

---

# PICENUM SERAPHICUM

RIVISTA DI STUDI STORICI E FRANCESCANI

---

ANNO XXXVII (2023)

NUOVA SERIE

---



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

---



eum edizioni università di macerata

---

# PICENUM SERAPHICUM

## RIVISTA DI STUDI STORICI E FRANCESCANI

---

### **Ente proprietario**

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

### **in convenzione con**

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

### **Consiglio scientifico**

Felice Accrocca, Giuseppe Avarucci, Francesca Bartolacci, Monica Bocchetta, Rosa Marisa Borraccini, Giammario Borri, 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 Györiványi, Robert E. Lerner, Jean Claude Maire-Vigueur, Alfonso Marini, Enrico Menestò, Grado G. Merlo, Jürgen Miethke, Antal Molnár, Lauge O. Nielsen, Roberto Paciocco, Letizia Pellegrini, Luigi Pellegrini, Gian Luca Potestà, Leonardo Sileo, Andrea Tabarroni, Katherine Tachau, Giacomo Todeschini

### **Consiglio direttivo**

Roberto Lambertini (direttore), Francesca Bartolacci (condirettrice), Monica Bocchetta, Maela Carletti, Pamela Galeazzi, Gioele Marozzi, p. Lorenzo Turchi

### **Comitato di Redazione**

Nicoletta Biondi, p. Marco Buccolini, Laura Calvaresi, p. Ferdinando Campana, Agnese Contadini, Daniela Donninelli, p. Simone Giampieri, Roberto Lamponi, p. Gabriele Lazzarini, Costanza Lucchetti, Luca Marcelli, Gioele Marozzi, Chiara Melatini, †p. Valentino Natalini, Annamaria Raia

### **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  
Corso della Repubblica, 51 – 62100 Macerata  
tel (39) 733 258 6081 fax (39) 733 258 6086  
<http://eum.unimc.it>  
[info.ceum@unimc.it](mailto:info.ceum@unimc.it)



**eum** edizioni università di macerata

# Indice

3 Editoriale

## **Studi**

- 7 Paolo Evangelisti  
Measures of Faith. Forms and Sizes of Equilibrium from Augustine to the Franciscan Textuality
- 37 Lorenzo Arcese  
Isacco di Ninive e gli Spirituali francescani: un'analisi storico-teologica
- 71 Andrea Mancini  
*La Quadriga spirituale* e la *Quadriga litteralis* di Niccolò da Osimo: intertestualità e riscrittura
- 107 Luca Ughetti  
Una miscellanea sull'usura di Giacomo della Marca. Il percorso di rielaborazione della norma giuridica tra il *Compendium Theologie Moralis* e il *Campus Florum*
- 145 Renato Cameli  
L'Osservanza francescana nel processo di riforma assistenziale del XV secolo: un'introduzione e un caso esemplare
- 171 Gloria Sopranzetti  
Il convento dei frati Minori Osservanti di Montecarotto e la sua biblioteca
- 211 Caterina Paparello  
La protezione del patrimonio storico artistico in Adriatico durante la Grande Guerra: dall'Antico Tesoro della Basilica di Loreto al museo di ambientazione

## Note

- 231 Laura Albiero  
La storia riemersa: un contributo fondamentale allo studio delle fonti
- 239 Monia Mancinelli  
*Intorno al futuro. Volontà e contingenza secondo Duns Scoto*. Recensione al volume di Ernesto Dezza, Andrea Nannini e Davide Riserbato
- 253 Veronica Buscarini  
In memoria. Floriano Grimaldi
- 265 Francesca Ghergo  
Francescanesimo marchigiano e comunità locali: cultura e poteri a Sarnano tra i secoli XIII e XV. Cronaca del convegno (Sarnano, 10 novembre 2023)

## Schede

- 271 «In nomine Domini». *Le pergamene dei Minori delle Marche. Studi e registi. I*, a cura di P. Galeazzi, Biblioteca storico-francescana e picena-Andrea Livi Editore, Fermo 2022, 159 pp. (A. Maiarelli); Ryan Thornton, *Franciscan Poverty and Franciscan Economic Thought (1209-1348)*, Brill, Leiden-Boston 2023, 344 pp. (L. Calvaresi); Jean Duns Scot, *De la restitution. La pensée juridico-politique et juridico-économique de Duns Scot*, traduction, présentation et notes de F. Loiret, Le Belles Lettres, Paris 2023, 236 pp. (R. Lambertini); *The Correspondence of John of Capestrano. Letters Exchanged during His Stay in the Kingdom of Hungary (1455-1456) and with Hungarian Recipients Beforehand (1451-1455)*, ed. by G. Galamb, in collaboration with I.M. Damian *et alii*, with the assistance of M. Szlancsok and Z. Szolnoki, Research Centre for the Humanities, Institute of History-University of Szeged, Budapest-Szeged 2023, 416 pp. (R. Lambertini); *La collezione Fioretti di san Francesco. In memoria di p. Bernardino Pulcinelli*, a cura di M. Bocchetta, Biblioteca storico-francescana e picena-Andrea Livi Editore, Fermo 2022, 60 pp. (A. Angelini).

# Editoriale

Particolarmente ricco, il fascicolo del 2023 include conferme e novità. L'articolo dedicato alla ricezione di Isacco da Ninive (VII secolo) tra i frati Minori designati come Spirituali proviene dalla rielaborazione di una recente tesi di dottorato, ma si ricollega idealmente, a quasi un cinquantennio, al numero IX di «Picenum Seraphicum» (1974), intitolato *Spirituali e fraticelli dell'Italia centro orientale*. Riflessioni analoghe possono valere per i contributi relativi all'etica economica francescana; nel fascicolo del 2001 della rivista (pp. 113-135), Giacomo Todeschini pubblicava *La scienza economica francescana e gli Ebrei nel Medioevo: da un lessico teologico a un lessico economico*. Nel frattempo, grazie in particolare a Giacomo Todeschini, quel filone di studi, ancora pionieristico nel suo maestro Ovidio Capitani, è divenuto un tema molto ricercato e dibattuto, che può vantare una bibliografia molto estesa. Lo si può constatare nell'articolo di Paolo Evangelisti, uno dei protagonisti, non solo in Italia, di questa rinnovata attenzione critica. Ne è testimonianza anche il contributo di Luca Ughetti, concentrato sul concetto di usura in Giacomo della Marca. Per il resto, il Quattrocento osservante, ovvio punto di convergenza degli interessi di una rivista espressa dai frati Minori, è rappresentato anche da uno studio di Andrea Mancini su Niccolò da Osimo e dal saggio di Renato Cameli che affronta il rapporto tra assistenza ospedaliera e Osservanza a partire dal caso di Fabriano.

Negli ultimi anni «Picenum Seraphicum» ha iniziato a realizzare l'intenzione di allargare lo sguardo cronologico della rivista, pubblicando con maggiore continuità lavori dedicati ai secoli tendenzialmente meno frequentati della prima età moderna e della contemporaneità. In questa direzione si inseriscono sia lo studio di Gloria Sopranzetti sul convento (di fondazione secentesca) e i libri di Montecarotto, secondo una linea di attenzione alla storia delle biblioteche come vettori culturali, cara alla redazione della rivista, sia l'intervento di Caterina Paparello che si spinge nel Novecento, parlando della protezione del patrimonio conservato nella basilica della Santa Casa durante la prima guerra mondiale.

La varietà di questo numero si affianca all'intensificarsi delle attività promosse da «Picenum Seraphicum» in sinergia con la Biblioteca francescana San Giacomo della Marca di Falconara Marittima. Basti ricordare due appuntamenti: la Giornata di studio dedicata ai beati Francesco Venimbeni e Giovanni da Fermo, tenutasi presso l'Eremo di S. Maria di Valdisasso (sulla quale la rivista tornerà in un prossimo numero), e la presentazione del volume: «In nomine Domini». *Le pergamene dei Minori delle Marche. Studi e registi*, I, a cura di P. Galeazzi, Fermo 2022, tenuta il 19 maggio 2023, di cui la nota a firma di Laura Albiero, pubblicata in questo numero, costituisce una ripresa e uno sviluppo. Nel 2023, almeno altri due significativi incontri di studio hanno visto la partecipazione di membri della "squadra" della nostra rivista: tra 8 e 9 settembre, ad Appignano del Tronto, una sinergia tra Università Ca' Foscari di Venezia, Università di Macerata e il locale Centro studi, sostenuto dall'amministrazione comunale, ha dato vita al IX congresso su Francesco d'Appignano, i cui risultati scientifici troveranno spazio su «Picenum Seraphicum», come già è accaduto nelle annate XXXIV e XXXV della rivista. Il 10 novembre, poi, a Sarnano si è tenuta a una giornata di studi organizzata in collaborazione tra Università Ca' Foscari di Venezia, Università di Macerata, Université de Lorraine e Centro Studi Sarnanesi. Dell'incontro, intitolato *Francescanesimo marchigiano e comunità locali: cultura e poteri a Sarnano tra i secoli XIII e XV*, fornisce un efficace resoconto Francesca Ghergo, pubblicato tra le note di questo numero.

L'anno che si chiude porta con sé anche note tristi, come la scomparsa, nel mese di settembre di due frati studiosi: padre Floriano Grimaldi, di cui pubblichiamo un affezionato ricordo a firma di Veronica Buscarini, e padre Valentino Natalini, fine teologo, *homo vere seraphicus* membro della redazione di «Picenum Seraphicum» già al momento della sua ripresa alla fine degli anni Ottanta. La sua figura e il suo impegno culturale troveranno adeguato spazio nel prossimo numero della rivista. Intanto, l'entrata di giovani donne e uomini nel Consiglio direttivo e nel Comitato di redazione ci rassicura della possibilità di coltivare la loro eredità e di compiere significativi passi avanti nell'avventura della nostra rivista.

Roberto Lambertini e Francesca Bartolacci

Studi





# Measures of Faith. Forms and Sizes of Equilibrium from Augustine to the Franciscan Textuality

Paolo Evangelisti\*

## *Abstract*

Il cristianesimo è una religione monoteista, basata sulla teologia della redenzione e chi segue questa religione deve dimostrare di essere un fedele credente, cogliendo le ragioni e i modi che gli permettono di entrare nella comunità dei redenti. I testi patristici, avendo questo obiettivo, definiscono le nuove forme di vita sociale. L'identità cristiana, la sua etica economica, si declinano nel "laboratorio" terrestre dell'amministrazione e della calcolabilità, permettendo la conquista delle dimensioni cognitive, razionali e operative. L'analisi si basa sull'esegesi iconografica dell'Epifania, su alcuni passi agostiniani e sulla *Regula Pastoralis* di Gregorio Magno. Considerando queste fonti antiche, la doppia e più famosa conquista analitica francescana dei secoli XIII-XIV - il concetto di *latitudo* e quello di *aequalitas* applicato alla formazione dei prezzi -, appare in tutta la sua importanza storica. L'attenzione non si concentra sulle note opere francescane (Olivi e Scoto), ma su due importanti testi precedenti, redatti da Matteo di Acquasparta e Riccardo di Middletown, in cui si discute dell'atto economico umano nel mercato. Nei loro testi emerge una concezione flessibile dell'equilibrio del profitto, una sorta di utile contabilizzabile, raggiunta tra i mercanti intesi come comunità civica e cristiana, in definitiva come corpo politico.

The Christianity is a monotheistic religion, based on redemptive theology. Whosoever chooses this *religio* has to demonstrate to be a faithful believer

\* This contribution is related to the research project "Identidades colectivas y solidaridades de grupo en la baja edad media" - Ministerio de investigación España PID2022-13657NB - I00.

grasping the reasons and the ways that allow him to enter into the community of the redeemed. Patristic texts, having this goal, define the new forms of social life. The Christian identity, its economic ethics, are declined in the terrestrial hothouse of the administration and calculability, allowing the further conquering of cognitive, rational and operational dimensions. The analysis is based on the iconographical exegesis of the Epiphany, some Augustinian passages and Gregory the Great's *Regula Pastoralis*. Considering these ancient sources the double, most famous Franciscan analytical conquest of 13th-14th centuries - the concept of *latitudo* (extent) and that of the calculable *aequalitas* (equivalence) applied to price formation -, appears in entirely its historical importance. The focus is not on the well-known Franciscan works (Olivi and Scotus), but on two important previous texts prepared by Matthew of Acquasparta and Richard of Middletown, where they discuss the human economic act in the markets. In their texts arises a plastic conception of the profitable equilibrium, a kind of countable utility achieved among the merchants taken as a civic and Christian community, ultimately as a body politic.

1. « *The holiness of Christian man consists in his full capacity of sizing and estimating*»<sup>1</sup>

Vide enim si non iustus est: "Dimitte, et dimitto"; da, et do. Vide si non iustus est: "In qua mensura mensi fueritis, in ea remetietur vobis". Ad hoc enim: "In qua mensura": non enim mensura eiusdem generis est; sed ad hoc eadem mensura: Ignosce, et ignosco. Est apud te mensura veniae dandae; invenies apud me mensuram veniae accipiendae: est apud te mensura tribuendi quod habes; invenies apud me mensuram accipiendi quod non habes. (Augustine, *Enarrationes in Psalmos* 143,8)

The statute of Christianity, as a monotheistic religion with its specific and exclusive identity, is based on redemptive theology. Anybody who converts to this *religio* has to demonstrate the belief in this theology, what it is to be a true and faithful believer (*fidelis*) having well understood the soteriological meaning of redemption, grasping the reasons and the ways that allow each man and each woman to enter into the community of the redeemed. Three main examples are well known: the condemnation of

<sup>1</sup> Augustine, *De Doctrina Christiana*, I.27.28 in Id., *L'istruzione cristiana*, a cura di M. Simonetti, Roma 2000, p. 50.

Simon the Magician (Acts 8, 9-25), the death punishment of Ananias and Sapphira by Peter (Acts 5, 1-11), the Apostolic administration of the common goods in the early-Christian community (Acts 4,32-35)<sup>2</sup>. This original form of the new religion – that will triumph over some centuries on the two shores of the Mediterranean sea, that will permeate the institutions of command and administration of the former Roman East as well as the Europe of the future - has to be assumed in its entire meaning, in its historical, political and theological readings.

A huge number of iconographic and textual sources attests to this conceptual mould of Christian identity. Here we examine only three examples, all of these based and well represented by two conceptual figures: the quantity and the extent. Figures that play a central role in each of them.

### 1.1 *The First Theophany of the Child-Redeemer*

The first one is an iconographic citation that remains one of the most characteristic and well known throughout the centuries: the representation of the first theophany of the Child-Redeemer, renewed every year on the liturgical day of Epiphany, but continuously testified by the images painted or sculpted on the walls of the churches (fig. 1). Here Jesus, after he was noticed only by the shepherds, appears for the first time in front of the world as he who verifies the faith of the three Gentile governors and the solidity of their conversion (*conversio*), by a powerful image. An image that has a communicational function and a concrete didactical purpose. Jesus tests the faith of the king who takes off his crown before the Child, verifying through the quality of the gold coins the first king offers him. By forcing the only evangelical verset that tells this episode – «And when they [Magi] were come into the house, they saw the young child with Mary his mother ... and when they had opened their treasures, they presented unto him gifts; gold, and

<sup>2</sup> One can see the long-lasting function of these versets, primarily Acts 5, 1-11 and 8, 9-25, in Jean Calvin, *Déclaration pour maintenir la vraie foi que tiennent tous Chrétiens de la Trinité des personnes en un seul Dieu*, in Id., *Oeuvres*, eds. F. Higman, B. Roussel, Paris 2009, pp. 900-901 and p. 914; for the latter versets: Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, IV, modern French transl. M. de Védrières, P. Wells, Aix en Provence - Charols 2009, p. 948.

frankincense, and myrrh»<sup>3</sup> –, the iconography of Jesus Christ represents him as a shrewd child who has to evaluate not a precious object, a block of gold, but an important though imprecise figure of gold coins presented to him as evidence of faith.



Queen Mary's Psalter, 1310-1320  
British Library - Royal 2 B VII f. 112v



Višší Brod altarpiece, Prague, ca. 1350  
Prague, National Museum

Fig. 1

It is in that way that the king demonstrates and declares the value of his conversion by putting it in the hands of Christ. Furthermore, Jesus chooses this event to show himself to the world, linking himself to the project of the conversion of the world. It is a plan that springs up in open polemics with whom, even if they have seen the signs of his birth and know the Scriptures, have not perceived him and will not follow

<sup>3</sup> «Et intrantes [Magi] domum invenerunt puerum cum Maria matre eius et procedentes adoraverunt eum et apertis thesauris suis obtulerunt et munera aurum tus et murrām»; Matt. 2,11 (Latin texts: *Biblia Sacra Vulgata*; English texts: *King's James Bible*, standard version in <<https://www.kingjamesbibleonline.org>>).

him<sup>4</sup>. It is interesting to notice that the construction of this iconography, comes from patristic texts as well as from the Matthew's Apocryphal Evangel, written around 9-10th c. It is in one verset of this Evangel that each of the three Magi gives a golden coin to Christ, meanwhile one of these will give some gold as an individual present to the Saviour<sup>5</sup>. This verset, used by Roswitha (*Historia nativitatis ... Dei Genitricis*) and then in the famous *Legenda aurea* of Jacopo da Varagine, was finally popularized by the 18th chapter of the *Liber de trium regum corporibus Coloniae translatis* written around the middle of the 14th century by John of Hildesheim. In that chapter we can read that «Melchiar presented to Jesus thirty golden coins (*denarii*) and a golden apple as large as will grip entirely it in one hand»<sup>6</sup>. Epiphany is all of this: in iconographic representations, in visual translations of the patristic exegesis that reads this theophany in different ways. One of these is the first representation and revelation of the Church embodied by Mary and Christ receiving the monetary gifts, appreciating and valuing them, and then placing them in their poor dwelling<sup>7</sup>. However, all of these sources read the gold coins, the symbol and price of the faith, as coins that are not refused by the Child Redeemer, showing to the world how his poor condition does not prevent him from appreciating, verifying and carefully keeping that gift<sup>8</sup>. So, the Magi's tribute – the triple homage to the royalty (gold), sacerdoce (incense) and sacrifice (myrrh) of Christ – it's a recognition that

<sup>4</sup> One of the most clear example is in a series of Augustinian Homelies: the 199 *In Epiphania Domini, sermones* pp. 200-204 and p. 373; <<http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm>>.

<sup>5</sup> *Pseudo-Matthew's Evangel, XVI, 2; Libri de nativitate Mariae: Pseudo-Matthaei Evangelium, textus et commentarius*, ed. J. Gijssels, Turnhout 1997.

<sup>6</sup> *The three King of Cologne*, ed. C. Horstmann, Millwood, N.Y 1975 (1<sup>st</sup> pub. London 1886).

<sup>7</sup> «Magi [entering] ... ad domum in qua Christus est idest ad catholicam ecclesiam perveniunt in qua intrantes per fidem inveniunt Christum cum matre sua, id est, ecclesia»; *Glossa ordinaria*, in *Bibliorum Sacrorum cum Glossa Ordinaria ... Tomus quintus*, Venice 1603, p. 63a.

<sup>8</sup> One of the most important text, coming from Franciscan and pauperistic reading of Jesus-Child visited by the Magi, is Iohannes De Caulibus, *Meditaciones Vite Christi, olim S. Bonaventurae attributae*, ed. M. Stallings-Taney, **Errore. L'origine riferimento non è stata trovata.** Turnhout 1997, pp. 42-43; S. McNamer, *The Origins of Meditationes Vitae Christi*, «Speculum», 84 (2009), pp. 905-955.

celebrates these kind of abilities of Christ since his childhood, since his first public revelation<sup>9</sup>. It's a long-lasting exegesis impregnated with a lot of institutional and political meanings that has to be kept in mind because it remains in this form during all the medieval period and it will also be re-proposed in the Reform Fathers works between 16th and 17th centuries<sup>10</sup>.

## 1.2 *Augustinian Exegesis and its Roots*

The second citation is an evangelical verset (Luke 19,8) restated by Augustine to a Roman officer, Macedonius: «Behold, Lord, the half of my goods I give to the poor; and if somebody was defrauded by me, [if I have taken anything from any man by false accusation] I repay him fourfold»<sup>11</sup>. So, Augustine replays with this evangelical verset, to the question posed by a specific institutional subject upon a precise matter: how to provide the administrative acts with Ethics. The bishop offers Macedonius the figure of Zacchaeus, a rich contractor, a tax collector converted by Christ, not only to comfort him about the hearty welcome received by the rich, but to provide him with a right praxis evangelically founded. An ortho-praxis based on a specific evaluation, calculation and re-functionalization of wealth. A good Christian rich man has to have the capacity to calculate and understand the value of his wealth and needs to know the difference between possessing goods and distributing them. The property of Zacchaeus, with the help and the *placet* of Christ, is figured, becomes calculable, it is furnished by a model rationality: makes 100 the entire property of the newly rich, redeemed and faithful, the 50% lasted in his hands. The other 50% will put in circulation, entering in a

<sup>9</sup> The “standard” exegesis of kingship of Christ is in the *reportatio* of Aquinas’ Commentary: «Per aurum enim potest signari sapientia [...] Sed dicendum quod aliquid mystice hic pretenditur, et potius ista ad tria referentur, quae offerre debemus sc. Fidem, actione et contemplationem. Quantum ad fidem dupliciter: primo quantum ad ea, quae in Christo concurrunt. Scilicet regia dignitas [...] et ideo in tributum obtulerunt aurum»; Thomas Aquinas, *Comment to Matthew* in Petrus de Andria, *reportatio* in <<http://www.corpusthomisticum.org/cma01.html>>.

<sup>10</sup> See: P. Evangelisti, *La balanza de la soberanía. Moneda, poder y ciudadanía en Europa (ss. XIV - XVIII)*, Barcelona 2015, pp. 249-70.

<sup>11</sup> Augustine, *Epistola 153*, in <<http://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm>>.

virtuous and fruitful circuit, because it will be designated to the Christian community, to whom, as Christian followers (*fideles*), can use this portion of wealth. But there is more. From the 50% remaining in Zacchaeus' hands it includes the resources designated to rectify each contractual damage done or potential. This balance between damage (*laesio*) and compensation – this restoration of the social and juridical equilibrium presented as a duty and as a real possibility – will be achieved by the application of a rate of 400% as a monetary multiplier. In this way, after the encounter with the Redeemer, after Zacchaeus's conversion, his property results not only countable, calculable, but clearly extensible, caught in its potentiality it is also countable. That is the meaning, the overall outcome of Zacchaeus' conversion. That is the precise value of the Christian pedagogy that Augustine extracts from the evangelical Luke's verset transmitting to the imperial officer who has at his disposition a new model of ethics in administrative conduct. In this text, as well as in Greek patristic and in monastic normative texts, to which contributes the same Augustine, the Christian economic ethics are not declined in the heavens of celestial virtues, but they are forged in the terrestrial hothouse of the administration and calculability (fig. 2).

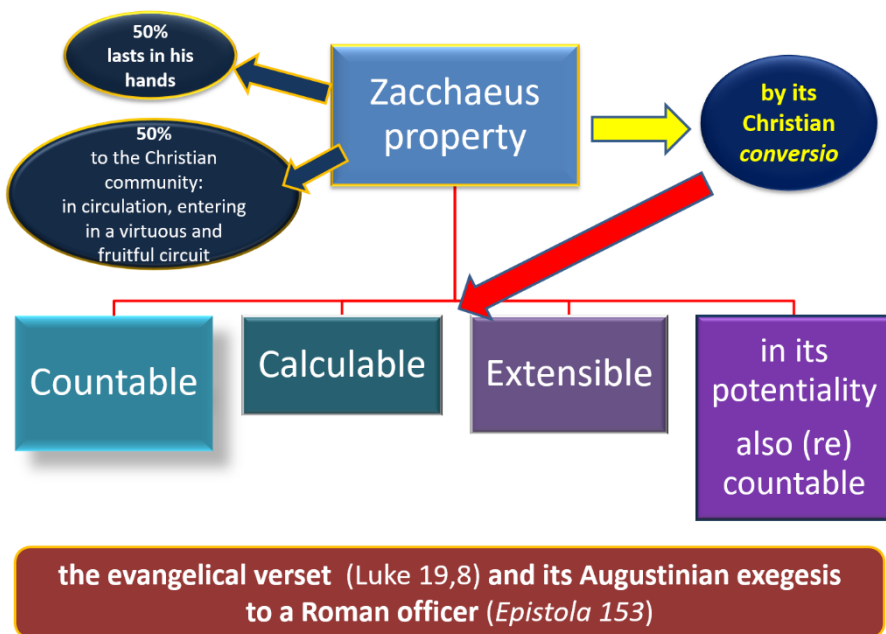


Fig. 2

The tools available in that forge, subsumed and re-functionalized by the patristic and by the same normative texts of early Christian centuries, define the new forms of social life founded on an economic and administrative organization, allow the further conquering of cognitive, rational and operational dimensions.

It's enough to mention, to stay in the same social, cultural and theological context, a Pauline citation re-thought by Augustinian exegesis. It's a verset coming from the epistle that directs us to the prosperous and commercial city of Ephesus and a comparison between the divine wealth and the finiteness of riches belonging to men who do not convert themselves to the new *religio*. Paul - when addressing the Christian community of that flourishing port metropolis, populated by who every day crossed its commercial spaces, who use scales, steelyards and coins – affirms that «the unthinkable wealth of Christ» can and will be appreciated, in its whole extension, only by those who are united in the Christian bond of charity (*caritas*): a term and a value that define the love and the power of Christ. In fact – Paul continues - these true Christians will be able to know and experience «what is the breadth and length and depth and height of the *caritas*», and, likewise, the grace «of Christ» that starts by recognizing themselves together, by the unity coming from that friendly and proactive social bond:

I Paul [ ... ] If ye have heard of the dispensation of the grace of God which is given me to you-ward [ ... ] That Christ may dwell in your hearts by faith; that ye, being rooted and grounded in love, May be able to comprehend with all saints what *is* the breadth, and length, and depth, and height And to know the love of Christ, which passeth knowledge, that ye might be filled with all the fulness of God. Now unto him that is able to do exceeding abundantly above all that we ask or think, according to the power that worketh in us (Ego Paulus [ ... ] si tamen audistis dispensationem gratiae Dei quae data est mihi in vobis [ ... ] ut det vobis secundum divitias gloriae suae virtute corroborari per Spiritum eius in interiore homine habitare Christum per fides in cordibus vestris in caritate radicati et fundati ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis *quae sit* latitudo et longitudo et sublimitas et profundum scire etiam supereminentem scientiae caritatem Christi ut impleamini in omnem plenitudinem Dei. Ei autem qui potens est omnia facere superhabundanter quam petimus aut intellegimus secundum virtutem quae operatur in nobis)<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Eph. 3,1 and 3,17-21; as is well known the epistle to Ephesians is considered one of the deuteropauline epistles; italics is mine.



That is the first Pauline approach enhances the ability to understand the extent of the *charitas* (charity) as a dimension of the achievable opportunities among Christians, translated and implemented by Augustine in a specific skill: the ability to understand the value and the use of precious metals and money<sup>13</sup>. The strong intertwined connection among these two founding texts of Christian identity insists on a crucial conceptual operation. Such as was made by Clement of Alexandria between the 2nd and 3rd centuries where the Christian identity could be caught in the knowledge of the measure, it could be defined in the ability to capture the value of scales with which every human action can be appreciated, in the present and in the potentialities:

The man who is truly and nobly rich, then, is he who is rich in virtues and able to use every fortune in a holy and faithful manner ... We must not then fling away the riches that are of benefit to our neighbours as well as ourselves. For they are called possessions because they are things possessed, and wealth because they are to be welcomed and because they have been prepared by God for the welfare of men. Indeed, they lie at hand and are put at our disposal as a sort of material and as instrument to be well used by those who know. An instrument, if you use it with artistic skill, is a thing of art [a craftsman's masterpiece] but if you are lacking in skill, it reaps the benefit of your unmusical nature, though not itself responsible. Wealth too is an instrument of the same kind. You can use rightly; it ministers the righteousness. But if one use it wrongly, it is found to be minister of wrong<sup>14</sup>.

Likewise, in his *De doctrina christiana*, Augustine defines the Christian essence as the ability to measure everything: «Ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est»<sup>15</sup>. The holiness and righteousness of Christian man consist in his full capacity of sizing and estimating.

<sup>13</sup> Augustine, *Sermo 70*, in <<http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm>>. In Augustinian texts the use of the *magnitudines*, associated with the *amor* – as tools to understand the equilibrium between the one and three Persons of the Trinity, that is the basis of Christian theological identity – is in Augustine, *La Trinità*, eds. G. Catapano, B. Cillerai, Milano 2013, XV.23.43, p. 982; it is fundamental to see his *De Doctrina Christiana*, II.46.62 in Augustine, *L'istruzione cristiana*, cit., p. 166.

<sup>14</sup> Clement of Alexandria, *The rich man's salvation*, ed. and transl. G.W. Butterworth, Cambridge Mass. - London 1982, respectively ch. 19 and 14, p. 309, p. 299 (Greek text, p. 308, p. 298); the words in brackets are mine.

<sup>15</sup> Augustine, *L'istruzione cristiana*, cit., I.27.28, p. 50.

It's a permanent feature of the Greek as well as Latin patristic thought that will be easily detected in subsequent texts such as the works of Salvianus de Marseille<sup>16</sup> (401/405 – 451 ca.) or in these, well known, written by Gregorius the Great (540 –604).

### 1.3 *Gregorius the Great and his Regula Pastoralis*

In this context it's enough to examine the determining chapters III.20-22 of the Gregorian *Regula Pastoralis* preceded by the fundamental considerations we read in the preliminary part of the work (II.2 and II.7). In the *Regula* – a key text that was read and studied along Carolingian and Scholastic periods, a book on which every bishop had to swear when he assumed his dignity, as Hincmar of Reims tells us<sup>17</sup> – the ability to measure and to evaluate is well analyzed in relationship with the administration of human and material resources. In this direction we can find some relevant examples in passages that are strictly connected with the Pauline and Augustinian citations mentioned above, to be able to locate a direct contact between the two Latin Church Fathers in a passage about the crucial exegesis of the *agraphon* «Sudet eleemosyna in manu tua», «Alms sweat in your hand»<sup>18</sup>.

However in the Gregorian pedagogy prepared for the good *Episcopus*, in the construction of his pastoral and governmental status, the Pope underlines the superiority of the administrative calculation. Since the second chapter of the Rule, devoted to defining the life-style of the good

<sup>16</sup> Salvien de Marseille, *Les livres de Timothée a l'Église (Ad ecclesiam or Adversus avaritiam)*, in Id., *Oeuvres*, ed. G. Lagarrigue, Paris 1971, I.138-345; among the most important passages see: III.10.41; II.2.8; II.12.54-55.

<sup>17</sup> The text, immediately translated into Greek by the will of Emperor Mauritius, was introduced in Spain by Leandro, bishop of Sevilla. It arrived in Britain in the 7th century and was translated in 9th century for King Alfred the Great, who ordered that «a copy» be sent «to every bishopric in my kingdoms»; *King Alfred's West-Saxon Version of Gregory's Pastoral Care*, ed. H. Sweet, London 1871, p. 8. It arrived in Germany in the 8th century brought by Wynfrith (Boniface). The *Regula* was declared a textbook for the training of bishops in a number of Carolingian French councils (e.g. Council of Frankfurt in 794, Tours in 813).

<sup>18</sup> Augustine, *Enarrationes in Psalmos* 146,17; *Ibid.* 102,12 in <[http://www.augustinus.it/latino/esposizioni\\_salmi/index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index2.htm)>, and Gregory the Great, *Regula pastoralis*, éd. F. Romme, Paris 1992, 2, III.20, pp. 282-292.

bishop, it means his adequate prerequisites, comes out the importance of the rational analysis. The pontifical text, indeed, affirmed the approach to every kind of reality, to everything and every human event must only be guided by reason («*sola ratio costringat*»). Gregory counter poses the reasonable reason to the upsetting and uncontrollable influence of sentiments using the verset of Exodus 28,15 («And thou shalt make the breastplate of judgment with cunning work; after the work of the ephod thou shalt make it; *of gold, of blue, and of purple, and of scarlet, and of fine twined linen, shalt thou make it*»). He comments on the crucial Biblical passage, implied in the construction of the sacred status of the Levite priest, here subsumed as founding reference for the Christian *presbiter-episcopus*. It is a passage that recalls a typical ceremonial clothing of that sacerdotal caste, the so called “*rationale* of the judgment” worn as breastpiece:

For this it is established by the divine word that the *rationale* of the judgment must adhere to the chest of Aaron, well tied with the laces (“*rationale iudicii viciis ligantibus*”). Because the heart of the priest must not be invaded by fluctuating thoughts but it will be compelled only by reason (*ratio*): the gaze of his thought must not scatter the unsuitable and worthless things (“*non indiscretum vel inutile cogit*”).

Indeed «He who is established as an example for the others must ever demonstrate and show ... the quantity of reason he has in his chest (“*quantam in pectore rationem portet*”)<sup>19</sup>. The ability to evaluate, to weigh and to measure cases, men and goods appears as a specific feature of these early chapters of the Rule, and, at the same time, it is presented as a resource for the bishop’s administrative activity. This ability, recalled by the icon of the sacred parament that entirely envelops the propulsive, energetic and willful center of human actions - the chest of the priest - describes and precisely summarized the aptitude to discernment as well as the plea to get the mental equilibrium that is the basis of the ethical and driving tension presented in the whole work of Gregory.

It is in that framework that another passage, the exegesis of Ezekiel 44,20, finds its perfect coherence: «The priests’ heads must not be shaved, neither should they leave their hair to grow: they should have

<sup>19</sup> *Ibid.*, 1, II.2, pp. 176-180.

their hair short by cutting it»<sup>20</sup>. The concreteness and the power of that image, once more deriving from the ancient sacerdotal tradition, demonstrates its didactic force developing a dynamic and extensible concept based on the assimilation between the correct and measured behavior of the good bishop and the line that measures and appreciates the correct length of his hair, its real extension on his head. The hair, Gregory affirms, represents the portion of thoughts and attentions the consecrated man does not devote to his interior life but to the every-day and concrete life. The length of his hair is a direct measure of that attention, therefore it is unthinkable that a priest or a bishop, who lives for the community and in the community he administers, shaves his hair off. Alike, it is unthinkable that he has long hair. On the contrary, it is convenient and consistent that the bishops «shorten their hair by cutting it» showing and proving, by the care and attention to the length of their hair, the full awareness of their ministerial role, and of their duty as good administrators, as well as the ability to proportion this duty with the attention concerning their interior life. However, without hair, Gregory concludes, they should not be either priests nor bishops. «Tondentes tondeant capita sua»<sup>21</sup>, indeed, means the ability of appreciating and quantifying the material needs, the care we have to devote to it: «when the material life is protected by the practice of exterior providence [ ... ] it is in that time that the hair on the head of a priest is preserved to cover the skin at the same time cut, to avoid covering the eyes»<sup>22</sup>. If we consider these sentences paying attention to their rational lexicon we have to notice that it is based on the key mathematical concept: the refusal of zero as a measure of the balance in the analysis that has to precede the discrete action of the bishop. The refusal of the zero, as a figure, as the absolute value *par excellence*, typifies and qualifies the balance as well as the equanimity of the sacred Christian administrator. So, it is evident that balance and equivalence are not synonyms: a fact that, beyond the Gregorian text, is confirmed in a huge number of normative monastic texts, particularly in the interpretation of the versets 4, 32-35 of Acts of Apostles showing the administrative procedures used to rule the

<sup>20</sup> *Ibid.*, II.7, pp. 218-230.

<sup>21</sup> Ezek. 44,20.

<sup>22</sup> Gregory the Great, *Regula*, cit., II.7, p. 230.

early Christian communities. It could be chosen the *Praeceptum* passages written by Augustine, later reworded in the Benedictine Rule:

The principal reason that brings you here together is to live in unanimity in the home and to keep in your hearts the unity of one heart and one soul in God. Nobody says that something belongs to him (“non dicatis aliquis proprium”), but you must have all things in common (“sed sint vobis omnia communia”). So, the appointed superior, providing meals and clothing should portion not based on the equality of everybody, because you don’t have the same degree of holiness; rather he has to portion according to each one’s individual and different need (“non aequaliter omnibus, quia non aequaliter valetis omnes, sed potius unicuique sicut cuique opus fuerit”). So, indeed, we read in the Acts of Apostles: “They had all things in common and the distribution was made unto every man according to his need”<sup>23</sup>.

## 2. *The Christian Man in the Markets: the Calculable Equivalence in the Franciscan Texts*

If we consider all of these sources of evidence, dated between the 2nd and 6th centuries, all of these works by which the Christian texts assembly a true lexicon to measure and quantify the human economic and administrative actions, the double Franciscan analytical conquest of 13th and 14th centuries will appear in entirely its historical importance. This relates to the well-known concept of *latitudo* (extent) and to the notion of the calculable *aequalitas* (equivalence) formed in the period from Olivi to Scotus – two Franciscan scholars rightly well studied by the historiography that has extensively explored them. It’s enough to mention the early works of Todeschini and the further studies of Odd Langholm, Sylvain Piron and Joel Kaye<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> *Praeceptum* I.2-3 in *La Règle de Saint Augustin*, ed. L. Verheijen, Paris 1967, p. 148. The stabilization of this model, that considers and analyzes the equilibrium, but it is not aim the absolute parity among the monks, is readable in the chapter 34 of the Benedictine Rule. There we can appreciate in whole its substance the seizing of hierarchy and the measure of levels that inspire the monastic rules.

<sup>24</sup> G. Todeschini, *Un trattato di economia politica francescana. Il “De emptioibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus” di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma 1980; O. Langholm, *Economics in the medieval schools. Wealth, exchange, value, money and usury according to the Paris theological tradition, 1200-1350*, Leiden-New York-Köln 1992; Pierre de Jean Olivi, *Traité des*

What is to be brought to the attention in this second part is not an anachronistic juxtaposition of pages and passages separated by eight centuries of history. The aim is to provide a historical-comparative operation based on two precise facts. The first one rests on the language, it means on the evidence of a sharing Christian lexicon that links and matches different texts, that shows the premises of the late medieval implementations the works of Salvien de Marseille and Gregory the Great read. The second one rests on the transmission of these ancient texts. If we recall the textual tradition of the Pauline verset and his Augustinian exegesis analyzed above we can notice that they arriving into the centuries of Olivi and Scotus through their reception in three different textual typologies. The canonistic texts (*Decretum* 25, I, III; *Summa* of Simone da Bisignano, II, XXIV q. I, 20), the theological works covered from Peter Lombard to Thomas Aquinas (e.g. *Ila Ilae* q. 23. a.7; q. 24 a. 9; q. 32 a. 6), as well as through the most coeval discussion on contractual matters. A discussion permeated by Mendicant textuality exemplified by Matthew of Acquasparta, Richard of Middletown (Mediavilla) until Egidius of Lessines.

Departing from this extant framework we would like to draw attention to the relevance of these Mendicant texts that precede the *Treatise on contracts* by Peter of John Olivi and the well-known passages on the «*commutatio oeconomica negotiativa*» written by Duns Scotus after his Parisian lessons. The analysis is based on two texts strictly intertwined, written in the academic milieu of Paris between 1277 and 1285 by two Franciscan scholars: Matthew of Acquasparta and Richard of Middletown. The two Franciscan reference texts discuss the human economic act in the market parsing a specific contractual type: the purchase of rents remunerated by different movable goods and, especially, by money. Discussing this kind of contract requires a particular attention to be paid to their legitimacy, asking if it is licit for the buyer to offer the seller an immediate availability of money that, otherwise, he couldn't have from this resource. Ultimately, it means dealing with a specific form of credit based upon the *pecunia numerata*, the money in its countable form, as well as on the value that it can contain

and create. More broadly, it means confronting themselves with an analysis focused on the financial nature of a contractual market every day flourishing and spreading over a large number of European cities of the 13th century.

In order to understand the significance of these disputes, the specific content of contracts discussed in that century should be mentioned. In the *census emphyteutico*, the original and ancient form of these contracts, A offers the right of the usufruct coming from a portion of his property to a subject (B), monetizing this right in a sum that B could pay A monthly or annually. In the more developed contracts, the *surcens* in the *Île de France* or the *censal* in Catalonian countries, A transfers to B a right to have a sum every month or year having from B a capital. Usually, after two or four years, this right ends and B has to sell to A this right at the same price he paid A two or four years before. During 13th and 14th centuries a lot of *surcens* will not be granted by a real estate or any other goods. These contractual types increase their significance if we remember that over the same period they were used for financing the public debt. In the latter case, citizen A transfers to city B a sum of money and, in return for it, city B pays him a perpetual or annuity allowance. Even more complex, but largely used and parsed, is the sale of public bonds to a third subject (C) that has the right to cash the sum previously paid by city B to citizen A.

### 2.1 *Matthew of Acquasparta: the Quest for an Equivalence among the Contractors*

On these grounds, we can examine the most ancient text, the dispute of Matthew of Acquasparta.

