cui un certo Agnolo Paccutello da Montecchio dichiara di essersi salvato dall'aggressione di due uomini di malaffare raccomandandosi alla Sacra Immagine. Ma le cronache del convento fanno risalire la devozione al Cristo Crocifisso ad epoca più remota, addirittura al periodo in cui su un precedente luogo di culto pagano era sorto il primo tempio cristiano, la Pieve, che la tradizione vuole dedicata all'Annunciazione di Maria in cui era molto viva e sentita la devozione verso un Crocifisso antichissimo, la cui fama attirava pellegrini da regioni lontane. Quando nella seconda metà del Quattrocento la Pieve perse il suo titolo, la sua funzione di parrocchia matrice, gli onori e i privilegi per il trasferimento del fonte battesimale nella Collegiata di Montecchio tra le mura urbane, la chiesa fu dedicata al SS. Crocifisso per la devozione che si andava affermando tra i fedeli verso una venerata e pregevole opera lignea, venerazione alimentata anche da lasciti testamentari. Ciò indusse sia le autorità pubbliche che quelle religiose a provvedere alla custodia della Chiesa e al culto del SS. Crocifisso attraverso una convenzione stipulata il 3 febbraio 1505 tra la Comunità di Montecchio, i Canonici della Collegiata e la Confraternita dei Disciplinati. Ma tale accordo dovette risultare non efficace perché nel 1510 il Consiglio di Montecchio elesse alcuni difensori o governatori dei beni del Crocifisso, constatando la mancata presenza di un sacerdote stabile che avesse cura del tempio e provvedesse all'assistenza spirituale dei pellegrini.

Nel 1513 per risolvere definitivamente il problema, il Consiglio Generale di Montecchio chiese al vescovo di Camerino l'autorizzazione di poter affidare tale custodia ai Padri di S. Girolamo da Fiesole (Fiesolani o Girolimini), i quali presero ufficialmente possesso della chiesa del SS. Crocifisso e del piccolo convento con le sue pertinenze il 21 marzo 1519. La presenza di questi religiosi fu particolarmente incisiva perché si impegnarono con zelo nella promozione e diffusione del culto del SS. Crocifisso, garantirono l'accoglienza dei pellegrini e la cura spirituale dei fedeli, provvidero a portare dei miglioramenti alle strutture. Inoltre, istituirono una grandiosa festa in onore del Crocifisso, da celebrare nella domenica di Pentecoste, ed ottennero l'autorizzazione ad abbinarvi una fiera della durata di tre giorni; fondarono la Confraternita del SS. Crocifisso nel 1582 e quella del S. Rosario nel 1593; realizzarono una nuova tribuna in legno per

custodire la sacra immagine attorniata dalle statue della vergine Addolorata e dell'apostolo S. Giovanni. La comunità dei padri Fiesolani restò custode del Santuario per ben 149 anni e cioè fino al 6 dicembre 1668 quando Clemente IX sopresse la Congregazione che era ormai ridotta a pochi religiosi. Si ripresentò di nuovo il problema della custodia, aggravato anche dalla decisione dell'arcivescovo di Camerino card. Giacomo Franzoni (1612-1697) di destinare i beni e le rendite della chiesa del Crocifisso al Seminario Camerte.

Grande fu la mobilitazione della magistratura e del popolo di Montecchio, che già il 23 dicembre 1768 si rivolsero all'Arcivescovo per ottenere l'autorizzazione a chiamare i Frati del vicino convento di Forano, che la tradizione vuole fondato dallo stesso S. Francesco nel 1215. Solo l'11 settembre 1671 i francescani arrivarono al Santuario ed ufficialmente ne presero possesso il 9 aprile 1673, domenica *in Albis*, dopo che Clemente X (1590-1676) aveva appianato i contrasti sorti tra il Ministro Generale dell'Ordine Francescano e la Curia di Camerino. In questa domenica ancora oggi si ricorda l'arrivo dei Francescani e si celebra la solenne festa del SS. Crocifisso. I Frati, accolti al suono delle campane nella Collegiata di Montecchio, furono accompagnati processionalmente al Santuario dal Clero, dalla Magistratura cittadina, dal Podestà, dai Nobili e da numerosi fedeli accorsi anche dai paesi vicini. In quello stesso giorno i religiosi e la cittadinanza concordarono i lavori per la costruzione di un nuovo convento, la realizzazione del nuovo coro e dell'altare maggiore per collocarvi in una nuova posizione il Crocifisso, in modo che avesse il volto rivolto verso levante, cioè verso Montecchio, in segno di benigna protezione, desiderio lungamente bramato da tutto il popolo e ufficializzato anche da una deliberazione del Consiglio Generale nel 1609. I religiosi si misero subito all'opera e i lavori, che si protrassero fino al 1697, riguardarono la costruzione del presbiterio, dell'abside, del coro, del chiostro, del dormitorio e il restauro del tetto e di alcune parti della chiesa. Quando ormai i lavori si stavano avviando alla conclusione ed era necessario provvedere allo spostamento della tribuna e del Crocifisso, si decise che la schiodatura del Cristo si svolgesse in modo riservato, durante la notte e a porte chiuse. Mentre i frati in preghiera e commossi davano inizio all'operazione, si udì nel prato davanti alla chiesa il mormorio dei fedeli che in gran numero erano accorsi e reclamavano la possibilità di assistere alla deposizione della sacra immagine. A questo punto furono aperte le porte con piena soddisfazione e gioia del popolo, che implorava perdono e misericordia.

Per consentire l'ultimazione dei lavori, cioè la realizzazione dell'entrata del Santuario a levante e la ricostruzione dell'altare e della tribuna nel prolungamento della navata centrale verso ponente, il 15 maggio 1797 si decise di portare processionalmente il SS. Crocifisso nella Collegiata, dove fu

accolto con trionfo e fino alla domenica successiva, giorno e notte, fu esposto alla preghiera e alla venerazione di moltissimi fedeli: era la prima volta dopo secoli che la Sacra Immagine lasciava la sua chiesa. A questa estrazione ne seguiranno ben altre quindici, di cui una nel 1854 per scongiurare la fine del colera che imperversava a Treia e un'altra nel 1943 per implorare la pace, la cessazione delle ostilità e affidare alla misericordia divina i caduti in guerra. Le cronache del 1797 registrano che durante la processione per riportare il SS. Crocifisso al Santuario si verificò anche un fatto miracoloso con la completa guarigione di Carlo Carinelli che giaceva a letto malato.

I Frati si adoperarono nel tempo, e ancora oggi si prodigano con zelo esemplare e con opera instancabile sia nella promozione del culto al SS. Crocifisso sia nella custodia, nel completamento e nel miglioramento di tutto il complesso edilizio. La Comunità dei Religiosi visse momenti difficili a causa delle alterne vicende politiche del secolo XIX che determinarono l'interruzione temporanea della loro presenza: la soppressione napoleonica degli Ordini Religiosi e quella successiva del 1866 a seguito dell'Unità d'Italia, ma, prima nel 1817, poi nel 1873, i Frati ritornarono in possesso del Santuario e del Convento. Altro evento che sconvolse non solo la Comunità Francescana, ma anche la Cittadinanza Treiese e tutti i devoti, fu l'incendio che si sviluppò nella chiesa la sera del 21 giugno 1902 e che in breve distrusse la sacrestia, l'abside, l'altare maggiore, la tribuna e tutti gli ex voto che nel tempo erano stati collocati alle pareti. Miracolosamente la sacra immagine del Crocifisso fu messa in salvo grazie alla prontezza e al coraggio di due frati che si gettarono tra le fiamme, e provvisoriamente fu portata per sicurezza nella Cattedrale di Treia.

P. Ciro Ortolani da Pesaro (1862-1939), che tanto si era prodigato con zelo e passione fin dal 1890 ad allargare la cerchia dei devoti del SS. Crocifisso e a farne conoscere il culto in Italia e fuori fondando una Pia Unione, poi trasformata in Associazione Nazionale Riparatrice, e pubblicando nel 1901 la rivista *Il Crocifisso Redentore*, subito si mobilitò, a nome della Comunità Francescana, per la costruzione di un nuovo tempio. Consapevole delle numerose difficoltà che il progetto incontrava per le diffidenze di molti e l'assoluta carenza di risorse finanziarie, il religioso non si lasciò scoraggiare e, forte anche dell'approvazione del Papa, lanciò un appello a tutti i devoti d'Italia per la raccolta delle offerte. Incaricò del progetto il valente e rinomato architetto Cesare Bazzani (1873-1939) di Roma e il 24 settembre 1905 fu collocata la prima pietra benedetta da papa Pio X. Le opere murarie furono affidate alla ditta dei fratelli Farabollini; i mattoni venivano preparati nella vicina fornace di Osvaldo Bartoloni. Le terrecotte per l'esterno furono ideate e preparate dallo scultore umbro Angelo Biscarini, mentre le decorazioni a stucco furono eseguite dagli artisti romani Albino Candoni e Luigi Bucci. I lavori si protrassero fino al 1925

quando l'edificio, anche se ancora non completato, fu consacrato il 5 settembre dal vescovo di Lodi dell'Ordine dei Minori mons. Lodovico Antomelli (1863-1927). La facciata sarà completata nel 1954, la tribuna marmorea del Crocifisso nel 1961 e infine il coro nel 1990. Successivamente, il terremoto del settembre 1997 richiese interventi per mettere in sicurezza la facciata che presentava problemi di stabilità. Oggi tutto il complesso si presenta costituito da due costruzioni di epoca diversa raccordate dall'imponente campanile alto 41 metri: a sinistra il santuario del XX secolo in stile neorinascimentale con varianti in stile liberty, a destra il convento dei Frati del XVII secolo. La chiesa ha la lunghezza massima di m. 55 e la navata centrale è alta m. 15. La facciata è opera del prof. Armando Farabollini, discepolo del Bazzani, ed è una personale rielaborazione del disegno originario del maestro: è alta m. 17 e larga m. 19 e presenta rosoni, archetti decorati in terracotta dello scultore romano Paladino Orlandini. Le lunette sopra i tre portali e il pannello sopra il rosone sono ceramiche del prof. Farabollini che rappresentano S. Francesco, Cristo in gloria, S. Antonio da Padova e gli Angeli in adorazione dell'Agnello. Lungo i salienti laterali e lungo le pareti esterne della chiesa fino all'abside sono effigiati gli stemmi dei capoluoghi di regione e di cento città italiane. L'interno è a tre navate con abside, sede del coro, illuminata da sette finestre ed ornata con gli stemmi delle regioni italiane del pittore romano Tommaso Senatori. Dalla navata centrale si eleva, poggiata su quattro pilastri, l'ampia cupola che domina tutto l'edificio, alta m. 42, di forma ottagonale chiusa da una lanterna con otto finestroni; dal fondo in mosaico oro dei quattro pennoni sporgono, sostenuti da meduse che simboleggiano le eresie, quattro grandi angeli che sollevano un libro in cui sono scritte le parole *Via, Veritas, Vita, Lux*. Alle navate laterali si affacciano sei cappelle, di cui una trasformata nella grotta di Lourdes; alla sinistra del presbiterio si apre un'ulteriore cappella dedicata a S. Francesco, dove riposano i resti mortali di P. Ciro Ortolani e dove due lapidi ricordano i caduti delle due Guerre Mondiali. Gli otto pilastri che suddividono le navate hanno basamenti e capitelli ornati con motivi decorativi rappresentanti gigli, grano, uva, edera, croci, cordiglio francescano e motti di preghiera alle cinque piaghe del Crocifisso. A sinistra del presbiterio si affaccia la cantoria con l'organo della ditta Zanin, mentre al centro lo spazio è dominato dalla tribuna marmorea in cui è esposta la venerata immagine del Crocifisso.