In its extreme conciseness, the passage regarding the lawfulness of the purchase of annuity allowances («*utrum liceat emere redditus vel pensiones ad vitam*») catches the crucial point<sup>25</sup>. After having analyzed the *pro* and *contra* stances the purpose formulated by the Franciscan becomes definite in a *via media* between the opposite positions. It is not a dialectic *escamotage* or an intellectual shortcut. Matthew sustains the

<sup>25</sup> Matthew of Acquasparta, *Quodlibet* I, cap. IX, Todi, Biblioteca comunale, ms. 44, ff. 90rb-vb.

necessity to get the middle ground «sine preiudicio» without prejudices, departing from the full consciousness of the complexity of these contracts. Acts of buying and selling considered not as abstract juridical forms but as real human relationships involving different values and different subjects, mainly values and prices that cannot be established definitively. The future cardinal, coming to the *pars construens* of his *quaestio*, underlines the social value of this kind of contract as a general premise. Meanwhile, loan and deposit contracts are economic relationships where the profit regards only one side (the former is for the *accipiente*, the receiver, the latter is «pro dante», for the giver), the commodate, purchase and trade (*commutatio*) contracts benefit both sides, they are «pro utroque». The last three contracts assume a social relevance among the contractual subjects on the marketplace, having the ability to influence the nature of the relationship of the engaged subjects. Indeed, making the difference with the loan and deposit contracts, they produce earnings (*lucrum*) and usefulness (*utilitas*) for both parts. This kind of analysis is not entirely innovative. The juridical doctrine had achieved Matthew's point over the century preceding the Parisian *querelle* he was involved in. However, not to be underestimated is the precise hierarchizing and functionalization of these different forms of economic relationships that bestow an undeniable positive value to the practices he defines as «contractus pro utroque», exactly because they produce a real social growth in terms of profit and usefulness. From this extra-juridical point of view, it should also be noticed the treatment of the purchase of money with money, considered not a loan contract but a buying and selling contract. In this way, indeed, he puts these kinds of purchases in a safe place, excluded from the *vitium usurae* that pertains only to the loan contracts, but what is saved and cared for, with this conceptual operation, is a crucial economic relationship. An agreement validated because of the usefulness it produces for both the contractors, realizing or expanding a *concordia*, a harmony in the market of the financial practices that assure the circulation of money. Behind that *utroque* we can see a whole community practices and recognizes itself in lawful contractual forms, validated since they produce usefulness and earnings which are not solipsistic.

However, what is Matthew's reply about the possibility to validate the *aequalitas* of these contracts? Once it is established that the nature of rent



contracts is equated to the other purchase contracts where the objects of trade are simple goods, once it is established that they bring a mutual profit, it will be necessary to parse all the parameters that could guarantee two results: the equivalence (*aequalitas*) among the contractors and a just/fair compensation («*iusta compensatio*»). The principle of the fluctuation of value, therefore the justice of the negotiable price, is fully assumed by the Franciscan in as much the same *aequalitas* could be obtained «*prout possibile est*», «as far as possible». This equivalence is absorbed in the economic sphere depending on four well defined parameters: the uncertainty inherent to each contract looking to the future and assuming the time as a measure of its results; the proportion between the seller's age and the buyer's age; their health conditions; the proven loyalty of the two sides at the moment of drafting.

After the evidence of all the four parameters has been checked, the value of the purchase could be established, therefore, the price the buyer has to licitly pay to the seller in return for the annual rent, the latter complies with the former. The amount, the *aestimatio* of this price could not be considered excessive taking into account the parameters mentioned above as well as this excess that «must prove not to be particularly noteworthy» (*notabilis*). By the adoption of this complex procedure, that respects and seizes subjectivities and fluctuations as inherited variables of contracts, the equivalence (*aequalitas*) can be said «achieved and saved» (*servata*) «as far as possible». So, this system of equalization, whose goal is to gain «a certain equivalence» («*secundum quamdam aequalitatem*»), makes the evaluation of contractual lawfulness or unlawfulness possible. Furthermore, if we parse these passages from the perspective of the history of language, the crucial absence of two common syntagms should be noticed: «*turpis lucrum*» and «*pretium iustum*». Two typical terms of contractual analysis in canonistic and civil texts. Both of them are excluded from the argument and from the vocabulary used by the Franciscan precisely on a double account. This contract, in fact, is not a loan contract and it does not enter in the perimeter of medieval commutative justice, that is the simple arithmetic equivalence which is the principle argumentation of unlawfulness adopted by Henry of Ghent and a large number of other scholars. Alike,

this double lack demonstrates that the analysis offered by the «paupertatis evangelicae professores»<sup>26</sup>, the practitioners of voluntary poverty, allows an entire range of contracts to escape from a limiting civil law and conventions engaged to millimetrically size the evidence of two parameters: potential or actual damage («damnum emergens») and the ceasing of profit («lucrum cessante»)<sup>27</sup>. It is thus confirmed that in economic space, considered and validated over the Middle Ages - especially in theological analyses devoted to financing contracts - we have a fold where the notion of usury as well as the canonistic and civil apparatus derived from it does not operate. This evidence requires a reconsideration of two stereotypes: the “Weberian” lecture about the origin of the Capitalist *Geist* as well as the role of the usury in the Christian Middle Ages proposed in the history of economic thought handbooks.

## 2.2 *Seizing the Profitable Equilibrium. Estimation and Compensation in Richard of Middleton*

Richard of Middleton (the other medieval form of Richard of Middletown), seven years after the text of his Master, came back to the same arguments with a much broader and systematic approach. Among the huge number of elements shared by these Franciscan texts, the common analytical perspective must be first underlined. The attention of both the friars is precisely the urgency to understand in which way

<sup>26</sup> This technical definition comes from a lot of mendicant and Franciscan texts: the most famous is Bonaventure, *Apologia pauperum*, in Id., *Opera Omnia*, Quaracchi (Firenze) 1898, 8, esp. 7.4 and 11.1, pp. 273-274 and pp. 310-311.

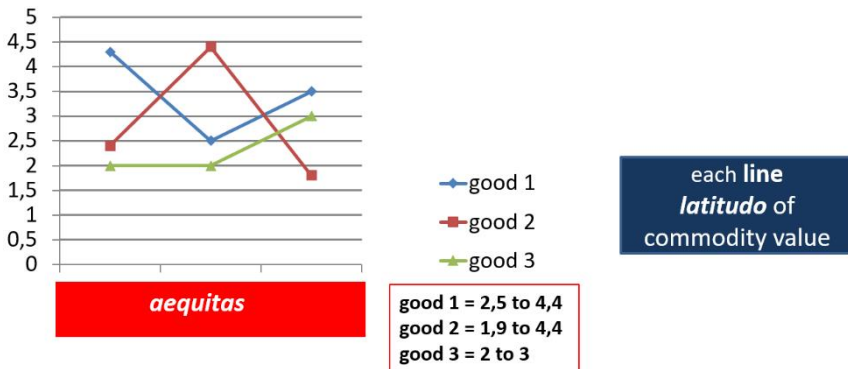
<sup>27</sup> The observations here proposed could be confronted with the theses emerging in some texts of legal history: C. Gamba, *Licita usura. Giuristi e moralisti tra Medioevo ed Età moderna*, Roma 2003 and M. Conetti, *Economia e diritto nel Trecento. La Repetitio di Niccolò Matarrelli sul tema dell'interesse*, Roma 2017, pp. 1-43, esp. pp. 1-8. About the texts parsing on these contracts, and more broadly on the issue of contracts and pacts: P. Grossi, *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, Milano 1992; R. Volante, *Il sistema contrattuale del diritto comune classico*, Milano 2001; Id., *Il mutuo nel diritto comune. Il problema del valore finanziario dai glossatori a Pothier*, Napoli 2012. For the canonistic texts: O. Condorelli, *Sul contributo dei canonisti alla definizione del concetto di interesse. Frammenti di ricerca (metà sec. XII – metà sec. XIII)*, in *Der Einfluss der Kanonistik auf die Europäische Rechtskultur*, eds. D. von Mayenburg et al., Köln, Weimar, Wien 2016, pp. 23-60.

different forms of allowances purchased by sellers and buyers could stay on the marketplace. In fact, the debate centered on the *aequalitas* of rent contracts results organically inserted in a *quaestio* of his *Quodlibet* opening by a first general *propositum*: «scilicet» – says Richard – «quomodo mercationes iustae ... lucrativae sunt»<sup>28</sup>. As we can see, the perspective is explicit as well as factual. He situates the commerce of rent contracts in the general fold of purchase contracts tracing the headings could bringing them into a just and correct way of trading («iustitia in mercatare»). He speaks of an achievable equilibrium that measures and sizes the lucrative results for both contractors. However, the Franciscan affirms, this trading justice is fully achieved even in the case of a good sale at a price higher than the price achievable in a local market, that is when goods are sold in a market where the scarcity considerably increases its value. Therefore, on this premise, as well as in the development of its *quaestio*, what is examined is the potential gain. As we have read in Matthew's *Quodlibet I* the analysis departs from this horizon discussing the utilities of rents, the potential profit of the seller who ceases, for a while or forever, one of his properties in return for a certain sum of money and that of the buyer who obtains, for the present and for the future, an income that could be considerably higher than the sum paid at the moment of the contractual draft. This analysis focuses on the utility both the sides can obtain in multidimensional space of time and its changing economic variables that go with the whole contractual duration.

It is another important statement connecting this *quaestio* with that of his Master. Since the opening of the first chapter, indeed, Richard attributes a particular positive value to all human actions devoted to realizing a mutual aid («subvenire sibi invicem»). A duty of mutual subsistence in which he includes these contracts. Concluding them has an ethical obligation that demonstrates the vitality, the specific theological declination assumed in the 13th century by Christian charity (*caritas*) we met in the Pauline-Augustinian textual stretch as well as in the Gregorian analysis dedicated to the qualities of the perfect bishop. This duty of mutual aid, this legitimization founded on charitable grounds is

<sup>28</sup> Richard of Middleton *Secundi Quodlibeti, quaestio XXIII*, in Id., *Super quatuor libros sententiarum ... quaestiones*, Brescia 1590, IV, *Quodlibeta*, pp. 65a-71b.

not affirmed by a general Philanthropic formula: it is proposed as a task for all merchant subjects, for the holder of these specific contracts considered essential: «ad usum vitae humanae necessariis»<sup>29</sup>. It will also be observed that this charitable framework, presented as an ethical and civic pressure, qualifying the merchant actors, it is not merely a declaration. This particular commitment to help and to mutually supply (*subventio*), is investigated in each of its dimensions, as the ancient notion of Christian *charitas* was presented to early Christians. The core of Richard’s analysis, in fact, is to understand in which ways, along which scales the *aequalitas* could be saved in these contracts. The verification is not limited to the observance of the principles of the natural right or that of the canonistic doctrine. Surely – affirms the *magister* – they have to be respected but the correct equality, the *aequitas*, that «must be observed between seller and buyer according to the truth of the natural right» has its specific extension because «it has a significant width» he defines *magna latitudo*: «*aequitas* [ ... ] debet observari inter vendentem et ementem secundum veritatem iuris naturalis in magna latitudine consistit». The economic fact of trading (*mercatio*), a complex action where the sale is only the conclusive point of the process, has to acknowledge that a space exists, or better a line, along which the justice of price, and the best equivalence could be achievable (fig. 3).



the geometrical language adopted by Richard and then from Scotus - *latitudo* along which the *aequitas* could be achievable - cancels the arithmetical language based on the point (one figure) that represents the *iustum pretium = x ± modica additio / deminutio*

Fig. 3

As we can see it is a shift in perspective that emerges in the geometrical language adopted by Richard. In the same years, in fact, Thomas Aquinas and Henry of Ghent, among many others, insisted on the concept of specific point representing the «iustum pretium», that must be precisely established and from which it could deviate only for a «modica additio» or *minutio*, that is a fraction, still considered in any case an infraction to the divine law. Moving away from this perspective, Richard introduces an alternative, setting up the concept of *large width*, a kind of “fitting latitude” translatable by a French word: *fourchette*. It is a concept that will be largely developed by Olivi, Scotus and Guiral Ot in their analyses centered on the structures and the logic of transactions in the market they were drafted in or, simply, discussed.

More broadly, the *magister* reading of economic activities and, more precisely, its financing aspects, is a recognition of the human and subjective nature of these relationships. However, the Friar defines them as neither natural nor solidary, but properly contractual: «All men, according to what is rightly established by Nature, must aid each other in their contracts» («Omnes homines secundum rectum dictamen naturae debent subvenire sibi invicem in contractibus suis»)<sup>30</sup>. The trade relationship, in its substance a mutual aid inherent in the human nature and necessary to relieve human needs, reveals its significance by demonstrating the indissoluble link between reciprocity and contractual activities. In this context what is called in question is not a simple «dictamen naturae», a vague natural prescription, but the «rectus dictamen naturae» that is the ground of duty to mutual help, the «subventio inter homines». A principle that needs its proper relational grammar that, firstly, has to be defined, then recognized and observed within the Christian community.

From this perspective it should be considered the greater affinities among Richard’s text and the reflections written about fifteen years later, by *Doctor Subtilis* devoted to «commutatio oeconomica negotiativa». That is the analysis of human activities exclusively dedicated to gain profit, not the exchange to assure the subsistence level. The chapter, indeed, opens with this sentence:

<sup>30</sup> Richard of Middleton, *Secundi Quodlibeti, Quaestio XXIII*, cit., p. 65b.

What follows are mercantile deals where the one making the exchange intend to do business with the thing he acquires, because he buys not for his own use but to sell it and that for higher price; and these negotiations are called monetary or lucrative (“Sequitur de commutatione negotiativa, ubi commutans intendit mercari de re quam accipit quia emit non utatur, sed ut vendat, et hoc carius est; et haec negotiativa dicitur pecuniaria vel lucrative”)<sup>31</sup>.

It will see that Scotus, exactly to explain how the large width functions, the *magna latitudo* along which it could be established the price of all goods and contracts, uses a specific charitable key catching the profound meaning of the contractual aid (*subventio*) invoked by Richard. Moreover, in his text, and in this specific analytical context, this duty is evoked by using the evangelical command of love (Luke 6,31) and the similar terms enshrined in the law of nature, known as “golden rule”, as well as in the *Didachè*, the early Christian normative text<sup>32</sup>.

For whom are involved in transactions, sometimes, it is difficult to manage the contracts if each trader does not intend to set aside something of that exact or indivisible point of equivalence between good and good, so that to some extent a donation accompanies every contract. That is the manner of trading based, as it were, upon the law of nature saying: “Do to another as you would wish to be done to you”. According to this principle, that is when the traders achieve a mutual satisfaction (“pensata mutua necessitate”), they will also be willing to remit that missing portion [*i.e.* to waive the difference] in order to get the prescribed justice. (“Durum est enim inter homines esse contractus in quibus contrahentes non intendant aliquid de illa indivisibili iustitia remittere sibi mutuo, ut pro tanto omnem contractum concomitetur aliqua donatio. Et si iste est modus commutantium, quasi fundatus super illud legis naturae: ‘Hoc facias alii, quod tibi vis fieri’ satis probabile est quod quando sunt mutuo

<sup>31</sup> Ioannes Duns Scotus, *In IV Sententiarum*, dist. XV, q. 2, in Id., *Opera omnia*, studio et cura Commissionis Scotisticae, Civitas Vaticana 2011, 13, pp. 75-113, here, p. 95.

<sup>32</sup> The verset of Luke’s gospel is: «And as ye would that men should do to you, do ye also to them likewise»; the article of *Didachè* (II.1) establishes: «And all things whatsoever thou wouldest not have befall thyself neither do thou unto another»; the Greek version is in *Constitutiones Apostolorum*, ed. P. A. de Lagarde Osnabruck 1966 (1<sup>st</sup> pub. Leipzig-London 1862); see also *Constitutions Apostoliques*, ed. M. Metzger, Paris 1985-1987. For the texts written before and outside monotheistic religions, namely Hebrew and Christian tradition: J. Piper, *Love your enemies. Jesus’ love command in the synoptic gospels and early christian paraenesis*, Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney 1979, esp. pp. 19-27.

contenti mutuo volunt sibi remittere, si secundum aliquid deficient ab ista iustitia requisita”<sup>33</sup>.

Scotus’ passage - inserted in the text where the requirement of figures, the need of a scale are continuously remarked upon, being the core of his analysis - constitutes a further demonstration of how the Franciscan textuality pertains to Christian tradition and Christian identity where implementations and slippages take shape along centuries<sup>34</sup>. However, the Franciscan ability to make more and more pervasive the reading keys on the mechanisms of price formation, on equalizing procedures as well as the utility of scales has a specific quality and depth<sup>35</sup>.

Based on this framework, we can examine two main issues largely discussed in Richard’s *quaestio*. The first one is his market concept, specifically its notion of interrelated balance achievable in the markets. The second one is the deepening of the «noteworthy damage» notion, specified in his Latin formula «daesio notabilis».

Regarding, and summarizing, the first point: Richard affirms the full liceity of a higher price is based on a double reason. From one side, he calculates the net profit gained from selling after the deduction of expenditures and risks sustained by the merchant, following a quite steady canonistic norm. To the other he argues that an effective equivalence will be achieved if a merchant buys commodity A at one

<sup>33</sup> Ioannes Duns Scotus, *In IV Sententiarum*, dist. XV, q. 2, cit. pp. 89-90. The analysis is concluded with a fundamental note on the value and the measure of money: «Consimilis conclusio omnino est de iustitia in emptione et venditione, quia ita ibi oportet ex una parte considerare numisma sicut hic rem permutatam»; Ioannes Duns Scotus, *In IV Sententiarum*, dist. XV, q. 2, cit., p. 90.

<sup>34</sup> In this context, *i.e.*, in the reconstruction of the history of Christian identity as an economic, positive, identity, it has to be notice the *glossa* written on one of the Scotus manuscript (T): «Antiquam sententiam negative (Tob 4,16 “Quod ab alio oderis fieri tibi, ne tu aliquando alteri facias”) Christus in forma positive dedit: “Omnia ergo quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis”» (Matth. 7,12); «Prout vultis ut faciant vobis homines, et vos facite similiter» (Luke 6, 31); Ioannes Duns Scotus, *In IV Sententiarum*, dist. XV, q. 2, cit. p. 90, note 49.

<sup>35</sup> For Dominican textuality see: M. Bukala, *Oeconomica Medievalia of Wroclaw Dominicans*, Spoleto 2010, esp. pp. 49-59, see also Id., *Risk and Medieval Negotium. Studies of the Attitude towards Entrepreneurship: from Peter the Chanter to Clarus Florentinus*, Spoleto 2014; for a book’s review: P. Evangelisti, *Economia cristiana fra rischio e incertezza*, «Storica» 66 (2017), pp. 173-187.

market, acquired at a higher price than that is commonly established in that place. In this case he acts licitly if he brings to that market a different commodity, commodity B, acquired in another market: the place where he sold the commodity A. In this case, the effective equivalence is achieved when the merchant realizes a profit higher than the «fair», after having detracted the transport and risk expenditures regarding the second transaction. However, it is clear that this kind of equality escaped the classical fair price doctrine because it is achieved by paying attention to and sizing two different purchases on two different markets. So, Richard proposes a more complex calculation of balance (*aequalitas*), taken to consider the existence of several markets interacting with each other<sup>36</sup> (fig. 4).

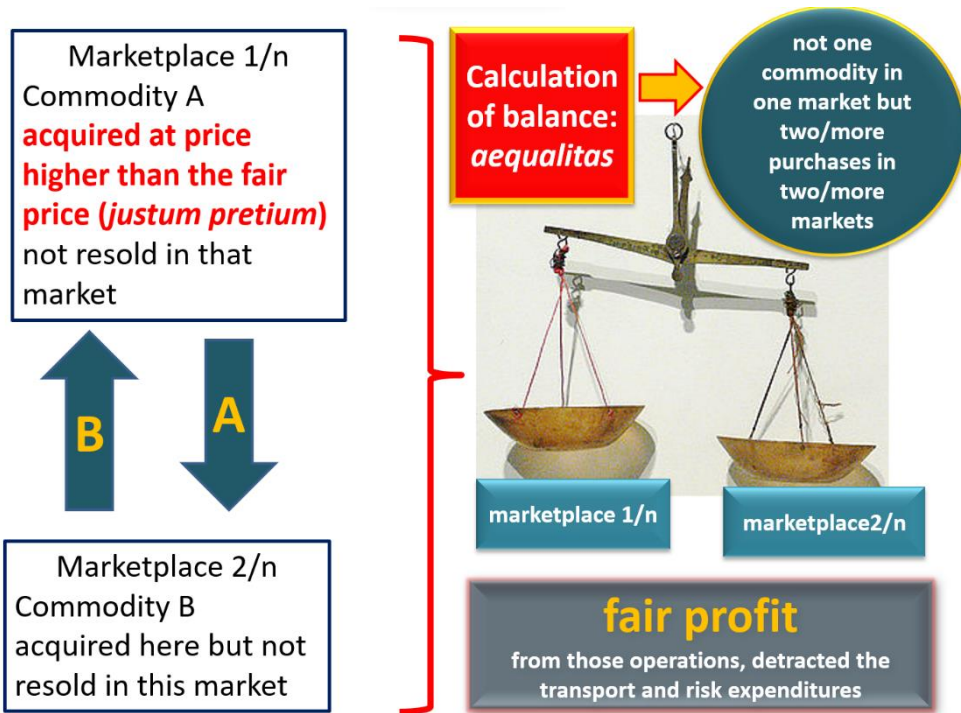


Fig. 4

<sup>36</sup> Richard of Middleton, *Secundi Quodlibeti, uastio XXIII*, cit., p. 70a.



We can pass now to deal with the second and last issue: the lexical transformation, the new qualification of damage (*laesio*) as *notabilis*, noteworthy because it is appreciable<sup>37</sup>. In his Master *Quodlibet I* this syntagm – «*laesio notabilis*» – was not detectable, however its function was evidenced by the disappearance of the technical formula «*laesio enormis*» substituted by «*excessus notabilis*», recurrent terms in the same text of Richard. Therefore, the first evidence we have is the deliberate choice that informs two Franciscan texts going beyond the previous technical formula spreading to a huge number of canonistic, academic and theological texts of their century. This lexical choice performs a clear double function in relation to the different parameters defining the *aequalitas* in rent contracts, including money contracts.

Firstly, the adjective *notabilis* adheres with greater precision to the notion of damage as actual and evident damage, likewise the Ostiensis standpoint requiring it corresponds to a «*deceptio manifesta*», that is a damage observable and appreciable by the market community where the contract is drafted. Therefore, this notion of damage does not derive from the juridical principle of the fair price, likewise a point indivisible, «*medium indivisibilis*» «*secundum naturam*», attested, for example in Henry of Ghent<sup>38</sup>. In Matthew's and Richard's texts the evidence has to be observed as an effective fact, a specific circumstance registrable and recordable.

Secondly, the emphasis in the appreciation of the damage works in its more precise mathematical meaning because the prerequisite for its «noteworthy condition» is its measure in relation to different parameters working along the scale of the «great latitude», that is sizing each factor implied in the *mercatio* prior to the price fixing, or more correctly, prior to the price fitting. It is, indeed, its demonstrable requisite – «*notabilis not secundum se*», as Richard affirms («a damage could not be defined noteworthy taken in itself»), but as a consequence of sizing each parameter - to constitute the effective social and economic meaning of

<sup>37</sup> The same title opening the analysis of these contracts reveals the importance of this syntagm: «*Utique potest in huiusmodi enim contractu aequitas iuris naturalis observari potest, ut nec emens, nec vendens, notabiliter laedatur*»; *Ibid.*, p. 65b.

<sup>38</sup> Henry of Ghent, *Quodlibet*, II, q. 15 in Henricus a Gandavo, *Aurea Quodlibeta*, Venetiis 1613, ff. 68v-69r.

the damage, ultimately what really might invalidate the transaction<sup>39</sup>. If in Matthew's *Quodlibet I* the parameters to be considered were fundamentally four, in Richard's they are more than doubled. In order to evaluate the condition of «noteworthy inequality» («inequalitas notabilis») not only does the size of the plot of land have to be considered but another set of parameters should also be defined, and consequently balanced. They are: the correlation between the age of the seller and buyer; their health; the risks of them developing a disease; the factors that could decrease the soil's productivity; the care and the work invested on that plot of land; a generic risk margin defined as «other circumstances», not precisely quantified but that have to be considered in the final valuation. With this «recta ratio», involving «all parameters» cited above, «the rent contracts should be observed» («ad quas recta ratio docet in tali contractu aspicere»)<sup>40</sup>. Only at that point, it will be possible to formulate a real price. However, to guarantee the definitive lawfulness of it, its equality, «it is necessary for it not to be clearly demonstrable who gains the greater advantage in the contract» («quis meliorem partem notabiliter habeat in isto contractu emens scilicet vel vendens»)<sup>41</sup>. So, we have a precept of contractual certainty and transparency based, only at first glance, on its opposite: «it not to be clearly demonstrable who gains the greater advantage»<sup>42</sup>. Furthermore, we have a plastic conception of the profitable equilibrium, a kind of utility achieved among the merchants valued by parameters verbalized into terms as *approximation*, *relativity*, *estimation*, *compensation*, *proportionality* and *viability*<sup>43</sup>. The application of the whole set of parameters used for the determination of a balanced price, «that will not be appreciably detrimental to either of the subjects», brought to light the core of the contract: money as a resource of potential new profit. As we have seen in Matthew's pages, the attention of Richard, rather than focusing on an abstract juridical form of the purchase, penetrates the economical meaning of the contract, its characteristic dynamics, the goals and incentives that are at its base.

<sup>39</sup> Richard of Middleton, *Secundi Quodlibeti, uuestio XXIII*, cit., p. 67a.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 67b.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 70b-71a. Compare this position with Godfrey of Fontaines, *Quodlibet III*, in *Les philosophes belges*, ed. M. de Wulf and A. Pelzer, Louvain 1904, II, V.14.63.

<sup>43</sup> Richard of Middleton, *Secundi Quodlibeti quaestio XXIII*, cit., pp. 67a-71b.

### 3. *Some Concluding Remarks*

If we consider the two issues examined below we can observe that Richard reshapes the *aequalitas* departing from the realization of a lexical inadequacy: that of the two main technical terms implied in transaction analysis, «*justum precium*», as an indivisible point established in one market, and «*laesio enormis*», considered in its legal self-sufficiency.

The Franciscan, using the key of the great latitude, «*latitudo magna*», a long-lasting term in the Minoritic economic analyses (from 13<sup>th</sup> to, at least, 16<sup>th</sup> century), opens to the space of intelligibility and measurability of the mercantile deals intended to produce mutual benefits. Transactions are not only preserved from the usurious stigma, they are rather enhanced within the Christian and civic relationship, as an eminent charitable form<sup>44</sup>. It is in that framework that one has to situate his different approach to mercantile deals as well as his positive consideration of the lucrative use of money<sup>45</sup>. In Richard *quaestio*, indeed, the concept of «*defectus iudicii rationis humanae*», «an inability to judge as a trait of human reason», spent by a lot of scholars to tolerate economic activities and to justify a slippage from the fair price, has no place<sup>46</sup>. Richard departs from another theological and philosophical standpoint that has its roots in the ancient Christian analysis of the

<sup>44</sup> The partial, but decisive innovation of the lexicon molded by Matthew and Richard allow to recognize in Franciscan textuality devoted to the lawfulness of transactions a proper evolutionary path. A development that takes shape into specific dialectical forms as well as into theological, academic and homiletic typologies (P. Evangelisti, *Contract and theft. Two founding principles of the civilitas and res publica in the political writings of the Franciscan friar, Francisc Eximienis*, «Franciscan Studies» 67 (2009) pp. 405-426). That is particularly important if you compared it with the path run by the civil law experts, where they flank to «*aequitas naturalis*» criterion a set of devices and innovative technicalities in order to support that «*civilis ratio*» with will integrate the validation of contractual circumstances; see Volante, *Il sistema contrattuale*, cit., pp. 101-2, more broadly, *ibid.*, pp. 99-194.

<sup>45</sup> From this point of view it has to confront what emerges in these pages with an important, and quite recent, American historiography well represented by the works of Christine Desan, *Money as a Legal Institution*, in *Money in the Western Legal Tradition. Middle Ages to Bretton Woods*, eds. D. Fox - W. Ernst, Oxford 2016, pp. 18-35, and S. Eich, *The Currency of Politics: The Political Theory of Money from Aristotle to Keynes*, Princeton 2022; Italian transl. Roma 2023); see also Evangelisti, *Balanza*, cit. pp. 23-206.

<sup>46</sup> This argument was literally and frequently spent by Henry of Ghent discussing the lawfulness of these contracts in the second half of 13th century.

multiple dimensions of charity, as well as in its *probabilitas*, namely the necessity to be proved and well documentable. It's enough to cite the *Didachè*, the earliest normative text in the Christian tradition, in one passage focused on the proper management of money:

Woe to him that receiveth; for, if a man receiveth having need, he is guiltless; but he that hath no need shall give satisfaction why and wherefore he received; and being put in confinement he shall be examined concerning the deeds that he hath done, and he shall not come out thence until he hath given back the last farthing [*kodrántes*]. Yea, as touching this also it is said "Let thine alms sweat into thine hands, until thou shalt have learnt to whom to give"<sup>47</sup>.

In this legal context it has to highlight the mandatory pressure to well and precise quantification presents in the syntagm «last *kodrántes*» that is the necessity to compute whatever is due including the minimum money fraction. The *kodrántes*, indeed, was the smallest portion and the lowest unity in the coeval currency scale. They need 64 *kodrántes* to have a *denarius* and 1600 to obtain one *aureus*.

It is this Christian anthropology, developed and long-established in Augustinian as well as in other patristic texts examined in the first part of this essay, that allows Richard to attribute to each Christian man a triple positive capacity. The ability to calculate the weight of his activities, to document the utility he can create as well as to understand the new balances deriving from his actions in the market - taken as a civic and Christian community, ultimately as a body politic<sup>48</sup>.

The books of the art of trade, the first modern works of political economy as well as the merchant treatises that will appear in the modern era – such as the famous Benedetto Cotrugli's treatise in 15th century, the works of William Petty where he discusses the price formation and those written by Forbonnais, especially his French Translation of the *British Merchant* in 18th century –, have a lexical and cultural background

<sup>47</sup> *Didachè*, I.1.18-23; see also above texts and notes 18-19.

<sup>48</sup> It has to consider the inseparable understanding of Christian and civic market, or community, at the base of any recognition of human capacities and their correlated liceity. An early and clear evidence in Franciscan textuality devoted to the *ars mercatoria* is in Alexander of Hales, *Summa theologica* II.3.2.2.2.3, Quaracchi (Firenze) 1948, IV, pp. 721-724, a collective work written around 1240's.

that has to be reconstructed also considering the Christian sources we have analyzed in these pages<sup>49</sup>. In the same perspective one has to reckon the analysis on the «legal» and the «natural» prices outlined by Pufendorf in the famous works published in 1672-73<sup>50</sup>. However, in this historical re-consideration, we have to avoid a methodological entrapment: that is to parse these kind of texts as the «natural» pre-historical sources of the modern economics discipline.

<sup>49</sup> B. Cotrugli, *The book of the art of trade*, eds. C. Carraro, G. Favero, London 2017; P. Evangelisti, *Il pensiero economico nel Medioevo*, Roma 2016, pp. 213-55 = Id., *La Pensée économique au Moyen Âge. Richesse, pauvreté, marchés et monnaie*, Paris 2021, pp. 250-265; W. Petty, *A Treatise on taxes and contributions* in Ch. H. Hull, *The Economic Writings of sir William Petty*, Cambridge (U.S.) 1899, pp. 1-97, esp. p. 90; Id., *Dialogue on diamonds*, in *ibid.*, pp. 624-630, esp. p. 627; on the money, its value and its balanced circulation in the body politic see Id., *Verbum Sapienti*, in *ibid.*, pp. 99-120, esp. p. 112; A. Roncaglia, *The Wealth of Ideas. A History of Economic Thought*, Cambridge (U.S.) 2006, pp. 53-80; A. Alimento, *Beyond the Treaty of Utrecht: Véron de Forbonnais's French Translation of the British Merchant (1753)*, «History of European Ideas» 40 (2014), pp. 1044-1066; A. Finkelstein, *Harmony and the Balance: An Intellectual History of Seventeenth-Century*, Michigan 2000.

<sup>50</sup> S. Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, V, Frankfurt - Leipzig 1744, esp. ch. 1, 3, 5, 7-8; Id., *De Officio Hominis et Civis*, Oxford 1927, I.14-15.



# Isacco di Ninive e gli Spirituali francescani: un'analisi storico-teologica

Lorenzo Arcese

## *Abstract*

Il presente studio si pone l'obiettivo di indagare quanto effettivamente Isacco di Ninive, un asceta siriano del VII secolo famoso per la sua *Prima collezione*, influenzò il pensiero teologico dei minori Spirituali, frati francescani appartenenti alla celebre corrente che si sviluppò tra il XIII e il XIV secolo. Lo studio, partendo dalla peculiare presenza di ben sei codici manoscritti contenenti tale opera all'interno del Fondo Antico del Sacro Convento di Assisi, ha voluto indagare quanto effettivamente il pensiero isacchiano fosse penetrato nelle opere degli appartenenti all'*Ordo Fratrum Minorum*. In particolar modo si è prima osservato il numero e la tipologia di codici chiaramente francescani che circolarono durante la stagione degli *Spirituali*, successivamente è stata operata una ricerca testuale nelle opere di scrittori minoriti a cavallo tra XIII e XIV secolo, facendo emergere una particolare attrazione verso alcuni passi inerenti alla povertà, cosa che ha aperto ulteriori piste di ricerca come quella inerente alla assenza di Isacco nelle opere bonaventuriane.

The present study aims to investigate how Isaac of Nineveh, a 7th-century Syriac ascetic famous for his First Collection, influenced the theological thought of the Minor Spirituals, Franciscan friars belonging to the famous current that developed between the 13th and 14th centuries. The study, starting from the peculiar presence of six manuscript codices containing this work in the Fondo Antico of the Sacro Convento in Assisi, aimed to investigate to what extent Isacchian thought had actually penetrated the works of the members of the *Ordo Fratrum Minorum*. In particular, we first observed the number and typology of clearly Franciscan codices that circulated during the season of the *Spirituali*, and then we carried out a textual research in the works of minorite writers at the turn of the 13th and 14th centuries, revealing a particular attraction to certain passages concerning poverty, which opened up further avenues of research such as that concerning the absence of Isaac in Bonaventure's works.

Leggendo il titolo di questa ricerca senza conoscere il pensiero dei protagonisti dello studio che seguirà, si potrebbe sobbalzare sulla sedia in un baleno e chiedersi: per quale motivo un autore della Chiesa siriana orientale del VII secolo dovrebbe essere messo in relazione con dei minori dissidenti vissuti ben settecento anni dopo? La questione non è assolutamente irrilevante – come già la notevole differenza temporale lascia intuire – eppure Isacco di Ninive, un eremita del Qatar divenuto vescovo della celebre città assira, seppe in qualche modo fare breccia nel cuore di molti autori appartenenti all'*Ordo Fratrum Minorum*, come ci attestano le numerose citazioni presenti nei loro scritti<sup>1</sup>, conquistando in particolare alcuni dei più celebri frati Spirituali.

La necessità di tale ricerca è sorta in seguito alla constatazione che nel Fondo Antico della Biblioteca del Sacro Convento di Assisi sono conservati ben sei manoscritti il cui contenuto, almeno parzialmente, è proprio il *Liber de contemptu mundi*: titolo latino della principale opera composta dal ninivita. Come mai ai frati assisani interessava così tanto l'opera di un eremita qatariota, tra l'altro a lungo considerato un eretico nestoriano? È opportuno sottolineare che il vescovo siriano scrisse il testo nella sua lingua natia, il quale fu poi tradotto in greco e, in un terzo momento, in latino. L'opera, successivamente resa in italiano con il titolo di *Prima collezione*, oltre ad aver percorso un *iter peregrinationis* degno dei migliori crociati, ebbe un successo smisurato, attestatoci non solo dai codici del Sacro Convento, ma anche dall'ingente quantità di copie rinvenibili in tutta Europa<sup>2</sup>.

L'ampia circolazione dello scritto – il cui contenuto interessò svariati lettori medievali e non solo – fu facilitata però anche da un fattore fortuito: l'omonimia con un altro santo Isacco, anch'esso siriano ma vissuto a Spoleto, il quale personalmente non scrisse mai nulla, ma che

<sup>1</sup> Gli esiti di questo studio sono il frutto di una tesi di Licenza in Teologia – Storia della Chiesa conseguita presso la Pontificia Università della Santa Croce e redatta con l'ausilio del prof. Jerónimo Leal, docente ordinario di Patrologia.

<sup>2</sup> In S. Chialà, *Isacco di Ninive in Italia. Tradizione manoscritta, edizioni a stampa e lettori*, «Orientalia Ambrosiana», 2 (2013), pp. 213-244, in particolare pp. 219-221 è presente una prima collazione dei manoscritti latini contenenti l'opera isacchiana. Nella summenzionata tesi di Licenza da me redatta è presente in Appendice una *recognitio* che ha permesso di rintracciare almeno 64 codici (mutili, completi o quasi) della *recensio* latina, il che lascia intendere un interesse verso il testo decisamente non trascurabile.



divenne celebre in seguito a una citazione fornita da Gregorio Magno nel Libro III dei suoi *Dialoghi*<sup>3</sup>. Dato il contenuto ascetico-eremitico della *Prima collezione* ci si aspetterebbe che i principali fruitori di tale opera fossero dei monaci, eppure, oltre ovviamente a essere presente in molte biblioteche benedettine, il ninivita riscosse un grande successo nei movimenti pauperistici duecenteschi come quello francescano.

In questa sede, dopo aver brevemente illustrato la vita di Isacco di Ninive, il suo pensiero e il perché il *Liber de contemptu mundi* – altrimenti noto come *Anima que Deum diligit* – circolò così tanto tra le varie comunità religiose europee, si andrà ad approfondire il particolare e privilegiato rapporto che il vescovo siriano ebbe con gli Spirituali, la celebre corrente sviluppatasi all'interno dell'*Ordo Fratrum Minorum* intorno alla fine del XIII secolo. Per cercare di capire fino a che punto l'opera del ninivita influenzò il movimento dissidente qui affrontato, si è optato per due differenti piste di ricerca: la prima è consistita nell'analizzare e quantificare il numero di copie del *Liber de contemptu mundi* certamente appartenenti all'ordine francescano, così da meglio comprendere la circolazione del testo, la seconda ha esaminato gli scritti dei principali autori minoritici tra il XIII e il XIV secolo. L'obiettivo alla base è stato quello di individuare quali frati subirono maggiormente la fascinazione del Nostro e se siano esistiti dei passi particolarmente graditi o tematiche ricorrenti. A tal proposito, al termine di questo contributo è presente una trascrizione di tutte le citazioni contenute in alcune opere degli autori medievali affrontati al fine di poter meglio verificare le effettive aree di interesse da parte dei francescani.

### *I. Isacco di Ninive*

Sulla vita di Isacco di Ninive si hanno pochissime informazioni e l'unica data certa è quella del 676, anno in cui sull'isola di Dayrin si

<sup>3</sup> Gregorio Magno, *Dialoghi. I-IV*, a cura di B. Calati *et alii*, Roma 2000, pp. 245-251. D'ora in poi sarà citato semplicemente come *Dialoghi* e si indicherà la numerazione secondo la ripartizione interna dell'edizione, ovvero libro (in numeri romani), discorso, paragrafo (es. *Dialoghi*, III, 14, 5).

celebrò un sinodo a cui partecipò anche il *catholicos*<sup>4</sup> mar Giorgio<sup>5</sup>. Questa informazione ci dà una importante coordinata spazio-temporale su cui ricostruire la vita del Nostro, all'epoca dell'assise già adulto e anacoreta. Potendo quindi tracciare un suo profilo solamente a grandi linee si può affermare che nacque nella regione del Bet Qatraye, sulle rive del Golfo Persico, in una zona che noi oggi potremmo collocare intorno all'attuale Qatar. Lì ricevette la sua prima formazione ascetica, divenendo prima monaco (*dayraya*) e poi didascalo/maestro (*malpana*), e fu sempre nella sua terra natia che incontrò nel 676 il *catholicos* di Seleucia-Ctesifonte mar Giorgio, proveniente dalla Mesopotamia<sup>6</sup>. Quando quest'ultimo conobbe Isacco, decise di prenderlo con sé, ordinandolo vescovo di Ninive nella *lavra*<sup>7</sup> di Bet 'Abe tra il 676 e il 680 (anno della morte del Patriarca)<sup>8</sup>. Il dato clamoroso della biografia del Nostro è che egli rimase a capo della diocesi per soli cinque mesi, periodo al termine del quale chiese al *catholicos* di abbandonare la carica per ritirarsi prima con i solitari della montagna di Matut (nella regione del Bet Huzaye), poi nel monastero di Rabban Shabur situato nella medesima regione. Tale repentina rinuncia, su cui le fonti poco si soffermano, ha interrogato molto gli storici, i quali hanno teorizzato tre motivazioni non escludentesi vicendevolmente: l'amore di Isacco per la vita ascetica e solitaria, le difficoltà di gestione della diocesi e la scarsa integrazione tra il monaco e la popolazione

<sup>4</sup> Termine con cui si indica, nella tradizione siro-orientale, il Patriarca e quindi il capo supremo della chiesa. Il ninivita infatti apparteneva a una Chiesa non più in comunione con Roma, chiamata successivamente – e in maniera erronea – “Nestoriana”. Tale scisma si consumò in realtà più per motivazioni geopolitiche che dottrinali, in quanto il patriarcato di riferimento era quello di Seleucia-Ctesifonte, il quale sottostava non all'Impero Bizantino, bensì a quello Sasanide. Per maggiori informazioni sulla Chiesa Siriaca, sulla sua storia, i suoi riti e le sue divisioni cfr. A. Di Berardino, *Patrologia V. Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno († 750). I Padri orientali*, V, Genova 2000, pp. 415-493; S. Chialà, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Firenze 2002, pp. 3-50.

<sup>5</sup> Cfr. Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione*, introduzione, traduzione e note a cura di S. Chialà, Magnano 2021, p. 10.

<sup>6</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 11.

<sup>7</sup> Tipico monastero siriano formato da un insieme di grotte/celle, una chiesa e un refettorio. Era un'ottima via di mezzo tra una forma di vita totalmente eremitica e una cenobitica classica.

<sup>8</sup> Cfr. Chialà, *Dall'ascesi eremitica cit.*, p. 56.

locale<sup>9</sup>. Egli infine rimase nel monastero di Rabban Shabur fino alla morte e sepoltura, evento cui arrivò in condizione di cecità, secondo le fonti a causa dell'assidua lettura delle Scritture e dell'ascesi, tanto da meritarsi l'appellativo di «secondo Didimo»<sup>10</sup>. In conclusione, possiamo quindi datare la vita del nostro celebre anacoreta tra la seconda metà del VII secolo e la prima dell'VIII, tenendo ben presente che «partì dalla vita terrena in età molto avanzata»<sup>11</sup>.

Durante questo lungo periodo di attività Isacco si rese autore di una serie di discorsi ascetico-spirituali molto importanti che confluirono poi in una serie di raccolte, o meglio “collezioni”, che hanno la caratteristica di non essere ordinate secondo una logica. Il numero preciso di queste non è noto, nelle fonti antiche ne vengono menzionate fino a sette<sup>12</sup> e, ad oggi, siamo a conoscenza di tre collezioni di Discorsi, di un frammento di una Quinta collezione e di alcune preghiere e testi di dubbia paternità<sup>13</sup>, naturalmente composti tutti in lingua siriana ed appartenenti alle tre tradizioni teologiche presenti nella zona: quella siro-orientale, quella siro-occidentale e quella siro-calcedonese (melkita)<sup>14</sup>.

Questi scritti non sono caratterizzati da grandi speculazioni teologiche, bensì da una serie di consigli ascetici dettati principalmente dalla grande esperienza di vita dell'anacoreta. Pur non essendo esposto in maniera strutturata e sequenziale, il pensiero dell'autore contiene alcuni *leitmotiv* ricorrenti, *in primis* l'importanza della preghiera eremitica e la smisurata misericordia di Dio<sup>15</sup>. Questi due elementi sono poi collegati da alcuni *fil rouge* quali la fede, la preghiera, l'umiltà, la quiete, il silenzio, la povertà e la gioia dell'essere salvati<sup>16</sup>. In altre parole Isacco, in tutta la

<sup>9</sup> Cfr. Chialà, *Dall'ascesi eremitica* cit., p. 58-59.

<sup>10</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 57.

<sup>11</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 54.

<sup>12</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 66.

<sup>13</sup> Per le opere dubbie o spurie cfr. *Ibid.*, pp. 73-77; per quelle in lingua greca cfr. *Ibid.*, pp. 331-333.

<sup>14</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.65-66; Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione* cit., p. 20.

<sup>15</sup> Così infatti intitola Sabino Chialà una delle sue monografie sull'argomento, cfr. Chialà, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita* cit.

<sup>16</sup> Per un maggior approfondimento delle tematiche e del pensiero del ninivita cfr. *Ibid.*, pp. 119-278.

sua opera<sup>17</sup>, non fa altro che narrare dell'esistenza di una via maestra per giungere all'incontro con il Signore, sostenendo di poter pregustare già da ora parte della bellezza che attende l'uomo nella vita eterna. A quest'ultimo è chiesto solamente di volersi incamminare verso Dio, di nutrire un profondo desiderio di comunione con il Creatore e quindi di dirigersi sempre più completamente verso il suo immenso amore.

## II. La Prima collezione

Tra gli scritti menzionati nel paragrafo precedente, quello che interessa in particolar modo la nostra ricerca è indubbiamente la *Prima collezione*. La storia di come giunse in Europa è travagliata ed interessantissima, come anche il successo che ebbe nel Vecchio continente non solo durante l'epoca medievale, ma anche in periodi ben più vicini ai nostri giorni. La sua prima versione, detta "orientale", fu scritta in lingua siriana e consta di 82 capitoli o Discorsi e, tranne alcuni che effettivamente costituiscono una sorta di gruppo unitario<sup>18</sup>, non sembra che gli altri numeri siano ordinati secondo una struttura organica e concatenata. Con sicurezza si può però affermare che dalla sua redazione l'opera ebbe una diffusione incredibile. Oltre a un'altra versione siriana, detta "occidentale", più breve e con adattamenti antinestoriani<sup>19</sup>, già sul finire dell'VIII secolo sembra essere comparsa una traduzione greca del Nostro<sup>20</sup>, da cui poi provennero tutte le altre che si diffusero in Europa e non solo. Quest'ultima è per noi estremamente importante in quanto, pur presentando una serie di sostanziali

<sup>17</sup> Per l'edizione dal siriano all'italiano più recente cfr. Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione* cit.

<sup>18</sup> Si tratta dei discorsi 1-6 secondo la numerazione fornita dal primo editore siriano, cfr. Isaac Ninivita, *Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa*, a cura di P. Bedjan, Paris-Leipzig 1909. Essendo questa l'*Editio princeps* siriana la numerazione di tutte le altre posteriori generalmente segue quella data dal Bedjan, anche se nella fattispecie già nei manoscritti i suddetti capitoli erano segnalati con questi numeri.

<sup>19</sup> Della *Prima collezione* sono stati rintracciati più di 50 manoscritti in lingua siriana. Per una collazione di quelli più importanti e studiati Chialà, *Dall'ascesi eremitica* cit., pp. 68, 386-388.

<sup>20</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 325-327.

cambiamenti rispetto al testo originale siriano<sup>21</sup>, fu il reale punto di partenza della maggior parte delle traduzioni nelle altre lingue. Nei secoli a venire infatti furono realizzate prima delle versioni in arabo, georgiano, etiopico, russo, romeno e latino, poi, da quest'ultimo, tra il XIII e il XV secolo, nei volgari francese, catalano, castigliano, portoghese, italiano. Una tale diffusione risulta sbalorditiva se si pensa alla "perifericità" dell'autore e della sua lingua, tanto da poter essere paragonata a un altro grande classico della letteratura monastica: *La Scala paradisi* di Giovanni Climaco.

Grazie all'edizione critica di Marcel Pirard è possibile evidenziare all'interno della traduzione greca due recensioni, chiamate dal filologo *recensio maior* e *recensio brevior*<sup>22</sup>. La prima è quella trädita dalla maggior parte dei manoscritti censiti e contiene quasi tutta la *Prima collezione* siriana, la seconda invece trasmette solo una trentina di discorsi (circa la metà della *maior*)<sup>23</sup>. Quest'ultima, di più ristrette dimensioni, è quella che, secondo Sabino Chialà, fu all'origine della versione latina, circolata ampiamente, come vedremo, in tutta Europa con il titolo di *Anima que Deum diligit* o *Liber de contemptu mundi*<sup>24</sup>. Gli studiosi in ogni caso concordano su due dati: tale traduzione non sembra aver conosciuto l'originale siriano, derivando invece da quella greca (*maior* o *brevior* che

<sup>21</sup> Cfr. Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione* cit., p. 21. La versione greca manca di alcuni discorsi presenti nella versione siriana, di altri ne presenta solo una forma abbreviata e inoltre include come testi isacchiani alcuni scritti di Giovanni di Dalyata e un testo di Filosseno di Mabbug. L'edizione critica più importante del testo greco è Ἀββᾶ Ἰσαάκ τοῦ Σύρου, *Λογοὶ Ἀσκητικοὶ. Κριτικὴ Ἐκδόσις*, a cura di M. Πιρᾶρ, Ἁγιον Ὄρος 2012. È presente una traduzione italiana dal titolo: Isacco di Ninive, *Discorsi Ascetici*, testo critico a cura di M. Pirard, introduzione, traduzione e note, bibliografia, glossario e appendice a cura di M.B. Artioli, Bologna 2018.

<sup>22</sup> Cfr. Chialà, *Isacco di Ninive in Italia* cit., p. 215.

<sup>23</sup> I discorsi completamente mancanti tra la *Recensio maior* (gr.) e quella siriana (orientale) sono i numeri 19; 20; 21; 23; 24; 26; 29; 31; 49; 54; 56; 71; 75; 76; molti altri invece presentano lacune o modifiche. Per un'analisi più accurata della discordanza tra queste due versioni rimando alla lettura dell'intero volume Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima collezione* cit.

<sup>24</sup> Cfr. Chialà, *Isacco di Ninive in Italia* cit., p. 215. Il titolo *Anima que Deum diligit* deriva dall'*incipit* del discorso 4 siriano che nelle collezioni latine assume invece il numero 1. Come si affermava precedentemente le numerazioni delle edizioni siriane, greche e latine cambiano non solo in base alla completezza o meno del testo trädito, ma anche dalla disposizione e suddivisione interna dei vari discorsi.

sia), e la sua datazione potrebbe risalire intorno al XIII secolo o, al massimo, all'ultima parte del XII secolo<sup>25</sup>.

Per quanto riguarda la lezione latina, oggetto principale di questo studio, essa circolò inizialmente in Italia, dando poi vita a tutte le versioni nelle lingue romanze europee. Innanzitutto, rimane un mistero chi possa aver effettuato la traduzione, dato che l'ipotesi più accreditata, ovvero che la si debba attribuire alla mano di Angelo Clareno non è più sostenuta dagli studiosi<sup>26</sup>. L'ipotesi nasceva dal fatto che al particolare francescano si debba invece quella della *Scala paradisi*. Grazie al lavoro del già citato Chialà, è stato possibile notare alcune analogie e differenze tra le versioni siriane e greche con le prime edizioni del testo latino<sup>27</sup>. È emerso infatti come la lezione latina contenga meno della metà dei capitoli del testo originale e che, con estrema probabilità, tale traduzione provenga dalla *brevior* greca<sup>28</sup>. Curioso è poi come la maggior parte dei testimoni contengano riferimenti a quell'Isacco di Montelucio di cui si parlava nell'introduzione<sup>29</sup>, tanto che una delle edizioni a stampa più antiche, quella Veneziana del 1506, riporta al proprio Discorso 63 un'aggiunta, assolutamente non appartenente all'opera originaria

<sup>25</sup> Cfr. Chialà, *Isacco di Ninive in Italia* cit., p. 219.

<sup>26</sup> Cfr. *Ibid.* La bibliografia sul suo operato è sterminata, si rimanda quantomeno a L. von Auw, *Angelo Clareno et les spirituels italiens*, Roma 1979 e a Società Internazionale di Studi Francescani, Centro Interuniversitario di Studi Francescani, *Angelo Clareno francescano. Atti del XXXIV Convegno internazionale. Assisi, 5-7 ottobre 2006*, Spoleto 2007.

<sup>27</sup> Cfr. Chialà, *Isacco di Ninive in Italia* cit., p. 222. Egli infatti nell'articolo propone una comparazione tra la versione siriana orientale, le due *recensio* greche, l'*editio princeps* della *Prima collezione* latina, ovvero quella di Barcellona (stampata nel 1497, d'ora in poi *edB*), quella latina di Venezia (datata al 1506, d'ora in poi *edV*) e infine quella del patrologo Jacques Paul Migne: J.P. Migne, *Patrologia series graeca*, 86.1, (ed. or. Parigi 1860), Tournhout 1976. L'edizione a stampa più antica in assoluto è la traduzione in castigliano effettuata dal monaco eremita Bernardo Boil nel 1484, poi confluita nell'incunabolo curato dalla tipografia di Giovanni Hurus, presso Saragozza, il 29 novembre 1489. Di tale opera abbiamo un superstite conservato presso la Biblioteca Nacional di Madrid, *Inc. 502*. Cfr. S. Janeras, *La ricezione di Isacco di Ninive nella Penisola Iberica*, «Orientalia Ambrosiana», 2 (2013), pp. 245-264, e in particolare pp. 251-253.

<sup>28</sup> Cfr. Chialà, *Isacco di Ninive in Italia* cit., pp. 222-224.

<sup>29</sup> Un esempio potrebbe essere il manoscritto *Assisi*, Fondo Antico presso la Biblioteca del Sacro Convento, 426. Al foglio 25r infatti è possibile leggere una rubrica, facente da titolo, che recita all'inizio della prima carta: «*Incipit liber qui vocatur Ysaac cuius vitam commendat Gregorius*». Il riferimento al papa Gregorio I sembra inequivocabile.

isacchiana, con all'interno una serie di detti monastici tra cui la frase più celebre dell'*alter ego* del ninivita: «monachus, qui in terra possessionem quaerit, monachus non est»<sup>30</sup>. Quest'omonimia facilitò enormemente la circolazione della *Prima collezione*, la quale in Europa, durante il basso medioevo, passò prevalentemente tra le mani dei benedettini e degli ordini mendicanti. Di questi ultimi si occuperà tale studio, dato che è proprio tra le loro opere che sono state rinvenute numerose citazioni dirette del ninivita, segno inequivocabile dell'apprezzamento del suo pensiero<sup>31</sup>.

### III. La circolazione manoscritta in ambito francescano

Prima di addentrarsi nei testi dei minori che lessero il Nostro, potrebbe essere utile porre in risalto il volume di manoscritti che circolarono in area francescana, fatto che lascia già intravedere l'elevato interesse dei frati alla *Prima collezione*.

Il manoscritto più antico in ambito francescano<sup>32</sup> risulta essere il TM 675, la cui conoscenza si deve alla casa d'aste *Les Enluminures* che, nel proprio sito internet, ha provveduto a pubblicare alcune foto, accompagnate da una descrizione sintetica dell'articolo e da una breve *expertise* paleografica<sup>33</sup>. Non ci si può esimere dal ringraziare la direttrice e *senior specialist* della casa d'aste Laura Light per aver reso possibile lo studio di questo manoscritto. Esso è infatti stato acquistato da un privato

<sup>30</sup> *Dialoghi*, III, 14, 5; la traduzione italiana fornita dall'editore è: «il monaco che cerca beni sulla terra non è monaco».

<sup>31</sup> Salvo differenti segnalazioni, ogni qualvolta verrà citato un testo isacchiano esso sarà sempre rapportato con l'edizione PG, LXXXVI (J.P. Migne, *Patrologia series graeca*, 86.1, (edizione originale Parigi 1860), Tournhout 1976, d'ora in poi citata in sigla PG, LXXXVI), dalla quale verrà ripresa anche la suddivisione in capitoli della *recensio latina*.

<sup>32</sup> Il più antico ad oggi conosciuto sembrerebbe invece essere l'Isacco di Ninive, *Anima quae Deum diligit*, ms. Firenze, Bibl. Laureanziana, Plut. LXXXIX 96, ff. 1r-48v databile intorno alla metà del XIII secolo.

<sup>33</sup> Cfr. Text Manuscripts. *Les Enluminures, Expertise TM 675*, <<https://www.textmanuscripts.com/medieval/middle-ages-franciscan-miscellany-60928>> (ult. cons. 28-09-2023). L'analisi del manoscritto lì pubblicata verrà d'ora in poi citata come *Expertise TM*. Il codice è estremamente interessante vista la compresenza dello *Stimulus amoris* di Giacomo da Milano e dei *Dicta* di Egidio.

che, grazie alla mediazione della suddetta, ha acconsentito affinché potessi entrare in possesso delle scansioni dei ff. 1-65 e delle parti più significative dell'intera miscellanea. A tal proposito è doveroso estendere i miei ringraziamenti anche allo sconosciuto, ma decisamente gentile e cortese, acquirente. Questo codice miscelaneo contiene il *Liber de contemptu mundi* ai ff. 1-64, mentre nelle restanti carte presenta altre opere ascetiche o libri di provenienza minoritica. A catturare l'attenzione infatti, oltre alla splendida lettera "A" al f. 1<sup>34</sup>, sono le miniature di frati disseminate ai fogli 65r, 85r (in posizione orante) e 121v (inginocchiato, in corrispondenza dell'inizio delle *Collationes fratris Egidii Perusini*)<sup>35</sup>. L'intero volume è datato intorno al XIII secolo, ma le prime due mani (ovvero quelle che scrissero rispettivamente i ff. 1-64 e 65-124) sono più precisamente individuate tra il 1260 e il 1280<sup>36</sup>. Comparando il codice con altri simili l'anonimo autore dell'*expertise* arriva alla supposizione che probabilmente fu scritto in nord Italia, verosimilmente a Padova, Venezia o Bologna<sup>37</sup>.

Altro codice contemporaneo al suddetto, o di poco successivo, è il ms. Napoli, Bibl. Nazionale, 358 (VII.G.23), datato a cavallo tra il XIII e il XIV secolo e proveniente dal convento di San Francesco a Capestrano<sup>38</sup>.

Dei primi anni del XIV secolo è invece l'Assisi, Fondo Antico presso la Biblioteca del Sacro Convento, 572<sup>39</sup>, risalente agli anni intorno al

<sup>34</sup> L'autore dell'*Expertise TM*, notando che il frate/monaco inginocchiato porge al Cristo un libro, presumibilmente il *Liber de contemptu mundi*, si chiede se non si tratti proprio di una rappresentazione di Isacco. Non concordando con la tale suggestione e visto l'ambiente francescano dove fu copiata l'opera, si potrebbe invece interpretare tale miniatura come raffigurazione dell'amanuense frate minore che, prostrato, sta offrendo a Dio il frutto delle sue fatiche.

<sup>35</sup> Non mi è stato permesso divulgare altre foto oltre a quelle già presenti nel sito di Text Manuscripts. Les Enluminures, pertanto la riproduzione del frate al f. 121v non è consultabile.

<sup>36</sup> Cfr. *Expertise TM*.

<sup>37</sup> Cfr. *Ibidem*. Un ottimo studio sui frati minori di Padova e sulla loro biblioteca è R. Hernández Vera, *Franciscan books and their readers. Friars and manuscripts in late medieval Italy*, Amsterdam 2022.

<sup>38</sup> Cfr. Chialà, *Isacco di Ninive in Italia* cit., p. 220.

<sup>39</sup> D'ora in poi semplicemente ms. 572. È possibile visionare integralmente il manoscritto al sito: Internet Culturale, *Assisi, Fondo Antico presso la Biblioteca del Sacro Convento*, ms. 572,



1309 secondo l'analisi fornita da Attilio Bartoli Langeli, la quale anticipa di poco la proposta di Emanuela Sesti, e insiste anche sulla possibilità che sia stato redatto proprio nel convento della città di san Francesco<sup>40</sup>. Questo esemplare è stato oggetto di numerosi studi in seguito alla scoperta che altri due codici legati all'ambiente degli Spirituali, ben più celebri del suddetto, furono scritti dalla stessa mano del 572. I documenti in questione sono l'*Assisi*, Fondo Antico presso la Biblioteca del Sacro Convento, 342 – conosciuto ai più col nome di *Liber Lelle* – e il *Perugia*, Biblioteca Comunale Augusta, 1046, contenente la famosissima *Compilatio Assisiensis*<sup>41</sup>. Tale collegamento è stato ciò che ha dato inizio al nostro studio, il quale si prefigge appunto l'obiettivo di chiarire maggiormente il rapporto tra i francescani, specialmente quelli appartenenti alle correnti Spirituali, e il *Liber de contemptu mundi*. Addirittura, secondo Patricia Stirnemann e Jacques Dalarun, i tre manoscritti non erano stati pensati come distinti, ma dovevano invece essere riuniti in un unico volume<sup>42</sup>.

Sempre del XIV secolo sono anche i codici *La Verna*, Biblioteca del Convento della Verna 23<sup>43</sup>, e il *Subiaco*, 112<sup>44</sup>. Quest'ultimo, in 50 capitoli

<[https://www.internetculturale.it/jmms/iccuviewer/iccu.jsp?id=oai%3Awww.internetculturale.sbn.it%2Fteca%3A20%3ANT0000%3APG0213\\_ms.572&mode=all&teca=MagTeCa+-+ICCU](https://www.internetculturale.it/jmms/iccuviewer/iccu.jsp?id=oai%3Awww.internetculturale.sbn.it%2Fteca%3A20%3ANT0000%3APG0213_ms.572&mode=all&teca=MagTeCa+-+ICCU)> (ult. cons. 28-09-2023).

<sup>40</sup> Cfr. A. Bartoli Langeli, *Il codice di Assisi, ovvero il Liber Sororis Lelle*, in *Angèle de Foligno. Le dossier*, a cura di G. Barone, J. Dalarun, Roma 1999, 7-27, e in particolare p. 20.

<sup>41</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 16; M. Bassetti, *Un manoscritto francescano?*, in *Il Liber della beata Angela da Foligno*, a cura di E. Menestò, II, Spoleto 2009, pp. 21-45, e in particolare pp. 21-22. Il *Liber Lelle* narra di alcune rivelazioni mistiche che ebbe la beata Angela da Foligno, mentre la *Compilatio assisiensis* o *Legenda perusina* ha al suo interno, oltre svariati testi di bolle papali, degli scritti di frate Leone e dei suoi compagni che piacquero molto ai francescani spirituali.

<sup>42</sup> Cfr. J. Dalarun, *La compilazione di Assisi e il Liber di Angela da Foligno*, in Id. «*Omnia verba que disimus in via*». *Percorsi di ricerca francescana*, Milano 2019, pp. 263-273, e in particolare pp. 264-265; P. Stirnemann, *Les livrets associés au Liber sororis Lelle*, «*Revue d'histoire des textes*», 32 (2002), p. 285. Questa triplice attestazione è anche ciò che ha permesso di datare il manoscritto intorno al 1309. L'ipotesi è che a scrivere i tre codici sia stato un frate colto e, come già affermato, vicino ad ambienti "spirituali". Cfr. Bartoli Langeli, *Il codice di Assisi* cit., pp. 10-27.

<sup>43</sup> Una nota al f. 1r conferma l'uso del manoscritto nel medesimo convento francescano. Cfr. Chialà, *Isacco di Ninive in Italia* cit., p. 220. Il manoscritto è stato rintracciato anche nell'Archivio digitale della cultura medievale Mirabile; cfr. Mirabile, *La Verna (Arezzo)*,

(ff. 136-165), non è di certa provenienza francescana e contiene una miscellanea di testi patristici orientali come Dionigi Aeropagita, Macario l'egiziano e Giovanni Climaco<sup>45</sup>. Data la presenza di autori tanto cari al frate minore Angelo Clarenò e che proprio quest'ultimo soggiornò alcuni anni nel monastero laziale, oltre al fatto che la datazione del manoscritto potrebbe coincidere con il suo periodo d'attività, si è supposto che tale manoscritto arrivò lì grazie al suo contributo<sup>46</sup>.

Continuando la ricerca si arriva al *Napoli*, Bibl. Nazionale 200 (VI.G.41), datato al XV secolo e certamente francescano in quanto prodotto nel convento di S. Bernardino a L'Aquila<sup>47</sup>.

Attribuibile a un ambiente mendicante potrebbe essere il *Cambridge*, Harvard University Library, Houghton Library, Typ. 146, datato 1430-35 e copiato in Italia settentrionale<sup>48</sup>. A sostegno di questa posizione vi sarebbe la compresenza dello *Stimulus amoris* di Giacomo da Milano, un frate minore la cui opera è sovente rilegata insieme al nostro Isacco, cosa che infatti si riscontra anche nel già analizzato TM 675.

Con maggior sicurezza si può invece ascrivere all'Ordine dei Frati Minori il *Cortona*, Bibl. Comunale e dell'Accademia Etrusca, 45 appartenuto al convento di S. Margherita dell'omonima cittadina toscana<sup>49</sup>. In tale edificio inoltre sappiamo che vi era, almeno nel XVIII

*Biblioteca del Convento della Verna 23*, <[http://www.mirabileweb.it/manuscript/la-verna-\(arezzo\)-biblioteca-del-convento-della-ve-manuscript/219735](http://www.mirabileweb.it/manuscript/la-verna-(arezzo)-biblioteca-del-convento-della-ve-manuscript/219735)> (ult. cons. 28-09-2023).

<sup>44</sup> Cfr. G. Mazzatinti, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, I, Forlì 1890, p. 181. Tale manoscritto, dato che ha al suo interno anche la *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco, è stato messo in relazione da molti studiosi con il *Subiaco*, 115 contenente il *Liber* di Angela da Foligno, testo anch'esso associato alla lunga permanenza di Angelo Clarenò nel monastero. Cfr. Dalarun, *La compilazione di Assisi* cit., p. 266.

<sup>45</sup> Cfr. Mazzatinti, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia* cit., I, p. 181.

<sup>46</sup> Cfr. Chialà, *Isacco di Ninive in Italia* cit., p. 220.

<sup>47</sup> Cfr. C. Cenci, *Manoscritti francescani della Biblioteca Nazionale di Napoli*, Florentiae 1971, pp. 373-374.

<sup>48</sup> Cfr. M. Medica, *James of Milan, Stimulus divini amoris (ff. 1r-89r). Isaac of Nineveh, De contemplationis perfectione (ff. 90r-162r)*, in *Beyond Words. Illuminated Manuscripts in Boston Collections*, a cura di J.F. Hamburger et alii, Chestnut Hill (MA) 2016, p. 52. Il manoscritto è stato rintracciato grazie a Mirabile; cfr. Mirabile, *Cambridge, MA, Harvard University Library, Houghton Library, Typ. 146*, <<http://www.mirabileweb.it/manuscript/cambridge-ma-harvard-university-library-houghton-l-manuscript/204745>> (ult. cons. 28-09-2023).

<sup>49</sup> Datato tra la metà e il terzo quarto del XV secolo, questo codice contiene solamente il Discorso LIII (PG, LXXXVI) alle carte 126v-127r. Cfr. Mirabile, *Cortona (Arezzo)*,

secolo, «un bel cod. membranaceo di mano del nostro Marco [presbitero di Cortona] con 20 sermoni di s. Efrem tradotti da Ambrogio camaldolese [Ambrogio Traversari], e 18 sermoni di s. Isaac sulla vita solitaria»<sup>50</sup>.

A incrementare il numero dei discorsi isacchiani in circolazione intervenne anche il volgarizzamento del testo, sicuramente passato tra le mani dei frati minori come dimostrato dal *Firenze*, Bibl. Riccardiana 1489 del XIV secolo<sup>51</sup>.

Guardando alle biblioteche estere, se nella penisola iberica i quattro superstiti latini non sono ascrivibili all'*Ordo Fratrum Minorum*<sup>52</sup>, in Germania la situazione è ben diversa. Attraverso l'OPAC *Manuscripta Mediaevalia* è stato possibile rintracciare alcuni esemplari di Isacco e quindi a delineare una prima, per quanto superficiale, panoramica della sua diffusione, naturalmente sempre rimanendo in ambito mendicante<sup>53</sup>. Il primo da segnalare è lo *Stuttgart*, Württembergische Landesbibliothek,

*Biblioteca Comunale e dell'Accademia Etrusca* 45, <[http://www.mirabileweb.it/manuscript/cortona-\(arezzo\)-biblioteca-comunale-e-dell-accade-manuscript/201841](http://www.mirabileweb.it/manuscript/cortona-(arezzo)-biblioteca-comunale-e-dell-accade-manuscript/201841) (ult. cons. 28-09-2023); cfr. G. Mazzatinti, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, XVIII, Firenze 1912, p. 29. Allo stesso convento apparteneva anche l'Isacco di Ninive, *Anima quae Deum diligit*, ms. Cortona, Bibl. Comunale e dell'Accademia Etrusca, 204, ff. 17r-18v anch'esso datato all'incirca alla metà del XV secolo e contenente un solo discorso di Isacco che però non si è avuto modo, al momento, di rintracciare. Cfr. Mirabile, Cortona (Arezzo), Biblioteca Comunale e dell'Accademia Etrusca 204, <[http://www.mirabileweb.it/manuscript/cortona-\(arezzo\)-biblioteca-comunale-e-dell-accade-manuscript/213800](http://www.mirabileweb.it/manuscript/cortona-(arezzo)-biblioteca-comunale-e-dell-accade-manuscript/213800)> (ult. cons. 28-09-2023); cfr. Mazzatinti, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia* cit., XVIII, p. 54.

<sup>50</sup> Mazzatinti, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia* cit., XVIII, p. 152. Le parti tra parentesi quadre sono aggiunte per facilitare meglio la comprensione della citazione.

<sup>51</sup> Cfr. N. Giovè, S. Zamponi, *Manoscritti in volgare nei conventi dei frati Minori: testi, tipologie librerie, scritture (secoli XIII – XIV)*, «Atti dei convegni della Società Internazionale di Studi Francescani di Assisi e del Centro Interuniversitario di Studi Francescani», 24 (1997), pp. 301-336, e in particolare p. 331. Interessantissimo come ai ff. 6r-9r del suddetto manoscritto vi sia riportata la «Vita del sancto abate Ysaac secondo che la describe sancto Gregorio papa nel prologo de le Morali» e subito dopo abbiano inizio le «*Collationes*», ovvero la *Prima collezione* in volgare di Isacco di Ninive (ff. 10r-115v).

<sup>52</sup> S. Janeras, *La diffusion d'Isaac de Ninive dans la Péninsule Iberique*, in *Eastern Crossroads. Essays on Medieval Christian Legacy*, a cura di J.P. Monferrer-Sala, Piskataway (NJ - USA) 2007, pp. 247-274, e in particolare pp. 252-253.

<sup>53</sup> Tale OPAC è consultabile al sito *Manuscripta Mediaevalia*, <<http://www.manuscripta-mediaevalia.de/#|4>> (ult. cons. 28-09-2023).

Cod. Don. B III 4, datato alla seconda metà del XIV secolo e di sicura provenienza francescana, dato che la scheda di possesso lo colloca addirittura al convento di Santa Croce a Firenze in mano a frate Tedaldo della Casa (1330 circa-1410 circa)<sup>54</sup>. All'interno del codice, oltre a Isacco (ff. 215r-272r), vi sono altri scritti tipicamente minoritici come lo *Stimulus amoris* di Giacomo da Milano (47r-163r), il *Lignum vitae* (272v-294r) e il *De triplici via alias incendium amoris* (294r-319r) di s. Bonaventura, un'interessantissima lauda di san Francesco (214r-214v) e alcuni frammenti tratti dalla *Legenda Maior* (345r-v), da una lauda di Jacopone da Todi (346r-346v), dalla *Vita beati Francisci* di Tommaso da Celano e dall'*Arbor amoris* dello Pseudo-Bonaventura (349r)<sup>55</sup>.

Di imprecisata provenienza è invece il *Mainz*, Wissenschaftliche Stadtbibliothek Mainz, Hs I 306, risalente al periodo compreso tra la fine del XIV e la metà XV secolo, ma che si ritiene quantomeno utile segnalare considerata la presenza, oltre ovviamente ad alcuni frammenti della *Prima collezione* (154v-161v; 168v-170r), di testi importanti per il nostro studio quali gli *Aurea verba* di Egidio di Assisi (196r-218r) e alcuni estratti di opere bonaventuriane<sup>56</sup>.

Quindi, al netto di questo breve *excursus* codicologico, è possibile affermare che almeno otto manoscritti (sette in latino e uno in volgare) sono chiaramente di provenienza minoritica, anche se alcuni sono posteriori all'arco temporale che si è scelto di prendere in esame, ovvero il periodo compreso tra la seconda metà del XIII secolo e il XIV secolo. Va premesso che gli insegnamenti di Isacco furono graditi in svariati contesti religiosi medievali e non solo in ambienti mendicanti, basti pensare che moltissime tra le copie rinvenute sono di provenienza benedettina o certosina<sup>57</sup>; al contempo però sembra che il ninivita

<sup>54</sup> Si veda la scheda descrittiva in lingua tedesca sul sito Manuscripta Mediaevalia: <<http://www.manuscripta-mediaevalia.de/dokumente/html/obj31902880>> (ult. cons. 28-09-2023). Dopo la morte del proprietario il testo giunse in Germania.

<sup>55</sup> Cfr. scheda descrittiva ms. Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. Don. B III 4, <<http://www.manuscripta-mediaevalia.de/dokumente/html/obj31902880>> (ult. cons. 28-09-2023).

<sup>56</sup> Si veda la scheda descrittiva in lingua tedesca su Manuscripta Mediaevalia, <<http://www.manuscripta-mediaevalia.de/dokumente/html/obj32144132>> (ult. cons. 28-09-2023).

<sup>57</sup> Alcuni esempi possono essere l'Isacco di Ninive, *Anima quae Deum diligit*, Arezzo, Bibl. della Città, 311, ff. 306r-371v (XIII-XIV secolo) proveniente dall'eremo di Camaldoli o

catturò in particolar modo l'attenzione dei seguaci di san Francesco.<sup>58</sup> A riprova di questa asserzione si noti la ricorrenza, nei codici miscellanei, di alcuni testi di frati minori come san Bonaventura, i *Dicta* di frate Egidio o il più volte menzionato fra Giacomo da Milano. Il vero punto di svolta in questa ricerca è dato però dal Sacro Convento di Assisi, luogo in cui sono conservati non solo un manoscritto, il 572 poc'anzi citato, ma addirittura altri due codici (praticamente completi<sup>59</sup>) e tre mutili<sup>60</sup> che finora non avevano suscitato grande interesse da parte degli studiosi. Da aggiungere a questi vi sarebbero poi altri due manoscritti, uno in latino e uno in volgare, che erano presenti nella biblioteca assisana nel 1381, data in cui il celebre frate-bibliotecario Giovanni Ioli stilò il primo inventario, e che invece oggi non sono più stati identificati. In quell'anno infatti, nel Sacro Convento di Assisi, il *Liber de contemptu mundi* era contenuto nei codici numero 55 (oggi ms. 572<sup>61</sup>), 392 (oggi ms. 426<sup>62</sup>), 394 (in lingua volgare, oggi disperso<sup>63</sup>), 395 (oggi ms. 191<sup>64</sup>), 396 (oggi disperso<sup>65</sup>) e 647

l'Isacco di Ninive, *Anima quae Deum diligit*, Paris, Bibl. de l'Arsenal, 499, ff. 167r-185v (XV secolo), copiato probabilmente nella Certosa del Montello (Veneto) o in quella di Venezia. Cfr. Chialà, *Isacco di Ninive in Italia* cit., pp. 220-221.

<sup>58</sup> Non tutti i lettori minori del ninivita appartennero alla corrente degli Spirituali, tutt'altro, però sembra che fu proprio all'interno di questo gruppo che Isacco ebbe una significativa circolazione.

<sup>59</sup> L'Isacco di Ninive, *Anima quae Deum diligit*, Assisi, Fondo Antico presso la Biblioteca del Sacro Convento, 426 e l'Isacco di Ninive, *Anima quae Deum diligit*, Assisi, Fondo Antico presso la Biblioteca del Sacro Convento, 191. D'ora in poi citati semplicemente come ms. e il rispettivo numero. Cfr. C. Cenci, *Bibliotheca manuscripta ad Sacrum Conventum Assisiensem*, I, Assisi 1981, pp. 245-247.

<sup>60</sup> L'Isacco di Ninive, *Anima quae Deum diligit*, Assisi, Fondo Antico presso la Biblioteca del Sacro Convento, 489, ff. 1v-33vbis, l'Isacco di Ninive, *Anima quae Deum diligit*, Assisi, Fondo Antico presso la Biblioteca del Sacro Convento, 406, ff. 144r-147v e l'Isacco di Ninive, *Anima quae Deum diligit*, Assisi, Fondo Antico presso la Biblioteca del Sacro Convento, 593, ff. 78v-80v. Cfr. C. Cenci, *Bibliotheca manuscripta* cit., I, pp. 340, 372-373, C. Cenci, *Bibliotheca manuscripta* cit., II, pp. 554-555. D'ora in poi citati semplicemente come ms. e il rispettivo numero.

<sup>61</sup> Cfr. Cenci, *Bibliotheca manuscripta* cit., I, 101.

<sup>62</sup> È possibile visualizzare il codice sul sito Internet Culturale, <[https://www.internetculturale.it/jmms/iccuviewer/iccu.jsp?id=oai%3Awww.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213\\_ms.426&mode=all&teca=MagTeCa+-+ICCU](https://www.internetculturale.it/jmms/iccuviewer/iccu.jsp?id=oai%3Awww.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213_ms.426&mode=all&teca=MagTeCa+-+ICCU)> (ult. cons. 28-09-2023).

<sup>63</sup> Per non confondere la numerazione attuale dei manoscritti con quella di fra Giovanni Ioli, tale codice assumerà il nome di "W".

(oggi ms. 489<sup>66</sup>). A questo elenco vanno poi aggiunti il ms. 406 (alle cui carte 144r-147v compare il nostro Isacco<sup>67</sup>) e il ms. 593 (precisamente ai ff. 78v-80v<sup>68</sup>), che non sembrano essere giunti in mano a fra Giovanni mentre stilava il suo inventario, ma che invece oggi fanno parte della collezione documentaria assisana e la cui datazione è comunque stimata entro la fine del XIV secolo<sup>69</sup>. Aggiungendo quindi anche solo gli esemplari attualmente in nostro possesso ai sette codici latini summenzionati si raggiungerebbe il numero di dodici manoscritti certamente francescani. Inoltre tutti i codici presenti al Sacro Convento sono datati entro la fine del XIV secolo, fornendoci quindi un'ulteriore prova di quanto il testo circolò negli ambienti minoritici proprio durante il periodo della dissidenza degli Spirituali.

Come mai, in ogni caso, erano presenti così tanti manoscritti all'interno della stessa biblioteca contenenti il medesimo testo? Una prima ipotesi potrebbe essere suggerita dalle dimensioni dei codici, dato che almeno nei casi del 426, 191 e del 489, risultano essere modeste<sup>70</sup>. Se

<sup>64</sup> È possibile visualizzare il codice sul sito Internet Culturale, <[https://www.internetculturale.it/jmms/iccvviewer/iccu.jsp?id=oai%3Awww.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213\\_ms.191&mode=all&teca=MagTe ca+-+ICCU](https://www.internetculturale.it/jmms/iccvviewer/iccu.jsp?id=oai%3Awww.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213_ms.191&mode=all&teca=MagTe ca+-+ICCU)> (ult. cons. 28-09-2023).

<sup>65</sup> Per non confondere la numerazione attuale dei manoscritti con quella di fra Giovanni Ioli, tale codice assumerà il nome di "Z".

<sup>66</sup> È possibile visualizzare il codice sul sito Internet Culturale, <[https://www.internetculturale.it/jmms/iccvviewer/iccu.jsp?id=oai%3Awww.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213\\_ms.489&mode=all&teca=MagTe ca+-+ICCU](https://www.internetculturale.it/jmms/iccvviewer/iccu.jsp?id=oai%3Awww.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213_ms.489&mode=all&teca=MagTe ca+-+ICCU)> (ult. cons. 28-09-2023).

<sup>67</sup> È possibile visualizzare il codice sul sito Internet Culturale, <[https://www.internetculturale.it/jmms/iccvviewer/iccu.jsp?id=oai%3Awww.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213\\_ms.406&mode=all&teca=MagTe ca+-+ICCU](https://www.internetculturale.it/jmms/iccvviewer/iccu.jsp?id=oai%3Awww.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213_ms.406&mode=all&teca=MagTe ca+-+ICCU)> (ult. cons. 28-09-2023).

<sup>68</sup> È possibile visualizzare il codice sul sito Internet Culturale, <[https://www.internetculturale.it/jmms/iccvviewer/iccu.jsp?id=oai%3Awww.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213\\_ms.593&mode=all&teca=MagTe ca+-+ICCU](https://www.internetculturale.it/jmms/iccvviewer/iccu.jsp?id=oai%3Awww.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213_ms.593&mode=all&teca=MagTe ca+-+ICCU)> (ult. cons. 28-09-2023).

<sup>69</sup> Il ms. 406 è segnalato per la prima volta dall'Inventario del 1844-45 mentre per quanto riguarda il ms. 593 non si è riusciti a capire quando questo codice entrò in possesso della biblioteca, tanto che non lo si trova neppure in L. Alessandri, *Inventario dell'antica biblioteca del S. Convento di S. Francesco in Assisi compilato nel 1381*, Assisi 1906.

<sup>70</sup> Anche i ms. 406 e, soprattutto, il 593 possono rientrare in questa casistica. Cfr. Cenci, *Bibliotheca manuscripta* cit., I, pp. 101, 245-248, 340, 372-373, 554-555.

da un lato la risposta potrebbe essere di natura economica – molte carte presentavano fori preesistenti al momento della copiatura o conciatore di scarsa qualità – dall'altro si può supporre che il formato ridotto ne facilitasse la circolazione e il trasporto. Quest'ultimo aspetto era sicuramente rilevante per quei frati che dovevano cimentarsi in predicazioni itineranti, tra cui potevano esserci appartenenti, se non almeno "simpatizzanti", a quel *milieu* spirituale tanto presente in Centro Italia, oltre che in Provenza. Fu infatti proprio in quelle zone che a cavallo tra il XIII e il XIV secolo si sviluppò quella corrente di pensiero incentrata prevalentemente sull'osservanza rigorosa della Regola e della povertà evangelica che diede origine al fenomeno dissidente degli Spirituali.

#### *IV. Isacco di Ninive e gli Spirituali francescani*

Dopo aver illustrato il pensiero dell'eremita oggetto di questo studio e appurato il reale interesse che ebbero i frati minori per il *Liber de contemptu mundi* tra il XIII ed il XV secolo, si cercherà ora di capire perché il contenuto di tale opera piacesse così tanto a religiosi che, generalmente, non avevano come tratto caratterizzante l'ascesi o la solitudine<sup>71</sup>. Tenendo a mente gli insegnamenti di Isacco e volendo comprendere a quali francescani potesse realmente giovare, ci si concentrerà in modo particolare solamente su una delle tre correnti dell'Ordine che lo lessero. Il ninivita infatti ispirò sia qualche frate appartenente agli Spirituali, sia qualcuno che poi confluì nell'Osservanza e, successivamente, anche qualche Cappuccino. Essendo questi ultimi al di fuori del nostro periodo di ricerca e i secondi, in parte, il frutto della riflessione dei primi, l'interesse di questo studio è quindi ricaduto sulla dissidenza francescana di fine XIII ed inizio XIV secolo.