I pilastri che danno accesso al presbiterio sono ricoperti da ex voto. Diverse opere d'arte sono conservate all'interno del Santuario: le statue lignee di S. Patrizio (sec. XV), patrono della Città di Treia, e di S. Sebastiano (sec. XVI), entrambe di autori ignoti; una tela con i Santi Antonio Abate, Emidio, Rocco, Biagio, Isidoro, opera di anonimo del 1700; un affresco (m. 2 x 0,70) rappresentante S. Sebastiano di Scuola Umbra del XV secolo; una

tela di S. Pacifico da San Severino del pittore Lazzarini di Pesaro del XIX secolo; altra tela del Beato Pietro da Treia del pittore Ferruccio Furlani (1917); una tela con S. Anna, Maria Santissima Bambina, S. Gioacchino, il Beato Pietro da Treia, S. Luigi re di Francia e S. Elisabetta d'Ungheria patroni dell'Ordine Franciscano Secolare; altra tela di ignoto (sec. XVIII?) rappresentante S. Margherita da Cortona; una statua lignea di S. Isidoro Agricoltore di Francesco Santori di Grottammare (1991); nel coro è visibile il quadro dell'Immacolata di autore ignoto. Nella sagrestia sono esposti diciotto stendardi del pittore Tommaso Senatori di Roma che riproducono una serie di croci erette sui monti d'Italia e quattro stendardi con lo stemma delle province marchigiane, sempre dello stesso autore. Il chiostro, realizzato tra la fine del 1600 e il 1743 custodisce un ciclo di affreschi, probabilmente del XVIII secolo, i quali illustrano gli episodi più importanti della vita di S. Francesco, i suoi miracoli, i suoi primi proseliti e tra questi in particolare i beati Pietro da Treia e Corrado da Offida definiti nei Fioretti "due uomini celestiali". Nel portico d'ingresso al Convento sono stati murati alcuni reperti archeologici, un'epigrafe del *municipium romanum* di Treia, mentre all'interno è visibile un mosaico del I secolo d. C. Nel 1996 dal campanile sono state rimosse due preziosissime statue egizie, ora conservate nel Museo Archeologico Comunale, e sostituite da copie.

Nel santuario ha voluto la sua sepoltura mons. Filippo Saverio dei Conti Grimaldi vescovo di S. Severino Marche († 1861)

Dal 1 gennaio 1950 è attiva anche una Confraternita intitolata al SS. Crocifisso con tunica e mantellina celeste, cordone rosso, la quale partecipa alle processioni ed anima le funzioni religiose. Il Santuario, grazie all'instancabile opera dei Religiosi Francescani che si prodigano con esemplare zelo pastorale nella promozione del culto al SS. Crocifisso, è meta in ogni periodo dell'anno di pellegrinaggi ed è punto di riferimento e richiamo spirituale per i numerosi fedeli della diocesi e di altre parti d'Italia.

Fonti: Accademia Georgica Treia, Archivio Accademici, *Dissertazioni, Studi di Fortunato Benigni sulla chiesa del SS. Crocifisso*, Segn. B. 26, fasc. 3.

Bibliografia: A. De Mattia, *De Ecclesia Trejensi Commentarius Historicus*, Cingoli 1901, pp. 236-240; Ciro Ortolani da Pesaro, *Treia Franciscana*, Tolentino 1926, pp. 29-144; G.M. Fabrini, *Dal culto pagano al culto cristiano: testimonianze documentarie e archeologiche per l'area del SS. Crocifisso a Treia*, «Picus», X (1990), pp. 107-175; G. Concetti, *Il Santuario del SS. Crocifisso Treia (MC)*, Pollenza 1998; *Santuari nelle Marche*, a cura di G. Cucco, Ancona 1996, pp. 279-281; *Il Crocifisso Redentore* (rivista a cura dei Frati del santuario del SS. Crocifisso).

Schede

Le carte dell'abbazia di Chiaravalle di Fiastra, II (1181-1200), a cura di Attilio De Luca, CISAM, Spoleto 2013, CV-380 pp.

Le carte dell'abbazia di Chiaravalle di Fiastra, VIII (1256-1265), a cura di Giuliana Ancidei, CISAM, Spoleto 2014, LXXXV-604 pp.

Con l'edizione, nel torno di due anni, dei volumi II e VIII delle carte dell'abbazia di Chiaravalle di Fiastra, si conclude un progetto avviato quasi 20 anni fa, teso alla pubblicazione dei documenti relativi ai primi 100 anni di storia dell'ente cistercense, nel corso dei quali hanno visto la luce i volumi: *Le carte dell'Abbazia di Chiaravalle di Fiastra*, I (1006-1180), a cura di A. De Luca, Spoleto 1997; III (1201-1216), a cura di G. Avarucci, Spoleto 1997; IV (1217-1230), a cura di C. Maraviglia, Spoleto 2001; V (1231-1237), a cura di G. Borri, Spoleto 1998; VI (1238-1246), a cura di G. Borri, Spoleto 2000; VII (1247-1255), a cura di G. Avarucci e G. Borri, Spoleto 2004.

Il volume II pubblica 182 documenti risalenti all'ultimo ventennio del XII secolo (1181-1200), mentre l'VIII presenta l'edizione di 243 atti risalenti alla metà del XIII secolo (1256-1265); in entrambi casi i documenti sono corredati da esaurienti registi e introdotti da puntuali precisazioni relative alle caratteristiche paleografiche, diplomatistiche e storiche, con rinvii bibliografici e indicazioni riguardanti personaggi, chiese e toponimi richiamati nell'atto, in relazione sia alla letteratura esistente, sia alla documentazione già edita negli altri volumi, offrendo, pertanto al lettore una visione d'assieme, un quadro generale, sulle vicende dell'abbazia e di tanta parte del territorio circostante tra la fine del XII e la metà del XIII secolo.

Precede i documenti, in entrambi i casi, una ricca *Introduzione* che, da un lato ripercorre e contestualizza le vicende storiche narrate negli atti, dall'altro illustra i caratteri diplomatistici della documentazione. Il volume II a cura di De Luca è corredato da due Appendici: la prima pubblica elenchi di nomi contenuti in tre pergamene non datate, la seconda alcuni registi rinvenuti in due diversi manoscritti, non riconducibili ad alcun documento conservato. Dettagliati Indici chiudono i due volumi: l'*Indice dei nomi propri e delle cose notevoli* e l'*Indice dei notai*, indispensabili al lettore per l'utilizzo della fonte, e l'*Indice delle fonti manoscritte e delle opere a stampa*. Se l'impianto generale è naturalmente il medesimo, molto diverso è il tenore dei documenti editi nei due volumi, prodotti a distanza di meno di un secolo, ma in momenti tanto lontani sia rispetto alle vicende storiche dell'ente cistercense, che sotto l'aspetto più propriamente diplomatistico.

L'*Introduzione* al II volume si ricollega direttamente al I volume, curato dallo stesso Attilio De Luca. L'autore riprende e approfondisce considerazioni riguardanti le peculiarità del territorio su cui si innestano le

videnze di fondazione ed espansione patrimoniale dell'abbazia cistercense, le Marche meridionali nei secoli XI/XII, al confine dei tre diversi comitati di Fermo, Camerino e Osimo: un territorio che faceva parte del ducato di Spoleto, pur costituendone «un'appendice più che una parte integrante» (De Luca, p. XII) per motivi sia geografici che politici, sul quale si ritrovano elementi di tradizione longobarda, ma dove si percepisce anche l'influenza della tradizione ravennate. Una situazione di separatezza e marginalità che, forse, spinse l'imperatore Enrico IV ad istituire un nuovo organismo che si estendeva per buona parte dell'attuale territorio marchigiano, la Marca di Ancona, affidandola al marchese Guarniero. L'autore si sofferma sul ruolo della dinastia dei Guarnieri, non già riguardo la fondazione del monastero di Fiastra, argomento ampiamente trattato nell'*Introduzione* al I volume, piuttosto egli formula interessanti considerazioni riguardo la loro funzione istituzionale, estendendo il discorso anche ai loro successori Corrado di Lützelhard, Goteboldo e Markward di Annweiler.

Dal generale al particolare, De Luca passa a parlare dell'assetto proprietario del territorio di insediamento e successivo ampliamento di giurisdizione dei Cistercensi a Fiastra: un territorio caratterizzato da «una costellazione di piccoli se non minuscoli centri che nel definitivo assestarsi del sistema comunale nella regione subiranno una severa selezione» (De Luca, p. XXX), dall'assenza di grandi centri urbani capaci di svolgere una funzione propulsiva sul piano economico e politico nonché dalla mancanza di importanti dinastie egemoni sul territorio, gestito da una miriade di piccoli e medi *domini loci*.

Conoscere il territorio sul quale si inserisce la politica del monastero cistercense è di fondamentale importanza data la natura stessa dell'ideale riformatore dell'Ordine, ispirato sì al rigore religioso, ma anche all'indipendenza da ogni legame con il mondo laico che solo il pieno possesso della terra poteva garantire. De Luca sottolinea come il particolare rapporto tra le abbazie cistercensi e il territorio che le circonda «si riflette specularmente nella documentazione e nella formazione del patrimonio documentario», che manifesta con ogni evidenza la volontà dei Cistercensi di creare un patrimonio compatto, concentrato in territori non eccessivamente lontani dall'abbazia, suddiviso in grange e limitato: «i limiti esistevano fin dal principio ed erano i confini delle sue grange e cessava di crescere quando il programma di creazione delle grange risultava compiuto» (così, schematizzando, De Luca, p. LVII). È questo uno dei tratti che contraddistingue i monasteri cistercensi rispetto ai contemporanei monasteri benedettini, e di riflesso, il loro patrimonio documentario, che spesso vede la concentrazione in momenti vicini di donazioni e/o acquisizioni onerose relative a uno stesso territorio fino alla creazione della grangia. Diverse e contingenti le motivazioni delle donazioni, dettate certo da sentimenti di

devozione e rispetto nei confronti dell'Ordine e della figura di San Bernardo, ma sicuramente frutto anche di una politica di potenza esercitata dall'abbazia, tanto che risultano numerosi i documenti di 'refuta', prodotti dagli antichi proprietari per contestare all'abbazia il possesso di una terra precedentemente 'donata'. L'obiettivo dei monaci è quello di acquisire la piena giurisdizione su una serie di terreni contigui al fine di creare una grangia, «da qui la necessità di farsi concedere i diritti di proprietà con le connesse prerogative di signoria, e da qui anche il compromesso, in presenza di una riluttanza da parte di un qualche grande proprietario a privarsi dei suoi possedimenti, di farsi cedere comunque questi diritti e prerogative per poi investirne gli stessi proprietari con un contratto di tipo enfiteutico: due strade per garantirsi l'auspicata *libertas*, oltre alla sicurezza economica». (De Luca, p. LIII).