In questo paragrafo si tenterà di comprendere in quale misura il testo isacchiano circolò tra gli autori francescani – mediante l'individuazione di chiare citazioni della sua opera negli scritti dei frati – e, nel caso in cui

<sup>71</sup> Che invece sono tratti distintivi dell'eremitismo isacchiano.

fossero confermate le suggestioni circa il suo gradimento, ci si interrogherà sull'eventuale esistenza di passi o temi prediletti.

All'interno del dibattito sulla povertà, anche se non si può parlare nettamente di un frate *spirituale*, è possibile rintracciare il ninivita nel *De perfectione religiosa* (o *Tractatus pauperis*<sup>72</sup>) di Giovanni Peckham (ca. 1225-1292), redatto intorno al 1270<sup>73</sup>. Quest'opera, dalle caratteristiche molto simili all'*Apologia pauperum contra calumniatorem* di Bonaventura, dà ampio risalto ai padri della Chiesa, sia occidentali che orientali<sup>74</sup>. Se però nel testo del santo generale dell'Ordine non compare alcuna citazione diretta di Isacco, nel libro di Peckham si hanno, nei soli primi sei capitoli, ben quattordici menzioni (alcune ripetute), alle quali vanno poi aggiunte altre quattro attribuite all'omonimo del Monteluco per bocca di Gregorio Magno<sup>75</sup>. Sappiamo però, grazie allo studio di Sabino Chialà, che un estratto del Discorso XVIII del ninivita ebbe molta fortuna nell'opera di Peckham – tanto da essere presente sia nel quinto che nel sesto capitolo

<sup>72</sup> Del testo purtroppo manca un'edizione critica integrale.

I capp. 1-6 sono in John Peckham, *Tractatus pauperis a fr. Johanne de Pecham. Ordinis fratrum minorum. Archiepiscopo Cantuariensi conscriptus*, a cura di A. van den Wyngaert, Paris 1925, pp. 5-86.

I capp. 7-9 sono in F.M. Delorme, *Trois chapitres de Jean Peckham pour la défense des ordres mendiants*, «Studi francescani», 29 (1932), pp. 54-62, 164-193.

I capp. 10 e 16 (oltre che degli estratti dai capp. 7-9, 11, 12 e 15) in John Peckham, *Selections from Peckham's "Tractatus Pauperis" or "De perfectione evangelica"*, a cura di A.G. Little, in *Fratris Johannis Peckham. Quondam archiepiscopi Cantuariensis. Tractatus tres de paupertate*, a cura di C.L. Kingsford, A.G. Little e F. Tocco, Aberdoniae 1910, pp. 13-90.

I capp. 11-14 in F.M. Delorme, *Quatre chapitres inédits de Jean de Pecham, ofm., sur la perfection religieuse et autres états de perfection*, «Collectanea Franciscana», 14 (1944), pp. 90-117.

Il cap. 15 in John Peckham, *Quaestio fr. Joannis de Peckham*, a cura di F.M. Delorme, in Ricardus de Mediavilla, *Quaestio disputata. De Privilegio Martini papae IV*, a cura di F.M. Delorme, Quaracchi 1925, pp. 79-88.

<sup>73</sup> Cfr. Chialà, *Dall'ascesi eremitica* cit., p. 295 parla di tredici citazioni isacchiane e tre menzioni "gregoriane". Interessante è il parallelismo che Peckham fa tra i *Moralia* di Gregorio Magno e il pensiero sulla povertà di Isacco, cfr. John Peckham, *Tractatus pauperis* cit., p. 76. Per tutte le citazioni del ninivita lì contenute si consulti l'*Appendice* di questo elaborato.

<sup>74</sup> Cfr. Chialà, *Dall'ascesi eremitica* cit., p. 295.

<sup>75</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 295-296. In totale, nei sedici capitoli dell'opera di Peckham, le citazioni esplicitamente attribuite ad Isacco – contando quelle ripetute più volte – sono ben 33.



della stessa – e anche negli autori successivi<sup>76</sup>. Tale brano è introdotto nel *Tractatus pauperis* così:

[Ysaac] etiam dicit eiusdem operis [i.e. liber de perfectione contemplationis] tractatu V querens quibus fiunt revelationes et dicit: «Visiones fiunt habentibus zelum ignitum Dei et de hoc seculo desperatis, qui ei perfecte abrenuntiaverunt et a cohabitatione hominum recesserunt et post Deum egressi sunt nudi, nullum a visibilibus auxilium expectantes, super quos irruit fortitudo propter solitudinem et circumdat eos periculum mortis ex fame vel infirmitate aut ex aliquo incursu et tribulatione, ita ut appropinquent desperationi. Consolationes ergo que fiunt talibus non fiunt illis qui eos superant in labore, quia quanto quis habet consolationem humanam ab aliquo visibilibus, tanto huiusmodi consolationes non fiunt<sup>77</sup>.

A catturare l'attenzione non deve essere solamente il contenuto del testo sopraccitato, ma anche il modo con cui l'autore propone il Discorso isacchiano. Infatti la dicitura «Ysaac etiam [...] et dicit» fu ripresa da molti scrittori francescani a lui coevi o successivi, i quali copiarono – o quantomeno conobbero – questo passo molto probabilmente dal frate inglese e non direttamente dal *Liber de contemptu mundi*<sup>78</sup>.

Nelle *Quaestiones disputatae* del minore summenzionato, Isacco viene citato ben cinque volte e sempre all'interno della *Quaestio de perfectione evangelica*. Parlando della povertà, il Peckham asserisce: «si res habes, semel eas disperge; superfluitatibus, quia hoc adducet te ad abstinentiam»<sup>79</sup> e, poco dopo – rimanendo sul tema pauperistico ma declinandolo sulla tranquillità del cuore – afferma: «nihil ita facit menti tranquillitatem sicut paupertas quae voluntarie sustinetur»<sup>80</sup>. Continuando il paragrafo, ci si imbatte in altre due citazioni: «quousque destruit a corde suo sollicitudinem saecularium praeter necessarium usum naturae, et dimittit Deum curare de ipsis; spiritualis ebrietas in ipso non nascitur et consolationem illam non habebit de qua erat Apostolus

<sup>76</sup> Cfr. Chialà, *Dall'ascesi eremitica* cit., p. 296.

<sup>77</sup> John Peckham, *Tractatus pauperis* cit., a cura di van den Wyngaert, p. 64. Il brano isacchiano è tratto dal suo Discorso XVIII, cfr. PG, LXXXVI, p. 845.

<sup>78</sup> Cfr. G.L. Potestà, *Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai fraticelli*, Roma 1990, p. 272.

<sup>79</sup> John Peckham, *Quaestiones disputatae*, a cura di G.J. Etzkorn, H. Spettmann e L. Oligier, Grottaferrata 2002, p. 280. Il brano è tratto dal Discorso IX, cfr. PG, LXXXVI, p. 819.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 283. Il brano è tratto dal Discorso VIII, cfr. PG, LXXXVI, p. 818. Dopo questa citazione l'autore afferma: «et loquitur de paupertate divitiis carente, sicut patet in toto libro suo».

consolatus»<sup>81</sup> e «visiones fuerunt quibusdam perfecte sanctis et de hoc saeculo desperatis, qui ei perfecte renuntiaverunt et post Deum nudi egressi sunt, nullum a visibilibus auxilium exspectantes»<sup>82</sup>. La quinta e ultima citazione, nonostante sia proposta dall'autore con l'espressione «et Isaac», non è riconducibile chiaramente ad alcun discorso, la sua struttura però sembra ricordare in qualche modo un passo isacchiano: «Hoc enim tu dices ad abstinentiam. Quid autem sit periculosius? Vel anxietas egestatis, aut opportunitas lasciviendi quam ministrat affluentia facultatis»<sup>83</sup>.

In un'altra opera di Peckham, i *Quodlibeta quatuor*, nei libri *Quodlibet I* (*questio XX*) e *Quodlibet IV* (*questio XLVIII*) sono presenti altri due passi – quasi identici tra di loro – estratti dallo spesso citato Discorso IX di Isacco<sup>84</sup>.

Dello stesso autore inglese è il *Contra Kilwardby*<sup>85</sup>, in cui è possibile individuare una citazione ripresa dal capitolo VIII del *De perfectione contemplationis* – così egli denomina il testo del ninivita – che asserisce: «nihil est quod sic pariat tranquillitatem sicut paupertas que voluntarie possidetur»<sup>86</sup>.

Il Peckham però non fu il primo frate minore che menzionò esplicitamente il vescovo di Ninive. È infatti riscontrabile una citazione diretta di Isacco nel provenzale Ugo di Digne (1200ca – 1256), autore

<sup>81</sup> *Ibid.* Il brano è tratto dal Discorso X, cfr. PG, LXXXVI, p. 820.

<sup>82</sup> *Ibid.* Il brano è tratto dal Discorso XVIII, cfr. PG, LXXXVI, p. 845. L'editore giustamente segnala che ci sono alcune omissioni rispetto all'edizione Migne.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 298. I contenuti e il modo di argomentare della frase citata potrebbero quindi essere una reinterpretazione del pensiero del ninivita.

<sup>84</sup> John Peckham, *Quodlibeta quatuor*, a cura di F. Delorme e G.J. Etkorn, Grottaferrata 1989, pp. 49, 283. Il testo del *Quodlibet IV*, *Quaestio XLVIII* recita: «Si res habes, semel eas disperge; si non habes, noli habere. Munda tibi cellam a divitiis et superfluitatibus, quia hoc ducet te ad abstinentiam invitum etiam et nolentem; raritas enim rerum docet abstinere, quia cum opportunitatem rerum accipimus, nosmetipsos non possumus continere». Quello della *Quaestio XX* cita solamente: «munda [...] abstinere». Per entrambi i passi, appartenenti al Discorso IX, cfr. PG, LXXXVI, p. 819.

<sup>85</sup> John Peckham, *Tractatus contra Fratrem Robertum Kilwardby O.P.*, a cura di F. Tocco, in *Fratris Johannis Peckham. Quondam archiepiscopi Cantuariensis. Tractatus tres de paupertate*, a cura di C.L. Kingsford, A.G. Little, F. Tocco, Aberdoniae 1910, pp. 91-147.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 137. La citazione è abbastanza aderente ad un piccolo estratto del Discorso VIII, cfr. PG, LXXXVI, p. 818. L'opera è scritta contro il domenicano Robert Kilwardby, insegnante a Oxford e Parigi oltre che arcivescovo di Canterbury e cardinale.

che si occupò di tematiche che poi furono molto care agli Spirituali. Nella sua *Expositio super Regulam fratrum minorum* – composta tra il 1252 e il 1254 – il religioso francese riporta questo breve estratto: «ut ait sanctus: cum rerum opportunitatem accipimus, nosmetipsos non possumus continere»<sup>87</sup>. Nonostante introduca la citazione come appartenente a un qualsiasi santo, essa costituisce in realtà una frase contenuta nel IX Discorso di Isacco, testimoniando quindi l'esistenza di una traduzione latina anteriore al Peckham. Questo passo riscosse un grande successo, basti pensare che solo nel *Tractatus pauperis* è presente ai capitoli V, VI, VII e XI.

Il pensiero del vescovo di Ninive è individuabile anche in un'altra opera di area provenzale, la *Disputatio inter zelatorem paupertatis et inimicum domesticum eius*, per lungo tempo attribuita erroneamente a Ugo di Digne e contenente un dialogo sulla povertà dal tono decisamente polemico<sup>88</sup>. Questo piccolo testo, comunque di ispirazione “ugoniana”, è databile almeno intorno al 1260 e piacque moltissimo agli Spirituali francesi, non ultimo a un certo Pietro di Giovanni Olivi<sup>89</sup>. All'interno dell'opera è possibile reperire questo estratto, introdotto così: «Vnde Isaac in libro suo *De contemplatione*: “dilige uilia vestimenta, ut orientes in te cogitationes elacionis abicias. Nam qui splendida diligit, humiles cogitationes habere non potest, quia cor exterioribus configurationibus conformatur”»<sup>90</sup>. Il brano riportato dallo sconosciuto autore è tratto dal II Discorso del ninivita ed è l'unica citazione diretta di Isacco contenuta nella *Disputatio*<sup>91</sup>.

<sup>87</sup> Hugue de Digna, *Hugh of Digne's rule commentary*, a cura di D. Flood, Grottaferrata 1979, pp. 164-165. Il brano è tratto dal Discorso IX, cfr. PG, LXXXVI, p. 819.

<sup>88</sup> Sull'attribuzione del testo allo Pseudo Ugo di Digne e per quanto riguarda tutte le citazioni della *Disputatio inter zelatorem* cfr. D. Ruiz, *Hugues de Digne, O. Min, est-il l'auteur de la Disputatio inter zelatorem paupertatis et inimicum domesticum eius?*, «Archivum Franciscanum Historicum», 95 (2002), pp. 267-349.

<sup>89</sup> Per maggiori informazioni sulla sua figura si rimanda a S. Piron, *Pietro di Giovanni Olivi e i francescani spirituali*, Milano 2021, pp. 25-47 e R. Manselli, *Pietro di Giovanni Olivi spirituale*, in *Chi erano gli spirituali. Atti del III Convegno internazionale. Assisi, 16-18 ottobre 1975*, a cura della Società Internazionale di Studi Francescani, Assisi 1976, pp. 307-327.

<sup>90</sup> Ruiz, *Hugues de Digne, O. Min, est-il l'auteur de la Disputatio inter zelatorem* cit., p. 340.

<sup>91</sup> L'editrice dell'opera prima di Ruiz, Alessandra Sisto, oltre a pensare che la *Disputatio inter zelatorem* appartenesse a Ugo di Digne, datandola per questo erroneamente tra il 1243 e il 1247, attribuisce la citazione isacchiana ad Isacco della Stella, affermando però candidamente di non aver trovato l'opera contenente l'estratto riportato. Cfr. Hugues de

Di fondamentale importanza per l'ambito spirituale è invece la presenza di alcuni passi isacchiani negli scritti di Pietro di Giovanni Olivi. Nella sua *Quaestio octava de perfectione evangelica*, scritta poco dopo il *Tractatus pauperis* di Peckham, il minore dissidente francese riporta lo stesso estratto dello studioso inglese, in forma abbreviata: «Visiones, inquit, fiunt habentibus ignitum zelum Dei et de hoc seculo desperatis; qui eis perfecte abrenunciaverunt et a cohabitatione hominum recesserunt et post Deum nudi egressi sunt, nullum a visibilibus auxilium expectantes»<sup>92</sup>. Nella *Quaestio nona* egli invece cita lo stesso testo contenuto nella *Disputatio* dello Pseudo-Ugo di Digne: «Dilige vilia indumenta ut orientes in te cogitationes elationis abicias. Nam qui splendida diligit humiles cogitationes habere non potest, quia cor exterioribus configurationibus conformatur»<sup>93</sup>. Nella decima questione, quella *De mendicitate*, compare nuovamente un passo del Nostro: «Cum in tua paupertate factus fueris supra mundum, cave ne propter amorem pauperum quaestum diligas pro eleemosyna facienda, et ponas animum tuum in turbatione ut accipias ab aliquo et aliis largiaris»<sup>94</sup>. Questi tre brevi esempi si innestano in una lunga serie di estratti isacchiani presenti nelle varie dissertazioni dell'Olivi, il quale ci testimonia un profondo interesse verso l'opera del ninivita<sup>95</sup>.

Digne (Pseudo), *Disputatio inter zelatorem paupertatis et inimicum domesticum eius*, in *Figure del primo francescanesimo in Provenza. Ugo e Douceline di Digne*, a cura di A. Sisto, Firenze 1971, pp. 341-370, e in particolare p. 360.

<sup>92</sup> Petrus Ioannis Olivi, *Quaestio octava de perfectione evangelica*, in Potestà, *Angelo Clareno* cit., p. 273. Dal Peckham sembra copiare anche l'introduzione alla citazione: «Et Ysaac libro suo de contemplatione dicit tractatu V», però l'estratto isacchiano risulta modificato e leggermente abbreviato rispetto all'originale del Discorso XVIII, cfr. PG, LXXXVI, p. 845.

<sup>93</sup> Petrus Ioannis Olivi, *De usu paupere. The Quaestio and the Tractatus*, a cura di D. Burr, Firenze-Perth 1992, p. 15. Il testo è tratto dal Discorso II, cfr. PG, LXXXVI, p. 814.

<sup>94</sup> Petrus Ioannis Olivi, *Peter Olivi Quaestio de mendicitate. Critical edition*, a cura di D. Flood, «Archivum Franciscanum Historicum», 87 (1994), p. 305. Il testo è tratto dal Discorso IX, cfr. PG, LXXXVI, pp. 818-819.

<sup>95</sup> Per tutte le citazioni nelle varie *Quaestiones* di Pietro di Giovanni Olivi si veda in Appendice a partire dalla nota 155.

Un altro spirituale che apprezzò Isacco e che sicuramente lesse la *Questio octava de perfectione evangelica* fu Ubertino da Casale<sup>96</sup>. Nel suo *Tractatus de altissima paupertate Christi et apostolorum eius et virorum apostolicorum*<sup>97</sup> egli lo cita direttamente per ben sette volte<sup>98</sup>. Molto importante è la presenza dello stesso identico estratto dell'Olivi, introdotta per giunta in egual modo al frate francese – che a sua volta la riprese dal Peckham – del Discorso XVIII del *Liber de contemptu mundi*. Che Isacco piacesse a Ubertino è indubbio, tanto che ritroviamo il suo pensiero anche in un'altra opera del casalese: l'*Arbor vitae crucifixae Jesu Christi*<sup>99</sup>. Nel terzo libro, al capitolo IX, ci si imbatte nell'omonimo di Montelucio per mezzo delle parole dello stesso Gregorio Magno, naturalmente facendo menzione anche della celebre frase sul possesso delle cose<sup>100</sup>. Al capitolo XV invece Ubertino cita letteralmente l'Isacco siriano: «Noli putare homo quod inter operadores monachorum sit alia maior vigiliis nocturnis»<sup>101</sup>, scelta che ripete anche al capitolo successivo, questa volta però non fornendo una citazione diretta, bensì enunciando alcuni elementi chiave del suo pensiero e dimostrando quindi di conoscerne il contenuto<sup>102</sup>.

Altri minori, di fama inferiore, in cui è possibile rintracciare il pensiero del ninivita sono Riccardo da Conington e Alvaro Pelagio. Quest'ultimo colloca il pensiero dell'eremita all'interno del suo *De statu et planctu*

<sup>96</sup> Per una bibliografia aggiornata su di lui si rimanda a Società Internazionale di Studi Francescani, Centro interuniversitario di studi francescani, *Ubertino da Casale. Atti del XLI Convegno internazionale. Assisi, 18-20 ottobre 2013*, Spoleto 2014.

<sup>97</sup> Cfr. Ubertinus de Casali, *Tractatus de altissima paupertate Christi et apostolorum eius et virorum apostolicorum*, a cura di G.L. Potestà, «Oliviana», 4 (2012), <<https://journals.openedition.org/oliviana/478>> (ult. cons. 28-09-2023).

<sup>98</sup> È possibile leggere tutti gli estratti di Ubertino di Casale in Appendice a partire dalla nota 166.

<sup>99</sup> L'edizione di riferimento dell'*Arbor vitae crucifixae Jesu Christi* è molto datata, cfr. Hubertinus De Casali, *Arbor Vitae Crucifixae Iesu*, Venetiis 1485, anche online <<https://archive.org/details/arborvitaeucrucif00uber/mode/2up>> (ult. cons. 28-09-2023).

<sup>100</sup> Cfr. Hubertinus De Casali, *Arbor Vitae Crucifixae Iesu* cit., p. 194. La citazione di Gregorio proviene da *Dialoghi*, III, 14, 4-5.

<sup>101</sup> Cfr. Hubertinus De Casali, *Arbor Vitae Crucifixae Iesu* cit., p. 248. Il brano è tratto dal Discorso XXXI, cfr. PG, LXXXVI, p. 860.

<sup>102</sup> Cfr. Hubertinus De Casali, *Arbor Vitae Crucifixae Iesu* cit., p. 249.

*ecclesiae*<sup>103</sup>, mentre il frate inglese, nel suo *Tractatus de paupertate*, cita così il Nostro: «Quousque destruat quis a corde suo sollicitudinem saecularium praeter necessitatem suae naturae ac dimittat [Deum] curare de ipsis, spiritualis ebrietas non movebit in eo et consolationem illam non habebit, de qua Apostolus erat consolatus»<sup>104</sup>.

Caso assolutamente a parte è poi quello di Angelo Clareno. Nell'*Apologia pro vita sua* cita lo stesso passo già riportato dal Peckham e dall'Olivi<sup>105</sup>. Secondo Potestà, dopo un'attenta analisi, la fonte diretta del Clareno è il minore dissidente francese<sup>106</sup>, mentre Sabino Chialà fa giustamente notare che nell'opera è anche presente l'ormai nota affermazione di Gregorio Magno sulla povertà monastica<sup>107</sup>. Decisamente più interessante è invece il passo tratto dal suo epistolario:

Est namque humilitas sanctitatis radix et veritatis mater sicut Virgo Maria Christi. Stola enim est claritatis humilitas quia Verbum humanatum tanquam decore regio ipsa indutus apparuit et omnis qui humilitatem induit assimilatur ei qui propter nos ab altitudine suae maiestatis descendit et hoc ut in contemplatione ipsius possimus nostri intuitus oculum in ipsum defigere. Non enim poterat humana infirmitas et nostre intelligentie imbecillitas claritatem infiniti et inaccessibilis luminis contemplari, nisi Verbum fieret homo et immolatum in cruce, virtute et merito mortis eius reconciliati accessum haberemus ad Dominum<sup>108</sup>.

<sup>103</sup> Cfr. Ruiz, *Hugues de Digne, O. Min, est-il l'auteur de la Disputatio inter zelatorem* cit., p. 301. Da Ruiz si apprende che Pelagio riporta un estratto dal Discorso IX, cfr. PG, LXXXVI, p. 819.

<sup>104</sup> Richardus de Conington, *Fr. Richardi de Conington, O.F.M., Tractatus de paupertate Fratrum Minorum et Abbreuiatura inde a Communitate extracta*, a cura di A. Heysse, «Archivum Franciscanum Historicum», 23 (1930), pp. 57-105, 340-360, e in particolare p. 87. Il testo è tratto dal Discorso X, cfr. PG, LXXXVI, p. 820.

<sup>105</sup> «Visiones fiunt habentibus celum ignitum Dei honoris et laudis et de hoc seculo desperatis, Qui perfecte abrenuntiaverunt et a cohabitatione hominum recesserunt et post Deum nudi egressi sunt, nullum a visibilibus auxilium expectantes». Angelo Clareno, *Angelus Clarinus ad Alvarum Pelagium Apologia pro vita sua*, a cura di V. Doucet, «Archivum Franciscanum Historicum», 39 (1946), pp. 63-200, e in particolare p. 157. Il testo citato è quello tratto dal Discorso XVIII, cfr. PG, LXXXVI, p. 845.

<sup>106</sup> Cfr. Potestà, *Angelo Clareno* cit., p. 273.

<sup>107</sup> Cfr. Chialà, *Dall'ascesi eremitica* cit., pp. 296-297.

<sup>108</sup> Angelo Clareno, *Lettera 48*, in id., *Opera I. Epistole*, a cura di L. von Auw, Roma 1980, pp. 234-235.

Tale estratto, secondo la traduzione fornita da Chialà, sembra molto simile al capitolo LXXXII della *Prima collezione* siriana tradotta in greco<sup>109</sup>. Questa constatazione risulta essere particolarmente rilevante in quanto il Discorso isacchiano sopracitato non sembra mai essere confluito dalla lingua ellenica alla latina, lasciando supporre che Clarenò, nel corso della sua vita, conobbe un'ulteriore versione dell'opera del ninivita<sup>110</sup>. Altri temi riconducibili al pensiero isacchiano, quali l'amore infinito di Dio, l'invito ad amare tutti rivolto a ogni cristiano, la stretta correlazione tra umiltà e carità, l'importanza del silenzio e le sue modalità di applicazione sono rintracciabili in molte sue lettere.<sup>111</sup>

L'interesse del Clarenò per Isacco è ancora attestato dagli scoli alla *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco che studi recenti attribuiscono appunto al minore dissidente, peraltro già da tempo riconosciuto come colui che tradusse in latino l'opera. Si tratta in molti casi di citazioni patristiche tra cui il primato di quelle identificate è detenuto proprio da Isacco, con 39 ricorrenze<sup>112</sup>.

## V. Conclusioni

Al termine di questo piccolo *excursus* sull'influenza del ninivita in area francescana, si può certamente affermare che il Nostro circolò ampiamente ben prima del Clarenò. Le attestazioni in Ugo di Digne e nel suo pseudonimo consentono una retrodatazione della traduzione dell'opera almeno alla metà del XIII secolo (se non addirittura al secondo quarto dello stesso). Il *Liber de contemptu mundi* sicuramente piacque a molti studiosi e scolastici, anche se stona l'assenza di tale opera in un maestro del calibro di san Bonaventura: che non si debba cercare meglio? Sembra difficile infatti che l'autore dell'*Itinerarium mentis in Deum* non sia

<sup>109</sup> Cfr. Chialà, *Dall'ascesi eremitica* cit., pp. 297-298.

<sup>110</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 297.

<sup>111</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 298.

<sup>112</sup> Cfr. J. Chryssavgis, *The Sources of St. John Climacus (c. 580 – 649)*, «Ostkirchliche Studien», 37 (1988), pp. 3-13, e in particolare p. 8; C. Riggi, *Il Climaco latino nel medioevo e la tradizione manoscritta della versione e degli scoli di Angelo Clarenò: ambiente francescano e climacheo in Europa, codici ed edizioni a stampa*, «Schede medievali», 20-21 (1991), pp. 21-44.

anche solo entrato in contatto con la *Prima collezione* vista l'enorme mole di citazioni presenti in Peckham. A quest'ultimo infatti va attribuito un ruolo di "pubblicizzazione" di Isacco, in quanto moltissimi autori successivi lo citarono attraverso i suoi scritti, come ci attesta l'introduzione al Discorso XVIII «dicit ejusdem operis tractatu V querens quibus fiunt revelationes»<sup>113</sup> che tutti gli scrittori coevi o posteriori all'inglese utilizzarono<sup>114</sup>. Ciò potrebbe insinuare un dubbio: Pietro di Giovanni Olivi e gli altri celebri minori lessero realmente il ninivita oppure lo conobbero solamente tramite il Peckham? Dagli elementi analizzati finora ciò non sembra supportabile, tanto che ad esempio, Ubertino da Casale – come si era già visto – cita nel suo *Arbor Vitae Crucifixae Iesu* un passo non presente negli scritti dell'autore inglese. Inoltre la grande quantità di manoscritti in circolazione lascia intuire che l'interesse a leggere integralmente il pensiero del ninivita fosse elevato.

Un altro Discorso che sembra aver riscosso un enorme successo è il numero IX già presente in Ugo di Digne e poi ripreso numerose volte da Peckham, Pietro di Giovanni Olivi e Ubertino da Casale. Dato il peculiare contenuto ideologico al suo interno questo elemento manifesta chiaramente come il frequente ricorso a Isacco e al suo pensiero spesso avveniva relazione ai temi della povertà e dell'astinenza dalle passioni. Il testo completo, edito da Migne proprio con il titolo *De paupertate*, infatti recita:

Si posueris animae tuae terminum paupertatis, et per gratiam Dei fueris a sollicitudinibus liberatus, et in tua paupertate factus fueris supra mundum; cave ne propter amorem pauperum quaestum diligas pro eleemosyna facienda, et ponas animam tuam in turbatione, ut accipias ab alio, ut aliis largiaris, et existimes honorem tuum subiectione petitionis rerum nomine aliorum, et excidas a libertate et nobilitate intentionis tuae in sollicitudines saecularium rerum, quia gradus tuus sublimior est gradu misericordium: supplico tibi, ne subjiciaris eleemosynae, quae similis est nutrimento puerorum. Sed solitudo perfectionis est caput. Si res habes, semel illas disperge. Quod si non habes, noli habere. Munda igitur cellam a superfluitatibus et deliciis. Quia hoc te adducit ad abstinentiam etiam invitum et nolentem. Defectus rerum docet hominem abstinere. Quia cum opportunitatem rerum accipimus,

<sup>113</sup> Cfr. John Peckham, *Tractatus pauperis* cit., a cura di van den Wyngaert, p. 64.

<sup>114</sup> Ubertino da Casale la copiò dall'Olivi, il quale però riprese la citazione dal frate inglese sintetizzandola. Angelo Clareno menzionerà anch'egli questo passo, riprendendolo dal primo "divulgatore", ovvero il Peckham.



nosmetipsos non possumus continere. Qui exteriorem pugnam superaverunt, societatem acceperunt de timore interiori, nec opportune instat in eis, nec ab ante nec a retro quatiuntur in pugna. Pugnam autem dico, quae adversus animam a sensibus et negligentia suscitatur, sicut est dare et accipere; auditus et lingua, quae superinducuntur<sup>115</sup> animae, sibi faciunt caecitatem; ut propter superinductionem turbationis exterioris non possit sibi ipsi artendere in latenti praelio quod movetur adversus eam, et cum tranquillitate illa videre quae moventur ab intus. Quando quis clausit ostia civitatis sensuum, tunc pugnat ab intus, et insidiatores qui sunt extra civitatem, non timet<sup>116</sup>.

Come non vedere in questi concetti l'eremita di Montelucio invece che quello del deserto del Qatar? Questo errore, che perdurò sino all'inizio del secolo scorso come dimostra l'opera di Guala-Campello<sup>117</sup>, non fece altro che incrementare ulteriormente la fama di un testo già estremamente valido ed efficace. L'omonimia con l'anacoreta spoletino infatti conferì ulteriore autorità alle argomentazioni contenute nell'opera, tanto che nella maggior parte degli scritti analizzati vengono menzionate sia le frasi che Gregorio Magno mise in bocca al santo siriaco-spoletino sia quelle appartenenti al vescovo di Ninive.

In conclusione, sarebbero auspicabili due ulteriori piste di ricerca in futuro al fine di confermare ulteriormente la tesi qui proposta e meglio comprendere come il testo entrò in Europa dall'Oriente. Da un lato andrebbero analizzate le opere di altri frati minori, sia appartenenti al movimento degli Spirituali che non, andando così a far emergere un'eventuale "trasversalità" di interesse da parte degli appartenenti all'Ordine; questo processo potrebbe essere facilitato con la creazione di una serie di file OCR con le varie edizioni critiche esistenti. Tra gli autori da tenere in considerazione ci sarebbero anche – oltre ai seguaci di san Francesco – il catalano Arnaldo di Villanova e il suo contemporaneo Ramon Llull<sup>118</sup>. Il primo, studente di medicina a Montpellier tra gli anni 1260-1270 circa, esercitò tale professione divenendo addirittura docente

<sup>115</sup> *Superinducuntur*. Editi, *semper inducuntur*.

<sup>116</sup> PG, LXXXVI, p. 818-819.

<sup>117</sup> Cfr. G. Guala-Campello, *Isaac Siro. Eremita di Montelucio*, Torino 1957.

<sup>118</sup> Cfr. Janeras, *La ricezione di Isacco* cit., pp. 245-246. Ramon Llull (Raimondo Lullo, 1232/33-1315/16), conosceva il ninivita e anch'egli soggiornò a Montpellier verso la fine del XIII secolo. Purtroppo egli non citava mai le sue fonti, per cui non possiamo attribuirgli un grado di affidabilità al pari di Arnaldo.

sul finire del XIII secolo, continuando a insegnare forse fino al 1300/1315<sup>119</sup>. Durante questi anni in Francia (probabilmente tra il 1295 e il 1297) conobbe Pietro di Giovanni Olivi, all'epoca professore presso lo Studio Generale dei francescani di quella città e ne subì l'influsso (pur non nominandolo mai esplicitamente nelle sue opere)<sup>120</sup>. Probabilmente, fu attraverso il frate minore che Arnau conobbe Isacco, così che quando scrisse a Girona nel 1302 l'*Apologia de versutiis atque peruersitatibus pseudotheologorum et religiosorum ad magistrum Jacobum Albi, canonicum Dignensem* forse aveva con sé un esemplare del testo latino o comunque ne aveva almeno tratto degli appunti, tanto che il medico lo cita testualmente ben tre volte aggiungendo l'espressione «*Isaac abbas dixit*»<sup>121</sup>.

Dall'altro lato si dovrebbe procedere all'edizione dell'*Anima que Deum diligit*, soprattutto dopo la recente realizzazione di quella siriana e di quella greca, con l'obiettivo di chiarire come e perché l'opera riuscì a diffondersi in Occidente in latino. Un passaggio ancora oscuro è infatti quello della paternità della traduzione, la quale potrebbe essere stata redatta sia in ambito monastico che in quello minoritico-mendicante.

<sup>119</sup> Cfr. *Ibid.*; Janeras, *La diffusion d'Isaac de Ninive* cit., pp. 249-250.

<sup>120</sup> Cfr. Janeras, *La ricezione di Isacco* cit., pp. 245-246.

<sup>121</sup> Cfr. *Ibid.*

*Appendice**Isacco di Ninive nel Tractatus pauperis di Peckham*

Per comprendere quali passi furono citati maggiormente dal frate inglese si riportano tutti quelli trovati individuati in questo studio.

Dal capitolo I: «Majus omnibus est ut causas pugne longius prorogemus, quamquam ex hoc corpus angustiam patiat, ne cum supervenerit necessitas, ruinam propter propinquitatem incurrat»<sup>122</sup>.

«Munda tibi cellam a delictis et superfluitatibus, quia hoc adducet te ad abstinentiam invitum etiam et nolentem; raritas rerum docet abstinere quia cum opportunitatem rerum accipimus, nosmetipsos non possumus continere»<sup>123</sup>.

«Qui non se elongat voluntarie a causis vitiorum, invitum trahitur a peccato. Hec enim sunt cause peccati: vinum, mulieres, divicie ac prospera corporis habitudo. Non quod hec naturaliter sint peccatum, sed quia natura facile declinat ad peccati passiones propter ipsa»<sup>124</sup>.

«Quibus mundus mortuus est, hii sustinent adversitates gaudenter. Qui vero vivit hujusmodi nequeunt injuriam sustinere sed a vana gloria moti irati turbantur seu etiam a tristitia occupantur»<sup>125</sup>.

«Verbum durum sustinens homo scienter absque iniquitate que precesserit in ipso contra loquentem, coronam spineam capiti suo superimponit»<sup>126</sup>.

«Humilitas est perferre accusationes falsas cum gaudio sustinere. Qui in veritate humilis est patiendo injuriam non turbatur nec excusat se super re in qua injuriam est peressus sed veniam petit»<sup>127</sup>.

<sup>122</sup> John Peckham, *Tractatus pauperis* cit., a cura di van den Wyngaert, p. 9. Il brano è tratto dal Discorso XVIII, cfr. PG, LXXXVI, p. 841.

<sup>123</sup> John Peckham, *Tractatus pauperis* cit. p. 11. Il brano è tratto dal Discorso IX, cfr. PG, LXXXVI, p. 819.

<sup>124</sup> *Ibid.*, pp. 11-12. Il brano è tratto dal Discorso XI, cfr. PG, LXXXVI, p. 821.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 13. Il brano è tratto dal Discorso XIII, cfr. PG, LXXXVI, p. 828.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 14. Il brano è tratto dal Discorso I, cfr. PG, LXXXVI, p. 812.

<sup>127</sup> *Ibid.*, Il brano è tratto dal Discorso XVI, cfr. PG, LXXXVI, pp. 831-832.

Dal capitolo V: «Munda tibi cellam a deliciis et superfluitatibus quia cum oportunitatem rerum accipimus, nosmetipsos non possumus continere»<sup>128</sup>.

«Quousque deferat a corde suo sollicitudinem secularium propter necessarium usum nature ac dimictat Deum curare de ipsis, spiritualis ebrietas in ipso non movebitur et consolationem illam non habebit, de qua erat Apostolus consolatus»<sup>129</sup>.

«Visiones fiunt habentibus zelum ignitum Dei et de hoc seculo desperatis, qui ei perfecte abrenuntiaverunt et a cohabitatione hominum recesserunt et post Deum egressi sunt nudi, nullum a visibilibus auxilium expectantes, super quos irruit fortitudo propter sollicitudinem, et circumdat eos periculum mortis ex fame vel infirmitate aut ex aliquo incurso et tribulatione, ita ut, appropinquent desperationi. Consolationes ergo que fiunt talibus non fiunt illis qui eos superant in labore, quia quanto quis habet consolationem humanam ab aliquo visibilium, tanto huiusmodi consolationes non fiunt»<sup>130</sup>.

Dal capitolo VI: «Quod visiones fiunt quibusdam perfecte sanctis et de hoc seculo desperatis, qui ei perfecte renuntiaverunt et post Deum nudi egressi sunt nullum a visibilibus auxilium expectantes»<sup>131</sup>.

«Anticipa solvere omnem colligationem extrinsecam a te ipso et tunc Deo poteris colligari»<sup>132</sup>.

«Nichil ita facit menti tranquillitatem sicut paupertas que voluntarie sustinetur»<sup>133</sup>.

«Si posueris anime tue terminum paupertatis et per gratiam Dei fueris a sollicitudine liberatus et in tua paupertate fueris factus supra mundum,

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 61. Il brano è tratto dal Discorso IX, cfr. PG, LXXXVI, p. 819. La citazione continua: «Numquid ipso Ysaac perfectior es quem tantum extollit Gregorius Dialog. 4».

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 64. Il brano è tratto dal Discorso X, cfr. PG, LXXXVI, p. 820.

<sup>130</sup> John Peckham, *Tractatus pauperis* cit., a cura di van den Wyngaert, p. 64. Il brano è tratto dal Discorso XVIII, cfr. PG, LXXXVI, p. 845. La citazione è introdotta così: «Idem etiam dicit ejusdem operis tractatu 5 querens quibus fiunt revelationes et dicit».

<sup>131</sup> John Peckham, *Tractatus pauperis* cit., p. 73. Il brano, già citato a pagina 64 della stessa edizione (ma in maniera più aderente al testo), è tratto dal Discorso XVIII, cfr. PG, LXXXVI, p. 845.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 74. Il brano è tratto dal Discorso I, cfr. PG, LXXXVI, p. 811.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 76. Il brano, che l'editore non riconosce e collega a PL, LXXXVI, è tratto dal Discorso VIII, cfr. PG, LXXXVI, p. 818.

cave ne propter amorem pauperum questum diligas pro eleemosyna facienda, et ponas animum tuum in turbationem ut accipias ab aliquibus et aliis largiaris, et excerens honorem subiectione petitionis rerum nomine aliorum, et excidas a libertate intentionis tue in sollicitudinem rerum secularium, quia gradus tuus sublimior est gradibus misericordium. Supplico tibi ne subiciaris eleemosyna similis nutrimenti puerorum. Sed solitudo perfectionis est caput. Si res habes, semel eas disperge; quod si non habes, noli habere»<sup>134</sup>.

«Si res habes semel eas disperge, si non habes noli habere; munda tibi cellam a delitiis et superfluitatibus quia adducit te ad abstinentiam invitum etiam nolentem; raritas rerum docet abstinere quia cum oportunitatem rerum accipimus nosmetipsos non possumus continere»<sup>135</sup>.

Dal capitolo VII: «Raritas rerum docet abstinere, quia cum oportunitatem rerum accipimus, nosmetipsos non possumus continere»<sup>136</sup>.

Dal capitolo IX: «Beatus qui novit haec et manet in solitudine et non fluctuat in operum multitudine, sed omnes corporales operationes in orationis labores convertit et credit quod, quamdiu operetur cum Deo et habeat solitudinem in ipso die noctue, non deficiet ei quidquam de necessariis usibus, quemadmodum non cessat ab Opere pro eodem; si quis autem non sustinuerit, in solitudine sive opere operetur eo utens tamquam adiutore, non tamen avare propter lucrum, nam ipsum impositum est infirmis, quia perfectioribus turbamentum existit; pauperibus enim et pigris patres imposuerunt quod operarentur, et non sicut rem necessariam exigentes»<sup>137</sup>.

Dal capitolo XI: «si inquit vanam gloriam abominaberis fuge venantes eam: fuge tam amatores rerum quam acquisitionem ipsarum: elonga te ipsum a prodigiis sicut a prodigalitate; fuge luxuriosos sicut luxuriam quia

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 78. Il brano è tratto dal Discorso IX, cfr. PG, LXXXVI, p. 818-819.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 83. Il brano è tratto dal Discorso IX, cfr. PG, LXXXVI, p. 819. Questo passo era già stato citato, in parte, alla pagina 61 della stessa edizione.

<sup>136</sup> Delorme, *Trois chapitres* cit., p. 59. Il brano è tratto dal Discorso IX, cfr. PG, LXXXVI, p. 819.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 183. Il brano è tratto dal Discorso X, cfr. PG, LXXXVI, p. 819.

ubi simplex memoria conturbat mentem quanto magis aspectus et conversatio cum eisdem!»<sup>138</sup>.

«Cum volueris facere initium bonae operationis, ad eventuras tibi tentationes prius praepara temetipsum; nam consuetudo est inimici ut, cum viderit aliquem incipientem bonam conversationem fide ferventi et conscientia pura, obviet ei variis et diversis tentationibus»<sup>139</sup>.

«Maius omnibus est ut causas pugnae longius prolongemus a nobis, quamquam ex hoc corpus angustiam patiat, ne, cum supervenerit necessitas, ruinam propter propinquitatem incurrat»<sup>140</sup>.

«Ut supra dicit Isaac, «cum opportunitatem rerum accipimus, nosmetipsos non possumus continere»<sup>141</sup>.

«Sic dilige otium solitudinis plus quam esurientes saeculi saturare et convertere multas gentes ad agnitionem supernam et honorem Dei. Melius enim est a peccati vinculo solvere temetipsum quam liberare servos a servitute, potius est tibi pacificare cum anima tua in unitate Trinitatis quae in te est, scilicet corporis et animae et spiritus, quam pacificare cum doctrina tua discordes»<sup>142</sup>.

«Cum animam in sanctitate senserit, tunc prosit aliis et de aliis curet; nam cum inventus fuerit ab omnibus elongatus, poterit eis benefacere potius in zelo bonorum operum quam in verbis etc»<sup>143</sup>.

Dal capitolo XII: «Dilige vilia indumenta, ut orientes in te cogitationes tuas abiicias. i.e. elationis; nam qui splendida diligit, humiles cogitationes habere non potest, quia cor exterioribus figurationibus conformatur»<sup>144</sup>.

«Si laboraveris manifeste contemni ab hominibus, faciet te Deus gloriari; studeas despici, et repleberis honore divino»<sup>145</sup>.

<sup>138</sup> Delorme, *Quatre chapitres inédits* cit., a cura di Delorme, p. 90. Il brano è tratto dal Discorso XIII, cfr. PG, LXXXVI, p. 829.

<sup>139</sup> Delorme, *Quatre chapitres inédits* cit., p. 93. Il brano è tratto dal Discorso XII, cfr. PG, LXXXVI, p. 821.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 94. Il brano è tratto dal Discorso XVIII, cfr. PG, LXXXVI, p. 841.

<sup>141</sup> *Ibid.* Il brano è tratto dal Discorso IX, cfr. PG, LXXXVI, p. 819. L'editore informa il lettore che questo passo era già stato citato nel I capitolo del *Tractatus pauperis*.

<sup>142</sup> *Ibid.* Il brano è tratto dal Discorso III, cfr. PG, LXXXVI, p. 814.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 95. Il brano è tratto dal Discorso XVII, cfr. PG, LXXXVI, p. 833.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 102. Il brano è tratto dal Discorso II, cfr. PG, LXXXVI, p. 814.

<sup>145</sup> *Ibid.*, pp. 102-103. Il brano è tratto dal Discorso XIII, cfr. PG, LXXXVI, p. 828.

«Sicut, inquit, pater gerit curam filii sui, ita Deus gerit curam corporis, quod pro Christo affligitur, et semper est iuxta illud»<sup>146</sup>.

«Quanto plus fatigatur et affligitur corpus, tanto magis tempore quo circumdat hominem acies daemonum cor eius a confidentia defensatur»<sup>147</sup>.

«In ventre repleto secretorum Dei scientia non existit etc»<sup>148</sup>.

«Lugens est, qui vitam in fame et siti ducit omnibus diebus vitae suae propter spem futurorum bonorum; divitiae religiosi sunt consolatio, quae fit ex luctu, et laetitia quae fit ex fide»<sup>149</sup>.

«Quicumque vult post me venire, prius abneget semetipsum, ut sicut ille qui paratus est ascendere in crucem assumit in mente sua mortis intentionem ac sic egreditur velut homo cogitans se non habere partem vitae iterum in hac vita, ita et qui perficere vult praedicta, nam crux est ad omnem tribulationem parata voluntas»<sup>150</sup>.

«Qui ieiunium negligit, apud cetera propugnacula laxus erit et infirmus»; et alibi: «Quando diabolus videt hanc armaturam super aliquem hominem, statim terretur adversarius et in continenti venit sibi in recordationem superationis suae quant a Salvatore passus est in deserto et virtus eius comburitur in armatura: quae data est a principe nostro»; sequitur: «ideo qui ieiunii armatura vestitur, omni tempore est accensus et zelotes; Elias, cum zelavit pro lege Dei, in hac armatura vicit»<sup>151</sup>.

«Hic est ordo sobrius et Deo amabilis indumentis vilibus contentum esse ad necessitatem corporis et sic cibus ad sustentationem uti, non gastrimargiae causa, et participare parum de omnibus, et non hoc exprobrare et hoc eligere, ut impleat ex ipsis ventrem; maior est enim omni virtute districtio vinum praeter debilitatem aut infirmitatem non sumere»<sup>152</sup>.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 103. Il brano è tratto dal Discorso XIV, cfr. PG, LXXXVI, p. 831.

<sup>147</sup> *Ibid.* Il brano è tratto dal Discorso XVIII, cfr. PG, LXXXVI, p. 843.

<sup>148</sup> *Ibid.* Il brano è tratto dal Discorso V, cfr. PG, LXXXVI, p. 816.

<sup>149</sup> *Ibid.* Il brano è tratto dal Discorso XV, cfr. PG, LXXXVI, p. 831.

<sup>150</sup> Delorme, *Quatre chapitres inédits* cit., a cura di Delorme, p. 104, Il brano è tratto dal Discorso XVIII, cfr. PG, LXXXVI, p. 839.

<sup>151</sup> Delorme, *Quatre chapitres inédits* cit. Il brano è tratto dal Discorso XVIII, cfr. PG, LXXXVI, pp. 842-843.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 107. Il brano è tratto dal Discorso LIII, cfr. PG, LXXXVI, p. 883.

«habere vultum pallidum et rugosum, lacrimari nocte dieque etc»<sup>153</sup>.

«Quamlibet virtutem sine labore corporis factam reputa sicut abortivum exanime; oblatio iustorum lacrimae oculorum suorum, et sacrificium eorum acceptabile gemitus eorum; in vigiliis clamabunt ad Dominum pondere corporis angustiati et in dolore preces ad eum emittent. Communicant angelis sanctis in passionibus et tribulationibus ob suam propinquitatem»<sup>154</sup>.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 108, Il brano è tratto dal Discorso XXIV, cfr. PG, LXXXVI, p. 852.

<sup>154</sup> *Ibid.*, pp. 109-110. Il brano è tratto dal Discorso XVII, cfr. PG, LXXXVI, p. 835.



# La *Quadrigo spirituale* e la *Quadrigo litteralis* di Niccolò da Osimo: intertestualità e riscrittura

Andrea Mancini

## *Abstract*

L'articolo revisiona l'opera e la figura del frate minore osservante Niccolò da Osimo (1370-1453) concentrandosi sulla rivalutazione di due opere centrali di questo autore: la *Quadrigo spirituale* (in volgare) e la *Quadrigo litteralis* (in latino). In base all'esame e all'analisi dei manoscritti che tramandano le due opere del frate osimano, si propongono dati inediti sulla loro composizione e sulla biografia dell'autore. Lo studio dei testi presi in esame si serve della terminologia sviluppata dalla critica letteraria, in particolare quella di Gérard Genette, intorno alla riscrittura e all'intertestualità. Il contributo mette in evidenza i rapporti intertestuali tra le due opere maggiori e tra queste e altre opere minori, composte per promuovere la disciplina religiosa e la preparazione teologico-morale dei frati osservanti.

This article reviews the work and figure of the Franciscan Observant friar Niccolò da Osimo (1370-1453) focusing on the re-evaluation of two central works of the author: the vernacular *Quadrigo spirituale* and the Latin *Quadrigo litteralis*. It unfolds new information on the composition of the works and on the biography of the friar of Osimo, based on the examination and analysis of the manuscripts transmitting his writings. The study of the examined texts resorts to the terminology developed by the literary theory, in particular that of Gérard Genette, concerning rewriting and intertextuality. The essay shows the intertextual relations between the two main works and between these and other minor works composed to promote religious discipline and moral theological education among the Observant friars.

*Introduzione: per una rivalutazione delle opere di Niccolò da Osimo*

Gli scritti di Niccolò da Osimo (1370-1453) sono rimasti largamente trascurati dagli specialisti di studi francescani, nonostante essi offrano a mio avviso un corpus testuale e documentario essenziale per approfondire la conoscenza degli anni formativi dell'Osservanza minoritica e far chiarezza intorno a una figura importante della storia dell'Ordine dei frati Minori nella prima metà del Quattrocento<sup>1</sup>. Il giudizio che Duncan Nimmo diede di questo frate, etichettandolo come «a leading Observant of the second second rank» ha risuonato quasi come una condanna, come si trattasse di un soggetto di studio secondario<sup>2</sup>. Questa figura rimane tuttavia un personaggio di spicco dell'Osservanza francescana italiana nel periodo in cui ne erano esponenti di primo piano Bernardino da Siena e Giovanni da Capestrano<sup>3</sup>. Vi sono numerosi manoscritti delle opere dell'Osimano sparsi negli archivi italiani, europei, e oltreoceano, ma le indagini condotte finora sono mancate dello spessore analitico necessario per andare oltre la barriera di una valutazione superficiale, e hanno fornito in gran parte giudizi affrettati e insoddisfacenti, tendenti a volte ad

<sup>1</sup> Questo articolo fa parte del progetto EXPRO dell'Agenzia per le sovvenzioni della Repubblica Ceca (GA ČR), no. 20-08389X, *Observance Reconsidered: Uses and Abuses of the Reform (individuals, institutions, society)*. Questo lavoro è stato reso possibile anche grazie al supporto del personale bibliotecario e archivistico degli istituti che verranno citati nelle pagine seguenti.

<sup>2</sup> D. Nimmo, *Reform and Division in the Medieval Franciscan Order: From Saint Francis to the Foundation of the Capuchins*, Rome 1995, p. 588.

<sup>3</sup> Per approfondire il contesto storico-religioso e letterario in cui si inseriscono le opere dell'Osimano, non posso che rimandare ad alcuni tra i principali contributi sull'Osservanza francescana e sulle Osservanze in generale di questi ultimi decenni: Le. Pellegrini, *Bernardino da Siena, il minoritismo e l'Osservanza: ambiguità e ambivalenze a partire da Monteripido*, in *Giacomo della Marca tra Monteprandone e Perugia. Lo Studium del Convento del Monte e la cultura dell'Osservanza francescana*, a cura di F. Serpico e L. Giacometti, Perugia-Firenze 2012, pp. 21-35; Eadem, *Osservanza / osservanze tra continuità e innovazione*, in *Gli studi francescani prospettive di ricerca. Atti dell'Incontro di studio in occasione del 30° anniversario dei Seminari di formazione (Assisi, 4-5 luglio 2015)*, pp. 215-234; L. Viallet, *Les sens de l'observance. Enquête sur les réformes franciscaines entre l'Elbe et l'Oder, de Capistran à Luther (vers 1450-vers 1520)*, Münster 2014; B. Roest, *Franciscan Literature of Religious Instruction Before the Council of Trent*, Leiden 2004; *Observant Reforms and Cultural Production in Europe*, ed. by P. Delcorno and B. Roest, Nijmegen 2023.

avvalorare tesi o posizioni prestabilite sulla base di un'indagine parziale del materiale testuale a disposizione. Non sono mancati studiosi che hanno suscitato interesse e invitato ad approfondire lo studio di questo autore, ma finora nessuno ha effettuato concreti passi avanti. Nonostante la ricerca sulle osservanze religiose di fine medioevo abbia testimoniato un'espansione notevole negli ultimi decenni, i riferimenti a Niccolò da Osimo continuano a fare affidamento su studi ormai datati.

Restituire un'immagine più nitida e complessa di questo frate e mostrare il contributo e il valore che il suo lavoro e i suoi scritti hanno dato allo sviluppo dell'Osservanza francescana è stato l'obiettivo della ricerca di dottorato che ho svolto all'University of Leeds<sup>4</sup>. Il mio studio dimostra quanto le opere di Niccolò da Osimo contribuiscano in maniera essenziale alla nostra comprensione del «mutamento genetico» che il movimento osservante intraprese dopo l'iniziale stagione eremitica di Paoluccio da Foligno<sup>5</sup>. Al centro della rivalutazione dell'opera di Niccolò da Osimo deve essere posta una riconfigurazione ermeneutica della *Quadrigo spirituale* quale testo rivolto all'istruzione religiosa essenziale per i frati osservanti. Il suo potenziale utilizzo al di fuori di questo ambito specifico, come testimoniano l'ampia diffusione dei manoscritti e le almeno cinque edizioni a stampa, non è che una conseguenza del suo carattere di testo adatto alla formazione religiosa di qualsiasi cristiano sia religioso che laico<sup>6</sup>. La *Quadrigo spirituale* va infatti inquadrata innanzitutto nel suo contesto di origine, quello del processo di istituzionalizzazione che la famiglia osservante cismontana intraprende verso la fine degli anni

<sup>4</sup> A. Mancini, *The Role of Niccolò da Osimo in the Franciscan Observant Reform (1370-1453)*, Tesi di dottorato, University of Leeds 2023.

<sup>5</sup> S. Brufani, *Perugia e Monteripido laboratorio dell'Osservanza*, «Franciscana», 16 (2014), pp. 195-228 (p. 208).

<sup>6</sup> Si possono trovare infatti manoscritti della *Quadrigo spirituale* anche in archivi di ordini religiosi diversi da quello minoritico, come per esempio il testimone di Mantova, Biblioteca comunale Teresiana, ms. 402, contenente una copia del 1456 composta da un novizio, Pietro di Pavia, del monastero di San Benedetto in Polirone. Quanto alle edizioni a stampa, l'opera fu stampata almeno cinque volte: ho contato quattro edizioni nel 1475 (Bologna: Azzoguidi; Brescia: Colonia-Gallo; Jesi: Conti; e in un'edizione senza luogo né stampatore), e una ancora nel 1503 (Milano: da Ponte).

Trenta del Quattrocento sul modello del regime *sub vicariis* già sperimentato Oltralpe in alcuni conventi riformati<sup>7</sup>.

Questa metamorfosi ha radici anteriori ma iniziò ad assumere una forma istituzionale a partire dalla nomina di Bernardino da Siena come vicario generale degli osservanti italiani nel 1438 a cui seguirono una serie di iniziative interne e provvedimenti papali volti a definire il grado di autonomia della famiglia osservante italiana entro l'Ordine dei Minori. Il nuovo assetto istituzionale dei frati osservanti si consolidò con la pubblicazione della bolla *Ut sacra* da parte di Eugenio IV nel 1446, ma venne messo più volte in discussione sotto i pontefici successivi, come racconta la cronaca di Bernardino Aquilano<sup>8</sup>. Niccolò da Osimo fu uno dei principali promotori di questo sviluppo, specialmente nelle fasi iniziali, come testimoniano i commenti alla regola di Francesco composti in questo periodo, e soprattutto un'importante petizione indirizzata alla curia papale a Firenze nel 1441<sup>9</sup>.

In questa sede intendo condividere alcuni risultati della mia ricerca, parlando dei legami e delle differenze testuali tra la *Quadrigo spirituale* e la *Quadrigo litteralis* come passaggio essenziale per comprendere il lavoro e l'opera di questo autore nel suo complesso, specialmente per quanto

<sup>7</sup> Sulle origini del regime *sub vicariis* ritengo ancora utile Gratien de Paris, *Les débuts de la réforme des Cordeliers en France et Guillaume Josseau (1390-1436)*, «Études franciscaines», 3 (1914), pp. 415-439; si considerino anche gli studi più recenti di Ludovic Viallet, in particolare L. Viallet, *Les sens de l'observance. Enquête sur les réformes franciscaines entre l'Elbe et l'Oder, de Capistran à Luther (vers 1450-vers 1520)*, Münster 2014; e Idem, *Colette of Corbie and the Franciscan Reforms: The observantia in the First Half of the Fifteenth Century*, in *A Companion to Colette of Corbie*, ed. by J. Mueller and N. Bradley Warren, Leiden 2016, pp. 76-100.

<sup>8</sup> Bernardino Aquilano da Fossa, *Chronica fratrum minorum de Observantia*, in Le. Pellegrini, *Bernardino Aquilano e la sua Cronaca dell'Osservanza con nuova edizione e traduzione a fronte*, Milano 2021. Sui rapporti tra i pontefici del Quattrocento e l'Osservanza minoritica è ancora valido il contributo di M. Fois, *I papi e l'Osservanza minoritica*, in *Il rinnovamento del francescanesimo: l'Osservanza*. Atti dell'XI Convegno della Società internazionale di studi francescani (Assisi, 20-22 ottobre 1983), Assisi-Perugia 1985, pp. 31-105.

<sup>9</sup> A. Mancini, *Non omnis divisio mala. Niccolò da Osimo on the Autonomy of the Observant Movement*, in *Le culture del francescanesimo. Sguardi e voci dentro e fuori dal chiostro (XIII-XVI secolo)*, a cura di J. Curbet Soler, M.I. Colantuono, C. Mancinelli, «Vox Antiqua» 12-13 (2018), pp. 201-218. Sui commenti di Niccolò da Osimo alla Regola, che sono un altro corpus di testi di questo frate che meriterebbe maggiore attenzione, rimando al recente studio di F. Carta, *Interpretare Francesco. I frati, i papi, e i commenti alla Regola minoritica (secc. XIII-XVI)*, Roma 2022, pp. 225-229.

riguarda la composizione delle opere teologico-morali dedicate alla formazione religiosa dei frati che Niccolò compose tra gli anni Trenta e Quaranta del secolo, quali appunto le due opere omonime, ma anche l'*Interrogatorium*, i *Sermones super necessariis*, il *Supplementum summae Pisanae*, e il *Compendio de salute*. In generale, questo *corpus* di scritti mostra un impegno intellettuale teso alla promozione dell'educazione religiosa nella compagine osservante, i cui membri non frequentavano gli *studia* dell'Ordine. Da un punto di vista strettamente formale, tuttavia, queste opere rivelano il risultato di un continuo lavoro di ri-uso, riscrittura, e manipolazione dello stesso materiale testuale, di cui l'intertestualità tra la *Quadrigo spirituale* e la *Quadrigo litteralis* non è che la manifestazione più visibile.

L'intertestualità è un concetto sviluppato dalla critica letteraria strutturalista a partire da Julia Kristeva ed è stato principalmente impiegato nell'analisi di testi letterari<sup>10</sup>. Si tratta di una metodologia ermeneutica che concentra l'attenzione sui legami di un testo con i testi di cui si alimenta attraverso molteplici rapporti intertestuali, quali possono essere per esempio la citazione, l'allusione, l'imitazione, la parodia, e così via. Nel celebre saggio *Palimpsestes* (1982), Gérard Genette sviluppò quella che è tuttora la più esaustiva tassonomia di ciò che lo studioso francese preferiva definire «transtestualità», distribuendo tutta la fenomenologia intertestuale all'interno di cinque categorie: intertestualità, metatestualità, paratestualità, architestualità, e ipertestualità<sup>11</sup>. Queste categorie si adattano bene all'analisi dei testi di Niccolò da Osimo in quanto essi presentano un elevato grado di intertestualità, non solo esterna, vale a dire con altri testi di autori diversi, ma anche e soprattutto interna, ovvero tra di loro.

Secondo le definizioni di Genette, l'intertestualità indica strettamente la citazione di altri testi, il plagio e l'allusione. Questa tipologia è imponente nei testi di Niccolò da Osimo. I suoi scritti sono estremamente compilativi e presentano catene di citazioni bibliche, di autorità patristiche, canonistiche, e della tradizione filosofica scolastica,

<sup>10</sup> G. Allen, *Intertextuality*, London 2000, pp. 1-7; E. Martin, *Intertextuality. An Introduction*, «The Comparatist», 35 (2011), pp. 148-151; F. Grendene, *Il dialogo della tradizione. Intertestualità, Ri-uso, Storia*, Macerata 2021.

<sup>11</sup> G. Genette, *Palimpsestes: la littérature au second degré*, Paris 1982.

soprattutto tomistica, e in rari casi anche letteraria, sia latina (Ovidio) che volgare (Jacopone da Todi e Dante Alighieri). La metatestualità si riferisce a commenti e critiche; anche questo aspetto è molto presente nei testi presi in esame dal momento che essi risentono fortemente della formazione accademica dell'autore, e quindi della sua abitudine a commentare e rielaborare il materiale autoriale di cui si serve, sia seguendo il metodo della *quaestio*, sia dividendo il discorso in *rationes*, *auctoritates*, ed *exempla*, secondo lo schema del *sermo modernus*. La paratestualità invece si trova di solito all'esterno o ai margini del testo. Costituiscono elementi del paratesto incipit ed explicit, i titoli e i sottotitoli delle sezioni, fino ad includere anche indicazioni a margine e note; nel caso della *Quadrigo litteralis* e del *Supplementum*, i testimoni integri riportano per esempio le *tabulae capitulorum* all'inizio o alla fine dei libri e la numerazione dei paragrafi ai margini del testo<sup>12</sup>. L'architestualità riguarda invece le relazioni di un testo con il suo genere o la sua tipologia; questo aspetto compare direttamente negli elementi che compongono i titoli di alcune delle opere menzionate, come per esempio *Supplementum*, *Sermones*, *Compendio*. Infine, l'ipertestualità rappresenta la relazione di imitazione di un testo, chiamato in questo caso ipertesto, con un altro testo che lo precede e ne costituisce il modello, che prende il nome di ipotesto. Il rapporto tra la *Quadrigo spirituale* e la *Quadrigo litteralis* si iscrive all'interno di questo modello.

Il ricorso a queste categorie non deve ridursi a un mero esercizio tassonomico, volto ad individuare e classificare le varie forme di intertestualità che si riscontrano in questi testi. Esso serve invece a migliorare le nostre capacità ermeneutiche e affinare la nostra comprensione di tutta la produzione testuale in questione. Questo metodo non può inoltre esimersi da un lavoro condotto direttamente sui testi, nelle forme in cui essi si presentano nei testimoni manoscritti superstiti. Da troppo tempo ormai, l'unico studio monografico su Niccolò da Osimo e i suoi scritti è stato quello di Umberto Picciafuoco del 1982, che è ancora oggi un punto di riferimento principale per gli studiosi che si imbattono in questo autore. Qui deve essere avanzata una nota generale. Il lavoro di Picciafuoco rilevava molte fonti documentarie

<sup>12</sup> Alcuni elementi del paratesto possono risalire all'autore, altri ai copisti, agli illustratori, e persino ai lettori, come nel caso delle note a margine e delle *maniculae*.

e biografiche e una ricca lista di manoscritti e incunaboli, ma mancava in generale di un approccio critico e difettava manifestamente di uno spoglio diretto di gran parte del materiale menzionato, e specialmente delle opere maggiori del frate osimano<sup>13</sup>. La mia analisi invece risulta da un esame delle opere in questione svolto direttamente sui manoscritti a disposizione. La *Quadrigo litteralis* era inoltre totalmente assente in quello studio, salvo un accenno all'esistenza di una versione latina della *Quadrigo spirituale* sulla base dei cataloghi bibliografici utilizzati per stilare gli elenchi dei manoscritti<sup>14</sup>. Come risulterà chiaro alla fine di questo saggio, la *Quadrigo litteralis* è un'opera essenziale per comprendere non solo l'opera madre da cui essa deriva (la *Quadrigo spirituale*), ma tutta la produzione pedagogico-morale del frate osimano. Il resto del contributo è diviso in due parti. Nella prima parte, tratterò il contesto storico-culturale di composizione delle due *quadrighe*. Proporrò quindi una nuova cronologia di composizione della *Quadrigo spirituale* e evidenzierò alcuni dati che possediamo sulla trasmissione e ricezione dell'opera e sulla biografia dell'autore. Nella seconda parte, prenderò in esame la *Quadrigo litteralis*, mettendo in risalto le sue differenze con la *Quadrigo spirituale*. Concentrerò la discussione sui rapporti transtestuali che intercorrono tra le due opere sorelle e tra queste e il resto delle opere teologico-morali dell'autore.

### *La Quadrigo spirituale: un testo per la formazione religiosa dei frati*

Alcuni studiosi hanno alimentato l'idea di uno sviluppo precoce degli *studia* nei conventi osservanti. Questa tesi si è sviluppata principalmente sulla base della notizia riportata da Bernardino Aquilano nella sua *Chronica de Observantia* secondo cui Bernardino da Siena fu invitato ad insegnare casi di coscienza nel convento osservante di Monteripido a Perugia<sup>15</sup>. Un episodio che è verosimilmente avvenuto intorno al 1438. Come già sottolineava Mario Fois, negli *Annales Minorum* Luke Wadding

<sup>13</sup> U. Picciafuoco, *Fr. Niccolò da Osimo (1370?-1453): vita, opere, spiritualità*, Montepandone 1980.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>15</sup> Bernardino Aquilano da Fossa, *Chronica* cit., pp. 144-146.

interpreta questo episodio come una testimonianza della fondazione di uno «studium theologiae moralis»<sup>16</sup>. Su queste premesse, si dà spesso ancora oggi per scontato che il ramo osservante dell'Ordine abbia rapidamente sviluppato una rete di scuole replicando il modello del sistema scolastico tradizionale conventuale connesso agli *studia* universitari<sup>17</sup>. In realtà questo sviluppo, almeno in Italia, è stato molto più tardivo e non assimilabile a quello della rete scolastica conventuale, dal momento che la stessa fonte da cui scaturisce questo equivoco riferisce chiaramente che durante il capitolo osservante tenuto a L'Aquila nel 1452 i frati discutevano animatamente sulla necessità o meno di introdurre un insegnamento formale nei conventi. Bernardino Aquilano riporta così le parole che lui stesso pronunciò nel consesso di fronte ai suoi confratelli: «fino ad ora nella famiglia non ci sono mai stati *studia*»<sup>18</sup>. Come è noto, Capestrano sollecitò esplicitamente l'organizzazione di centri di insegnamento in ogni provincia nelle costituzioni della famiglia osservante cismontana approvate nel 1449<sup>19</sup>. Nell'atto stesso di auspicare l'organizzazione di scuole nei conventi osservanti, queste costituzioni testimoniano per il momento l'assenza di istituti di istruzione nell'ambito dei *fratres de familia*. Ed è difficile non pensare che la formazione di questi centri d'insegnamento sia avvenuta in maniera irregolare di Provincia in Provincia in base alle risorse librarie a disposizione e alla presenza di frati dotati di una previa formazione universitaria, almeno fino a quando con la *Ite vos* Leone X affidò ai frati osservanti il convento e lo *studium* di Parigi nel 1517<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> M. Fois, *La questione degli studi nell'Osservanza e la soluzione di s. Bernardino da Siena*, in *Atti del Simposio Internazionale cateriniano-bernardiano (Siena, 17-20 aprile 1480)*, a cura di D. Maffei e P. Nardi, Siena 1982, pp. 477-497 (p. 490).

<sup>17</sup> B. Roest, *A History of Franciscan Education (c. 1220-1517)*, Leiden 2000, pp. 160-161. G. Mariani, *Roberto Caracciolo da Lecce (1425-1495). Life, Works, and Fame of a Renaissance Preacher*, Leiden 2022, p. 348. D. Salomoni, *Educating the Catholic People: Religious Orders and Their Schools in Early Modern Italy (1500-1800)*, Leiden 2021, p. 31.

<sup>18</sup> Bernardino Aquilano da Fossa, *Chronica* cit., pp. 170-171.

<sup>19</sup> P. Maranesi, *Nescientes litteras: L'ammonezione della regola francescana e la questione degli studi nell'ordine (sec. XIII-XVI)*, Roma 2000, pp. 226-233.

<sup>20</sup> B. Roest, *Sub Humilitatis Titulo Sacram Scientiam Abhorrentes. Franciscan Observants and the Quest for Education*, in *Rules and Observance. Devising Forms of Communal Life*, ed. by M. Breitenstein, J. Burkhardt, S. Burtkhardt, and J. Röhrkasten, Berlin 2014, pp. 79-106.



Bisogna inoltre distinguere l'atteggiamento di apertura nei confronti degli studi da parte dei leader osservanti, dalla presenza di forme d'insegnamento nella realtà concreta in cui ciascun convento si trovava. Negli anni in cui Bernardino da Siena e Giovanni da Capestrano si susseguono alla guida dell'Osservanza cismontana (1438-1446) si registra l'adozione di un atteggiamento favorevole nei confronti degli studi<sup>21</sup>. I trattati teologico-morali di Niccolò da Osimo, che vengono composti in questi stessi anni, vanno dunque collocati nel contesto delle iniziative volte a favorire l'educazione religiosa dei frati all'interno della famiglia osservante. La proposta di Giovanni da Capestrano può essere riassunta come un compromesso tra la necessità di promuovere un'educazione minima, almeno per quanto riguarda le attività di predicazione e di pastorale sacramentale, e la posizione dei frati sostenitori della *sancta rusticitas* che facevano leva sugli argomenti della tradizione antiaccademica francescana di Alvaro Pelagio e Jacopone da Todi, e sulla scelta 'eremitica' o almeno 'non conventuale' originaria del movimento osservante<sup>22</sup>. Di questi temi si è scritto molto in questi anni, ma le opere di Niccolò da Osimo non sono state prese in considerazione in questo ambito.

Le sue due opere sorelle invece si collocano proprio all'inizio di questo sviluppo ed offrono a mio avviso l'esempio tangibile del modello di formazione religiosa che i leader osservanti intendevano promuovere in questi anni. Quella che Niccolò dispiega nei suoi scritti è infatti di un'istruzione religiosa di base impartita secondo il precetto paolino di conoscere le cose necessarie alla salvezza come requisito per essere riconosciuti come cristiani: «Dice lo apostolo [1 Cor. 14, 38] quello lo quale non sa le cose necessarie alla salute come extraneo è reputato et dal

<sup>21</sup> P. Delcorno, «*Quomodo discet sine docente*». *Observant Efforts towards Education and Pastoral Care*, in *A Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond*, ed. by J. Mixson and B. Roest, Leiden 2015, pp. 147-184; Giovanni da Capestrano tornò poi una seconda volta alla guida dell'Osservanza cismontana nel 1449.

<sup>22</sup> C. Piana, *L'evoluzione degli studi nell'Osservanza francescana nella prima metà del '400 e la polemica tra Guarino da Verona e fra Giovanni da Prato a Ferrara (1450)*, «Studi Francescani», 7 (1982), pp. 249-289; Le. Pellegrini, *Tra sancta rusticitas e humanae litterae. La formazione culturale dei frati nell'Osservanza italiana del Quattrocento*, in *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 F. Bartolacci e R. Lambertini, Roma 2014, pp. 53-71.

paradiso [è] exbandito»<sup>23</sup>. Niccolò inserisce questo passo come fosse il tema biblico di un sermone all'inizio della *Quadrigo spirituale* svelando una certa epistemologia di fondo del suo programma educativo, fondato sul principio, ripetuto più volte nel corso della sua opera, secondo cui l'ignoranza dei fondamenti dottrinali del cristianesimo non scusa dal peccato. La sua opera infatti non mira alla formazione di maestri di sacra pagina, né alla contemplazione mistica o alla speculazione dogmatica dei misteri divini, bensì all'istruzione religiosa che i frati dovevano trasmettere indistintamente a confratelli e fedeli nelle loro prediche, e che serviva per un corretto esercizio dei sacramenti.

Nella sua struttura quadripartita, divisa in fede, opere, penitenza, e preghiera, che sono per Niccolò le «quattro cose principale le quale menano al paradiso»<sup>24</sup> – di qui il titolo che l'autore stesso conferisce alla sua opera – la *Quadrigo* raccoglie e riassume il progetto pedagogico osservante che aspirava a supplire alla scarsa preparazione religiosa dei fedeli e all'insufficiente azione pastorale del clero secolare. L'insegnamento della dottrina del *Simbolo* apostolico, l'istruzione morale attraverso l'esposizione dei vizi capitali, delle virtù, e dei precetti del *Decalogo*, la preparazione alla ricezione dei sacramenti e il valore della preghiera, di cui si compone la *Quadrigo*, rappresentano i nuclei tematici centrali dell'opera. Questi erano temi ricorrenti della predicazione mendicante dei secoli precedenti e venivano riproposti anche in quella dei frati osservanti a partire dalla vasta opera oratoria di Bernardino da Siena, specialmente dopo il superamento dei temi apocalittici che avevano caratterizzato i primi anni della sua attività<sup>25</sup>. Gli osservanti puntavano infatti a promuovere con le loro prediche l'istruzione dottrinale e morale dei laici, attirandosi al tempo stesso le critiche degli umanisti che valutavano con scetticismo e scherno il valore formativo delle loro prediche, nonché la pretesa di riformare tutta la società

<sup>23</sup> Niccolò da Osimo, *Quadrigo spirituale*, ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale (= BNC), Palatino 112, f. 1r; d'ora in avanti citerò questo stesso manoscritto, e di seguito i manoscritti citati più di una volta, solo riportando città, istituto in forma abbreviata, segnatura e carte.

<sup>24</sup> Ms. Firenze, BNC, Palatino 112, f. 1r-v.

<sup>25</sup> Si veda M. Bartoli, *Introduzione*, in Bernardino da Siena, *Prediche della settimana santa. Firenze 1425*, a cura di M. Bartoli, Milano 1995, pp. 9-77.

cristiana<sup>26</sup>. Che questo fosse il fine ultimo della *Quadrigo spirituale* non c'è dubbio. Ne è una conferma uno degli accenni superstiti sulla ricezione di quest'opera da parte della generazione successiva. Nelle *Regole della vita matrimoniale*, il frate osservante Cherubino da Spoleto annovera la *Quadrigo spirituale* tra le letture consigliate al marito da fare in casa davanti ai familiari, come alternativa alla ricezione diretta della predica di piazza<sup>27</sup>.

Una tale promozione della *Quadrigo spirituale* come lettura utile al vasto pubblico dei fedeli non deve tuttavia farci dimenticare quale fosse il contesto originario di produzione e di composizione dell'opera. I suoi principali destinatari erano i frati stessi della famiglia osservante. Niccolò si rivolgeva ai suoi confratelli perché ottemperassero adeguatamente alla missione di predicare il vangelo secondo il modello di vita apostolica che avevano scelto vestendo l'abito dei frati Minori. È innegabile che i contenuti di quest'opera riflettano l'istruzione religiosa di base da impartire ai frati. Lo confermano le parole che Alberto da Perugia, un maestro del convento osservante di Monteripido, attivo nella seconda metà del Quattrocento, riporta in un vademecum dedicato all'educazione dei frati, in cui vengono riassunte le conoscenze minime richieste per adempiere agli uffici della predicazione e della confessione<sup>28</sup>. Alberto non solo consiglia esplicitamente ai confessori la lettura di alcune voci del *Supplementum summae Pisanae* di Niccolò da Osimo, ma sollecita anche i «sacerdoti simplici», i predicatori, e i frati in generale allo studio di nozioni e principi, quali il concetto della trinità, i benefici della preghiera, l'esposizione degli articoli di fede, la dottrina dei vizi, il *Decalogo*: una serie di riferimenti che rievocano i principali contenuti della *Quadrigo spirituale* e della *Quadrigo litteralis*, dello stesso autore.

<sup>26</sup> F. Bruni, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna 2003, pp. 405-429.

<sup>27</sup> Cherubino da Spoleto, *Regole della vita matrimoniale*, a cura di F. Zambrini e C. Negroni, Bologna 1888, pp. 8-9; sull'attività pastorale di Cherubino da Spoleto si veda la voce di R. Rusconi, *Cherubino da Spoleto*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXIV, Roma 1980, pp. 446-453 (online: <[https://www.treccani.it/enciclopedia/cherubino-da-spoleto\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/cherubino-da-spoleto_%28Dizionario-Biografico%29/)>, ult. cons. 26-10-2023).

<sup>28</sup> U. Nicolini, *I Minori osservanti di Monteripido e lo "scriptorium" delle Clarisse di Monteluce in Perugia nei secoli XV e XVI*, «Picenum Seraphicum», 8 (1971), pp. 100-130 (si vedano in particolare le pp. 118-120).

Un altro esempio che fornisce indicazioni su destinatari e modalità di ricezione della *Quadriga* lo si trova nell'incipit dei *Sermones super necessariis* dello stesso autore, in un testimone proveniente dal convento di Santa Maria delle Grazie di Bergamo<sup>29</sup>. Quest'opera poco conosciuta fu composta, come si legge nel colofone, nel convento osservante di Milano, il 22 agosto 1445<sup>30</sup>:

Apud locum nostrum prope Mediolanum vulgariter [sancti angeli]<sup>31</sup> nuncupatum MCCCC XLV augusti die XXII. Explicit hoc sermonale vulgare per fratrem Nicolaum de Ausimo [ordinis Minorum]<sup>32</sup> indignum ex iniunctione domini pape et ad instantiam prefati domini Archiepiscopi secundum parvitatem mihi collate gratiae compillatum ut debite satisfacere obedientie supponendo omnia in eo vel alibi per me dicta correctioni et emendationi peritorum et melius scientium presertim apostolice sedis. Amen. Deo Gratias Amen. M CCCC XLVI die XI Augusti. Explicit hoc sermonale vulgare \*\*\* filium domini Cristofori.

Vista la somiglianza, i *Sermones* vengono confusi nei cataloghi con la *Quadriga spirituale*<sup>33</sup>. L'equivoco è favorito dal fatto che una nota di acquisizione apposta al termine dell'opera riporta «quadriga», forse perché lo scriba conosceva l'opera originale da cui derivavano, con gli adattamenti del caso, i sermoni<sup>34</sup>. L'opera è in effetti il risultato di una revisione e arrangiamento dei contenuti della *Quadriga spirituale* in sessantacinque brevi sermoni predicabili, distribuiti non secondo il calendario liturgico, ma in base ai nuclei tematici e agli argomenti dottrinali delle sezioni che compongono la *Quadriga*. Questa raccolta di sermoni didattici è presentata nell'incipit come uno strumento di sussidio

<sup>29</sup> Niccolò da Osimo, *Sermones super necessariis*, ms. Bergamo, Biblioteca Civica Angelo Mai (= Civica), MA 497, ff. 1r-173r, f. 1r: «In nomine domini nostri Jesu Christi. Amen. Incipiunt Sermones super necessariis communiter ad salutem ex iniunctione sanctissimi domini nostri pape Eugeni 4<sup>i</sup> et ad instantiam reverendissimi patris domini Henrici Mediolanensis Archiepiscopi, vulgariter compillati in subsidium simplicium sacerdotum ad instruendum sibi commissos».

<sup>30</sup> Ms. Bergamo, Civica, MA 497, f. 170v.

<sup>31</sup> *Addidi*.

<sup>32</sup> *Addidi*.

<sup>33</sup> Manus Online: <<https://manus.iccu.sbn.it/cnmd/0000271054>> (ult. cons. 12-09-2023).

<sup>34</sup> Ms. Bergamo, Civica, MA 497, f. 171r: «Ista quadriga competit loco sancte Marie de gratiis extra Pergamum et data fuit de mense maii 1456».

per i sacerdoti nell'esercizio del loro ufficio pastorale<sup>35</sup>. La distribuzione dei *Sermones* sulla falsariga dei titoli e dei paragrafi della *Quadriga spirituale* suggerisce le modalità di fruizione dell'opera madre stessa, che veniva quindi letta secondo l'argomento di interesse da imparare o da trasmettere sul pulpito.

Non conosciamo con certezza il luogo e la data di composizione della *Quadriga spirituale*, ma è possibile avanzare alcune ipotesi sulla base di dati che finora non sono stati presi in considerazione. Picciafuoco collocava quest'opera prima del 1429 sotto il pontificato di Martino V. L'errore era dovuto a una trascrizione errata dell'anno riportato nell'explicit del manoscritto 47 della biblioteca comunale di Fermo, che invece riporta come data della copia dell'opera il 6 febbraio 1439<sup>36</sup>. La datazione sbagliata ha generato non poca confusione tra gli studiosi. A mettere immediatamente in discussione questa data sarebbe bastato notare che nel testo dell'opera si trovano riferimenti ad eventi ad essa successivi. Di questo dettaglio si era già accorto per la verità lo slavista Sante Graciotti in uno studio negletto dedicato alle traduzioni glagoliche della *Quadriga spirituale* che circolavano nei conventi croati dell'Adriatico nella seconda metà del Quattrocento con il titolo di *Qvadrige Dubovne*<sup>37</sup>. Possediamo inoltre un altro manoscritto che riporta una data anteriore a quella del testimone di Fermo.

Il Palatino 112 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, proveniente dal convento perugino di Monteripido, ci fornisce il termine *ante quem* della *Quadriga spirituale*, riportando l'anno 1438 nell'incipit<sup>38</sup>. Come termine *post quem*, abbiamo un riferimento nell'opera stessa a un decreto di papa Eugenio IV del 1437, nella sezione delle scomuniche papali che si trova all'interno della terza parte dell'opera, quella dedicata

<sup>35</sup> Si veda il testo nelle note precedenti.

<sup>36</sup> Niccolò da Osimo, *Quadriga spirituale*, ms. Fermo, Biblioteca Civica Romolo Spezioli (= Civica), 47, f. 80v: «Explicit opus spirituali quadriga MCCCC XXXVIII [in margine: 1439] VI februarii, Auximi. Exemplatum seu scriptum per me Iacobum Iohannis Baptistes»; la trascrizione errata utilizzata da Picciafuoco si trova invece nel catalogo di S. Prete, *I codici della biblioteca comunale di Fermo*, Firenze 1960, p. 63.

<sup>37</sup> S. Graciotti, *L'originale italiano di due manoscritti glagolici croati (Kvadrige Dubovne) di Veglia e di Vienna*, Roma 1963.

<sup>38</sup> Ms. Firenze, BNC, Palatino 112, f. 1r: «In nomine Jesu Christi, Incomenza lo libro decto quadriga spirituale scripto in vulgare colle allegatione licterale per comuna utilità de omni conditione de persona, 1438».

alla penitenza<sup>39</sup>. Graciotti, che non conosceva il codice datato di Firenze, sosteneva l'ipotesi di due redazioni dell'opera molto distanti l'una dall'altra, una intorno al 1430-31, e una intorno al 1437, sulla base del fatto che i testimoni da lui consultati (Falconara 28 e Vat. Lat. 9915)<sup>40</sup> non riportavano quello stesso decreto di Eugenio IV, che invece lui trovava citato nell'edizione bolognese di Azzoguidi (1475) e in quella milanese di da Ponte (1503)<sup>41</sup>.