L'analisi puntuale e rigorosa dei caratteri diplomatici della documentazione edita nel volume spinge l'autore a rilevanti considerazioni su temi più generali. Ampiamente trattata è la contraffazione dei documenti in ambito monastico, giacché molti sono gli atti che hanno sollevato dubbi di falsità, accanto a un considerevole numero di atti palesemente contraffatti, pur nella convinzione che fosse abbastanza comune la prassi della compilazione posticipata del documento al momento del bisogno, in fase processuale. Riguardo la struttura documentaria, l'autore non può che constatare lo stato di grande frammentarietà della documentazione fiastrense, dove ogni notaio sembra agire per proprio conto, e una generale impressione di basso profilo culturale dei notai: il dettato è generalmente incerto e impreciso, la lingua scorretta e carica di volgarismi, persistono antiche forme ampiamente abbandonate in altri contesti. Tuttavia, ad una analisi più attenta del contesto in cui i notai delle carte fiastrense si muovono, dei modelli e del formulario utilizzati, De Luca giunge alla conclusione che «non è dunque l'incultura a determinare quello stato di apparente confusione, disordine, ma è al contrario la cultura, l'intelligenza, se si vuole anche la coscienza professionale, di chi si è reso consapevole che la situazione comporta una necessaria obliterazione degli antichi e statici formalismi contrattuali ormai inadeguati, e compie disordinatamente ma con decisione un'opera di destrutturazione del formulario della *charta*» (De Luca, p. XCV). Una sperimentazione che porterà alla trasformazione del documento con il definitivo approdo all'*instrumentum*, che nel territorio fiastrense si svolge nella prassi, nell'esercizio quotidiano della professione, senza la guida di una scuola, fino almeno agli anni 80 del XII secolo quando i notai sembrano aver acquisito maggiore consapevolezza e il fenomeno sembra stabilizzarsi.

Nell'ultima parte della sua *Introduzione* (integrata, tra l'altro, dallo stesso autore con ulteriori osservazioni, ora edite in un fascicolo separato) De Luca parla della natura giuridica dei documenti fiastrensi fino al 1200, nel

tentativo di individuare elementi di specificità e originalità, avvertendo che, in generale, le tipologie documentarie non differiscono da quelle che si ritrovano in tanti altri archivi monastici medievali. In particolare, l'autore si sofferma sui numerosi contratti enfiteutici, formulando ipotesi circa la loro numerosa presenza in contrasta con la regola stessa che imponeva ai monaci la conduzione diretta della terra. Molto numerose le donazioni, che non rivelano particolarità eccetto la presenza, in alcune di esse, della corresponsione di un controvalore «che non può giustificarsi altrimenti se non con la sopravvivenza dell'antica prassi del *lunehild*» (De Luca, p. CXIV). Infine, i documenti di alienazione di beni costituiti da compravendite e permuta, dove si rileva spesso la presenza, tra i testimoni, dell'*investitor*, di sicura derivazione pentapolitana, la cui menzione, secondo l'autore, sarebbe di natura soltanto formale, tranne che in trattative di particolare rilevanza.

Di diverso tenore, la documentazione edita nel volume VIII, curato da Giuliana Ancidei. L'arco cronologico preso in esame è piuttosto ridotto, solamente nove anni a partire dal 1256 fino alla fine del 1265, durante i quali l'abbazia non amplia ulteriormente i propri confini (con l'eccezione di poche acquisizioni) ma dimostra, altresì, di aver raggiunto una stabile e solida posizione nei confronti degli altri enti ecclesiastici e dei potentati laici. Sulla scena politica della Marca Anconetana si affaccia la figura di Manfredi, ultimo degli Svevi che tenta, invano, di contrastare il potere papale, ma la questione non sembra influire sulle vicende dell'abbazia e dell'Ordine cistercense che continuano a beneficiare della protezione di entrambe le massime autorità.

Attraverso la scrupolosa analisi degli atti editi, l'autrice ricostruisce ogni singola situazione che vede l'abbazia impegnata in vertenze e conflitti con antiche famiglie comitali, altri enti ecclesiastici o privati (questi ultimi numericamente scarsi e poco documentati, relativi a vicende non sempre facilmente ricostruibili) ripercorrendone per ciascuna le fasi essenziali attraverso lo spoglio dei documenti già editi nei volumi precedenti. Tra le famiglie comitali che avevano variamente cercato di contrastare l'azione dell'abbazia, rimangono ormai solo gli Abbracciamonte di Urbisaglia, mentre non figurano più come soggetti 'attivi' gli esponenti degli Offoni o degli Apponi. Sono altresì testimoniati contenziosi con la comunità di Montemilone per usurpazioni di beni nella grancia della Brancorsina e con gli uomini di Morrovalle per il possesso di Campo Favale, facente parte della grancia di Sarrocchia. Quanto alle istituzioni religiose, in questi anni i documenti vedono i monaci fiastrensi ancora impegnati nelle turbolente incorporazioni del monastero di S. Giuliano al Monte di Spoleto e dell'abbazia umbra di S. Pietro di Ferentillo; accanto a questi, un numero considerevole di atti provenienti dagli archivi degli enti monastici incorporati, non riguardano questioni relative a rapporti con Fiastra, bensì

fatti interni alla gestione di ognuno (così, ad esempio, per gli atti dell'abbazia di S. Croce al Chienti).

Come si è detto, in questi anni il patrimonio fondiario dell'abbazia non si amplia in modo rilevante, tanto che di poca entità sono le acquisizioni dovute a lasciti testamentari, donazioni od oblazioni (maggiori queste ultime rispetto alle altre), nonchè gli acquisti realizzati dal monastero «in numero minimo e ancora una volta in luoghi in cui esso è già presente» (Ancidei, p. XXXI). Per quanto concerne le altre tipologie documentarie, l'autrice attesta la netta preponderanza di atti enfiteutici, tra i quali distingue i rinnovi, che testimoniano «la volontà di perpetuare con le medesime famiglie un rapporto fiduciario garante, per il monastero, di sicurezza nella continuità anche a discapito della possibilità di un introito maggiore» (Ancidei, pp. XXXII-XXXIII) e le nuove concessioni, legate a motivazioni contingenti e diverse, puntualmente individuate dall'autrice.

La Ancidei passa quindi ad analizzare ad ampio raggio la documentazione riferibile all'abbazia al fine di delineare un quadro della struttura monastica; partendo, dunque, dagli abati, elenca numero, nomi (ove possibile), condotte e funzioni di sottopriori, *canavarii* (termine utilizzato per indicare coloro che si occupano della gestione economica del monastero), monaci, *conversi* (tra cui i granceri) e oblati. Come è noto, l'archivio fiastrense si connota per la presenza numerosa di atti privati, rispetto ai quali già Giulio Battelli aveva formulato le ipotesi che vi fossero stati depositati dai privati stessi per meglio garantirne la conservazione, o anche in funzione di *munimina* che il monastero ha ricevuto insieme a una terra donata o comprata, al fine di attestare diritti consolidati. Rispetto a tale documentazione la Ancidei, pur accogliendo la tesi sostenuta da tutti i curatori precedenti, avverte la difficoltà di «pervenire a sicurezze ... anche se si può presumere che gli atti che comportano passaggi di proprietà in generale possano più facilmente, anche se non esplicitamente, essere pervenuti come *munimina*» (Ancidei, p. LVI). L'analisi delle transazioni tra privati dà all'autrice l'opportunità di indagare su alcune famiglie radicate sul territorio, sui modi attraverso cui esse agiscono (spesso per mezzo di procuratori), nonchè spunti di riflessione sull'onomatica, le monete in uso e la composizione sociale.

Nella parte finale dell'*Introduzione* si esaminano i documenti dal punto di vista diplomatico, passati ormai nella totalità alla struttura dell'*instrumentum*, fornendo puntuali osservazioni sulle qualifiche e gli ambiti di attività dei notai e su altre caratteristiche intrinseche ed estrinseche degli atti.

Nell'impossibilità, in questa sede, di dar conto nel dettaglio delle molteplici tematiche affrontate dagli autori De Luca e Ancidei, in alcuni casi su argomenti finora scarsamente o affatto indagati, preme rimarcare l'importanza del progetto di edizione delle carte dell'abbazia di Chiaravalle

di Fiastra, sapientemente eseguita da tutti i curatori, punto di riferimento obbligato per ulteriori indagini sul territorio, sulla composizione sociale e sulla produzione documentaria dell'intera Marca Anconetana.

M. Carletti

Giancarlo Mandolini, *I Frati Minori e il Monte di Pietà a Fano nel contesto marchigiano*, Provincia Picena "San Giacomo della Marca dei Frati Minori delle Marche", Fano 2015, 229 pp.

Il libro contiene molto di più di quanto prometta il titolo, perché si articola in quattro capitoli, dei quali il primo si intitola *L'Osservanza e i Monti di Pietà*, ed espone in modo sintetico alcune nozioni generali sul tema. Il secondo, *I Monti di Pietà nelle Marche* presenta una serie di schede sui Monti di Pietà nelle Marche, elencati in ordine cronologico di fondazione, che raccolgono per ciascuno le informazioni disponibili nella storiografia. Il terzo è dedicato ad un sintetico profilo biografico di Marco da Montegallo, energico ispiratore degli statuti del Monte di Pietà di Fano. Infine, il quarto capitolo contiene sia la trascrizione sia la riproduzione fotografica di questi statuti. Una recente trascrizione era già stata stampata in E. Mercatili Indelicato, *Vita e opere di Marco dal Monte Santa Maria in Gallo*, Istituto Superiore di Studi medievali "Cecco d'Ascoli", ma la riproduzione fotografica completa del codicetto membranaceo conservato presso l'Archivio di Stato di Pesaro, sezione di Fano costituisce una novità.

Il volume è confezionato nello stile al quale il Padre Mandolini ci ha abituato: impaginazione inusuale e uso dei caratteri molto particolare, ricco e talvolta prezioso apparato iconografico, numerosi incisi, medaglioni di personaggi, riquadri dedicati a specifici approfondimenti, note esplicative. Nel complesso, evidenzia una struttura che potrebbe far parlare di un "ipertesto" su carta patinata; il libro si presta infatti ad essere sfogliato prima ancora che letto come un saggio: oggi si direbbe che invita a una consultazione "non seriale", quasi a una "navigazione" tra le pagine.

In considerazione delle energie e delle risorse che saranno certo state profuse per la pubblicazione di quest'opera, è un peccato, tuttavia, che il volume non sia in commercio e neppure fornito di un ISBN, il che certo non ne favorisce la diffusione.