Tuttavia, l'ipotesi di Graciotti non è attendibile. Nella sezione dedicata alle scomuniche, infatti, entrambi i manoscritti che secondo Graciotti dovrebbero avvalorare la sua ipotesi, Falconara 28 e Vat. Lat. 9915, riportano un altro decreto di Eugenio IV, *Cum detestabile*, che si trova anche citato in Fermo 47 e Palatino 112, da me controllati<sup>42</sup>:

Oggi sonno excomunicati de excommunicatione papale tuti li simoniaci et mediatori de symonia como se manifesta nela extravagante de Eugenio 4° la quale comencia *Cum detestabile*.

Lo stesso decreto di Eugenio IV viene citato almeno in altre due opere di Niccolò: l'*Interrogatorium* e la *Quadriga litteralis*<sup>43</sup>. In alcuni testimoni di queste opere che ho potuto controllare personalmente si specifica anche che questo documento papale venne promulgato nel quarto anno di pontificato, quindi almeno dopo il febbraio 1434, dal

<sup>39</sup> *Ibid.*, f. 136r: «Como se manifesta in una extravagante de Iohanni XXII la quale comenza *Cupiens*, la quale etiandio secondo la relatione de persone degne de fede al tempo de papa Eugenio quarto fo publicata in Bologna, 1437, nel tempo quadragesimale».

<sup>40</sup> Niccolò da Osimo, *Quadriga spirituale*, ms. Falconara, Biblioteca San Giacomo della Marca (= San Giacomo), 28; ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (= BAV), Vat. Lat. 9915.

<sup>41</sup> Graciotti suggeriva il 1430-1431 come data della prima redazione in base alla data di elezione a ministro generale dell'Ordine di Guglielmo da Casale (giugno 1430) e all'elezione di Eugenio IV al soglio pontificio (marzo 1431), entrambi citati nella stessa opera; Graciotti non forniva la segnatura del codice di Falconara (che forse è di successiva adozione), ma la carta citata dove manca la bolla di Eugenio IV corrisponde al Falconara 28; si veda Graciotti, *L'originale italiano* cit., p. 5.

<sup>42</sup> Ms. Fermo, Civica, 47, f. 66v; ms. Firenze, BNC, Palatino 112, f. 135v; ms. Falconara, San Giacomo, 28, f. 104r; ms. Città del Vaticano, BAV, Vat. Lat. 9915, f. 55v.

<sup>43</sup> Niccolò da Osimo, *Interrogatorium*, ms. Montepandone, Comunale, 45, ff. 1r-74v: 60v; Niccolò da Osimo, *Quadriga litteralis*, ms. Milano, Capitolo Metropolitano, II-E-04-024, f. 365ra (Libro 2, titolo 11, paragrafo 7, verso 6).

momento che Eugenio IV fu eletto nel marzo 1431. Questo dato, dunque, riduce di molto la distanza tra le due redazioni per chi non volesse rifiutare del tutto l'ipotesi di Graciotti. La mancanza del riferimento al decreto del 1437 nei testimoni Falconara 28 e Fermo 47 si potrebbe comunque spiegare come un errore meccanico di copia all'origine della tradizione da cui dipendono, poiché essa si trova in una sequenza di casi di scomunica tutti iniziati per «item». Ma anche tra queste due copie si trova almeno un'altra differenza significativa.

Sempre all'interno della sezione sui casi papali, il codice Falconara 28 concorda con il Palatino 112 nel riportare un privilegio concesso da Eugenio IV a Guglielmo da Casale per assolvere da scomunica chi entra senza autorizzazione nei monasteri delle clarisse, che il ministro generale mostrò personalmente a Niccolò<sup>44</sup>. Il riferimento a questo episodio è invece assente in Fermo 47, dove però compare lo stesso giudizio conclusivo riguardo al dubbio se la scomunica di chi trasgredisce quel divieto sia un caso riservato al papa o meno<sup>45</sup>. Questa divergenza anche tra testimoni in cui manca il riferimento a *Cum detestabile* dovrebbe spingere ad ipotizzare la possibilità di diverse redazioni della *Quadrigo spirituale*, composte in un periodo più ristretto da quello ipotizzato da Graciotti, almeno tra il 1434 e il 1438. Personalmente ritengo che bisognerebbe rilevare altre varianti significative per confermare questa ipotesi, ma questo richiederebbe lo sforzo di un'indagine più ampia condotta su un numero maggiore di manoscritti. Aver posto la composizione della *Quadrigo spirituale* nella seconda metà degli anni Trenta del Quattrocento è un passo avanti molto importante poiché permette di collocare la composizione di questo testo nel contesto di sviluppo e separazione del movimento osservante di cui si è detto.

<sup>44</sup> Ms. Falconara, San Giacomo, 28, f. 103v: «Si como dice maestro Guielmo generale de frati minori mostrandome una bolla dove fra alcuni altri casi papali gli era praticamente concesso de potere absolvere de la dicta excommunicatione. Et per questo concludeva essere papale [...] Nientedimeno videndo la forma de la dicta excommunicatione secundo che me fo mostrata dal ministro provinciale non pare caso reservato al papa»; si veda anche ms. Firenze, BNC, Palatino 112, f. 134v.

<sup>45</sup> Ms. Fermo, Civica, 47, f. 66r: «Ma quanto ad quilli li quali intrano neli monasteri de sacta Chiara senza licentia del papa ovvero del generale de l'ordine de frati minori excepto che ne li casi concessi ne le loro costume, certa cosa è che sonno excomunicati. Et alcuni dicono che la absolutione adpertiene al vescovo et alcuni essere caso papale, ma vedendo la forma como me fo mostrata dal ministro provinciale non pare caso reservato al papa».

Come luogo di composizione della *Quadrigo spirituale*, le tracce lasciate nei documenti sembrano suggerire il convento osservante di Santo Spirito a Ferrara. Nel periodo di composizione dell'opera, infatti, la presenza di Niccolò da Osimo è attestata principalmente nella provincia francescana di Bologna, e in particolare a Bologna, a Rimini, e a soprattutto a Ferrara. La mia ipotesi si basa su alcuni dati biografici sparsi che ho raccolto da diverse fonti. Un primo dato si trova in una copia di un *tractatellus* anonimo contenente quattro *quaestiones* dedicate al tema della *superfluitas* e dell'uso moderato dei beni nei conventi osservanti, che si trova nel manoscritto Alfa F.2.38 (ex Lat. 669) di Modena. L'explicit del testo dice che il breve trattato è stato composto nel convento di Santo Spirito a Ferrara nel giugno 1435<sup>46</sup>. Come aveva già rilevato Franz Ehrle, lo stesso trattato si trova anche nella Biblioteca Vaticana (ms. Vat. Lat. 7339), dove è attribuito a Niccolò da Osimo, e l'attribuzione è stata generalmente accettata dagli studiosi successivi<sup>47</sup>.

La presenza di Niccolò a Ferrara è ancora attestata nel luglio 1438 da una nota di un registro di Zadar esaminato da Girolamo Golubovich, in cui è indicato che Niccolò da Osimo si occupava dei novizi del convento<sup>48</sup>. A questo punto si inserisce la sua esperienza come vicario della Provincia di Sant'Angelo (tra l'Abruzzo meridionale e il nord della Puglia) che è l'evento più noto e di solito più sottolineato dagli studiosi<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Ms. Modena, Biblioteca Estense, Alfa.F.2.38, ff. 139v-157r, in particolare f. 157r: «Explicit tractatellus hic apud locum Sancti Spiritus prope Ferrariam 1435 Junii iia die iouis proxima ante festum pentecostes circa horam tertiarum».

<sup>47</sup> Ms. Città del Vaticano, BAV, Vat. Lat. 7339, ff. 199v-202v. Cfr. F. Ehrle, *Die ältesten Redactionen der Generalconstitutionen des Franziskanerordens*, «Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters», 6 (1892), pp. 1-138: 72: «Incipiunt quedam questiones cum earum responsionibus edite a venerabili patre fratre Nicolao de Hausimo ord. min. obs; et primo utrum ratione evidentis et manifeste superfluitatis in loco existentis teneantur fratres exire»; si veda anche C. Cenci, *Statuti trattati ed opuscoli francescani in un codice dell'Estense di Modena*, «Archivum Franciscanum Historicum», 57 (1964), pp. 273-287; Picciafuoco, *Fr. Niccolò da Osimo* cit., pp. 149-150.

<sup>48</sup> G. Golubovich, *Descriptio codicis Iaderensis, n. 1552*, «Archivum Franciscanum Historicum», 10 (1917), pp. 220-226, in particolare p. 222: «Facultas absolvendi et dispensandi ingredientes ad religionem, data fr. Nicolao de Auximo Ferariae, "relatu fr. Ludovici de Bononia Ord. Minorum ac locorum devotorum province Bononie Vicarii, 1438 iulii 9"».

<sup>49</sup> Sulla base di notizie provenienti dalle cronache di Federico Gonzaga e Luke Wadding, che attribuiscono a Niccolò da Osimo la fondazione dei conventi di



Questo incarico deve collocarsi tra l'estate 1438 e l'estate 1440. Lo certifica la lettera circolare del 31 luglio 1440, con cui Bernardino da Siena, in qualità di vicario generale, approvava e pubblicava, insieme al benestare del Ministro generale Guglielmo da Casale e del cardinale Giuliano Cesarini protettore dell'Ordine, le *Declarationes super regulam* di Niccolò da Osimo<sup>50</sup>. La lettera prefatoria alle *Declarationes*, composta al termine dell'iter di approvazione dell'opera, non solo attesta che Niccolò avesse svolto l'incarico di vicario osservante della Provincia di Sant'Angelo, ma suggerisce anche che l'incarico del frate fosse terminato. Il testo infatti nomina il frate «quondam vicarium locorum devotorum Provinciae Sancti Angeli, et nunc et tunc eorundem locorum commissarium praefati reverendi patris Generali»<sup>51</sup>. Dopo la pubblicazione delle *Declarationes*, infatti, altri documenti attestano la presenza di Niccolò altrove.

Verso la fine del 1440 il frate è certamente a Firenze come testimonia un supplemento alla voce *Clericus* del *Supplementum summae Pisanae*. In questo passo, Niccolò racconta di avere personalmente discusso un decreto del concilio di Basilea nell'abitazione fiorentina del cardinale Giuliano Cesarini, il quale aveva presieduto l'assemblea conciliare nelle fasi iniziali<sup>52</sup>. A Firenze, dove la curia papale si era trasferita insieme al concilio spostato inizialmente a Ferrara, Niccolò svolse per un breve periodo il ruolo di «commissarius apud curiam», come testimonia il

Sant'Onofrio presso Chieti, di Santa Maria in Vallaspra e di Sant'Onofrio presso Vasto, si è ipotizzato che questo frate sia stato nominato vicario in tre periodi distinti: 1427, 1430, e 1438, si veda Le. Pellegrini, *Niccolò da Osimo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXXVIII, Roma 2013, pp. 417-420 (online: <[<sup>50</sup> \*S. Bernardini Senensis Opera Omnia\*, VIII, Quaracchi, Firenze 1963, pp. 317-320.](https://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-da-osimo_(Dizionario-Biografico)/></a>, ult. cons. 24-09-2023); di queste tre presunte nomine, solo l'ultima è chiaramente documentata.</p>
</div>
<div data-bbox=)

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>52</sup> Niccolò da Osimo, *Supplementum summae Pisanae*, ms. Yale, Beinecke Library (= Beinecke), 641, f. 33rb: «A. Super his et de similibus hodie facta est magna innovatio per Concilium constancie, et postea basilense, antequam revocaretur in quo basilensi concilio facta fuit quedam constitutio approbante domino eugenio pape 4o quam ego extrassi de libro domini cardinalis Iuliani, tituli Sancte Sabine, qui vulgariter dicitur Sancti Angeli, qui praefuit dicto concilio et mihi hanc constitutionem ostendit in camera et studio suo florencie die IIo decembris, MCCCCXL».

prologo della sua *Petizione di Firenze* del marzo 1441<sup>53</sup>. Ed è probabile che il frate osimano stesse già agendo nelle vesti di commissario nel settembre dell'anno precedente, scrivendo una lettera al vicario osservante della Provincia di Milano, Battista da Bologna, per sollecitarlo a confinare un certo frate Costantino da Sora nel convento di Isola del Garda, in base alle disposizioni delle recenti *Declarationes* che vietavano ai frati di spostarsi senza permesso tra un convento osservante e uno conventuale<sup>54</sup>. Quello delle «vagationes» dei frati tra conventi osservanti e conventuali è un problema di cui il frate si lamenta anche nella *Petizione di Firenze* e segnala il montare delle tensioni tra i due gruppi<sup>55</sup>. In questo stesso testo, il frate afferma di aver soggiornato per un periodo nel convento di Rimini per volere di Guglielmo da Casale<sup>56</sup>. Questo episodio potrebbe corrispondere con la notizia di Luke Wadding secondo cui Niccolò fu chiamato nella città romagnola a sostituire il predicatore Andrea d'Alatri, anche se lo storico irlandese situa l'episodio nel 1439, anno in cui Niccolò era vicario provinciale<sup>57</sup>.

Dello stesso periodo, possediamo un'altra testimonianza importante in una lettera che Giovanni da Capestrano scrisse a Milano il 27 settembre 1440 ad un superiore che non viene nominato<sup>58</sup>. La lettera è una replica alla richiesta di controllare la presenza di alcuni errori nella *Quadriga* e pertanto il capestranese ne richiede una copia. Giovanni riferisce un particolare interessante sulla modalità di fruizione dell'opera

<sup>53</sup> Niccolò da Osimo, *Petizione di Firenze del 1441* [titolo mio], in Piana, *L'evoluzione degli studi nell'Osservanza francescana* cit., p. 41: «Comparet fr. Nicolaus de ausimo eudem ordinis ac dicti fr. Bernardini apud Curiam commissarius nomine suo et omnium quorum interest»; anche Bernardino Aquilano da Fossa svolse il ruolo di *commissarius apud curiam* al termine del suo incarico come vicario provinciale in Dalmazia: si veda A. Mancini, *Bernardino Aquilano's Travels in his Chronicle of the Friars Minor of the Observance*, in *Path to Salvation. Temporal and Spiritual Journeys by the Mendicant Orders, c. 1370-1740*, ed. by Benjamin Hazard, Lausanne 2023, pp. 55-82 (p. 70).

<sup>54</sup> La lettera è edita in Picciafuoco, *Fr. Niccolò da Osimo* cit., pp. 177-178.

<sup>55</sup> Niccolò da Osimo, *Petizione di Firenze* cit., pp. 45-46.

<sup>56</sup> Niccolò da Osimo, *Petizione di Firenze* cit., p. 48: «Ipse [Guillelmus de Casale] e contrario compulit fr. Nicolaum de Ausimo et alios multos exire loca Observantiae ad eundem ad conventum Ariminensem sub colore reformationis».

<sup>57</sup> Luke Wadding, *Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*, 3ª ed., XI, Quaracchi (Firenze) 1932, p. 97 (1439, 37).

<sup>58</sup> Edita in Picciafuoco, *Fr. Niccolò da Osimo* cit., pp. 178-179.

di Niccolò, affermando di aver assistito alla lettura della *Quadriga* a mensa nei conventi di Bologna, Ferrara, e Milano. Almeno per i casi di Bologna e Ferrara, inoltre, le sue parole suggeriscono che il frate avesse già discusso alcuni passi dell'opera con Niccolò in persona in quegli stessi conventi, dove evidentemente entrambi avevano insieme soggiornato<sup>59</sup>. Un altro dato importante ricavabile dalla lettera è che la *Quadriga* già circolava in alcuni conventi osservanti e veniva letta in refettorio ai frati della comunità riuniti a tavola, secondo un uso tipico della tradizione sia monastica sia mendicante. Ma a quale *Quadriga* fa riferimento Giovanni da Capestrano? Nella lettera del settembre 1440, il frate non specifica a quale delle due opere si riferisse nel richiederne la copia. Considerando la data del documento, deve trattarsi della versione volgare, dal momento che non abbiamo ancora traccia della *Quadriga litteralis* prima dell'anno successivo a questa data.

### *La Quadriga litteralis: un laboratorio di transtestualità*

Non si conoscono al momento molti manoscritti contenenti la *Quadriga litteralis*<sup>60</sup>. Quelli che trasmettono l'opera per intero sono i mss. Londra 14071, Ascoli Piceno 192, e Treviso 237. La *Quadriga litteralis* presenta la stessa struttura in quattro parti della *Quadriga spirituale*, ma è per certi aspetti un'opera profondamente diversa dalla sorella maggiore, e

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 178: «Sed cum esse Bononiae audivi ad mensam legi, passum illum: De scientia articularum fidei; dixi tunc praedicto fratri Nicolao mihi videri [...]. Item Ferrariae cum legeretur ad mensam, audivi in dicto opere legit: Festa quatuor Doctorum [...] Dixi iterum sibi».

<sup>60</sup> Al momento si conoscono otto manoscritti: ms. Aosta, Archivio Storico Regionale (= ASR), 21; ms. Ascoli Piceno, Biblioteca Comunale Giulio Gabrielli (= Comunale), 192; ms. Berlino, Staatsbibliothek (= SB), Theol. Lat. Qu. 276; ms. Londra, British Library (= BL), Add. 14071; ms. Milano, Biblioteca del Capitolo Metropolitano (= Capitolo Metropolitano), II-E-04-024; ms. Milano, Biblioteca Franciscana (= Franciscana), T.V.025; ms. Milano Biblioteca Franciscano-Cappuccina Provinciale, A.20; ms. Treviso, Biblioteca Comunale, 237. Si veda M. Giani, *La Quadriga litteralis di Niccolò da Osimo. Per uno status quaestionis*, in *I manoscritti della Biblioteca del Capitolo Metropolitano di Milano. Studi e ricerche*, a cura di M. Bollati, Roma 2023, pp. 105-118; il contributo di Giani presenta alcune note paleografiche interessanti ma in generale riproduce le informazioni della letteratura secondaria che cerco qui di revisionare e superare attraverso uno studio diretto dei testi.

sarebbe forviante presentare le due opere come gemelle<sup>61</sup>. La prima differenza è certamente nella lingua. Come già notava Francesco Palermo, il termine «litteralis» indica la lingua in cui è scritta l'opera, il latino, e qualificando l'opera in questo modo distintivo, l'aggettivo fornisce anche un indizio riguardo alla posteriorità di questa, rispetto alla *Quadrigo spirituale*<sup>62</sup>. Nella forma in cui queste opere sono state tramandate, non possiamo dunque parlare di un caso di volgarizzamento svolto per rendere un'opera latina accessibile a un pubblico di indotti<sup>63</sup>. Anche le parole del *Compendium chronicarum* di Mariano da Firenze, nel presentare le due quadrighe di Niccolò da Osimo, asseriscono un rapporto di posteriorità della 'Quadrigo latina' rispetto alla *Quadrigo spirituale*: «Scripsit insuper librum predicabilem in duas partes divisum, quem Quadrigo nominavit, ab alia Quadrigo parva in vulgari»<sup>64</sup>. Questo aspetto è confermato come vedremo anche da evidenze interne al testo.

Oltre che nel titolo, differenze tra le due opere si scorgono in altri elementi paratestuali. La *Quadrigo litteralis* è innanzitutto divisa in due libri. A questa ripartizione della materia allude anche la nota appena citata del *Compendium chronicarum*. Questa separazione in due parti ha permesso che in alcuni casi i due libri circolassero anche separatamente, come suggeriscono per esempio i mss. A20 dell'Archivio Provinciale dei Cappuccini Lombardi e Theol. Lat. Qu. 276 di Berlino, i quali trasmettono solamente il secondo libro dell'opera<sup>65</sup>. Nei manoscritti

<sup>61</sup> La confusione è comprensibile, dal momento che la denominazione «quadrigo spiritualis» si trova anche nel testo stesso della *Quadrigo litteralis*; come mostro più avanti. Questo avviene in alcuni casi anche negli incipit, come nei testimoni di Aosta, ASR, ms. 21, f. 7r, e di Ascoli Piceno, Comunale, ms. 192, f. 1r: «Incipit liber qui spiritualis nuncupatur quadrigo», ma poi nel sottoscrivere la data della copia lo scriba riporta «Finis litteralis quadrige XXI aprilis 1458 apud Cingulum hoc opus expletum, Crucifixo gloria detur, ut scriptor salvetur, Christum orate legentes» (f. 273r).

<sup>62</sup> F. Palermo, *I manoscritti palatini di Firenze*, I, Firenze 1853, pp. 215-218.

<sup>63</sup> Sui volgarizzamenti tardomedievali, rimando al recente volume *Toscana bilingue (1260 ca.-1430 ca.) Per una storia sociale del tradurre medievale*, a cura di S. Bischetti, M. Lodone, C. Lorenzi e A. Montefusco, Berlin 2021.

<sup>64</sup> Mariano da Firenze, *Compendium chronicarum fratrum Minorum (Continuatio)*, a cura di T. Domenichelli, «Archivum Franciscanum Historicum», 3 (1910), pp. 700-715 (in particolare p. 711).

<sup>65</sup> Il testimone di Berlino, proveniente dal convento di San Bernardino di Ivrea, come si legge nella nota di possesso alla fine del codice, manca delle ultime carte dell'opera: si interrompe all'inizio del paragrafo 39 del titolo 20: «Est infernalium» (f. 142vb).

integri, ciascuno dei due libri è dotato di una propria *tabula capitulorum*, che a volte si trova posizionata all'inizio dei due libri, come nel ms. Londra 14071, a volte in fondo all'opera, come nel caso del ms. Ascoli Piceno 192, in cui entrambe le *tabulae* si trovano dopo la fine del secondo libro<sup>66</sup>. Nel prologo della *tabula* del primo libro, troviamo la denominazione «quadrigo litteralis» seguita dalle indicazioni sulla divisione delle parti in *tituli*, *paragraphi*, e *versus*<sup>67</sup>.

Passando all'analisi del testo vero e proprio, non si notano immediatamente differenze sostanziali. Il primo titolo corrisponde quasi letteralmente al proemio della *Quadrigo spirituale*, e come nel suo ipotesto l'opera è chiamata «quadrigo spiritualis»<sup>68</sup>. Il primo libro contiene la trattazione delle prime due parti principali della *Quadrigo spirituale*, riguardanti la fede e le opere; il secondo riporta le restanti due sulla penitenza e sull'orazione. Il secondo libro, tuttavia, presenta anche una parte supplementare, in cui vengono ripresi e revisionati alcuni temi trattati nella parte dedicata alla fede del primo libro, in particolare le esposizioni della dottrina trinitaria e degli articoli del *Simbolo*. La revisione degli articoli di fede si chiude infine con una trattazione dedicata alle pene infernali e ai godimenti dei beati in paradiso. Nei testimoni integri del secondo libro, a conclusione dell'opera abbiamo una citazione del libro di Tobia 4, 23: «Bene ergo dicitur Thobie quarto, noli timere filii mihi pauperem si quidem vitam gerimus sed multa bona habebimus si timuerimus Deum et recesserimus ab omni peccato et fecerimus bene. Amen»<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> Ms. Ascoli Piceno, Comunale, 192, 274v-278r (tabula del primo libro), 278r-281v (tabula del secondo libro).

<sup>67</sup> Ms. Londra, BL, 14071, f. 1r: «Litteralis quadrigo dividitur principaliter in duos libros, quorum primus est de fide et operibus fidei; secundus de penitentia et oratione, et uterque liber subdividitur in titulos seu rubricas, paragraphos et versus, tituli quotantur et signantur in marginibus superioribus, paragraphi vero in marginibus litteralibus [ms. Aosta, ASR, 21, f. 1r: *lateralibus*], versus autem inter columnas per signum semiparagraphi».

<sup>68</sup> Ms. Ascoli Piceno, Comunale, f. 1ra: «Primo igitur dicitur de fimbolo apostolorum ubi sub brevibus fides continetur. Secundo de operibus fidei. Tertio de penitentia. Quarto de oratione. Et quia quatuor hic principaliter tractantur, ideo spiritualis potest appellari quadrigo»; si veda anche ms. Londra, BL, 14071, f. 5ra.

<sup>69</sup> Ms. Londra, BL, 14071, f. 346r; e anche ms. Milano, Archivio Metropolitano, II-E-04-024, f. 430r; ms. Ascoli Piceno, Comunale, 192, f. 274r; ms. Milano, Franciscana, T.V.025, f. 453r.

Questa parte supplementare che troviamo alla fine del secondo libro della *Quadrige litteralis* non è comunque la sola sezione inedita che si riscontra confrontando le due opere. Anche semplicemente scorrendo le *tabulae capitulorum* della *Quadrige litteralis* e confrontando i titoli con i capitoli della *Quadrige spirituale*, ci si accorge che le differenze sono numerose. Andando poi a confrontare internamente anche le sezioni che in base ai titoli sembrano combaciare tra le due opere, si scopre che la *Quadrige litteralis* riporta quasi sempre delle differenze. Queste riguardano a volte solo citazioni aggiuntive o lievi modifiche, altre volte porzioni di testo più consistenti. Il fatto che l'inizio delle due opere sia quasi identico e che la *Quadrige litteralis* sia chiamata come la sorella volgare suggerisce che nel progetto iniziale l'opera doveva costituire la versione latina della sorella maggiore, ma a lavoro in corso si è intrapresa una direzione diversa. Quest'ipotesi è suggerita anche dal fatto che nei primi titoli del primo libro le differenze sono minime, ma queste aumentano proporzionalmente inoltrandosi nel cuore dell'opera. Le tipologie di riscrittura che si rivelano nel confronto tra i due testi sono tante e tali che sarebbe difficile darne conto in dettaglio<sup>70</sup>. In generale, si può parlare di traduzione per alcune sezioni, ma anche di continuazione e trasformazione, e a volte di riarrangiamento dello stesso materiale in ordine diverso<sup>71</sup>. Si possono infine trovare delle sezioni supplementari completamente assenti nella *Quadrige spirituale*. Questo spiega come mai anche in termini di dimensioni, la differenza tra le due opere sia piuttosto notevole, di circa uno a quattro.

Al di là dell'aspetto quantitativo e delle varie tipologie di riscrittura che si rilevano nel confronto tra i due testi, è importante sottolineare una differenza sostanziale, di fondo, tra la *Quadrige spirituale* e la *Quadrige litteralis*. Nonostante le loro somiglianze strutturali e la loro radice comune, questi testi suscitano un orizzonte di attesa completamente diverso nel lettore. La *Quadrige litteralis* presenta infatti un livello di intertestualità esterna, con testi della tradizione letteraria minoritica, che

<sup>70</sup> La pubblicazione della mia tesi di dottorato e di altri contributi dedicati a sezioni specifiche della *Quadrige litteralis* sono in corso di preparazione.

<sup>71</sup> Per quanto riguarda la traduzione dal volgare al latino, essendo gran parte del testo formulato sulla base di fonti e *auctoritates* latine, si potrebbe parlare di riconversione delle fonti nella loro lingua originale.

manca totalmente nella *Quadrigo spirituale*. Nell'opera volgare, riferimenti alla Regola dell'Ordine, al santo fondatore, ad *auctoritates* francescane, e in generale a testi di esclusivo interesse minoritico sono rari, se non del tutto assenti. Nell'opera latina troviamo invece diversi richiami al testo della Regola di Francesco. Nell'esegesi dell'articolo decimo del *Simbolo*, si trova una sezione dedicata all'indulgenza della Porziuncola, che ha un valore simbolico e identitario esclusivo per i frati Minori, e che fu consistentemente rilanciata dai frati dell'Osservanza dopo il loro insediamento a S. Maria degli Angeli<sup>72</sup>. In alcune parti, a rinforzo dell'argomentazione e a edificazione del lettore, si ricorre all'utilizzo di *exempla* tratti dalla *Cronaca XXIV generalium*, che è un'opera particolarmente cara al nucleo originario dei frati osservanti di Monteripido a Perugia<sup>73</sup>. Questi e altri riferimenti alla tradizione letteraria e agiografica interne all'Ordine conferiscono una specifica identità minoritica al testo della *Quadrigo litteralis*. L'assenza di questo livello di intertestualità nella *Quadrigo spirituale* rende invece quest'ultima un testo adatto a un pubblico generico. E questo spiega in parte anche le ragioni del suo maggiore successo, testimoniato dalla superiore diffusione di manoscritti e di edizioni a stampa.

Tra i manoscritti della *Quadrigo litteralis* che ho visionato, il più interessante è il T.V.025 della Biblioteca Franciscana di Milano, poiché oltre ad essere molto curato nella presentazione dei *tituli* e dei *paragraphi*, presenta una sottoscrizione dell'autore nel colofone del primo libro<sup>74</sup>. L'explicit riporta la data cronica: 15 dicembre 1441, insieme al giorno della settimana e all'ora; la data topica: il convento di Santo Spirito

<sup>72</sup> M. Sensi, *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, Santa Maria degli Angeli 2008, pp. 207-247.

<sup>73</sup> Tramite la *Chronica XXIV generalium* viene spesso nominato frate Egidio come modello di santità. Il legame di Egidio con Monteripido emerge molto di più in questa cronaca tardo-trecentesca che in testi agiografici precedenti. Per questo motivo, Nicolini la definì «cronaca di Monteripido»: U. Nicolini, *Motivi per una cronaca di sette secoli*, in *Francescanesimo e società cittadina: l'esempio di Perugia*, a cura di U. Nicolini, Perugia 1979), pp. XI-LXXI (p. XIV); sulla cronaca in sé si veda M.T. Dolso, *La Chronica XXIV Generalium tra storia e agiografia*, «Revue Mabillon», n.s., 24 (2013), pp. 61-98.

<sup>74</sup> Ms. Milano, Franciscana, T.V.025. Come si legge nella prima carta, il manoscritto si trovava in passato nel convento di Santa Maria delle Grazie di Bergamo e successivamente nel convento di San Pietro di Rezzato.

presso Ferrara; il nome dell'autore: Niccolò da Osimo, insieme alla sua dichiarazione di sottomettere il suo scritto alle correzioni dei superiori e alla sede apostolica; ed infine la preghiera di congedo e il nome del copista<sup>75</sup>. La formula della sottoscrizione è molto simile a quella dell'explicit del *Supplementum summae Pisanae* e, come quella, sembra riferirsi alla confezione dell'opera<sup>76</sup>. Essa conferma quindi che Niccolò fosse tornato a Ferrara per un breve periodo dopo l'esperienza di commissario e prima di trasferirsi a Milano. Del secondo libro invece non abbiamo una data certa. La sua composizione potrebbe essere iniziata a Ferrara e conclusasi a Milano nel convento osservante di Sant'Angelo, dove Niccolò si trasferì per alcuni anni. È comunque certo – come mostro qui sotto – che la *Quadriga litteralis*, nella forma che ci è stata tramandata, sia stata composta in fasi diverse.

La prima attestazione di cui disponiamo della presenza di Niccolò da Osimo nel convento milanese dei frati osservanti è nel colofone del *Supplementum summae Pisanae*, che ne attesta il completamento a Milano il 28 novembre 1444<sup>77</sup>. Quest'opera consiste in una revisione e ampliamento, e quindi ancora una volta di riscrittura, della somma

<sup>75</sup> Ms. Milano, Francescana, T.V.025, f. 311v: «Igitur anno domini MCCCCXLI, decembris XV, die veneris circa secundam horam noctis. Apud nostrum locum sancti spiritus prope ferrariam, completus est quadrigae litteralis liber primus qui est de fide et operibus. Et ego frater Nicolaus de ausimo ordinis minorum hic vel alibi per me scripta dicta seu scribenda vel dicenda suppono correctioni quorumcumque melius sentientium praesertim sancte matris ecclesie et apostolice sedis Iesu Christo et Deo gratias Amen. Wal. Delff.». Lo stesso explicit, senza il nome del copista, si trova nel ms. Ascoli Piceno 192, f. 180vb.

<sup>76</sup> Si veda l'explicit del *Supplementum* nella nota successiva e anche quello dei *Sermones super necessariis* riportato in precedenza. Secondo la descrizione di Martina Pantarotto del T.V.025 nel catalogo Manus Online, la data e il luogo riportati si riferirebbero invece alla copia: <<https://manus.iccu.sbn.it/cnmd/0000050189>> (ult. cons. 30 settembre 2023). Tuttavia, anche Giani sottolinea che l'aggiunta del giorno della settimana e dell'ora si ritrova anche nelle altre sottoscrizioni di Niccolò da Osimo; si veda Giani, *La Quadriga litteralis* cit., p. 110, n. 28.

<sup>77</sup> Ms. Yale, Beinecke, 641, f. 311vb: «Zelus domus tue comedit me. Et hic zelus me fratrem Nicholaum de ausmo ordinis minorum indignum pro aliquali simpliciorum subsidio ad huius supplementi compilationem, quod favente domino nostro Iesu Christo excepta tabula capitulorum et abreviaturarum et rubricas, expletum est apud locum nostrum sancte marie de angelis vulgariter sancti angeli nuncupatum, M CCCC XLIIII, novembris XXVIII die sabbati proximi ante adventum hora quasi sexta».



trecentesca di Bartolomeo da San Concordio (1260-1347), frate domenicano vissuto principalmente nel convento pisano di Santa Caterina d'Alessandria<sup>78</sup>. La *Summa Pisana* o *Pisanella* o *Maestruxza* (altre designazioni comuni dell'opera) rappresenta in questo caso l'ipotesto utilizzato da Niccolò da Osimo. Diversamente dalla *Quadrigo litteralis*, tuttavia, nel caso del *Supplementum* gli interventi e ampliamenti ipertestuali di Niccolò sono perfettamente visibili poiché separati dall'ipotesto per mezzo dell'inserimento di una «a» e una «b», come sistema per indicare l'inizio e la fine dei supplementi che il frate stesso chiama «additiones» nell'incipit dell'opera<sup>79</sup>. Quest'opera è certamente l'esito di un lavoro di studio e utilizzo approfondito di numerose opere di maestri domenicani, che Niccolò cita abbondantemente nelle sue opere, in particolare nella *Quadrigo litteralis*. Tra le opere domenicane che Niccolò cita spesso in quest'opera, vanno annoverate la *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino, la *Summa de vitiis et virtutibus* di Guglielmo Peraldo, la *Summa confessorum* di Giovanni da Friburgo, e la stessa *Summa Pisana* di Bartolomeo da San Concordio. Nell'incipit del *Supplementum*, Niccolò ci informa inoltre di aver svolto questo lavoro di ampliamento «ad comunem simplicium confessorum utilitatem». E leggendo l'opera ci si accorge che nella maggioranza dei casi le *additiones* sono formulate citando più estensivamente le stesse fonti utilizzate nel testo originario di Bartolomeo. Non si deve quindi scambiare il *Supplementum* per un lavoro di revisione in chiave polemica dell'opera domenicana. Si tratta bensì di un testo che aveva lo scopo di facilitare la fruizione dei contenuti da parte di un pubblico con una formazione teologico-canonistica evidentemente non sufficiente a supplire alla concisione dell'opera originaria.

Il testo del *Supplementum* conferma inoltre che al momento del completamento dell'opera la composizione della *Quadrigo litteralis* si trovava ad uno stadio successivo a quello del solo primo libro. Come già

<sup>78</sup> C. Briggs, *Moral Philosophy and Dominican Education: Bartolomeo da San Concordio's Compendium moralis philosophiae*, in *Medieval Education*, ed. by R. B. Begley and J. W. Koterski, New York 2005, pp. 182-196.

<sup>79</sup> Ms. Yale, Beinecke, 641, f. 5vb: «Idcirco ad comunem simplicium confessorum utilitatem quantum mihi dominus dederit decrevi dictam summam emendatam ad comunem quotacionem deducere, ac eius brevitati quam brevius valero quod visum fuerit expedire addendo supplere».

rilevava Giacinto Sbaraglia, infatti, in una delle *additiones* del *Supplementum*, all'interno della voce *Absolutio*, Niccolò cita la *Quadriga litteralis* e l'*Interrogatorium*<sup>80</sup>. Discutendo dell'assoluzione dalle scomuniche maggiori, oltre ad informare il lettore che il tema è affrontato più ampiamente nella *Summa confessorum* di Giovanni da Friburgo, Niccolò aggiunge di avere già discusso la materia nella *Quadriga litteralis* e nell'*Interrogatorium*<sup>81</sup>. In questo caso, inoltre, il frate fornisce l'indicazione completa del luogo in cui si trova il tema in questione: «libro secondo, titolo 9, paragrafi 9 e 10». Questa sezione corrisponde alla parte delle scomuniche papali che abbiamo già visto sopra discutendo della data di composizione della *Quadriga spirituale*.

Il fatto che Niccolò citi l'*Interrogatorium* a fianco della *Quadriga litteralis* come testo ulteriore per approfondire il tema delle assoluzioni ci porta ad introdurre un altro aspetto. Come la *Quadriga litteralis*, anche l'*Interrogatorium* presenta segni di una riscrittura in latino della stessa materia già trattata dall'autore nella *Quadriga spirituale* all'interno della parte dedicata alla confessione, e in particolare quella riguardante le scomuniche. Nel confronto di questa parte tra le due opere latine, si riscontrano però diverse citazioni aggiuntive nella *Quadriga litteralis* e un arrangiamento della materia in un ordine diverso. Per esempio, la sezione *De casibus episcopalibus* nella *Quadriga litteralis* si trova alla fine del titolo 12 dedicato alle scomuniche episcopali, mentre nell'*Interrogatorium* l'ordine è invertito e riflette lo stesso ordine della parte corrispondente nella *Quadriga spirituale*<sup>82</sup>. Questo suggerisce che, almeno relativamente alla sezione delle scomuniche, l'*Interrogatorium* è molto più vicino alla *Quadriga spirituale*. Va tuttavia sottolineato che nel suo insieme l'*Interrogatorium* corrisponde solo in minima parte alla terza parte della *Quadriga spirituale*. Il confronto tra queste due opere meriterebbe un'analisi più

<sup>80</sup> G. Sbaraglia, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium Ordinum s. Francisci*, Roma 1806, pp. 550-552.

<sup>81</sup> Ms. Yale, Beinecke, 641, f. 11v: «a. de absolutione a maiori excommunicatione latius dicitur in summa confessorum libro tertio ti. XXXIII, q. CIII et de hac et etiam de absolutione a peccato late posui in quadriga litterali, libro secundo, titulo IX, paragrapho IX et X, et etiam in interrogatorio ideo hic transe».

<sup>82</sup> Ms. Montepandone, Comunale, 45, f. 62v; ms. Milano, Francescana, II-E-04-024, f. 370vb (2, 12, 5).

approfondita. Al momento, mi limito ad esemplare qui sotto la struttura dell'opera secondo il ms. Montepremonense 45:

1r: [Prima pars:] Interrogatorium communibus confessionum. [Incipit prima pars:] Quoniam erga interrogationes necessarias in confessionibus faciendas diligens debet esse confessor

12v: Explicit prima pars huius interrogatori[i] quantum ad communes conditionum omnium peccatorum interrogationes.

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

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

[Tertia pars] Sequitur Interrogatorium faciendis erga personas ecclesiasticas

21r: Ad clericos non curatos

44v: De clericis curatis

45v: De episcopis et superioribus

48v: De religiosis subditis

49v: De prelatibus religiosorum

51r: De excommunicationibus papalibus

62v: De casibus episcopalibus

63v: De excommunicationibus episcopalibus

70r: De forma absolutionis ab excommunicatione maiori

73v: De forma communi absolutionis

74r: De forma absolutionis habentibus indulgentiam in articulo mortis

74v: [Explicit:] Si vero ista vice [*correxisti*: viciis] non morieris reseruo tibi plenaria indulgentiam tibi concessam a domino papa pro ultimo articulo mortis tue ut in eadem littera domini nostri pape continetur. In Nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen. Faciendo ter crucem. [*ex rubro*:] Hoc opusculum fecit [*in margine*: vel composuit] venerabilis pater frater Nicolaus de Ausimo provincie marchie Anconitane ordinis Minorum.

Confrontando la sezione delle scomuniche papali nella *Quadriga litteralis* con la parte corrispondente nell'*Interrogatorium* si rileva che esse corrispondono quasi interamente. Nella *Quadriga litteralis*, tuttavia, troviamo una citazione al *Defensorium tertii ordinis* di Giovanni da Capestrano che è invece assente nell'*Interrogatorium*<sup>83</sup>. Questa citazione risulta molto preziosa, poiché sappiamo che Capestrano portò a termine

<sup>83</sup> Ms. Milano, Capitolo Metropolitano, II-E-04-024, f. 358rb: «Secundum fratrem Iohannem de Capistrano in suo *defensorio* allegans et plures alios notabiles doctores»; si veda anche ms. Londra, BL, 14071, f. 292rb; e Berlino, SB, Theol. Lat. Qu. 276, f. 74ra.

quest'opera il 28 maggio 1440, nel convento di Sant'Angelo a Milano<sup>84</sup>. Giovanni da Capestrano si era, infatti, trasferito a Milano per scongiurare che i rapporti tra Eugenio IV e il duca Filippo Maria Visconti si deteriorassero, dopo l'elezione del papa conciliare Felice V a Basilea nel 1439 e a causa del sostegno del duca ad Alfonso di Aragona nella lotta di successione al regno di Napoli. L'assenza del riferimento al *Defensorium* nell'*Interrogatorium* suggerisce che quest'ultimo fosse già stato completato intorno all'anno di composizione di quello. Inoltre, all'interno della stessa sezione sulle scomuniche papali dell'*Interrogatorium*, si fa riferimento a un decreto di Eugenio IV, «qui incipit excommunicamus», promulgato nel settimo anno del suo pontificato, quindi almeno dopo il febbraio 1437<sup>85</sup>. E la stessa citazione si trova anche nella *Quadrige litteralis* nella parte corrispondente<sup>86</sup>. La composizione dell'*Interrogatorium* va dunque situata tra il febbraio 1437 e il maggio 1440. I rapporti tra Eugenio IV e Alfonso d'Aragona si appianarono intorno al 1443 e nell'estate dello stesso anno Giovanni da Capestrano fu eletto vicario generale da Eugenio IV. Con la bolla *Fratrum Ordinis Minorum* del 1 agosto 1443, il papa stabiliva le due grandi ripartizioni della famiglia osservante, mettendo Giovanni a capo dell'Osservanza Cismontana e Jean de Maubert a capo dell'Osservanza Ultramontana<sup>87</sup>. Si ritiene che il capestranese abbia lasciato il convento di Milano in concomitanza con la sua elezione a vicario generale.