R. Lambertini

Arnaldo Sancricca, *I «fratres» di Angelo Clareno. Da Poveri eremiti di papa Celestino a Frati Minori della provincia di s. Girolamo «de Urbe» attraverso la genesi del Terz'ordine Regolare di s. Francesco in Italia*, Edizioni Simple, Macerata 2015, pp. XXII-612 pp. (Collana di Studi Storico-Critici della Provincia Picena «S. Giacomo della Marca» dei frati minori, n.s., 2).

Arnaldo Sancricca è uno storico che ha meritato nel campo degli studi delle istituzioni religiose del basso medioevo marchigiano e è noto per le sue indagini sul culto di Liberato da Loro, alcune delle quali *Il piatto di s. Liberato da Loro. Aspetto devozionale di una reliquia ex contactu* e *La genealogia delle provincie de' beati, e santi della religione di S. Francesco, un'opera a stampa attribuita a fra' Mariano da Firenze nel Summarium super non remotione cultus di s. Liberato da Loro* sono state pubblicate su «Picenum Seraphicum», rispettivamente nel vol. 22/23 (2003/04), pp. 297-305 e nel vol. 24 (2015), pp. 147- 189. Il medesimo autore aveva già scritto sulle vicende di alcuni «fratres» di Angelo Clareno ma con il volume di cui si presenta qui la scheda bibliografica ha inteso affrontare tutto l'arco cronologico dell'esperienza storica di questo gruppo, che secondo Sancricca si estende dal 1294 (anno del riconoscimento dei *Pauperes Heremitae Domini Celestini* da parte di Celestino V) al 1568, quando la bolla *Beatus Christi Salvatoris* di Pio V sancisce l'incorporazione nell'Osservanza di ciò che restava dei frati che si riconoscevano nel nome di Angelo Clareno.

Estesa lungo quasi tre secoli, la vicenda è molto complessa, non soltanto nelle più note vicissitudini di Angelo Clareno stesso, che ne ha lasciato una testimonianza militante nel suo *Chronicon*, nella sua *Apologia*, nel suo *Epistolario*, ma anche nelle meno conosciute vicende che dopo la repressione da parte dei primi papi avignonesi, durante lo Scisma, vedono riemergere un gruppo che porta il nome di *Pauperes heremitae societatis quondam fratris Angeli Clareni*. D'altra parte, questo non è che un inizio di ulteriori relazioni, assai complesse, con il nascente movimento dell'Osservanza. Delle tensioni tra Comunità e Osservanti, come anche delle diverse proposte di riforma che troppo spesso vengono considerate molto più unitarie di quanto non fossero, i Clareni saranno pienamente partecipi, con una peculiarità specifica, vale a dire l'attrazione almeno di una parte di loro verso la forma di vocazione francescana di quello che verrà detto Terzo Ordine Regolare. Presi in questa dialettica che li spinge da una parte ad assimilarsi ai *fratres* del primo Ordine, dall'altra invece a mantenere le forme di gruppi di penitenti legati a vincoli di obbedienza diocesana, i «Clareni» vivono anche il travaglio delle diverse anime del Terz'Ordine. A tali linee di tensione si aggiungono gli interventi papali, che non mancano di incertezze e anche repentine inversioni di tendenza.

Non può essere lo scopo di una semplice scheda bibliografica riassumere un testo di più di 600 pagine, articolato in 14 capitoli e numerose, oltre che ricche, appendici documentarie, tanto più che se una critica generale si può muovere all'autore, è di non avere saputo sempre tenere sotto controllo la sua erudizione e il tesoro di informazioni che ha raccolto. E' comunque utile dare ragguaglio dell'articolazione: il primo capitolo si intitola *Da Pauperes eremite Domini Coelestini a Frati de paupere vita (1294-1317)*, la prima cesura cronologica è costituita dall'intervento disciplinatore e repressivo di Giovanni XXII, e infatti il secondo capitolo è dedicato a *I poveri eremiti e la costituzione apostolica Sancta romana (1317)*; il terzo è dedicato a una specifica area geografica: *I Fratres de paupere vita nella documentazione del XIV secolo: il Regno di Napoli (1325-1337)*, così anche il quarto: *I fratres de paupere vita nella documentazione del XIV secolo: la provincia Romana (1317-1346)*; anche il quinto ha una sua specificità geografica: *I fratres de paupere vita nella documentazione del XIV secolo: La Marca d'Ancona (1320-1339)*; il sesto è dedicato all'Umbria: *Presenze eremitiche e movimenti riformisti nella provincia di S. Francesco (1317-1362)*; il settimo riguarda il periodo inaugurato dalla "riemersione" dei "Clareni" come gruppo autorizzato: *Il riconoscimento giuridico della nuova famiglia dei Pauperes Heremite societatis quondam fr. Angeli Chiarini (1391-1447)*; l'ottavo capitolo tratta dei tentativi di riunificazione: *Dal particolarismo alla tentata unione di Niccolò V: il caso dei poveri eremiti e dei pententi umbro-piceni (1428-1470)*; ulteriori tentativi di unificazione e resistenze a tale processo occupano il capitolo nono che tratta del periodo immediatamente successivo: *I religiosi della societas di Angelo Clareno nel processo di centralizzazione e confluenza condizionata nell'Ordine dei Frati Minori (1473-1500)*; una questione particolare ma rivelativa delle tensioni esistenti è oggetto del decimo capitolo: *Clareni e Aclareni (Fratres e confratres): lo status giuridico delle fraternità di tradizione nicoliana nel biennio 1484-1486*, dove con "tradizione nicoliana" ci si riferisce alle comunità che vivevano secondo la Regola per il Terzo Ordine emanata da Niccolò IV; solo apparentemente di dettaglio il capitolo undicesimo: *A proposito dell'acquisizione canonica della chiesa romana di S. Girolamo in regione arenula e della concomitante istituzione della provincia dalmata De tertio ordine (1417-1483)*; il dodicesimo affronta il tema del contesto e delle conseguenze dell'epocale bolla di Leone X del 1517, che sancisce l'egemonia degli Osservanti: *Dal formale scioglimento della societas di Angelo Clareno all'istituzione della provincia di S. Girolamo del Urbe: Spazi di autonomia conquistati a margine della Ite vos (1506-1518)*; il tredicesimo ricostruisce, in clima ormai post-tridentino *La definitiva incorporazione dei Fratres di Angelo Clareno nell'Osservanza Cismontana (1568)*; il quattordicesimo, in una sorta di flash

back, affronta il tema dei rapporti tra la “tradizione” dei Clarenî e le origini della riforma detta “cappuccina”: *La genesi dell'istituto dei “Fratî minori di vita eremitica”: un tentativo mancato alla restaurazione della societ s di Angelo Clareno (1525-1528)*.

Nonostante comprensibili, ma evidenti difficolt  di organizzare i materiali, il volume rappresenta un valido elemento di confronto per chi si debba districare tra definizioni dal significato sfuggente per i pi , quali “clarenuli” o “Sclarenati”, per chi compia indagini sugli insediamenti francescani tra tardo medioevo e prima et  moderna. Oltre che, ovviamente, per chi continui a chiedersi come sia stato possibile che una figura controversa quale Angelo Clareno, morto in odore di scisma, se non di eresia, possa essere divenuto l'eponimo di una particolare “famiglia” francescana che   riuscita a mantenere una sua identit  per quasi due secoli.

M. Carletti

Ubertino da Casale, Atti del XLI Convegno internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 2013), CISAM, Spoleto 2014, 476 pp. (Atti dei convegni della Societ  internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. Nuova serie, 24. Societ  Internazionale di Studi Francescani. Convegni, 41).

Nell’attesa dell’edizione critica dell’ *Arbor vitae crucifixae Iesu*, prevista per la collana dell’«Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini d’Italia» della SISMEL, la Societ  Internazionale di Studi Francescani dedica un incontro all’approfondimento della personalit  e delle vicende biografiche di Ubertino da Casale, personaggio molto noto (di certo anche grazie a Umberto Eco che ne fa uno dei protagonisti del suo *Nome della rosa*), ma dai contorni ancora poco nitidi, rispetto al quale il giudizio dei contemporanei e di quanti ne hanno indagato la storia, il pensiero e gli scritti risulta spesso problematico, se non controverso.

Il convegno si ricollega idealmente a tematiche e questioni affrontate nel 2006 quando l’incontro organizzato dalla Societ  incentr  il suo interesse verso la figura di *Angelo Clareno francescano* e a quello poi svoltosi nel 2015 dedicato al maestro *Pietro di Giovanni Olivi frate minore*, di cui si attende l’uscita degli Atti, che ha chiuso il cerchio sulle tre pi  importanti personalit  della corrente “spirituale” dell’Ordine minoritico.

Marco Bartoli introduce l’opera firmando il primo contributo (*Ubertino nella storiografia a, e oltre*, pp. 3-26), a carattere introduttivo, dove, rimarcando come Ubertino sia stato vigorosamente attaccato, in vita e oltre,

per le sue idee, ma anche sul piano della condotta personale, tenta di «sottoporre a verifica le immagini stereotipate che si sono andate confezionando con il tempo attorno alla figura di Ubertino» (p. 11). In tale direzione, l'A., dopo aver ribadito come uno dei tratti distintivi della predicazione del Casalense fosse la fedeltà alle idee del suo maestro Giovanni Olivi, la cui difesa «pagò carissima», nella seconda parte del contributo punta l'interesse su due dei tre interventi prodotti da Ubertino riguardo la povertà di Cristo e degli apostoli: l'*Ego sum via* (di cui è disponibile in rete l'edizione curata da Gianluca Podestà, *Vicissitudini di un'edizione*, «Oliviana» 4 (2012) e il *Reducendo igitur ad brevitatem*, dal tono più marcatamente polemico. L'A. indaga le motivazioni per cui solamente il *Reducendo*, spesso considerato un semplice compendio dell'*Ego sum via*, sia stato inserito nel cod. *Vat. lat.* 3740 comprendente la raccolta di pareri sulla povertà, letto e annotato da Giovanni XXII. In realtà i due testi si differenziano in modo sostanziale, nel contenuto, derivando il primo dalla IX *quaestio de perfectione evangelica* di Olivi dedicata al tema del voto di povertà nella sola Regola francescana, mentre nell'*Ego sum via*, che riprende l'VIII *questio* oliviana, il tema era allargato alla povertà di tutta la Chiesa, negando al papa ogni potere temporale.

Nel contributo successivo, *Autoritratto del dissidente da giovane. Gli anni della formazione di Ubertino nel primo Prologo dell'Arbor vitae* (pp. 27-81), Antonio da Montefusco propone nuove e convincenti ipotesi riguardo la ricostruzione del periodo della formazione di Ubertino, partendo dall'analisi del cosiddetto primo Prologo dell'*Arbor vitae*, prevalentemente autobiografico. Confrontando il percorso di Ubertino con la formazione 'tipica' di un frate che abbia condotto gli studi nella seconda metà del Duecento, sulla base di una puntuale analisi degli elementi di carattere contenutistico e filologico, tenendo ben presente che «in un testo di questa natura, la *fictio* esemplare prevale assolutamente sulla *verità* autobiografica» (p. 51), l'A., da un lato, data la stesura del 'primo Prologo' a un periodo successivo la redazione dell'*Arbor Vitae* (tra 1308-1311 o 1317) quando forse ne curava un'edizione da inserire in un dibattito pubblico o da indirizzare a una comunità, dall'altro rivede le 'tappe' della formazione di Ubertino, svoltasi tra Genova (che nella ricostruzione dell'A. acquisisce una maggiore importanza, in virtù del legame con Giovanni da Parma), Firenze e Parigi.

Partendo dalla lettura della I redazione dell'*Arbor Vitae*, contenuta nell'incunabolo veneziano del 1485, ricco di riferimenti al luogo e al tempo, spie di festività liturgiche nelle quali si proclamava un sermone specifico, Marina Soriani Innocenti dedica il saggio che segue, *Ubertino da Casale, fervens praedicator evangelicae veritatis*, (pp. 83-111), alla ricerca dei

sermoni inseriti da Ubertino nella sua opera. L'analisi del linguaggio, dello stile e delle tematiche trattate rivelano il fervore del casalense nell'esaltare la figura di Francesco *renovator evangelicae vitae*, esempio di povertà, carità e umiltà evangelica, in contrapposizione alla turpitudine della Chiesa carnale.

Si occupa ancora dell'opera maggiore di Ubertino, Carlos M. Martínez Ruiz che approfondisce un tema già affrontato dall'A. relativo all'*iter* redazionale dell'*Arbor Vitae: Historia y proceso redaccional del Arbor vitae* (pp. 113-47). Attraverso l'analisi dei manoscritti che oggi tramandano il testo e sulla base della loro diffusione e localizzazione, Martínez Ruiz propone una triplice compilazione: una prima versione scritta alla Verna nel 1305 che si diffuse rapidamente nei conventi francescani vicini al monte; un «borrador», una redazione intermedia, che si colloca negli anni del concilio di Vienne; la redazione finale che sarebbe stato composto intorno al 1326-29 a Gembloux.

Nel contributo che segue Riccardo Parmeggiani cerca di definire il rapporto tra *Ubertino e lo Spiritus libertatis* (pp. 149-87), pur nella difficoltà derivante dalla mancanza di fonti dirette e dalla «natura, spesso parziale e non perfettamente sincronica delle fonti indirette». L'A. delinea il contesto in cui si mosse l'azione di Bentivenga ipotizzando che «la ricerca di un discepolato avvenisse tra personalità ben individuate per inclinazione al misticismo e alla 'perfezione'» ed evidenziando come negli scritti di molti (Iacopone da Todi, la stessa Chiara da Montefalco, Angela da Foligno) l'atteggiamento di avversione verso alcune delle idee dello Spirito di Libertà rimane ambiguo. Parmeggiani passa, quindi a valutare la posizione di Ubertino, non solo nel 1307, quando il Casalense procedette a una azione repressiva nei confronti del movimento, ma anche prima e dopo il suo diretto intervento. Nell'*Arbor Vitae*, infatti, Ubertino dimostra di conoscere già bene il fenomeno dello Spirito di Libertà, identificandone con esattezza l'etimologia da un versetto di San Paolo (2 Cor. 3, 17) e individuando nella errata interpretazione del versetto paolino l'origine dei tre errori più gravi degli eretici umbri: l'affermazione di un atteggiamento quietistico, l'impeccabilità e la negazione del libero arbitrio. Quanto al diretto intervento di Ubertino nel processo contro i presunti eretici, dovuto alla volontà di Napoleone Orsini su sollecitazione di Chiara da Montefalco, l'A. ne pone in dubbio la reale efficacia, declamata da Angelo Clareno, tanto che successivamente vennero istruite altre due azioni repressive; questione che certo non passò inosservata nella *disceptatio magna* interna all'Ordine, quando Ubertino fu accusato di parzialità nei confronti dei confratelli che frequentava *longis temporibus* per una sua 'malcelata' adesione al movimento, accuse alle quali, per altro, il Casalense non rispose «con la forza che si sarebbe attesa». Chiudono l'intervento alcune interessanti ipotesi sul collegamento tra i movimenti dello Spirito di Libertà, i Flagellanti, il Libero Spirito, gli Spirituali e l'eresia dolciniana: sulla base di quanto è

scritto nel *Liber de Flore*, individuato come una «possibile chiave interpretativa per sciogliere il groviglio apparentemente inestricabile offerto dalle fonti», Parmeggiani, dando credito alla testimonianza di Angelo Clareno, ipotizza una derivazione del movimento dagli Apostoli di Dolcino.

Francesco Verderosa (*Ubertino e le fonti francescane*, pp. 189-215) tenta di districare il complesso quadro delle fonti, francescane e non, da cui Ubertino trae materiale, rivedendo e avvalorando le tesi esposte da Gian Luca Podestà (*Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Milano, 1980) Oltre all'evidente ripresa degli scritti di Francesco, e in particolare del *Testamento*, emerge con evidenza il legame con l'opera di Bonaventura da Bagnoregio, Pietro Olivi e, per suo tramite da Gioacchino da Fiore, Angelo Clareno, con compilazioni anonime, tra cui si segnala *Il sacrum commercium*, e con gli scritti di frate Leone, che caratterizzano la seconda fase della produzione di Ubertino, posteriore al 1305. Un uso delle fonti, tuttavia che sa ritagliarsi margini di libertà, proponendone, come sottolinea più volte l'A., una sintesi originale.

Si torna a tematiche relative più propriamente alla biografia di Ubertino con Paolo Vian, il quale, nel contributo «*Noster familiaris sollicitus et discretus*»: *Napoleone Orsini e Ubertino da Casale* (pp. 217-98) ricostruisce il particolare rapporto tra il «mistico ... e il grande curiale». Nel tentativo di comprendere le logiche sottese alla lunga frequentazione tra i due e valutarne l'importanza e la portata, in primo luogo, l'A. ipotizza che l'incontro tra Orsini e Ubertino possa essere avvenuto già agli inizi del secolo (prima del 1304-05, periodo in cui si colloca la conoscenza tra i due dalla maggior parte degli studiosi e del 1306, anno in cui il frate entra a far parte della *familia* del cardinale) e che, quindi, l'avversione manifestata dal Casalese nel quinto libro dell'*Arbor vitae* per Bonifacio VIII e Benedetto XI, unita a una propensione per il re di Francia, vadano forse collegate ai medesimi atteggiamenti che il cardinale andava manifestando in quegli stessi anni. Attraverso l'analisi dei dati certi forniti dalle fonti, Vian procede nella ricostruzione dei momenti più salienti dei due percorsi, fortemente contestualizzati e motivati, giungendo alla conclusione che le scelte di Ubertino e Napoleone denunciano, tra analogie e differenze, una sostanziale comunione di intenti. Entrambi manifestano il loro ripudio della Chiesa avignonese, seppur diverso è il rimedio perseguito: il ritorno alla povertà francescana per il frate e la centralità della Chiesa romana per il cardinale; entrambi appoggiano la causa dell'imperatore francese, derivante tuttavia da «motivazioni diverse: per Orsini, quasi per arcaiche nostalgie pre-gregoriane per un arbitro "esterno" della Chiesa e della cristianità, per Ubertino per opportunità pratiche», dimostrando il frate, un pragmatismo e una

flessibilità che certo lo distinguono dalla intransigenza e coerenza di Angelo Clareno.

Ribadisce il «robusto sostegno» del cardinale Orsini ad Ubertino, Roberto Lambertini che nel saggio successivo (*Ubertino contro la Comunità: argomenti e posta in gioco*, pp. 299-323), sottolineando in via preliminare la necessità di edizioni di fonti più accurate e aggiornate, ripercorre gli anni della *magna disceptatio* con la Comunità. Se dietro al Casalese si ergeva la figura di Orsini, a favore della Comunità giocò un ruolo importante, tra gli altri, Giovanni da Morrovalle: uno scontro, dunque «ad altissimi livelli curiali» in cui «pare evidente che la lotta per i principi si intrecci con quella per avere il potere, la facoltà di farli valere» e quindi, in ultima istanza, il «favore papale». Quanto ai principi teorici sui quali si fonda l'opposizione tra Ubertino e la Comunità, l'A. enuclea tre aspetti in particolare: l'inosservanza della *Regola*, rispetto la quale il dissenso non verte tanto sull'esistenza di deroghe e trasgressioni, più o meno ammesse anche dai frati della Comunità e confermate da svariate fonti (libri di entrata e uscita *in primis*), quanto sulle modalità di risoluzione del problema che secondo la Comunità dovrebbe spettare alle autorità dell'Ordine, mentre Ubertino richiede una *reformatio* radicale; l'ermeneutica dei testi fondamentali, la *Regola* e la *Exiit qui seminat* di Niccolò III (accettata come l'interpretazione più autorevole della *Regola* stessa) sulla distinzione tra *praecepta* e *consilia*; l'uso povero che, per Olivi e Ubertino che ne segue il modello, è strettamente connesso alla rinuncia alla povertà e quindi parte integrante del voto francescano, distinto da esso e non oggetto di voto secondo la Comunità.

Alberto Cadili tenta di svelare L'«*enigma*» degli ultimi anni di Ubertino da Casale (pp. 325-402) poiché, dopo il 1325, le fonti relative alla biografia del frate divengono scarse e ambigue. A tal fine l'A., «riconsiderando il rapporto tra lui [Ubertino], Ludovico il Bavaro (con i suoi sostenitori, da Marsilio da Padova ai ghibellini italiani) e la dirigenza minoritica», rivede criticamente le informazioni disponibili, fornendo una puntuale contestualizzazione e verificandone l'attendibilità: nello specifico, si tratta di due documenti notarili relativi all'adesione della città di Como al Bavaro datati 1331 e 1341 dai quali l'A. ricava un soggiorno di Ubertino e Marsilio al seguito dell'imperatore nel 1327 fino al massimo all'inizio del 1328, e il noto passo della cronaca che Albertino Mussato dedica al Bavaro stesso. Ubertino è al seguito dell'imperatore non prima del 1327 (non dal 1324 come vorrebbero sostenere Bonagrazia da Bergamo e i frati della Comunità nelle loro accuse), ancora in linea con le posizioni di Napoleone Orsini «tre anni dopo il distacco fisico», al fianco di Marsilio, unici *italici* in un gruppo di tedeschi (così Mussato). Tra il 1327 e la metà del 1328 è evidente l'influenza di tematiche marsaliane e ubertiniane nei documenti imperiali,

primo fra tutti il *Gloriosus Deus*, il decreto di deposizione del papa, che i due avrebbero redatto insieme a Roma nell'aprile del 1328; tuttavia nelle versioni successive (la *Cunctos populos*), scompare ogni apporto di Ubertino, al quale subentrano Michele da Cesena e Bonagrazia, avversari del Casalese. Da questo momento del frate si perdono le tracce: nulla, se non notizie tarde e discordanti sui movimenti degli ultimi anni e sulla morte.