A questo punto dobbiamo concentrare l'attenzione sul secondo libro della *Quadrige litteralis*, poiché nella fattura che ci è stata trasmessa dai manoscritti che conosciamo, questa parte dell'opera è stata sicuramente completata quando Niccolò già si trovava a Milano. Il riferimento al secondo libro della *Quadrige litteralis* che troviamo nella voce *Absolutio* del *Supplementum* sembrerebbe confermare che alla data di confezione del *Supplementum* (28 novembre 1444) la *Quadrige litteralis* fosse già terminata. Tuttavia, questo si può dire solo in parte. Tra i titoli finali di questo libro, troviamo infatti un riferimento all'apertura del processo di

<sup>84</sup> R. Lambertini e F. Bartolacci, *Attorno al Defensorium di Giovanni da Capestrano. L'Osservanza francescana nel suo rapporto con il Terzo Ordine*, «Chronica», 15 (2017), pp. 75-88, in particolare p. 79.

<sup>85</sup> Ms. Montepreandone, Comunale, 45, f. 62r.

<sup>86</sup> Ms. Milano, Francescana, II-E-04-024, f. 365vb.

<sup>87</sup> P. Sella, *Leone X e la definitiva divisione dell'Ordine dei Minori (Omin.): La bolla Ite vos (29 Maggio 1517)*, Grottaferrata 2001, p. 135.

canonizzazione di Bernardino da Siena con tanto di data: 28 aprile 1445. Questa testimonianza interna dunque sposta più avanti il completamento della *Quadrigo litteralis* e dimostra che questo testo è il risultato di un lavoro di riscrittura, continuazione, e ampliamento della materia a disposizione protrattosi lungo un arco di tempo di diversi anni, almeno dal 1441 al 1445. L'attestazione a cui mi riferisco si trova nel *titulus* 18 e vale la pena riportarla per intero<sup>88</sup>:

Maxime ad presens sunt homines inexcusabiles, cum post Moysen et prophetas habuerint quod per illos ad hominum preparationem predicatum fuerat, videlicet Dei filium, verbis et factis, clarius et mirabilius omnia demonstrantes sicut patentissimum factum est toto mundo et in omni etate. Habuimus etiam apostolos, evangelistas et martires et confessores sanctasque mulieres, qui omnes vita, doctrina et miraculis clarum de fide rediderunt testimonium et etiam reddunt [cum] usque hodie, videlicet MCCCCXLV, aprilis XXVIII, non cessant miracula sicut ad presens vulgatissimum est in beato patre nostro fratre Bernardino de Senis ordinis Minorum de cuius nunc canonizatione agitur ex clara miraculorum inundantia.

Alla luce di questi dati, dunque, appare evidente che una prima redazione del secondo libro della *Quadrigo litteralis* fosse già in essere al momento della composizione del *Supplementum*. I testimoni che possediamo mostrano però il risultato di un lavoro redazionale successivo che ha prodotto la versione definitiva tramandata dai testimoni superstiti. È certo che questa prima redazione riguardasse esclusivamente le parti corrispondenti alla riscrittura ed espansione della terza e quarta parte della *Quadrigo spirituale*, relative alla penitenza e alla preghiera. Il *titulus* 17, che precede quello in cui si trova il riferimento alla canonizzazione di Bernardino da Siena, contiene infatti l'esposizione del *Pater noster*. Questo titolo corrisponde quindi alla sezione conclusiva della parte che riguarda la preghiera e quindi alla conclusione della *Quadrigo spirituale*. È probabile che la composizione del *Supplementum summae Pisanae* abbia costituito un momento di cesura, durante il quale Niccolò può aver raccolto delle critiche che lo hanno successivamente spinto a tornare di nuovo sopra il testo della *Quadrigo litteralis*. A questa seconda fase, risalgono almeno le ultime sezioni (*tituli* 18, 19, e 20) che

<sup>88</sup> Ms. Milano, Capitolo Metropolitano, II-E-04-024, f. 398va; si veda anche ms. Berlino, SB, Lat. Qu. 276, f. 113rb-113va; e Londra, BL, 14071, f. 320vb.

riprendono e revisionano alcuni argomenti trattati nella prima parte del primo libro che si occupa della fede. Il *titulus* 18 nella *tabula capitulorum* viene infatti chiamato «additio ad primam partem de fide»<sup>89</sup>. Infine, il fatto che Niccolò si trovasse ancora a Milano al termine della composizione della *Quadrigo litteralis* è confermato dalla data dei *Sermones super necessariis* nel MA 497 di Bergamo che – come detto – riporta la data cronica del 22 agosto 1445 e quella topica: convento di Milano.

Come si vede, l'indagine interna ai testi di Niccolò e il loro confronto incrociato, grazie soprattutto al loro elevato livello di intertestualità, forniscono diverse informazioni inedite e arricchiscono la nostra comprensione riguardo alle coordinate spazio-temporali delle sue opere. A fronte di quanto detto, dovrebbe inoltre risultare chiaro che le parti supplementari e il materiale inedito che si scoprono nel testo della *Quadrigo litteralis* rispetto alle altre opere di Niccolò sono numerosi. Un esempio di grande interesse è un supplemento che si trova nell'esposizione del *Decalogo* all'interno della seconda parte principale del primo libro della *Quadrigo litteralis*. La spiegazione dei dieci comandamenti si trova anche nella *Quadrigo spirituale* ma nell'opera latina è riformulata in maniera più estesa. Nell'esegesi del secondo comandamento, in particolare, si rinviene un'intera parte supplementare dedicata ad approfondire il tema dell'ingresso nella vita religiosa. Il supplemento scaturisce dalla questione «se sia utile fare un voto»<sup>90</sup>. La risposta alla questione prende in esame i voti religiosi, e di qui Niccolò sviluppa una digressione completamente dedicata alla vita regolare. Il discorso è articolato in diversi paragrafi e suddivisioni secondo il metodo della *quaestio* scolastica. A conclusione del discorso, Niccolò esorta a condurre la battaglia spirituale contro le forze demoniache con in dote l'armatura spirituale di cui Paolo parla nella lettera agli Efesini (6, 11) e di restare sempre umili fino alla morte.

Questo supplemento sui voti religiosi presente nella *Quadrigo litteralis* corrisponde quasi interamente al trattato *De religione et eius utilitatibus* che

<sup>89</sup> Ms. Milano, Capitolo Metropolitano, II-E-04-024, f. 280rb.

<sup>90</sup> Riporto qui le coordinate del supplemento nel Ms. Milano, Capitolo Metropolitano, II-E-04-024, ff. 144rb-159va; [incipit:] «Utrum sit expediens vovere [... explicit:] dictum est...de prelio spirituali contra quos et quomodo debemus pugnare. Restat nunc ut voti materiam prosequamur».

si trova trasmesso autonomamente, sia in latino che in volgare, in alcuni manoscritti miscellanei<sup>91</sup>. Tra i testi esaminati, ho avuto a disposizione quello del manoscritto A 10 del convento di San Francesco di Cres in Croazia. Questo codice comprende una serie di opere di frati Minori, tra cui Giovanni da Capestrano e Giacomo della Marca, insieme al «de religione et utilitatibus eius tractatus editus a venerabili viro Nicholao de Ausimo»<sup>92</sup>. Il prologo al *De religione* riporta la proposizione dell'opera, con un'esortazione a raggiungere la perfezione evangelica, secondo Matteo 19, 21 («si vis perfectus esse vade et vende omnia quae habes e da pauperibus»), e infine l'elenco dei contenuti. Questa parte iniziale non corrisponde del tutto al testo che abbiamo nella *Quadrigo litteralis*. A partire dalla questione «utrum sit expediens vovere», invece, i due testi corrispondono abbastanza fedelmente, almeno fino alla parte in cui si parla della battaglia spirituale: «propterea de bello spirituali hic aliquid dicendum est»<sup>93</sup>. Il ms. 18144 della Biblioteca Nacional di Madrid presenta lo stesso testo iniziale e, in base a quanto si legge nel catalogo, riporterebbe anche la sezione della battaglia spirituale e le esortazioni finali che si trovano nella *Quadrigo litteralis*<sup>94</sup>. Il *De religione* circolava anche in italiano, come dimostra il Vat. Lat. 7631. Giuseppe Spezi pubblicò la trascrizione di quest'ultimo nel 1865<sup>95</sup>. La circolazione indipendente di questo trattato ha spinto gli studiosi moderni, da Spezi in poi, a considerarlo un'opera autonoma di Niccolò da Osimo e il legame

<sup>91</sup> Ho individuato almeno tre manoscritti in cui quest'opera è trasmessa in forma autonoma. Ms. Cres, Biblioteca del Convento di San Francesco (= San Francesco), A 10, ff. 132r-140v; ms. Madrid, Biblioteca Nacional (= BN), 18144, ff. 1-16; ms. Città del Vaticano, BAV, Vat. Lat. 7631, ff. 3r-23r. Il manoscritto di Cres è stato recentemente restaurato, la precedente segnatura era 2688/0; si veda L. Turchi e F. Nocco, *Giacomo della Marca e l'Est Europa*, in *Osservanza francescana e cultura tra Quattrocento e primo Cinquecento* cit., pp. 87-136; una descrizione del manoscritto effettuata prima del restauro è in G. Bigoni, *L'archivio conventuale di S. Francesco di Cherso in Istria: inventario (1387-1948)*, Firenze 1973.

<sup>92</sup> Ms. Cres, San Francesco, A 10, f. 132r.

<sup>93</sup> Ms. Cres, San Francesco, A 10, f. 140v; e ms. Milano, Capitolo Metropolitano, II-E-04-024, f. 154v.

<sup>94</sup> Ms. Madrid, BN, 18114, ff. 1-16; la descrizione è in M. de Castro, *Manuscriptos franciscanos de la Biblioteca Nacional de Madrid*, Valencia 1973, pp. 624-625.

<sup>95</sup> G. Spezi, *Tre operette morali di frate Niccolò da Osimo. Testi di lingua inediti tratti da' codici vaticani*, Roma 1865.

intertestuale con la *Quadriga litteralis* è passato completamente inosservato.

Il trattato *De religione* è chiaramente l'esito di un lavoro di riscrittura. In questo caso però siamo di fronte a una diversa tipologia di transtestualità, e in un ambito di questa che non ha a che fare con il lavoro di espansione ma piuttosto con quello di riduzione. Il *De religione* risulta infatti da un ritaglio, o meglio da un'amputazione, di una sezione della *Quadriga litteralis*. Le differenze maggiori tra i due testi si trovano non a caso ai margini; lì dove il testo estratto ha subito un processo di suturazione per essere adattato al nuovo formato ridotto e isolato. Non possiamo stabilire se questa riscrittura sia stata svolta da Niccolò stesso, ma è molto improbabile che sia così. Quello che è possibile dire con certezza è che si tratta di un'operazione avvenuta successivamente alla composizione della *Quadriga litteralis*. A dimostrarlo è ancora una volta l'analisi testuale interna.

In una sezione dedicata ai benefici della religione, Niccolò riporta una lista di santi illustri della tradizione monastica, partendo da Sant'Antonio abate e finendo con i principali santi dell'Ordine Minoritico. Il testo del *De religione* comprende nella lista il nome di Bernardino da Siena, che invece è assente nella *Quadriga litteralis*, dal momento che Bernardino non era ancora stato canonizzato al momento della stesura di quest'opera<sup>96</sup>. Questo dimostra che l'operazione di estrazione che ha prodotto il *De religione* è avvenuta molto tempo dopo la composizione del suo ipotesto. Al tempo della canonizzazione di Bernardino da Siena, inoltre, Niccolò dimorava a Roma nel convento di Santa Maria in Ara Coeli dove morì nel 1453, come attesta una lettera di Marco da Bologna a Giovanni Capestrano del dicembre di quell'anno in cui si cita uno scontro polemico tra il frate osimano «*bonae memoriae*» e Roberto Caracciolo da Lecce<sup>97</sup>.

<sup>96</sup> Ms. Cres, San Francesco, A 10, f. 135v: «Sancto Antonio, Yllarione, Machario, Benedecto, Francisco, Dominico, Antonio, Bernardino, cum eorum innumerabilibus sequacibus, in beata Clara cum sanctis sororibus et aliis innumerabilibus»; ms. Città del Vaticano, BAV, Vat. Lat. 7631, f. 7v: «Bernardino hora sancto novello e miracoloso colli loro innumerabili siguitatori».

<sup>97</sup> A. Chiappini, *De vita et scriptis fr. Alexandri de Ricciis. Continuatio*, «Archivum Franciscanum Historicum», 21 (1928), pp. 95-98, in particolare p. 96: «Huiusmodi nefandi libelli singulis cavillationibus respondit vir ille bone memorie beatus frater Nicolaus



Tra le opere attribuite a Niccolò da Osimo troviamo infine un altro esempio di riduzione, vale a dire il *Compendio de salute*. L'opera di partenza del *Compendio* è la *Quadruga spirituale* come si dice nel prologo. L'intento dell'opera è presentato in questi termini: «per dare breve introductione de le cose a salute neciessarie a tiaschuno lo quale desidera de salvarse, si me studieró de redure le chose neciessarie so[cto] brevità cioè socto breve compendio retracto de uno libro dito quadri[g]a spirituale»<sup>98</sup>. Come il *De religione*, anche il *Compendio de salute* circolava sia in italiano che in latino, ma la maggior parte dei manoscritti ne riportano la versione volgare<sup>99</sup>. Il tipo di riscrittura che rileviamo in questo caso è la concisione. Il trattato è diviso in sei sezioni: esposizione della fede, sacramenti, *Decalogo*, opere della carità, catalogo dei peccati mortali e confessione. La riscrittura interessa dunque una selezione dei temi dell'ipotesto, limitatamente alle prime tre parti principali di quello: fede, opere e penitenza. A differenza che con il *De religione*, siamo certi che il *Compendio* sia stato prodotto da Niccolò da Osimo dal momento che possediamo un'attestazione della sua lettura nei conventi negli statuti osservanti del 1448 della Provincia di Sant'Angelo<sup>100</sup>.

Ausimanus»; si veda anche G. Mariani, *Controversy over Observant Reform: Roberto da Lecce's Attacks and John of Capistrano's Letters*, in *The Grand Tour of John of Capistrano in Central and Eastern Europe (1451-1456): Transfer of Ideas and Strategies of Communication in the Middle Ages*, ed. by P. Cras and J. Mixson, Lublin 2018, pp. 63-80.

<sup>98</sup> Ms. Terni, Biblioteca Comunale, 231, ff. 14r-36r (cfr. f. 14r per la citazione); nel codice, il trattato anticipa il commento alla Regola dei frati Minori di Giovanni da Capestrano, alla cui edizione sta lavorando Francesco Carta, che ringrazio per aver condiviso con me le carte dell'opera del frate osimano.

<sup>99</sup> Picciafuoco offriva una lista di 15 manoscritti che comprendeva anche due testimoni della versione latina dell'opera; si veda Picciafuoco, *Fr. Niccolò da Osimo* cit., p. 110, nota 125. Il catalogo degli incunaboli della British Library registra anche la seguente edizione Toscolano: Gabriele di Pietro, 6 Marzo 1479 <<https://data.cerl.org/istc/in00053000>> (ult. cons. 10-10-2023).

<sup>100</sup> L. Oligier, *Statuta Observantium Provinciae S. Angeli in Apulia a. 1448*, «Archivum Franciscanum Historicum», 8 (1915), pp. 92-105, e in particolare p. 103: «E sempre in mensa si lega una lectione del *Compendio* o delli *Comandamenti della regola* in volgare almeno, azò che dalli ignoranti si possano sapere e intendere li articoli della fede, li comandamenti de Dio, li peccati mortali, li sacramenti della ecclesia, le opere della misericordia, li sentimenti del corpo, lo modo de orare, e lo modo de confessare»; si veda anche Picciafuoco, *Fr. Niccolò da Osimo* cit., p. 110.

### *Conclusione*

Nello scrivere l'introduzione a quella che resta tuttora l'unica monografia dedicata a Niccolò da Osimo, Umberto Picciafuoco si lamentava di un certo disinteresse nei confronti di questo frate da parte degli studiosi, attratti piuttosto dal «fulgore dei grandi» frati del movimento osservante quali Bernardino da Siena e Giovanni da Capestrano. In fondo, dopo quasi mezzo secolo, le premesse del mio studio sono rimaste le stesse. Per sua ammissione, Picciafuoco aveva iniziato la sua ricerca partendo dalla *Quadrigo spirituale*, ma aveva ben presto allargato il progetto a tutta l'opera del frate osimano<sup>101</sup>. Alla raccolta del materiale manoscritto e biografico doveva poi seguire una seconda fase di analisi critica dei testi raccolti. Questa seconda parte, come ritengo di avere dimostrato è avvenuta solo parzialmente, lasciando irrisolte numerose questioni. La mia ricerca ha ripreso questo lavoro rimasto in sospeso.

Nel mio caso, il passo iniziale è stato lo studio del *Supplementum summae Pisanae* che mostra la familiarità di questo autore con la pratica della riscrittura. Che questa venisse praticata abbondantemente anche nelle altre opere è emerso sempre più, iniziando a studiare il resto degli scritti superstiti di questo frate. La spinta maggiore al proseguimento della ricerca su questi binari è stata certamente la riscoperta della *Quadrigo litteralis*. Lo studio di quest'opera ha confermato ciò che era già in parte evidente nel resto delle opere conosciute. L'utilizzo delle categorie sviluppate dalla critica letteraria intorno al concetto di intertestualità si è dimostrato uno strumento di analisi efficace per valutare i numerosi rapporti intertestuali rilevati nei testi di Niccolò da Osimo. Penso di aver mostrato con chiarezza sufficiente che la *Quadrigo spirituale* e la *Quadrigo litteralis* sono due opere sorelle profondamente diverse. La prima, in volgare, più agile ma anche più povera di riferimenti espliciti a testi della tradizione teologica e canonistica, è rivolta a un pubblico generico. Nella *Quadrigo litteralis*, invece, Niccolò riscrive, in latino, e approfondisce gli stessi argomenti trattati in precedenza, sviluppandoli secondo le forme della *quaestio* scolastica e del *sermo modernus*. Il risultato è un testo molto più complesso, rivolto ai frati dotti.

<sup>101</sup> Picciafuoco, *Fr. Niccolò da Osimo* cit., pp. XI-XIII.

L'analisi delle parti inedite della *Quadrigo litteralis* si è concentrata in questa sede su quelle che contribuiscono maggiormente a chiarire i rapporti intertestuali con le altre opere. Questo mi ha permesso di suggerire una cronologia più accurata della *Quadrigo spirituale*, dell'*Interrogatorium*, e della *Quadrigo litteralis*, e di stabilire il rapporto di filiazione del *De religione* da una sezione della *Quadrigo litteralis*, e di soffermarmi su un'opera pressoché sconosciuta come i *Sermones super necessariis*. Lo studio ha inoltre portato alla luce alcune circostanze biografiche dell'autore che si sono rivelate indispensabili per contestualizzare la composizione delle sue opere. Queste riguardano in particolare la presenza del frate osimano nel convento di Santo Spirito a Ferrara, il soggiorno fiorentino e la frequentazione della casa di Giuliano Cesarini nel periodo in cui Niccolò svolgeva il ruolo di *commissarius*, e il successivo trasferimento nel convento di Sant'Angelo a Milano. Qui Niccolò riprese e con ogni probabilità concluse il lavoro di riscrittura del secondo libro della *Quadrigo litteralis* che come abbiamo visto si è svolto in due fasi distinte, separate dalla composizione del *Supplementum summae Pisanae*. Con ogni probabilità, quando Niccolò completò i *Sermones super necessariis* nell'agosto 1445, la *Quadrigo litteralis* era già stata completata. L'anno successivo, il frate si trasferì a Roma, impegnato nella riforma delle Clarisse, per la quale completò il 9 giugno 1446 la *Declaratio preceptorum regulae sancte Clare*<sup>102</sup>. Infine, il maggiore livello di intertestualità che la *Quadrigo litteralis* presenta con la Regola di Francesco e con altri testi della tradizione francescana ne accresce il valore intrinseco e la rende una fonte preziosa per gli studi francescani.

<sup>102</sup> Niccolò da Osimo, *Declaratio preceptorum regule sancte Clare*, in L.M. Núñez, *Explicatio regulae s. Clarae auctore fr. Nicolao de Auximo O. F. M. (1446) deque alia auctore S. Ioanne de Capistrano (1445)*, «Archivum Franciscanum Historicum», 5 (1912), pp. 310-314.



# Una miscellanea sull'usura di Giacomo della Marca. Il percorso di rielaborazione della norma giuridica tra il *Compendium Theologie Moralis* e il *Campus Florum*

Luca Ughetti

## *Abstract*

Il codice Canon. Misc. 262 della Bodleian Library di Oxford conserva una miscellanea di Giacomo della Marca (1393-1476) di tema economico. Il testo, che si compone di una prima sezione sulle restituzioni e di una seconda sull'usura, attualizza la materia giuridica secondo criteri comuni alle altre raccolte del predicatore. Attraverso un confronto con le argomentazioni del *Directorium Iuris* di Pietro Quesvel, è possibile ritenere che la seconda sezione della miscellanea stia alla base della voce sull'usura del *Campus Florum* e che sia probabilmente indipendente dal *Compendium Theologie Moralis*. Un ruolo decisivo nella sua trasmissione è rivestito dal copista, che sceglie di creare una breve raccolta attraverso l'accostamento degli appunti intermedi. Al termine del contributo si riporta la trascrizione della sezione sull'usura.

The Codex Canon. Misc. 262 in the Bodleian Library, Oxford, preserves an economic miscellany by James of the Marches (1393-1476). The text, consisting of a first section on restitution and a second on usury, updates the legal subject matter according to criteria common to the Observant friar's other collections. Through a comparison with Peter Quesvel's *Directorium Iuris*, we can establish that the second section of the miscellanea underlies the composition of the lemma on usury in the *Campus Florum*, as well as being most likely independent of the *Compendium Theologie Moralis*. Therefore, the copyist plays an important role in the transmission, choosing to create a short collection by combining two excerpts of intermediate material. A transcription of the usury section of the miscellany is given at the end of the contribution.

La materia giuridica trasmessa nei codici di Giacomo della Marca si inserisce nel contesto della fiorente produzione normativa dell'Osservanza francescana come l'esito di un lavoro continuo fatto di rielaborazioni, compendi e raccolte. Nel Quattrocento italiano, in risposta al cambiamento del ruolo del mercato nella società, si assiste ad un intensificarsi di questo tipo di codificazione. Il diritto assume una maggiore rilevanza attraverso canali prima solo secondari: con le summe morali e le campagne di predicazione si amplia la materia che ricade nelle competenze del foro della coscienza<sup>1</sup>. Riallacciandosi così alla tradizione giuridica, i testi di ambito economico che prendono forma nell'ambiente osservante testimoniano la crescita della razionalità economica europea «dall'interno di linguaggi teologici e normativi»<sup>2</sup>.

La normativa tiene insieme in questo quadro, con la tradizione del diritto, una più vasta presenza di richiami scritturali e riferimenti culturali, mostrandosi nella sua portata di costruzione sociale. Gli aspetti caratteristici di questa produzione sono messi in evidenza da recenti studi che hanno dato particolare rilievo all'attore giuridico e alla centralità delle risorse a sua disposizione<sup>3</sup>. Nel caso di Giacomo della Marca, l'importanza del suo lavoro sui codici è testimoniata dall'attenzione che il predicatore ha dedicato alla conservazione della biblioteca a Montepandone. Dopo la sua fondazione nel 1450<sup>4</sup>, richiede e ottiene nel 1462 da papa Pio II la bolla che evita la dispersione del patrimonio manoscritto regolandone il prestito<sup>5</sup>. Della libreria di Giacomo della

<sup>1</sup> P. Prodi, *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente*, Bologna 2009.

<sup>2</sup> G. Todeschini, *I linguaggi medievali dell'economia come strumenti della crescita politica europea*, in *Il cammino delle idee dal medioevo all'antico regime. Diritto e cultura nell'esperienza europea*, a cura di P. Maffei e G.M. Varanini, Firenze 2014, pp. 403-413, citazione a p. 408.

<sup>3</sup> Si veda T. Duve, *Legal History as a History of the Translation of Knowledge of Normativity (September 19, 2022)*, «Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory Research Paper Series», 16 (2022).

<sup>4</sup> Notizie sulla fondazione della biblioteca in L. Turchi, *Un sermone su santa Chiara ad usum di Giacomo della Marca: un testo ritrovato di Francesco di Meyronnes*, in *Donne e uomini nel francescanesimo delle Marche*, Spoleto 2023, p. 195 nota 1.

<sup>5</sup> A. Gattucci, *Frate Giacomo della Marca bibliofilo e un episodio librario del 1450*, in *Miscellanea Augusto Campana*, I, a cura di R. Avesani, M. Ferrari e G. Pozzi, Padova 1981, pp. 342-343. C. Sansolini, *Giacomo raccogliitore di codici e le vicende della sua libreria*, in *Atti del 3° Convegno di Studi in onore di San Giacomo della Marca*, Montepandone 1993, pp. 25-61. Si vedano anche i saggi contenuti in «Picenum Seraphicum», 8 (1971). È di riferimento sulla biografia del

Marca disponiamo di due *Tabulae librorum*, due elenchi dei libri che qui erano originariamente conservati. Seguendo l'ipotesi di datazione di Dionisio Lasić, per la prima (*Tabula A*) si può immaginare un periodo compreso tra il 1463 e il 1466, per la seconda (*Tabula B*) un periodo tra il 1466 e fine 1472<sup>6</sup>. Le stesure elencano un totale di 195 codici presenti nella biblioteca, un terzo dei quali conserva testi di diritto canonico e civile<sup>7</sup>. Questa percentuale deriva dalla formazione giuridica di Giacomo della Marca all'università di Perugia e dalla sua attività rivolta al territorio marchigiano, che continua con la presa dell'abito religioso probabilmente dopo una breve carriera notarile.

La presenza della materia economica risponde all'esigenza di utilità per il giurista e il suo impiego nella pratica quotidiana si riflette nella composizione dei manoscritti. Nel cod. M 42 del Museo dei Codici di Montepandone, dopo il sermone sui mercanti, è inserito tra i fogli un contratto di compravendita che Giacomo giudica «esse usuram», mentre in un altro inserto pergameneo si parla di contratti da rescindere «quando pacta claudicant»<sup>8</sup>. Entrambe sono aggiunte posteriori nella materialità del codice ad integrazione di una miscellanea omiletica e giuridica. In altri codici si riconoscono compilazioni di carattere giuridico a tema economico, come una questione di diritto mercantile nel cod. M 46 e la *Questio de monte* di Francesco da Empoli nel cod. M 38bis<sup>9</sup>. Il *Contractus de societate* del cod. M 45 è organizzato per questioni ed è improntato alla risoluzione effettiva dei dubbi sulla gestione del rischio e del capitale in una società.

frate osservante M. Buccolini, *San Giacomo della Marca. La vita, la riforma religiosa e l'opera sociale*, Jesi 2020.

<sup>6</sup> D. Lasić, *Le tabulae librorum della libreria di S. Giacomo della Marca*, «Picenum Seraphicum», 8 (1971), pp. 13-41.

<sup>7</sup> Dopo una dispersione dei codici in età moderna, oggi i codici si distribuiscono su più fondi bibliotecari, tra cui Montepandone, Falconara Marittima e la Biblioteca Apostolica Vaticana. Sul totale cfr. *Ricabim. 3: Italia. Umbria, Marche, Abruzzo, Molise*, a cura di E. Somigli, Firenze 2013, pp. 156-158.

<sup>8</sup> La scrittura «quando pacta claudicant» è ancora nel f. 12bis. Il primo invece è segnato secondo catalogo nel f. 11 bis, ma non si trova in questa posizione, dove si vede il segno del foglio di pergamena tagliato. I manoscritti del Museo Civico di Montepandone sono catalogati in S. Loggi, *I Codici della Libreria di S. Giacomo della Marca nel Museo Civico di Montepandone*, Ancona 2000.

<sup>9</sup> Montepandone, Museo dei Codici, M 38bis, f. 287.

Il tema del commercio, dell'usura e delle restituzioni è poi sviluppato in chiave omiletica nel *Quaresimale*, nel *Domenicale* e nei vari codici da lavoro, come il M 42 e M 46bis. Nel cod. M 44, insieme ad un nutrito gruppo di prediche di Roberto Caracciolo e di Giordano da Pisa, Giacomo della Marca include il proprio sermone sui mercanti. Sempre a lui è attribuito il sermone successivo del codice, dove il tema economico viene associato al mondo produttivo con il tema *de septem dyabolis*: il demone mammona conduce barbieri, mugnai, orefici e tavernieri alla frode dei clienti<sup>10</sup>. Nel codice 17 di Giacomo della Marca conservato a Falconara Marittima si registra una serie di 13 sermoni dedicati ai vari aspetti della tematica economica e che rimangono di incerta attribuzione<sup>11</sup>.

Due importanti trattazioni economiche sono incluse nel *Compendium Theologie Moralis* e nel *Campus Florum*, due raccolte giuridiche organizzate per ordine alfabetico che il predicatore dichiara come proprie. Strettamente legata alle due opere, si trova nel codice Canon. Misc. 262 della Bodleian Library una miscellanea di appunti relativa al tema dell'usura, che è destinataria della presente indagine. Attraverso il recupero dei riferimenti in atto e condivisi tra le due opere, la miscellanea si può considerare una fase redazionale intermedia che assume una sua particolare autonomia anche attraverso il disegno del copista. La maggior parte dei testi coinvolti nella disamina sono ad oggi inediti e questo induce ad una particolare cautela nello stabilire i rapporti di dipendenza testuale. Tale ricostruzione, per quanto iniziale, permette da subito di entrare nel laboratorio giuridico del frate osservante: ripercorrere la catena di elaborazione che ha al suo centro la miscellanea consente di apprezzare la creazione della norma giuridica in relazione alla diversa produzione di Giacomo della Marca.

<sup>10</sup> M.G. Bistoni Grilli Cicilioni, *Un libro da bisaccia: il codice M 44 dell'archivio comunale di Monteprandone*, Roma 1996, pp. 61-62.

<sup>11</sup> G. Pagnani, *Alcuni codici della libreria di S. Giacomo della Marca scoperti recentemente (secondo gruppo)*, «Archivum Franciscanum Historicum» 48 (1955), pp. 135-136. C. Lori, *Il nucleo dei codici di San Giacomo della Marca nella biblioteca storico francescana di Falconara Marittima*, in *Giacomo della Marca tra Monteprandone e Perugia. Lo studium del Convento del Monte e la cultura dell'Osservanza francescana. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Monteripido, 5 novembre 2011)*, Firenze 2012, pp. 239-265.



Il *Compendium Theologie Moralis* di Giacomo della Marca è conservato nel ms. Canon. Misc. 262 della Bodleian Library appartenuto alla Biblioteca di Montepandone: si trova ai ff. 1-197, seguito da estratti delle *Decretali*<sup>12</sup>. Il testo è stato trascritto da un copista che si firma al termine del lavoro: «Per me Johannem Antonium de Arigonibus de Cremona hoc opus scriptum est»<sup>13</sup>. Il *Campus Florum* è conservato nel codice M 45 della Biblioteca di Montepandone ai ff. 80ar-140v, preceduto da un manuale per confessori scritto dal minorita “Nicolaus de Ausimo provincie Marchie Anconitane” e seguito da un *De ornatu mulierum*, i cui riferimenti sono la *Summa Halensis* e Giovanni di Sassonia. La menzione del *Campus Florum* si trova sia nella *Tabula A* che nella *Tabula B* ed in entrambi i casi appare come manoscritto cartaceo<sup>14</sup>. Dal momento invece che il cod. M 45 è pergameneo, si può ritenere che il *Campus Florum* qui trasmesso sia una copia. Le abbondanti lacune del testo lo allontanano dall'originale, dichiarato concluso dall'autore.

I codici che trasmettono i due testi terminano con un *explicit* che riporta la data di composizione: la scrittura del *Compendium* viene ultimata il 17 Aprile 1442 a Montecchio delle Marche e il *Campus Florum* il 16 Ottobre 1450 ad Ascoli. Il primo studio organico dedicato alle due opere si deve a Renato Lioi, che riconosce il *Compendium* come preparatorio al *Campus Florum*<sup>15</sup>. Entrambi sono in attesa di una già auspicata edizione<sup>16</sup>. Nella linea testuale condivisa dalle raccolte giuridiche si situano gli

<sup>12</sup> H.O. Coxe, *Catalogi codicum manuseriptorum bibliothecae Bodleianae. Pars tertia, codices Graecos et Latinos canonicianos complectens*, Oxonii 1854, colls. 632-33. Un riferimento è in F. Madan, *A Summary Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library at Oxford*, IV, Oxford 1897, p. 404. O. Pächt, J.J.G. Alexander, *Illuminated Manuscripts in the Bodleian Library Oxford*, II, Oxford 1970, p. 82, n. 786.

<sup>13</sup> Giacomo della Marca, *Miscellanea*, ms. Oxford, Bodleian Library, Canon. Misc. 262, f. 197r. Da qui indicato come *Miscellanea*.

<sup>14</sup> Tabula A: «[11] Item, Campus florum, quem composui, bon[bicinus]». Tabula B: «[26] Campus florum». Cfr. Lasić, *Le tabulae librorum* cit., p. 23, 34.

<sup>15</sup> R. Lioi, *Il “Campus Florum” di S. Giacomo della Marca e un suo “Compendium Theologiae Moralis”*, «Picenum Seraphicum», 7 (1970), pp. 111-177. A questo studio si rimanda per gli aspetti introduttivi sulle due opere.

<sup>16</sup> P. Evangelisti, *«Quis enim conservat civitatem, status et regimina»? Il linguaggio politico e la pedagogia civile di Giacomo della Marca*, in *Gemma lucens. Giacomo della Marca tra devozione e santità. Atti dei Convegni (Napoli 20 novembre 2009; Montepandone, 27 novembre 2010)*, a cura di F. Serpico, Firenze-Montepandone 2013, p. 154.

appunti che trattano il tema dell'usura nel ms. Canon. Misc. 262 ai ff. 203r-217r, posti dopo il colophon del *Compendium* al f. 197 e una serie di fogli bianchi. Gli studi sul codice hanno indentificato come coeso e non autonomo questo nucleo di appunti. Il catalogo di Coxe dei manoscritti della Bodleian Library annota sotto l'indicazione dell'opera «sequitur caput de usuris», riconducendo probabilmente gli appunti al *Compendium* che li precede<sup>17</sup>.

Prima di addentrarsi nella vicenda compositiva degli appunti e sull'eventuale loro attribuzione, conviene risalire alla fonte comune della composizione giuridica di Giacomo della Marca, il *Directorium Iuris*. Si tratta di una *summa* di materia canonistica composta nel 1322 da Pietro Quesvel, francescano inglese del XIV secolo di cui sono scarsissime le notizie biografiche, tramandate per lo più dalla sua stessa opera<sup>18</sup>. Per capire le modalità e le ragioni dell'impiego da parte del predicatore osservante si può condurre una prima valutazione sull'operazione messa in campo da Pietro Quesvel, che a sua volta si è fondato sull'esposizione della *Summa Hostiensis* (detta anche *Summa Aurea*) del cardinale Enrico di Susa. La differenza tra il *Directorium* e la *Summa Hostiensis* si colloca innanzitutto sul piano strutturale. Il *Directorium* si presenta come una *summa* morale e non è organizzato secondo la successione delle *Decretali*. La materia viene ripartita in temi con una scansione per quattro libri che – come scrive l'autore – dovrebbero facilitare la consultazione dei lettori

<sup>17</sup> H.O. Coxe, *Catalogi codicum manuseriptorum bibliothecae Bodleianae* cit., coll. 633. L'eventualità che una sezione di una *summa* giuridica potesse divenire autonoma era stata ipotizzata da Lasić per l'opera dubbia “De dispensatione papae super matrimonio de praesenti” (D. Lasić, *De vita et operibus S. Iacobi de Marchia. Studium et recensio quorundam textuum*, Falconara Marittima 1974, p. 229). Lasić lo spiega eventualmente come uno sviluppo autonomo del capitolo che si trova nel *Campus Florum*, ma non nel *Compendium*: “Dispensatio pape episcoporum et archiepiscoporum et legati”. Cfr. Lioi, *Il campus Florum* cit., p. 157, n. 95; D. Capone, *S. Giacomo della Marca nel rotolo remissoriale della sua beatificazione (1624)*, Napoli 1972.

<sup>18</sup> R. Sharpe, *A Handlist of the Latin Writers of Great Britain and Ireland before 1540*, Belgium 2001, pp. 433-434. Cfr. *Index Britanniae Scriptorum. John Bale's Index of British and Other Writers*, a cura di R.L. Poole e M. Bateson, introduzione di C. Brett e J.P. Carley, Oxford 1990, p. 323; R. Lioi, *Il Directorium Iuris del francescano Pietro Quesvel nei sermoni domenicali di San Giacomo della Marca*, «Studi francescani», 59 (1962), pp. 213-269; R. Rusconi, *I francescani e la confessione nel secolo XIII*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Assisi 1981, p. 298.

e consentire l'acquisto anche separatamente dei volumi di interesse<sup>19</sup>. Il carattere di *summa* morale incide in modo rilevante sul tipo di lavoro che viene operato da Quesvel a partire dalla *Summa Hostiensis*, che nasce invece come commento sulle *Decretali*. Nella sezione sull'usura si colgono i tratti essenziali del processo. La semplificazione dei passaggi è il principio adottato dal canonista inglese, con la riduzione del numero delle *auctoritates*<sup>20</sup>. Nei capitoli "Quod sit usura" e "Et unde dicatur" Quesvel riprende le considerazioni dell'Ostiense in forma più ristretta. Nel *Directorium* sono molto più radi i riferimenti alla *pecunia traiecitia* e ai prestiti per mare che invece hanno ampio spazio nella *Summa Hostiensis*. Dopo la spiegazione iniziale, il *Directorium* va direttamente ai casi in cui è legittimo chiedere un interesse: lo fa seguendo la distribuzione della materia che si trova nei versi «Feuda, fideiussor, pro dote, stipendia cleri, / Venditio fructus, cui velle iure noceri, / Vendens sub dubio pretium, post tempora solvens, / Poena nec in fraudem, lex commissoria, gratis / Dans, socii, pompa, plus sorte modis datur istis»<sup>21</sup>. Anche in questo caso, la casistica viene effettivamente dalla *Summa Hostiensis*.

L'esposizione delle ragioni per cui l'usura è illegittima è il punto di maggiore rilevanza in cui Pietro Quesvel si separa dal cardinale Ostiense. Mentre la *Summa Hostiensis* espone le argomentazioni di tipo canonistico, Pietro Quesvel si riallaccia ad una trattazione diffusa in ambiente francescano (che prende qui le mosse dall'apparato di Innocenzo IV alle *Decretali*), connettendo la questione dell'interesse alla ricaduta sociale sulla comunità:

3. Item queritur quare usure sunt prohibite, respondeo quod usure generaliter nisi prohibentur, multa mala inde sequentur et maxime quia non intenderent homines culture possessionum nisi quando aliud non possent. Et sic esset tanta caristia quod omnes pauperes fame perirent, quia et si possent habere terram ad colendum tunc non

<sup>19</sup> Lioi, *Il Directorium Juris del francescano Pietro Quesvel* cit., p. 218: «Istud autem opus in quatuor libros volui dividere ut qui pauper est non possit se excusare quod non possit ad minus librum illum habere qui ad eius officium noscitur pertinere. Et ideo omitto scribere secundum ordinem Decretalium et secundum ordinem alphabeti ut totam unam materiam continuam valeam pertrattare».

<sup>20</sup> Enrico di Susa, *Summa Aurea*, Venetiis 1570, ff. 419ra-429vb.

<sup>21</sup> G. Todeschini, *Eccezioni e usura nel Duecento. Osservazioni sulla cultura economica medievale*, «Quaderni storici», 44 (2009) 2, pp. 351-368. Viene elaborata in questo modo nella *Summa Hostiensis*, che colloca alla fine della spiegazione la forma compendiata in metrica.

possent habere animalia vel instrumenta necessaria ad colendum, cum ipsi pauperes per se non haberent, et divites tunc propter lucrum tunc propter securitatem potius in usuras quam in minora et minus tuta lucra ponerent pecuniam. Et si aliqui in sua expenderent, ita cara essent victualia quod pauperes non haberent unde emere possent. Et hoc esset maximum et summum periculum in fidelibus, unde David eligit magis pestem que communis esset omnibus divitibus et pauperibus quam famem, quia tantum pauperes perirent.

Item alia causa esset quia vix potest esse quod aliquis usuras domini debens duret sine paupertate que nimis est periculosa, nisi paupertatis desiderium alicui ex spirituali dono dei concedatur, unde Salamon *divicias et paupertates ne dederis michi*.

Item multa alia mala sequuntur, quia in dividendo pecuniam et diligendo vix evitatur idolatria, quia ibi est semper cor avari, nam *ubi est thesaurus tuus, ibi est cor tuum* et *gratius intuetur aurum quam solem* 47 dist. “Hominis”. Et sic est invenire fere omnia mala que provenirent ex usuris, unde usurarii dicunt raptores secundum Ambrosium et imo vita non vivunt 14 q. 4, “Si quis”.