Chiude il volume il ricco saggio di Sylvain Piron, *La réception de l'oeuvre et de la figure d'Ubertin de Casale* (pp. 403-42). L'A. espone con puntualità e dettaglio il pensiero e le tesi di autori antichi e storici contemporanei, non sempre concordanti, proponendo egli stesso ipotesi di datazione e contestualizzazione dell'opera del frate casalese. Nell'impossibilità di coprire tutti gli aspetti del tema proposto, punta l'attenzione su due questioni, in particolare: in un primo tempo analizza la ricezione della figura del frate nel Trecento, quando risulta strettamente legata a quella del suo maestro Giovanni Olivi e viene recepito, da un lato, come il grande difensore dell'osservanza della Regola da Angelo di Clareno o come il conciliatore, che tenta un compromesso per risolvere la questione sulla povertà di Cristo, ma è anche l'oggetto della *damanatio memoriae* da parte di Michele da Cesena e i suoi seguaci. Nella seconda parte del contributo Piron analizza la diffusione dei testimoni dell'*Arbor vitae* risalenti al Quattrocento, ai quali l'A. aggiunge una dozzina di nuovi manoscritti, e dimostra come Ubertino sia stato ampiamente rivalutato dai frati dell'Osservanza e Bernardino da Siena in particolare (anche se gli scritti del casalese non sono mai citati espressamente da Bernardino) nella lotta contro i fraticelli, ma anche in ambienti monastici legati alla *devotio moderna*, nei Paesi Bassi e nella Renania, grazie anche al confronto con la diffusione del *Liber* di Angela da Foligno.

Infine, l'utile *Indice dei nomi*, comprendente anche i manoscritti.

M. Carletti

Tiziana Suarez-Nani, *La matière et l'esprit. Études sur François de la Marche*, Éditions du Cerf - Academic Press Fribourg, Paris – Fribourg 2015 (Vestigia, 41), 477 pp.

Tiziana Suarez-Nani ha svolto un ruolo molto importante nella riscoperta e rivalutazione di Francesco di Marchia (o d'Ascoli o d'Appignano) in questi ultimi anni. Ha pubblicato numerosi articoli in cui ha illustrato il suo rilievo nei dibattiti delle prime decadi del XIV secolo, ha partecipato di sovente e con generosità agli incontri di Appignano del Tronto, ma soprattutto, ha promosso l'impresa editoriale che ha portato all'edizione critica delle

Quaestiones in secundum librum Sententiarum, secondo la *Reportatio IIA*, uscite in tre volumi, presso la Leuven University Press tra 2008 e 2012. In questo volume, l'autrice riunisce una serie di studi che hanno la loro origine nel lavoro di preparazione dell'edizione critica delle *Quaestiones*. Tale origine ha anche influenzato la struttura dei capitoli, che mirano a ricostruire temi salienti del pensiero del teologo di Appignano nel contesto del dibattito tra gli autori, un dibattito che Francesco stesso, pur citando in modo esplicito solo le grandi autorità del passato (dalla Bibbia, a Aristotele, ai Padri) teneva sempre presente e inseriva nella sue trattazioni.

Riprendendo e rielaborando temi già svolti in altre sedi, il volume si articola in tre sezioni, caratterizzate da una omogeneità tematica: la prima affronta questioni prettamente metafisiche, le nozioni di materia e forma, la natura del composto umano, l'intensione e la remissione delle forme accidentali, la possibilità dell'esistenza di "gradi" nella forma sostanziale. La seconda parte affronta l'angelologia. È necessario premettere che per i pensatori medievali discutere degli angeli non aveva per nulla quella aura negativa di dibattito rerefatto e sostanzialmente inutile che l'espressione porta con sé nel linguaggio comune dei nostri giorni. Partendo dalla persuasione dell'esistenza degli angeli l'intelligenza teologica degli scolastici si interroga sulle loro funzioni, e così facendo le compara a quelle degli esseri umani, di modo che una trattazione delle cosiddette "sostanze separate" implica sempre tutta una serie di assunzioni sulle sostanze razionali non separate che sono gli esseri umani. Quindi la discussione sull'individualità degli angeli implica una discussione sull'individualità anche umana e le sue caratteristiche ontologiche, mentre lo stesso si può dire della conoscenza angelica, del linguaggio degli angeli, del loro rapporto con lo spazio. Anche la riflessione sull'ostinazione degli angeli malvagi ha a che fare con l'idea di libertà umana. La terza parte è quindi dedicata all'antropologia di Francesco: le caratteristiche dell'anima umana e delle sue facoltà, il rapporto chiave tra intelletto e volontà, l'affermazione della pluralità degli intelletti umani (contro la tesi, ispirata ad Averroé) dell'esistenza di un unico intelletto per tutti gli uomini), e la convinzione che l'immortalità dell'anima non possa essere dimostrata con gli strumenti razionali della filosofia. Il volume contiene poi una sostanziosa appendice alla conoscenza e ricezione, da parte di Francesco, del pensiero di un grande e controverso teologo francescano del XIII secolo: Pietro di Giovanni Olivi.

Nella conclusione, l'autrice si chiede se sia possibile trovare una cifra unificante della riflessione di Francesco di Marchia, domanda ben giustificata, visto che quello scolastico, checché se ne pensi, non è uno stile di pensiero teologico sistematico, ma piuttosto, come è stato detto molto bene da William Courtenay, "orientato a problemi" che emergevano, in modo più o meno diretto, dal commento delle *Sentenze* di Pietro Lombardo.

Si tratta di autori che letteralmente ragionano “per problemi”. Pur cosciente di questo punto di partenza, Tiziana Suarez Nani ritiene di poter caratterizzare Francesco nel suo complesso come “pensatore” della molteplicità e della diversità. Diversità e pluralità degli individui, siano essi esseri umani o angeli (tesi controversa soprattutto riguardo a questi ultimi), diversificazione all'interno delle forme, carattere complesso del processo conoscitivo.

A quasi un quarto di secolo dalla prima monografia dedicata a Francesco di Marchia, in cui Notker Schneider affrontava la sua concezione cosmologica su di una base testuale assai ristretta, questo rinnovato sforzo di riflessione complessiva sul francescano di Appignano (che può giovare di una mole di testi editi incomparabilmente maggiore) è particolarmente benvenuta e consente di comprendere meglio le ragioni della permanenza, per quanto carsica, di una sua influenza.

F. Bartolacci

Aldo Vendemiati, *Il diritto naturale dalla scolastica francescana alla riforma protestante*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2016, 128 pp.

In questo agile ma denso libretto, l'autore, docente di Filosofia morale presso la Pontificia Università Urbaniana, conduce il lettore in un percorso che si estende tra Bonaventura e Althusius. Il “viaggio” nella storia delle teorie del diritto morale è articolato in 6 tappe. La rottura dell'equilibrio, che pone a confronto la proposta di Tommaso, autentica pietra di paragone di tutta la trattazione, l'evangelismo duecentesco e l'opera di Bonaventura, costituisce la prima tappa; la seconda è rappresentata da Giovanni Duns Scoto, la terza dalla disputa sulla povertà di Cristo e degli Apostoli, la quarta dal pensiero filosofico e politico di Guglielmo d'Ockham. La quinta e la sesta sono poi dedicate alla teologia della Riforma: da una parte Lutero e Melantone, dall'altra Calvino, Zanchi, Althusius.

Tra i meriti dell'autore va annoverato il fatto che il testo argomenta senza fare ricorso a categorie quali “volontarismo” o “nominalismo”, la cui valenza euristica è stata opportunamente messa in discussione. Vendemiati opta invece per una caratterizzazione storicamente pertinente delle opere e delle tesi che sottopone alla sua analisi, volendo rifuggire da anacronismi e da quello che chiamerei “strabismo” storiografico, cioè quell'approccio in virtù del quale, stabilita una sorta di genealogia delle idee, identifica elementi iniziali e finali di uno sviluppo, come se la storia consistesse unicamente nelle logiche conseguenze di un assunto iniziale. Vendemiati, quindi, è consapevole

della necessità di riconoscere che, per fare un esempio, Guglielmo d'Ockham ha una sua concezione del diritto naturale che l'interprete non può dissolvere in un atemporale "volontarismo" nel quale quel concetto non avrebbe neppure cittadinanza.

Questa consapevolezza non toglie che la tesi sostenuta in conclusione sia che, pur nella sua ricerca di autenticità evangelica, l'approccio francescano, a partire già dalla sua interpretazione bonaventuriana, presenta caratteristiche di distanza dall'equilibrio della soluzione di Tommaso d'Aquino, caratteristiche che si ritrovano poi anche nella teologia protestante e in generale nella modernità. Si tratta di una tesi già sostenuta (come l'autore stesso riconosce, a p. 107) ma argomentata in modo rinnovato: «*non nova, sed nove*», si potrebbe dire e, ovviamente, anche dissentire. Non si possono tuttavia che apprezzare elementi quali l'inserimento a pieno titolo, in questa storia, di alcuni protagonisti della discussione sulla povertà francescana, di modo che tra le opere discusse emergono non solo quelle di notissime figure di teologi con la loro produzione accademica, ma anche trattati militanti come quelli di un frate con formazione giuridica quale Bonagrazia da Bergamo.

R. Lambertini

Osservanza francescana e cultura tra Quattrocento e primo Cinquecento. Italia e Ungheria a confronto, Atti del Convegno (Macerata-Sarnano, 6-7 dicembre 2013), a cura di Francesca Bartolacci, Roberto Lambertini, Istituto Balassi - Accademia d'Ungheria in Roma, Viella, Roma 2014, 196 pp.

Il volume raccoglie il primo risultato di un percorso di studi e ricerche fortemente voluto da Antal Molnár, direttore dell'Istituto Balassi-Accademia d'Ungheria in Roma, e dall'ambasciatore d'Ungheria presso la Santa Sede Gábor Györiványi. Il progetto vede coinvolti enti ed istituzioni che hanno interesse ad approfondire l'argomento dell'Osservanza francescana fra Quattrocento e Cinquecento come il Circolo Culturale sarnanese *Guardiamo al futuro*, l'Istituto Balassi-Accademia di Ungheria in Roma, la Provincia Picena dei Frati Minori San Giacomo della Marca, il Dipartimento di Studi Umanistici-Lingue, mediazione, storia lettere, filosofia dell'Università di Macerata.

Roberto Lambertini dell'Università di Macerata nell'introduzione, oltre a fornire una lettura sintetica degli interventi contenuti negli atti del convegno, racconta in che modo si sia formato uno speciale interesse riguardo allo studio delle Osservanze - e in particolare dell'Osservanza francescana e delle

caratteristiche assunte in Italia e in Ungheria - intorno al quale nasce come primo punto fermo il convegno di Macerata e Sarnano; quali siano le linee di sviluppo futuro del progetto di ricerca e fa il punto sullo stato dell'arte degli studi sull'Osservanza, tracciandone confini e snodi importanti, corredando la disamina con una ricognizione circa la letteratura più aggiornata sui temi proposti. Lo studioso sottolinea in particolare i temi sui quali l'attenzione della storiografia sull'Osservanza francescana si è concentrata più vivacemente: la questione dello studio e degli *studia* all'interno del movimento, in relazione non solo alla storia dell'Ordine, ma anche alla costituzione di biblioteche conventuali ed alla circolazione di libri; lo studio della cultura dei frati; il rapporto tra gli esponenti più in vista dell'Osservanza e le tematiche dell'etica applicata alle pratiche economiche; per finire lo studio delle caratteristiche peculiari della realtà insediativa. Il convegno marchigiano ha voluto indagare la formazione culturale dei frati declinata nelle due realtà, italiana ed ungherese, con tematiche che sono state approfondite in un secondo convegno, che si è tenuto in Ungheria, presso l'Università di Szeged.

Seguono l'introduzione sette contributi che analizzano, nell'arco temporale che va dal Quattrocento al primo Cinquecento, il rapporto tra Umanisti e Osservanti francescani, la formazione culturale dei frati in relazione con la predicazione e con lo studio, i formulari, l'agiografia, le connessioni con la letteratura volgare, sia in Italia che in Ungheria e l'influsso di Giacomo della Marca in ambito europeo. Il testo è corredato da un indice dei nomi.

György Galamb dell'università di Szeged nell'intervento *Umanisti ed Osservanti francescani in Ungheria*, delinea un quadro dell'Umanesimo ungherese e della presenza dei frati dell'Osservanza francescana in Ungheria, dal periodo che segue il concilio di Costanza fino al XVI secolo, sottolineando come emerge dagli studi una certa labilità delle relazioni tra Osservanti ungheresi e ambienti legati agli Umanisti, pur considerando il fatto che il campo di ricerca sia ancora poco esplorato. Successivamente al limite cronologico degli anni Sessanta del XV secolo, eventi politici e cause interne all'Ordine portano ad un allentamento dei rapporti tra gli Osservanti italiani ed ungheresi, in parte soppiantati in Ungheria nel loro ruolo innovatore dai Conventuali. In precedenza sia Giacomo della Marca che Giovanni da Capestrano avevano avuto un peso notevole sulla scena ungherese, intessendo una rete di contatti che legava gli Osservanti all'ambiente di corte nel quale orbitavano gli umanisti italiani. In particolare l'autore analizza l'immagine degli Osservanti creata dagli umanisti in Ungheria esaminando l'opera di Antonio Bonfini, lo storiografo di origine ascolana, autore delle *Rerum ungaricarum decades*.

Gli *studia* degli Osservanti, in Ungheria e in Italia, sono indagati rispettivamente da Ottó Gecser dell'Università Eötvös Loránd di Budapest e da Letizia Pellegrini dell'Università degli Studi di Macerata. Nel contributo dal titolo *Predicazione, formazione scolastica e modelli culturali nell'Osservanza francescana ungherese alla fine del medioevo*, Ottó Gecser analizza la distribuzione spaziale dei conventi Osservanti e, più in generale, Mendicanti, in Ungheria sottolineando una presenza “monoconventuale” dei frati, vale a dire che circa il 70% degli insediamenti Mendicanti era situato in centri urbani che accoglievano un solo convento e in particolare il 59% degli insediamenti Osservanti. Dall'analisi quantitativa e spaziale degli insediamenti Mendicanti emerge la tendenza dei frati a stabilirsi in aree poco urbanizzate: in queste le opzioni per la popolazione locale nella scelta tra diverse *curae animarum* erano quasi inesistenti. Il saggio è corredato da tabelle che mettono in relazione il numero di conventi mendicanti, distinti per ordine di appartenenza, con centri abitati di diverso livello di urbanizzazione. L'autore pone queste caratteristiche insediative in relazione con la “politica anti-eretice ed anti-ottomana” portata avanti dalla corona e dall'aristocrazia ungherese, che si concretizzava nel sostegno ad una distribuzione capillare dei conventi Osservanti. Anche la predicazione dei frati Osservanti viene indirizzata a perseguire la stessa linea politica, trascurando anche alcuni temi cari all'Osservanza come i falò delle vanità. Nella predicazione gli Osservanti ungherese si discostano nei modi dai confratelli italiani, adottando atteggiamenti diversi nella mimica teatrale del corpo e nell'uso della voce e degli strumenti visuali; inoltre in Ungheria erano presenti predicatori in grado di predicare in lingue diverse. Per quanto riguarda le indagini sulla formazione dei predicatori appartenenti ai Francescani Osservanti, Gecser deduce dalle fonti che la netta maggioranza dei predicatori non ricevesse un'istruzione universitaria e sottolinea come Pelbarto da Temesvár abbia studiato a Cracovia e Osvaldo da Laskó a Vienna, preferendo, in linea con il resto degli studenti ungherese, università regionali e analizza anche i possibili influssi nello svolgersi del XVI secolo di modelli italiani, *auctoritates* tradizionali e *predicabilia* provenienti dalla Germania.

Letizia Pellegrini nel saggio *Tra sancta rusticitas e humanae litterare. La formazione culturale dei frati nell'Osservanza italiana del Quattrocento*, riprendendo il filo di studi precedenti, fa gravitare l'indagine sull'Osservanza intorno a tre campi principali: l'istituzione degli «studia» a partire da Monteripido; il rapporto dei frati con i libri, dal punto di vista teorico e nei risvolti pratici e il costituirsi e l'evolversi delle biblioteche. Lo scavo si limita alla penisola italiana, dove l'Osservanza minoritica assume aspetti peculiari non “esportabili” altrove. La linea che da Bernardino da Siena porta a Giovanni da Capestrano e oltre, opera una forte distinzione nel percorso

formativo tra frati laici e frati chierici e promuove l'istituzione di «studia» osservanti, pur incontrando forti opposizioni nel confronto interno all'Osservanza italiana del XV secolo. Il complesso rapporto con i libri intrattenuto fin dalle origini dall'Ordine dei Minori è nell'ambito dell'Osservanza reso più agevole da dispense e privilegi, questo lo porta ad essere visto come uno dei punti di più accesa divergenza fra i frati dell'Osservanza e quelli della comunità nella seconda metà del XV secolo. Gli «studia» osservanti mantengono costanti rapporti con le università cittadine e si presentano, secondo il disegno di Bernardino, competitivi rispetto all'Ordine, non in contrapposizione. Il terzo ambito preso in esame da Letizia Pellegrini è quello delle biblioteche, indagine che riguarda le collezioni di libri e le architetture per il deposito e la consultazione. E di biblioteche, ricche non solo per quanto riguarda il contenuto, cioè i libri, ma anche per quanto concerne il contenitore, gli ambienti costruiti per la conservazione, nel corso del XV secolo vengono dotati i conventi osservanti, strutture sorte grazie all'opera ed agli interventi di una rete di persone influenti legate agli Osservanti.

Di particolare rilievo il ritrovamento di un formulario dei Francescani Osservanti ungheresi, da parte di Antal Molnár dell'Università Eötvös Loránd di Budapest. Il formulario, ritenuto *deperdito*, è stato ritrovato nel 2008 nella sezione manoscritti della Biblioteca Nazionale Széchényi di Budapest dall'autore dell'articolo, che descrive le vicende occorse e la documentazione scoperta nel saggio intitolato *Formulari francescani della provincia Ungherese dei frati Minori Osservanti del primo Cinquecento*. Il manoscritto contiene circa cinquecento modelli di lettere degli inizi del Cinquecento, ed è una fonte importantissima per quanto riguarda il governo e la quotidianità dell'Ordine. La scoperta è stata fatta nell'ambito dello scavo per una ricerca che ha come scopo proprio la pubblicazione dei formulari degli Osservanti ungheresi. Lo studio si è concentrato su quattro formulari della provincia ungherese dei frati Minori Osservanti che si rivelano di importanza notevole a livello non solo locale, ma europeo, per quanto riguarda la storia francescana tra il XV e il XVI secolo. Il contributo più importante, secondo l'autore che danno questi codici è allo studio della cultura scritta in Ungheria. Antal Molnár evidenzia poi quanti dati emergano sulla struttura istituzionale dell'Ordine, sulla sua amministrazione, sulla mobilità dei frati all'interno dell'Ordine, e sottolinea come alcuni aspetti della gestione economica vengano messi in luce dal nuovo materiale, così come i rapporti con la società e le strategie adottate, per esempio, nei confronti della conquista turca.

Nel saggio successivo, scritto a quattro mani da Lorenzo Turchi della Pontificia Università Antonianum di Roma e da Francesco Nocco, archivista, dal titolo *Giacomo della Marca e l'Est Europa*, i due autori gettano nuova

luce sulla tradizione testuale di fonti giacomiane; il contributo scritto in collaborazione tra i due autori si divide in due parti, da ascrivere la prima a Lorenzo Nocco e la seconda con un'appendice documentaria a Francesco Nocco. Lorenzo Turchi tratta la tradizione testuale del manoscritto del XV secolo, conservato a Cherso - Cres -, in Croazia, noto oggi come A 10, è un codice importante per la tradizione del sermonario Domenicale giacomiano e per la presenza di un *Tractatus* antipatreano. Il codice era stato segnalato da Giacomo Bigoni, nell'inventario dell'archivio di Cherso edito nel 1973, ma l'indagine condotta dagli autori del saggio sul manoscritto conduce ad interessanti considerazioni a proposito dei testi contenuti nel codice chersino, di cui si dà la descrizione codicologica, e che sono analizzati nell'articolo in modo approfondito, con un corredo di riproduzioni del manoscritto. L'attenzione si sofferma su due sermoni attribuiti da Bigoni a Giacomo della Marca: il *De obedientia* e il *De religione sive religione ingressu*; su un *opusculum* dedicato a Giovanni da Capestrano; sulla predica *De sancto Francisco* e sul *Tractatus contra patharenos ad catholice fidei defensione*. Nel secondo paragrafo Francesco Nocco traccia un quadro degli studi sulla bibliografia relativa a Giacomo della Marca, e si concentra sulle *fontes*, su un manoscritto miscelaneo, registrato presso l'«Archivium Postulationis generalis OFM» come R-9-21 da Dionisio Lasić, con il titolo *Lettere originali inviate a S. Giacomo della Marca; documenti circa la vita e l'opera di S. Giacomo in Ungheria*. I materiali studiati illuminano aspetti del rapporto tra il Montepremonense e l'Ungheria e dell'epistolografia nel *corpus* letterario giacomiano, comprendendo sia le lettere ricevute che quelle scritte o dettate da Giacomo. I documenti di cui si dà l'edizione critica sono due lettere ricevute dal Frate piceno, una originale e una in copia e un esempio di documentazione acquisita dallo stesso Giacomo.

Il contributo di Daniele Solvi della Seconda Università di Napoli, *Agiografia volgare e strategie della santità nell'Osservanza*, vede lo studioso descrivere settant'anni di agiografia osservante, analizzando la produzione, latina e volgare, sotto diversi aspetti. In particolare l'autore mette in luce il passaggio che modifica il santorale minoritico affiancando, a partire dal 1444, in pochi decenni, alle figure delle origini il modello nuovo di Bernardino da Siena, canonizzato nel 1450, anno giubilare. L'autore si chiede quale sia la portata dell'agiografia osservante in volgare e quali siano le modalità con le quali si pone in relazione con quella latina, quali siano gli autori e il perchè della scelta fatta, quale sia il pubblico destinatario delle opere, in che modo siano state trasmesse e quali fattori possano aver determinato la scelta linguistica e di genere letterario. Lo studio riduce il campo ad una ventina di testi relativi ai santi dell'Osservanza, redatti tra la morte di Bernardino e il secondo decennio del XVI secolo, scelti come i più

significativi nell'oggettiva impossibilità attuale di poter condurre uno scavo a tutto campo. Solvi rileva come l'uso del volgare per le produzioni legate ai santi dell'Osservanza sia riconducibile ad una particolare concezione della santità ed al ruolo dell'agiografo come semplice, autentico testimone e sottolinea inoltre l'importanza della redazione in volgare come di un adattamento del testo alle esigenze dell'oralità, rimarcando come si tratti per molti versi di una via che è di "mediazione" culturale, in dipendenza dal pubblico destinatario del testo. Il fine perseguito dall'Osservanza è la propria legittimazione ecclesiologica, ma in vista del fine più alto della santità del popolo: secondo l'autore quindi la via osservante è la visione terrena di come la mistica si incarni nella storia per condurre gli uomini alla santità; anche l'uso della lingua è un modo per dimostrare che il linguaggio umano può parlare di Dio.

L'ultimo contributo raccolto nel volume è *Osservanza francescana e letteratura in volgare dall'Italia all'Ungheria: ricerche e prospettive*, risultato di una collaborazione tra Dávid Falvay, dell'università di Budapest, e Eszter Konrád, della Central European University di Budapest. Gli studiosi iniziano la trattazione sottolineando le difficoltà di uno studio sull'argomento causate dalla differenza anche quantitativa tra le fonti che si vanno ad analizzare. La trattazione del tema del rapporto tra l'Osservanza e la letteratura volgare si sviluppa su tre piani distinti ed in particolare nella prima parte gli autori analizzano le attività inquisitoriali di Giovanni da Capestrano e di Giacomo della Marca attraverso manoscritti dello *Specchio delle anime semplici* attribuito a Margherita d'Ungheria, un caso quindi particolare. L'attenzione degli autori si concentra non tanto sulla falsa attribuzione alla santa ungherese, quanto sulle modalità di diffusione del testo, ad opera dell'Osservanza quattrocentesca, attraverso lo studio dei due manoscritti, di Napoli e di Budapest. Il secondo ambito indagato nel saggio è la relazione tra la letteratura volgare ungherese e l'Osservanza; gli autori partono dall'analisi del codice «Érdy» e delle fonti principali della compilazione: gli scritti latini degli Osservanti Pelbarto da Temesvár (in modo particolare) e Osvaldo da Laskó. Infine viene indagato da Dávid Falvay e Eszter Konrád il codice «Jókai», il primo in lingua ungherese, di tematica francescana, che se non è attribuibile secondo gli autori con certezza all'ambito dell'Osservanza, è sicuramente nato in un periodo in cui gli Osservanti erano presenti in Ungheria e contiene testi legati a temi cari ad un ambito in continuità con il movimento degli spirituali.

A. Baldelli

Memorie del Convento di San Damiano presso Assisi dell'Ordine dei Frati Minori. Trascrizione della cronaca dei secc. XVII-XIX con appendice illustrativo fotografico a cura di Giovanni Boccali, con preambolo al libro delle Memorie di p. Pierdamiano Noè Lanuti, Edizioni Porziuncola, Santa Maria degli Angeli – Assisi 2017, 537 pp. + illustrazioni e appendice fotografica.

La Casa Editrice Porziuncola, la quale in una stagione che pare ormai lontana ebbe la generosità di ospitare tra i suoi periodici «Picenum Seraphicum», pubblica l'ennesima fatica del benemerito Padre Giovanni Boccali. Si tratta della trascrizione di Memorie relative al Convento di San Damiano che si estendono dagli inizi del XVII secolo, fino a metà XIX secolo, periodo in cui il convento era abitato dai Frati Osservanti Riformati. Queste annotazioni cronachistiche sono raccolte in un codice che racchiude anche altri materiali, lettere, modelli di lettere, e con tutta verosimiglianza anche ulteriori documenti, di cui è rimasto solo l'elenco. Una sorta di “libro di bordo” del Convento, di cui si conosce l'iniziatore, frate Domizio di Bastia Umbra, che l'allesò nel 1630, ma costituito – come è ovvio - dall'apporto di numerosi altri. Alla trascrizione annotata del testo Giovanni Boccali ha premesso un breve profilo storico delle vicende di San Damiano prima del XVI secolo, insieme con una descrizione dell'edificio, a firma di Pierdamiano Lanuti, uscita postuma. Ha anche aggiunto la pubblicazione di frammenti di altre cronache che si estendono fino al 1891.

Si tratta di una raccolta di materiali senz'altro utili agli studiosi per più di un aspetto. Ne emerge il modo in cui i frati hanno percepito gli avvenimenti di cui hanno voluto lasciare memoria, d non solo di quelli molto drammatici connessi con le soppressioni, ma anche vicende politiche e sociali, guerre, successioni dinastiche, pestilenze,. Si noti anche l'atmosfera di concorrenza tra le varie famiglie francescane, accettata come ovvia dall'estensore della cronaca, per il quale tra le motivazioni dell'acquisto della supposta casa di Pietro di Bernardone campeggiava l'intento di impedire che se impadronissero i Cappuccini (p. 73).

R. Lambertini

Francesco Pirani, *Medievalismi nelle Marche. Percorsi storiografici dall'età moderna al Novecento*, Fermo, Andrea Livi Editore, 2014, 207 pp.

Il volume si colloca nel solco dei *medievalism studies* e si offre come momento di analisi e riflessione sul concetto di «medievalismo» inteso come

«ogni forma di rappresentazione, di ricezione e di uso del medioevo dopo la fine di quel periodo storico» (p. 8). I contributi, alcuni già editi e riproposti in questa sede con gli opportuni aggiornamenti, si articolano in uno strutturato percorso in cui Pirani passa in rassegna significativi momenti della storiografia marchigiana, dalla prima età moderna fino alla metà del Novecento, mettendo in evidenza le forme e i modi che la narrazione del Medioevo ha assunto nel tempo.

La prima parte del volume, intitolata significativamente *Narrare, legittimare, reinventare (secoli XV-XIX)*, esemplifica con puntualità l'atteggiamento degli eruditi d'antico regime di fronte alla ricostruzione del passato medievale. Nel primo contributo l'attenzione è posta sulla cronaca fermiana che il notaio Antonio di Nicolò compose a metà del Quattrocento e che costituisce un raro esempio di storiografia civica marchigiana d'età basso medievale. Forte emerge, nell'attenta analisi proposta, il ruolo della civiltà urbana quale fulcro dell'asse narrativo. Nei contributi secondo e terzo, vengono prese in esame le narrazioni storiografiche di antico regime con particolare riguardo alla feconda stagione Sei-Settecentesca, quando ampia fu la messe di storie locali realizzate per celebrare una città o un centro minore, le cui nascita veniva nobilitata dall'origine medievale. Pirani riconosce in buona parte di questa produzione il punto d'incontro di più istanze: dal desiderio di nobilitazione della città natale, alla volontà dell'autore di celebrare il proprio casato, non senza il proposito di rivendicare un'autonomia locale a fronte della non mai sopita conflittualità tra le *élites* marchigiane e il centralismo romano. Il filone municipalistico della storiografia marchigiana pervade dunque le narrazioni e diviene altresì cifra distintiva, come osserva acutamente Pirani, della *Reggia Picena* di Pompeo Compagnoni, a cui diversi studiosi guardano come alla prima realizzazione di una storia di respiro regionale. Ancora a fine Settecento, Pirani richiama due noti casi, entrambi rimasti incompiuti: la *Biblioteca picena* di Filippo Vecchietti e Tommaso Moro – che intendevano rifondare la memoria letteraria su base regionale – e l'imponente lavoro di Giuseppe Colucci, le *Antichità picene*, nel quale si può riconoscere «il più compiuto tentativo di regionalizzazione della memoria» (p. 71). Sebbene si seppe cogliere la lezione muratoriana, tuttavia non si riuscì a superare compiutamente i confini di un discorso localistico. Questa impostazione rimase ancora fortemente presente nell'Ottocento romantico, quando il racconto dell'età comunale si caricò di ideali politici ad esso estranei. Ne sono un esempio il caso dell'assedio di Ancona (1173) di Boncompagno da Signa, la cui rilettura si colorò di temi patriottici ottocenteschi, o la prolifica stagione della narrazione storica fermiana – in forma di romanzo, racconto o poesie – che, reinventando il passato, celebrò una passione civica a tinte forti.

Una svolta significativa nell'approccio al Medioevo è rappresentata dal secolo XX, affrontato da Pirani, «forzando in qualche modo l'accezione del termine 'medievalismo'» (p. 9), nella seconda parte del volume, dal titolo *Il Novecento: storici e passioni*. Non potendo dare conto dell'estrema varietà degli approcci e delle questioni, l'autore sceglie di affrontare il tema ripercorrendone gli orientamenti e gli sviluppi attraverso quegli studiosi, il cui lavoro traghettò la storiografia locale verso più maturi orizzonti. La prospettiva si ampliò, infatti, grazie all'apporto innovativo di studiosi quali Gino Luzzatto e Francesco Filippini, che guardando ad una dimensione 'italiana' uscirono dai limiti dell'impostazione celebrativa e seppero proporre, invece, nuovi modelli interpretativi delle fonti e dei fenomeni politici e sociali. Accanto ad essi operarono anche meno noti e più defilati personaggi, come Andrea Menchetti che, pur dedicandosi ad un tema specifico (la storia del comune di Montalboddo, oggi Ostra), seppe fare proprie le istanze dei primi due e suggerire, con acume, correzioni e varianti interpretative. Si succedono poi le analisi e le riflessioni dell'autore su tre importanti studiosi che hanno contribuito allo sviluppo di una storiografia moderna e matura. Fondamentale è riconosciuto l'insegnamento di Lodovico Zdekauer nella complessa opera di valorizzazione non già del singolo documento, ma dell'intero complesso archivistico quale ulteriore chiave per l'accesso alla ricomposizione del passato; come del resto importante si rivela l'opera di Luigi Colini Baldeschi, certo «studioso minore» (p. 171), ma non per questo meno capace di sollecitare nuovi indirizzi. Infine, Pirani si concentra sulla imprescindibile figura di Wolfgang Hagemann che, nel ricomporre l'intricato mosaico del rapporto tra impero e realtà locali, ha consegnato pagine di profondo rigore metodologico, non appiattendosi in una narrazione dicotomica, ma aprendo, invece, all'intera complessità dei fenomeni politici, senza dimenticare la dimensione economica e sociale.

Il volume si rivela, nel complesso, un significativo momento di riflessione interpretativa nel «sottile crinale fra storia della storiografia e storia culturale» (p. 11), sollecitando ulteriori indagini, che possono trovare nello stesso lavoro un fermo punto di partenza grazie alla precisa bibliografia finale e una doppia serie di indici (dei nomi e dei luoghi).

M. Bocchetta