Item pauperum trucidatores et infideles dicuntur, secundum Augustinum eadem questione, c. “Quid dicam”. Item sectatores turpis lucri et avaritiae, 14 q. 3 “Quoniam” et c. “Nec hoc”. Item fures eo quod animas suas deo furentur ad hoc, 13 q. “Penale”. Item servi nec possunt de ecclesia dei appellari nec Christo subiecti dici, *de Penitentia*, dist. 1 “Ecclesiam”. Imo possunt dici filii dyaboli, non nascendo sed imitando eius opera ad hoc 22 q. 2 §. Item opponitur contra proximi, nam solo peccato filii dyaboli sunt, *De penitentia* dist. 1. Et hoc idem in sequenti.

Unde maledicti dicuntur, ut dicit Crisostomus quia super omnes mercatores plus est maledictus usurarius 88 dist. “Eiciens” palea est et Iohannes merito. Ita generaliter prohibita est a Domino usura in utroque testamento, nec est invenire casum instinctu nature qui modo prohibeatur. Dicunt etiam aliqui usuram prohibitam magis quia est contra caritatem et pietatem, quia teneor subvenire proximo quam propter mala que sequuntur. Quod verum est quantum ad aliquam in quibus iure naturali potest inveniri casus in quo natura homini incidit usuram non esse peccatum nisi prohibita esset propter mala que inde sequuntur, hoc notat Innocentius, *Extra* c. “Super eo vero”, et Hostiensis c. II, et Archidiaconus in c. Usurarum libro 6.

Idem res est aliena, ex quo in mutuo res mea tua facta est, tibi non michi debet servire et eius usus debet esse tuus non meus, *Extra* c. “Conquestus”, 14. q. 3 “Si feneraveris”.

Item videtur abusus rei, quia utendus est qualiter re ad usum ad quem sint deputata vel instituta, 22 q. 2 “Is autem” et 45 dist. “Licet” ut notat Bernardus, *Extra* De appellationibus “Personas”. Sed ita est quod pecunia non est instituta ad aliud germinandum, sicut nec sal. Ergo contra naturam est eam facere germinare, imo usura reprobatur multipliciter. Unde versus, paupertas fames idolatria dilectio fratrum, vetat usuram res aliena rei vel abusus<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Pietro Quesvel, *Directorium Iuris*, lib. III, tit. 45, “De Usuris”, § Quare usure sunt prohibite, ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 2317, f. 273rb-

Le ragioni esposte per la proibizione dell'usura fanno capo alla distribuzione iniqua della ricchezza che si aggrava attraverso l'usura, portando ad una comune ricaduta negativa e all'aumento delle sostanze dei più facoltosi. Nel XIII secolo, la *Summa Halensis* presenta un primo nucleo di questa esposizione: sempre dall'ordine francescano proviene anche nei decenni successivi un'importante trattatistica economica, ad opera per esempio di Manfredi da Tortona e Chiaro da Firenze<sup>23</sup>. Questo passaggio trova una definitiva diffusione attraverso l'opera di Duns Scoto e di Olivi. Nel momento in cui Pietro Quesvel redige la sua opera, la griglia che sta alla base di questa produzione si è già confermata<sup>24</sup>.

Nel sistema di ripresa attuato da Giacomo della Marca, si ha il recupero tramite il *Directorium* di una tradizione di commento alle *Decretali* più attenta alle casistiche singole e depurata dai dettagli della canonistica dell'Ostiense. Ciò risponde all'esigenza di una produzione in linea con istanze concrete ed eventualmente traslabile nella produzione omiletica. Non si può escludere che sul lavoro di Giacomo della Marca diretto al testo del confratello inglese abbia influito anche una sensibilità umanistica per la riscoperta di produzioni non immediatamente accessibili<sup>25</sup>. Il riferimento a Quesvel è probabilmente la risposta alla

va. Da qui indicato come *Directorium Iuris*. Il testo di tutti i passaggi citati è stato confrontato con la redazione di Firenze, Biblioteca Laurenziana, ms. Plut. 1 Sin. 8, ff. 161v-164v. Cfr. Innocenzo IV, *Apparatus super quinque libros Decretalium*, liber V, De Usuris, Venetiis 1495, ff. 192r-193v.

<sup>23</sup> Sulla loro produzione a carattere economico si veda G. Ceccarelli, R. Frigeni, *Un inedito sulle restituzioni di metà Duecento: l'Opusculum di Manfredi da Tortona*, in *Male ablata. La restitution des biens mal acquis, XIIe-XVe siècle*, a cura di J.L. Gaulin e G. Todeschini, Rome 2019, pp. 25-50. *Chiaro de Florence, Le livre des cas. Manfredo de Tortona, Traité des restitutions et de la diversité des contrats*, a cura di A. Boureau, Paris 2017.

<sup>24</sup> Negli ultimi decenni è notevolmente cresciuta la bibliografia a riguardo, si rimanda qui solo a G. Todeschini, *Les Marchands et le Temple. La société chrétienne et le cercle vertueux de la richesse du Moyen Âge à l'Époque moderne*, Paris 2017 (ed. ita Bologna 2002), soprattutto cap. 7.

<sup>25</sup> Un censimento della presenza del *Directorium Iuris* nelle biblioteche francescane aiuterebbe certamente a delineare la sua tradizione e a chiarire la scelta di Giacomo della Marca. Si noti per inciso che un riferimento al *Directorium* si trova nel codice I. H. 1 della Biblioteca Nazionale di Napoli, appartenuto alla biblioteca di S. Bernardino dell'Aquila. Cfr. C. Cenci, *Manoscritti francescani della Biblioteca Nazionale di Napoli*, I, Firenze 1971, pp. 126-127.

volontà di rendere la proposta osservante più solida attraverso l'assorbimento e l'inclusione di autori diversi e solidali con le posizioni espresse. Sul piano concreto, la stesura del *Compendium* in aderenza al *Directorium* potrebbe spiegarsi come la redazione di una copia di lavoro dell'esposizione di Quesvel – che infatti non compare nelle *Tabule* come opera intera posseduta nella sua libreria – attraverso un processo di riadattamento della normativa ad un nuovo contesto. Una sorta di traduzione culturale infatti si vede in atto nella composizione del *Compendium* e del *Campus Florum*, oltre che della miscellanea sull'usura.

Lo stesso copista che trascrive il *Compendium*, Giovanni Antonio degli Arigoni da Cremona, al foglio 203r inizia la redazione della miscellanea, che si presenta nella forma di appunti. Questi appaiono distintamente come l'unione di due sezioni, entrambe con l'iniziale modestamente rubricata su un nuovo foglio. Sono generalmente riconoscibili due diversi argomenti: la prima sezione (ff. 203r-211v) tratta delle restituzioni di denaro e dei beni illegittimamente trattenuti, la seconda (ff. 212r-217r) si concentra sulla definizione di usura e sui casi direttamente connessi. Il loro accostamento per mano del copista riflette la volontà di creare un insieme il più completo possibile della materia economica a partire dai due testi. La prima parte degli appunti del codice Canon. Misc. 262, corrispondente ai ff. 203r-211v, inizia con:

Primo videndum est de usurariis et de speciebus usurarum. Si res recepta ex usuris fuerit lucrosa, sicut sunt domus, vinee, agri vel animalia, et huiusmodi, tunc secundum Scotum et Ricardum tenetur restituere non tamen res, sed etiam earum fructus deductis expensis legitimis. Si vero res ex usuris extorta non esset lucrosa, ut sunt denaria, frumentum, vinum, oleum, et huiusmodi, tunc secundum Alexandrum, Thomam et Raymundum tenetur restituere solum eandem<sup>26</sup>.

Il passaggio è ripreso dal sermone 33 del quaresimale *De Christiana Religione* di Bernardino da Siena, dedicato al tema delle restituzioni<sup>27</sup>. Tra le varie forme possibili, Bernardino tratta anche dei beni sottratti con l'usura. Giacomo della Marca seleziona questo pezzo e lo rende introduttivo alla propria trattazione. Si esaminano, tra l'altro, le

<sup>26</sup> *Miscellanea*, f. 203ra.

<sup>27</sup> Bernardino da Siena, *De Christiana Religione*, sermo 33, art. 1, cap. 3, in *Sancti Bernardini Senensis Opera Omnia*, I, Firenze 1950, p. 405.

possibilità di vendere un prodotto a credito, di prestare denaro dietro un pegno e di prestare con interesse. Questi casi, che vengono immediatamente a seguito della sezione introduttiva, possono essere a loro volta accostati al sermone 39 del *Tractatus* di Bernardino<sup>28</sup>. Eppure, questo passaggio di Giacomo della Marca fa della sintesi il suo punto d'efficacia: non è in definitiva necessario immaginare una specifica fonte di riferimento, piuttosto si tratta di regole e casi generali sull'usura che si appoggiano a noti passaggi del diritto canonico e romano. L'autore inizialmente riprende le *Decretales* e il *Decretum*, si basa sull'autorità della *Summa Hostiensis* e menziona in un caso la *Summa super titulis Decretalium* di Goffredo di Trani. Dal f. 207v fino al termine della prima sezione, l'esposizione segue il capitolo "De restitutione rerum male retentorum" del *Directorium*, a partire dal *casus* relativo all'obbligo di restituire da parte di chi presta «consilium favorem auxilium vel adulationem vel causam efficacem ad aliquam praedam faciendam»<sup>29</sup>. I successivi casi sono tratti direttamente dalla sua opera, di cui sono selezionati i paragrafi e presentati in ordine successivo. Questa sezione è caratterizzata dai diversi attori responsabili che compaiono nella scena delle restituzioni: principi e nobili, moglie, giudici e testimoni.

Nel complesso, in questa prima sezione di appunti (ff. 203r-211v) sono riconoscibili due direzioni in successione che gravitano intorno all'usura e ne sviluppano la pratica restitutoria. Le argomentazioni seguono riferimenti diversi – Bernardino da Siena e i capitoli sull'usura e le restituzioni del *Directorium* – sempre esposti con programmatica sintesi. In parte diversa è la situazione della seconda sezione di appunti del ms. Canon. Misc. 262 (ff. 212r-217r), che inizia con:

Usurarius, nullus eo improbius fur raptor qui animas devorat et facultatem exuat, *Extra* de usuris, «Usurarum» libro 6°, secundum Petrum Quesulis libro 3° titulo 45. Et imo secundum eundem doctorem videndum est de usuris et de eius speciebus. Et primo, usura est secundum Hostiensem, eodem § 1 et eundem doctorem § 1 ut supra, quodcumque solutioni rei mutuate accidit, ipsius rei usus gratia, pactione interposita

<sup>28</sup> Bernardino da Siena, *Tractatus*, in *Sancti Bernardini Senensis Opera Omnia*, IV, Firenze 1956, p. 265 e seguenti.

<sup>29</sup> *Miscellanea*, f. 207va. *Directorium Iuris*, lib. 1°, tit. 17, De restitutionibus par. 1, ff. 38r-42v.

vel hac intentione habita ex post facto, unde versus: «Quicquid adest sorti ratione rei mutuate / si petat, exigat, intendat, sit semper usura» 17 q. 3<sup>30</sup>.

Il passaggio ripercorre l'esposizione di Pietro Quesvel, tanto che ogni *casus* trova una diretta corrispondenza nell'opera precedente. Giacomo della Marca segue il *Directorium* dall'inizio della sezione, aprendo con la definizione dell'usura dal *Decretum*, nella *questio* 3 della *causa* 17: «Quicquid adest sorti ratione rei mutuate / si petat, exigat, intendat, sit semper usura». L'interpretazione del cardinale Ostiense viene poi ripartita secondo i versi ricordati «Feuda, fideiussor, pro dote...». Rispetto alla prima sezione di appunti, l'impiego del *Directorium* è uniforme su tutta l'esposizione e non è diverso dall'uso che ne viene fatto nel *Compendium*. Come Pietro Quesvel, Giacomo della Marca dedica una parte importante del testo all'esame delle eccezioni sull'usura. Nel primo caso relativo ai «feuda», per esempio, Giacomo della Marca riporta una sintesi e le *auctoritates* più rilevanti, tralasciando lo svolgimento più esteso del *Directorium* e la *questio* che segue. L'approccio di sintesi ridotto all'essenziale è la guida costante nella composizione. Per esempio, nella trattazione sulla legittimità del regno d'Aragona l'interrogazione e la risposta nel *Directorium* sono sostituite da una più immediata affermazione:

*Directorium Iuris*

«34. Numquam ergo rex Aragonie vel eius officiales qui levant magnum tributum a iudeis vel sarracenis sui regni propter usuras quas permittunt eos exercere ibidem, si repetitores ab istis iudeis impediuntur per istos incident ne ipse rex vel eius officiales in sententiam excumunicationis. Respondeo quod sic, quia nedum cristiani sed eciam iudei sunt prohibiti usuras exercere a lege veteri que iudeis data est, et maxime cristiani, *Extra* eodem “Quanto” e c. “Post miserabilem” ut notat — “Quisquis”»<sup>31</sup>.

*Miscellanea*

«Item secundum eundem Petrum ut supra § 33. Rex Aragonie et legis officiales permittentes iudeis usuras exigere si impedirent repetitores excommunicati essent, ut in c. “Ex gravi”. Etiam retinentes ad petitionem iudeorum officiales cristiani quod cristiani solvant usuras eisdem iudeis excommunicati sunt»<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> *Miscellanea*, f. 212ra.

<sup>31</sup> *Directorium Iuris*, f. 276r.



Tra gli elementi propri dell'esposizione di Giacomo della Marca si riconosce la modalità dialogica di ascendenza predicatoria e caratteristica del dettato bernardiniano, riadattata ad un contesto giuridico<sup>33</sup>. Anche stilisticamente emerge la percezione che i due ambiti siano parte di un'unica azione che trae beneficio da strumenti giuridici, come quelli considerati, dalle caratteristiche comuni.

*Directorium Iuris*

«18. Quid si tempore messium vel vindemiarum emat quis vinum vel frumentum ut tot measure tempore pascali reddantur? Respondeo quod apparet ex mente ipsius quod usurarius est 14 q. 3. Usus secundum rationem cursum omnium regionum et communem opinionem que spectanda sunt, *Extra De sepulturis* “Certificari”, *Digesta De fluminibus* l. 1 in proximo nec obstat quod quandoque accidit contrarium, quia ad hoc iura non aptantur, *Digesta de legibus senatusque* “Nam ad ea” et argumento 4 dist. “Erit autem lex”. Si vult ergo periculum evitare, emat de tempore ad idem tempus et idem in qualitate, puta de etate ad etatem et de vere ad ver et huiusmodi. Et si contrafaciat in foro anime efficitur inducendum, *Extra eodem* “Consuluit” et c. “In civitate”. Clericis autem tales contractus illiciti sunt omnino 88 dist. per totum, *Extra Ne clerici vel monachi* c. 1 et c. “Secundum instituta”, et *De vita et honestate clericorum* “Cum ab omni”, hoc vero Hostiensis *Extra eodem* c. ultimo»<sup>34</sup>.

*Miscellanea*

«Item secundum eundem Petrum ut supra § 17. Quod si quis emat tempore vendimiarum vel messium vinum vel frumentum dicens venditori “capias pecuniam iustam pro tot mensuris”, sed des in tempore pascali, iste contractus potest esse bonus et usurarius. Bonus si illud emptus staret ad periculum ementis, usurarius vero si ad periculum venditoris. Sed nota secundum eundem Petrum, idibem, quod si quis emat in tempore messis granuum dicens modo “mensura grani valet X, ecce pecunia, sed volo quod in mense aprilis vel maii des eandem mensuram pro dicto pretio X” tunc in usurarius est, 14 q. 3 “Usura”»<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> *Miscellanea*, f. 215rb.

<sup>33</sup> C. Delcorno, *Modelli retorici e narrativi da Bernardino da Siena a Giacomo della Marca*, in *Quasi quidam cantus. Studi sulla predicazione medievale*, a cura di G. Baffetti, G. Forni, S. Serventi e O. Visani, Firenze 2009, pp. 305-311.

<sup>34</sup> *Directorium Iuris*, f. 274v.

<sup>35</sup> *Miscellanea*, f. 213vb.

Dal punto di vista della struttura, compaiono occasionali incoerenze nella successione testuale che dal *Directorium Iuris* porta alla miscellanea di appunti e al *Campus Florum*, in relazione alla scansione in paragrafi e in *questiones*. Rimanendo nei limiti della voce sull'usura, si può riconoscere nella divisione l'intervento del copista che forse lavorava su un testo non definitivo. Il passaggio dove ciò si rende più visibile fa capo al capitolo 4 del *Directorium*, riportato sopra in citazione<sup>36</sup>. Gli appunti presentano una distribuzione in paragrafi che non coincide con quella di riferimento, dovuta ad una separazione di casistiche (introdotte da «item») che nel *Directorium* sono parte di un'unica esposizione<sup>37</sup>. Le ambiguità del copista nella ripartizione sono risolte nel *Campus Florum*, dove le stesse vengono mantenute unite<sup>38</sup>. Una situazione simile compare nella sintesi del paragrafo 32 del *Directorium*, nel punto in cui si stabilisce l'impossibilità di godere della 'publica fides' per coloro che redigono e appoggiano statuti e scritture giuridiche in favore dell'usura, con un elenco delle figure che cadono nella scomunica. Il *Directorium* lo espone come punto unico, mentre negli appunti il passaggio viene suddiviso in tre parti<sup>39</sup>. La scansione rivela una certa incertezza da parte del copista, che evidentemente ha ritenuto di conferire una struttura più chiara ad un passaggio forse non definito nella scrittura di Giacomo della Marca: al copista quindi si deve l'aggiunta del termine «item» con cui si aprono i vari *casus*. Come prima, il fatto che nel *Campus Florum* l'esposizione ritorni ad essere unitaria è un indizio ulteriore degli interventi del copista nella scansione<sup>40</sup>.

Nel testo di questa seconda sezione di appunti si trovano lezioni erranee che nascono da un travisamento del testo del *Directorium* da parte di Giacomo della Marca o da un successivo errore di lettura da parte del copista. Ci si concentra qui sui richiami giuridici, che rappresentano molti dei luoghi in cui si notano delle difficoltà, dal momento che abitualmente i titoli sono abbreviati alle prime lettere e sono sottoposti al rischio di un facile fraintendimento. Una scansione scorretta si trova in

<sup>36</sup> *Directorium Iuris*, f. 273va.

<sup>37</sup> *Miscellanea*, f. 212vb.

<sup>38</sup> Giacomo della Marca, *Campus Florum*, ms. Monteprandone, Museo dei Codici, M 45, f. 134r. Da qui indicato come *Campus Florum*.

<sup>39</sup> *Directorium Iuris*, f. 276r. *Miscellanea*, f. 215ra-b.

<sup>40</sup> *Campus Florum*, f. 138v.

corrispondenza della *lex commissoria*, dove il copista riporta: «*Digesta De pignoribus ac res “Universorum”*»<sup>41</sup>. Nel manoscritto rimane l'ambiguità di riconoscere “ac res” come l'inizio del capitolo o come il seguito della legge. Il riferimento esatto indicato nel *Directorium* è «*Digesta De pigneraticia actione, “universorum”*»<sup>42</sup>. In merito alla nona eccezione sull'usura, gli appunti trascrivono un elenco tratto dal Digesto: «*Digesta De actionibus et empti et venditi “Iulianus”, Digesta idem, Digesta eodem “Qui semisses”*»<sup>43</sup>. Il «*Digesta idem*» è un modo anomalo di richiamare un riferimento al codice che in effetti nasce da un'omissione nella trascrizione del *Directorium*, dove si indica piuttosto un paragrafo specifico: «*idem Papinianus*»<sup>44</sup>. Ad un certo punto della trasmissione del passaggio il termine «*Papinianus*» cade e «*idem*» viene inteso come una ripresa generica del *Digestum*, che quindi viene messo a testo. Alcune lezioni erronee negli appunti tradiscono il tentativo del copista di trascrivere lettera per lettera una parola che non riconosceva del tutto, con un risultato visibilmente scorretto. Ci sono passaggi in cui la variante nasce da scioglimenti di abbreviature non comuni. Nella sintesi del capitolo 33 del *Directorium*, il copista trascrive: «*si ipsa statuta sive consuetudines effectum eorum habentes*», dove “*ipsa*” risulta dall'errato scioglimento di un'abbreviatura che nel *Directorium* indica “*instrumenta*”<sup>45</sup>. La difficoltà del copista in questo passaggio si mostra forse anche nella copia di «*effectum*» con una scansione poco chiara, con omissione del segno di abbreviatura. Nella miscellanea subisce banali sviste il richiamo della definizione di usura secondo il passo del *Decretum* 14 q. 3: nella prima occorrenza è indicato come «17 q. 3», nonostante a breve distanza il passo venga citato correttamente negli appunti<sup>46</sup>.

Negli appunti si trovano poi lezioni erronee comuni al testo del *Campus Florum* che sono significative per determinare la relazione tra le due opere anche su un piano di stretta dipendenza testuale. Entrambe presentano «*Digestis Deus “Videamus”*», dove la lezione «*Deus*» nasce

<sup>41</sup> *Miscellanea*, f. 214va.

<sup>42</sup> *Directorium Iuris*, f. 275va. Dig. 13.7.12.

<sup>43</sup> *Miscellanea*, f. 214va.

<sup>44</sup> *Directorium Iuris*, f. 275r. Dig. 22.1.13.

<sup>45</sup> *Miscellanea*, f. 215ra. *Directorium Iuris*, f. 276ra: «*Item si instrumenta, statuta sive consuetudines effectum eorum habentes*».

<sup>46</sup> *Miscellanea*, f. 212ra.

dall'abbreviazione puntata del capitolo "De usura" (de. us.)<sup>47</sup>. Contro il testo del *Directorium*, sia gli appunti che il *Campus Florum* conservano il riferimento inesatto al «Codice De sacramentis ecclesie» per Codice "De sacrosanctis ecclesiis et de rebus et privilegiis earum" e il riferimento al *Decretum* «24 q. 2» per 23 q. 2<sup>48</sup>. Al paragrafo 15 il *Directorium* rimanda alla decretale sull'usura con «Extra eodem "Post miserabilem"», ma gli appunti e il *Campus Florum* scrivono erroneamente «Extra De iudeis "Post miserabilem"», interpretando evidentemente "eodem" come un richiamo non al tema generale dell'usura, ma a quello specifico del paragrafo<sup>49</sup>. Congiunge inoltre i due testi di Giacomo della Marca l'attribuzione del numero 32 a due differenti capitoli del *Directorium*: collocati l'uno di seguito all'altro negli appunti, separatamente nel *Campus Florum*<sup>50</sup>. Sia gli appunti che il testo del *Campus Florum* non sono autografi e non hanno quindi un rapporto diretto di trascrizione. La presenza delle stesse varianti in entrambi i testi induce quindi con probabilità a ritenere che gli errori fossero comuni alle due opere e che siano poi passati al testo trascritto: in particolare è probabile che gli errori degli appunti siano poi passati alla voce sull'usura del *Campus Florum*, che impiegava il primo testo come base. Se spesso i passaggi del *Campus Florum* non consentono un confronto puntuale con gli appunti, dove possibile il riscontro degli errori comuni permette di individuare errori e sviste che erano probabilmente responsabilità del predicatore: senza avere il manoscritto del *Directorium* usato da Giacomo della Marca, è impossibile dire se li abbia eventualmente ereditati da un testimone inesatto dell'opera di Quesvel.

In questa seconda sezione degli appunti, in quattro casi il copista lascia uno spazio bianco nei punti in cui la trascrizione gli era impossibile, forse per l'incomprensione del testo. La prima lacuna si trova in corrispondenza di un riferimento giuridico che il copista ritiene inesatto: «Digestis De ad unum rerum ad \_\_ l. 2». Il copista non capisce

<sup>47</sup> *Miscellanea*, f. 213ra. *Campus Florum*, f. 135r. Il riferimento è corretto nel *Directorium Iuris*, f. 274ra.

<sup>48</sup> Per il primo caso (Digesta 1.2.10): *Directorium Iuris*, f. 274rb; *Miscellanea*, f. 213rb, *Campus Florum*, f. 135r. Per il secondo caso: *Directorium Iuris*, f. 274va; *Miscellanea*, f. 213rb; *Campus Florum*, f. 135v.

<sup>49</sup> *Miscellanea*, f. 213rb. *Campus Florum*, f. 135v.

<sup>50</sup> *Miscellanea*, ff. 214vb-215ra. *Campus Florum*, ff. 136r-v e f. 138v.

l'abbreviazione, che lo porta a scomporre erroneamente le prime parole e a lasciare una lacuna nel titolo della legge. Nel *Campus Florum* il passaggio non è presente, ma nel *Directorium* è indicato: «Digesta, De administratione rerum ad civitates pertinentium». In altri due casi il testo del *Campus Florum* colma la lacuna degli appunti. Nel paragrafo 32, gli appunti lasciano vuoto lo spazio per il termine «licitum» che possiamo leggere nel *Campus Florum* e, con una diversa formulazione, nel *Directorium*<sup>51</sup>. In corrispondenza poi della sesta eccezione all'usura, gli appunti presentano la lacuna «et \_ iudei usuras», mentre il *Campus Florum* ha il testo completo: «et sic non licet iudei a cristianis usuras accipere et imo coguntur eas restituere»<sup>52</sup>. La quarta lacuna degli appunti riguarda un riferimento giuridico che è inesatto anche nel *Campus Florum*, anche se risolto diversamente. Nel capitolo 59 il riferimento del *Directorium* «Digesta De legatis II “Imperator” § ultimo» viene abbreviato scorrettamente tanto negli appunti «Digesta, de legatis in pu. § ultimo», quanto nel *Campus Florum* «Digesta De delic. pu. § ultimo»<sup>53</sup>.

Nella composizione del *Campus Florum* alcuni passaggi che forse nel testo autografo erano problematici vengono eliminati o riformulati. Non sappiamo a chi attribuire il termine «reserare» che si legge negli appunti, ma il *Campus Florum* riformula poi il passo come «non tenetur restituere ratione incertitudinis»<sup>54</sup>. Sono più rari i casi in cui sembra possibile far risalire direttamente al *Directorium* l'incertezza di alcuni passi - tenendo presente che in mancanza di un'edizione del testo non è possibile dire se alcuni errori appartengano all'opera o a parte della sua tradizione manoscritta. Nella discussione dell'eccezione all'usura “pro dote”, gli appunti rinviano al «Codice De iure dotium plurimum § si servi»: «plurimum» non è presente nel testo del capitolo ed è condiviso da *Directorium* e si ritrova nel *Campus Florum*<sup>55</sup>. Un altro deterioramento del

<sup>51</sup> *Miscellanea*, f. 214vb. *Directorium Iuris*, f. 276ra: «respondo secundum Hostiensem quod licitum est». *Campus Florum*, f. 136v: «hoc licitum est secundum Hostiensem».

<sup>52</sup> *Campus Florum*, f. 135v. Nel *Directorium Iuris* il passaggio è differente (f. 174va): «imo dicunt iudei quia usura licite accipiunt a cristianis et male cum ipsi cogantur eas res restituere».

<sup>53</sup> *Directorium Iuris*, f. 178rb. *Miscellanea*, f. 216vb. *Campus Florum*, f. 139r. Il passo è Dig. 31.70.3.

<sup>54</sup> *Campus Florum*, f. 153r. Il *Directorium Iuris* f. 274rb ha «resarcire».

<sup>55</sup> *Campus Florum*, f. 135r. Codex 5.12

riferimento giuridico sta nel capitolo 33 del *Directorium*, poi trasmesso negli scritti di Giacomo della Marca, nel citare «Digesta, De reg. iu. Ex quam per.»<sup>56</sup>.

Nel complesso, Giacomo della Marca nella miscellanea mette in campo una sintesi che ha lo scopo di rendere più immediata ed accessibile la materia giuridica della fonte, depurandola da una serie di *questiones* accessorie. Confrontata con la seconda parte degli appunti, la voce sull'usura che si trova nel *Campus Florum* si mostra più svincolata dal singolo riferimento del *Directorium* ed improntata alla risoluzione dei *casus* attraverso il ricorso a più *autoritates*<sup>57</sup>. L'approccio si traduce in un diverso modo di presentare i *casus* di cui sono composti i lemmi: nel *Campus Florum* le autorità sono citate solo nella risoluzione delle *questiones*, mentre la miscellanea richiama all'inizio il corrispondente passo del *Directorium*. La voce del *Campus Florum* appare più versatile, come si coglie anche per la presenza di una breve nota a carattere conclusivo assente negli appunti e che vale come monito per il lettore a tenersi in guardia dalle insidie degli usurai:

«Sed nota dilecte frater quod omnes leges canonice et civiles humane et omnis ordo atque ingenia et industrie humane prudentie defitiunt ad declarationem vurruginum usurarum, si enim ab una parte leges et doctores oppitulantur introitus et meatus dictarum usurarum, ab altera parte insatiabiles usurarii mille inveniunt meatus, ergo cave»<sup>58</sup>.

La promessa di completezza dichiarata nell'introduzione al *Campus Florum* non corrisponde ad un'intenzione dell'autore di sviluppare più in esteso i singoli *casus*, ma di integrare alla trattazione di riferimento un maggior numero di *casus* diversi. Questo motiva il fatto che ci siano spesso formulazioni presentate negli appunti e non ampliate. Un esempio tra tutti può essere il passaggio in cui entrambe le opere richiamano il capitolo 58 del *Directorium* di Quesvèll:

<sup>56</sup> *Directorium Iuris*, f. 277v.

<sup>57</sup> Giacomo della Marca dichiara questa intenzione nel proemio dell'opera quando sostiene di aver letto ed esaminato più autori: «Perscrutando et legende plures doctores, quorum sententiae...». Ciò diversamente da quanto afferma in merito al *Compendium*: «...maxime egregium ac eruditum doctorem duarum legum et sacre theologie magistrum Petrum Quesuelem». Cfr. Lioi, *Il Campus Florum* cit., p. 133.

<sup>58</sup> *Campus Florum*, f. 140r.

*Miscellanea*

«Item idem ut supra § 58 secundum Hostiensem, si usurarius est malefidei possessor semper est in mora, *Digesta* De condicione furtiva in refurtiva § 1 e lege finali, si se transferat alibi quam ubi exercuit usuras et tunc cum propriis sumptibus remittere tenetur illi a quo extorsit. Si vero solvens usuras se alibi transtulit, tunc usurarius ad expensas illius absentis mittat nuntium cum usuris extortis, *Digesta* De rei vendicatione “Si res” et lege “Si vero”, vel si de eius proximo adventu speraretur tunc pecunia deponeretur ad petitionem creditoris, *Extra* eodem c. “Acceptam” secundum Goffredum. Et hoc intelligitur si scit ubi habitat usurarius, quia si ignoret, non tenetur inquirendo vagari, argumento *Digesta* De operis libertorum “Quod nisi fiat” § 1 quia quamdiu potest fieri restitutio illi qui solvit, illa pecunia numquam debet dari pauperibus, *Extra* De homicidio “Sicut dignum” § “Eos” et De iureiurando “Ea te”»<sup>59</sup>.

*Campus Florum*

«An teneatur usurarius si se transferat alio quam ubi exercuit usuras mictere ad suas expensas illi a quo extorsit, respondeo secundum *Directorium* eodem § 58, sic, si vero solvens usuras se alio transtulit tunc usurarius ad expensas absentis mictat nuntium cum usuris extortis, *Digesta* De rei vendicatione “Si res” et lege “Si vero”. Secus, quando speraretur cito reverti et in terris pecuniam deponetur in securo, *Extra* eodem “Acceptam”, secundum Goffredum *Directorium* eodem § 58 secus quando ignoraretur ubi esset quia tunc non teneretur inquirendo vagari, *Digesta* De operis libertorum “Quod nisi fiat” § 1, *Directorium* eodem § 2»<sup>60</sup>.

Nel *Campus Florum* si verifica una sintesi ulteriore dei riferimenti al diritto e si presenta principalmente la norma, secondo quella «brevitas» a beneficio del lettore dichiarata nell'introduzione. Come si è anticipato, i *casus* sono più numerosi di quelli degli appunti e in alcuni casi richiamano differenti *auctoritates*. In tre di questi risalta la presenza di Bernardino. Nel primo, Giacomo della Marca riprende un passaggio della dettagliata esamina delle persone coinvolte nella restituzione, a seconda del loro grado di coinvolgimento<sup>61</sup>. Viene ripreso in particolare per la soluzione del caso se debba ritenersi peccato indurre qualcuno a prestare ad

<sup>59</sup> *Miscellanea*, f. 216va.

<sup>60</sup> *Campus Florum*, f. 139r.

<sup>61</sup> *Campus Florum*, f. 137r: «Utrum sit peccatum inducere aliquem ad fenerandum». Cfr. Bernardino da Siena, *De Christiana religione* cit., sermo 33, art. II, p. 411. Cfr. anche *ibid.*, sermo 35, art. I, cap. 1, p. 428.

interesse. Gli altri due casi in cui è coinvolto riguardano il prezzo di un bene venduto al dettaglio con il pagamento dilazionato. Nel primo di questi, il contratto permette una vendita più rapida:

«An sit usura si quis mercatore venderet petiam panni in minuto, 22os duc. que valet 20m in pecunia numerata, et tamen ut mercantia vendatur citius dat ad terminum pro 22. Respondeo secundum sancto bernardino in sermone de restitutione quod hec licitum est»<sup>62</sup>.

Il secondo è speculare, il contratto permette una dilazione del pagamento di sei mesi di un prodotto stimato sul mercato da più operatori<sup>63</sup>. Bernardino tratta diffusamente nel *sermone* 34 del *Tractatus* di entrambe le situazioni<sup>64</sup>. Riconoscere le fonti impiegate fa luce sul processo di composizione quasi laboratoriale della norma e rende più evidente la modalità di circolazione e adattamento tra autorialità e opere differenti. Il passaggio della materia economica si mostra in una linea di elaborazione di estrema coesione attraverso cui prende forma l'intervento di Giacomo della Marca. Ma la costituzione di questi appunti presenta un altro aspetto incisivo nella circolazione della norma, la possibilità cioè di intervento da parte di figure coinvolte in una funzione non necessariamente autoriale. I copisti hanno possibilità di gestire e organizzare la diffusione della materia attraverso il suo collocamento nel codice, proponendo una sintesi compendiativa, selezionando e accostando materiali già elaborati.

Alla luce dell'esame condotto, è possibile definire in modo più sistematico la posizione degli appunti economici. La prima questione che si pone è se questi, autonomi sul piano codicologico, provengano in realtà dal *Compendium* o dal *Campus Florum*. Questa ipotesi si scontra con una prima constatazione di ordine formale. Entrambe le opere sono organizzate per lemmi presentati al nominativo ad ogni voce. Al contrario, come si è visto, la prima sezione di appunti inizia con «Primo videndum est de usurariis...», la seconda con «Usurarius nullus eo improbius...». L'*incipit* da subito stabilisce una differenza tale che, se non

<sup>62</sup> *Campus Florum*, f. 137r.

<sup>63</sup> *Ibid.*: «Utrum sit usura si mercantia valet X et una pars extimaret 9, altera vero XI, et interim veniunt...».

<sup>64</sup> Bernardino da Siena, *Tractatus*, sermo 34, art. III, op. cit., p. 183 sgg.



può essere esclusa l'appartenenza degli appunti ad un'opera, si può di certo ritenere che l'elaborazione non fosse già compiuta a livello formale per esserne parte. Partendo dalla seconda sezione e passando alla prima, si possono formulare ulteriori considerazioni.

La seconda sezione degli appunti sull'usura ha una situazione piuttosto lineare dal punto di vista compositivo, caratterizzata dalla sintesi del capitolo relativo del *Directorium*. Nel *Campus Florum* esiste una voce sull'usura, mentre nel *Compendium* è assente. Dal momento che, come è stato evidenziato, la struttura degli appunti segue effettivamente lo stesso criterio compositivo del *Compendium*, la possibilità che sorge è che la seconda sezione degli appunti fosse originariamente parte – o realizzata in vista di essere parte – dell'opera e che ne sia stata poi separata. La relazione tra le due raccolte giuridiche suggerisce però una pista diversa. Come aveva anticipato Lioi, il riconoscimento della formulazione consecutiva dal *Compendium* al *Campus Florum* non esclude la possibilità di canali diversi: nel *Campus Florum* sono esposte voci dal *Directorium* che non si trovano sintetizzate nel *Compendium*<sup>65</sup>. Gli appunti sull'usura rientrano probabilmente in questa dinamica, ritenendo più economica l'eventualità che sorgano da una fase redazionale intermedia piuttosto che da una lacuna dell'opera. La seconda sezione degli appunti si configura come una sintesi del *Directorium* che precede la voce sull'usura del *Campus Florum*, prima di ulteriori interventi sulla base di *auctoritates* differenti.

La prima sezione presenta una situazione compositiva più articolata e meno facilmente circoscrivibile dal punto di vista dell'attribuzione ad un'opera. Innanzitutto, sebbene il tema sviluppato sia dichiaratamente l'usura, in realtà gli argomenti presentati sono tratti da una casistica che tradizionalmente è sviluppata sotto il nome di *De restitutionibus*. Lo stesso passaggio del *Directorium* ripreso in questa sezione si riferisce al capitolo sulle restituzioni. Se quindi la seconda sezione degli appunti si misura con la voce sull'usura nel *Campus Florum*, sembra ragionevole ricercare per questa prima parte una corrispondenza con le restituzioni. La trattazione sulla pratica restitutoria infatti è presente nel *Compendium* nella forma di "Restitutio spoliarum" e di "Restitutio in integrum", ma non nella forma di trattazione economica relativa ai *male ablata*. Compare un

<sup>65</sup> Lioi, *Il Campus Florum* cit., p. 134.

lemma “Restitutio” nell’indice del *Campus Florum*, ma non si è conservato il relativo testo<sup>66</sup>. La prima sezione degli appunti trasmette quindi un’elaborazione sulla pratica restitutoria che non era presente probabilmente nel *Compendium* e che non si è conservata per il *Campus Florum*. Nel valutare l’ipotesi che questi appunti siano parte di una delle due opere, si può con ragionevole sicurezza escludere il *Compendium* sulla base di uno sviluppo del tema che va oltre il *Directorium* e che risulta dunque non coerente con il resto della raccolta. È più incerta invece la possibile attribuzione al *Campus Florum* allo stato attuale degli studi. In questo caso tuttavia la situazione codicologica viene in soccorso. Sebbene lo sviluppo del tema sulle restituzioni sia articolato nello stile dell’opera, è improbabile che da qui sia tratto direttamente. Se il copista ha deciso di unire due sezioni diverse nel formare il nucleo di appunti del Canon. Misc. 262, ai suoi occhi queste due parti dovevano distinguersi per caratteristiche paragonabili e sembra improbabile abbia scelto di abbinare una sezione accostabile al *Compendium* ad un lemma compiuto del *Campus Florum*. In entrambi i casi, si può immaginare di essere di fronte ad un caso di produzione normativa intermedia tra *Compendium* e il *Campus Florum*.

L’elasticità nell’adattamento appare come il carattere dominante di questi appunti come di molta parte del materiale giuridico, soprattutto quando non gode dello status di opera finita. La miscellanea sull’usura è testimonianza della possibilità – ricercata – che hanno questi testi di prestarsi a usi diversi, che solo il procedere degli studi sulla libreria del predicatore permetterà di apprezzare del tutto. La struttura degli appunti inoltre pone degli interrogativi che non si risolvono del tutto nella questione compositiva. Si ricava una messa in discussione di quello che nel laboratorio giuridico si potrebbe definire un testo finito, dal momento che lo stesso materiale è sottoposto ad un processo di modellamento quasi costante che lo rende adatto a destinazioni diverse, come l’ambito di compilazione giuridica e quello predicatorio. Per

<sup>66</sup> Nell’indice del *Campus Florum*, Lioi inserisce al n. 299 la voce “Restitutio”. Questo lemma non compare effettivamente nel *Campus Florum*, ma viene ricavato dal materiale presente nel *Compendium*, unito dallo studioso sotto un’unica voce. I due passaggi del *Compendium* sono “Restitutio spolarum” (f. 175r) e “Restitutio in integrum” (f. 175v). Entrambi rimandano ad un rispettivo capitolo del *Directorium Iuris* e nessuno tratta delle restituzioni in generale.

entrambi i contesti, non si parla di un singolo testo ma di elaborazioni che sono portate avanti in parallelo: da una parte il *Compendium Theologie*, il *Campus Florum* e gli appunti giuridici, dall'altra i *sermones Dominicales* e i *Quadragesimales*, con una serie di elaborazioni intermedie che si trovano attestate nei codici. Oltre che di contenuto, si nota un trasverso stilistico tra i due filoni che è naturalmente anche funzionale<sup>67</sup>. Il dialogo immediato che il predicatore mette in scena davanti al pubblico è lo stesso che Giacomo della Marca trascrive in alcuni *casus* delle note finali del *Compendium*: questo aspetto rivela la necessità di superare l'articolazione testuale casuistica per porsi con più immediatezza ed efficacia nel risvolto performativo di entrambi i testi. L'affondo diacronico nella testualità economica di Giacomo della Marca, che è un affondo nel processo di formazione della norma giuridica interno alla sua biblioteca, apre ad alcune prospettive sulla modalità di composizione. Quello che emerge dalla testualità economica finora affidata unicamente ai manoscritti è proprio la reattività e l'elasticità dell'applicazione giuridica. Che tanto più nel versante economico, trova sponda con l'immediata applicazione al genere dei contratti e con l'urgenza, avvertita nella produzione, di disporre di strumenti in grado di rispondere ai dubbi della società e di incidere nella sua organizzazione.

\*\*\*

Segue in appendice la trascrizione della seconda parte della miscellanea dal ms. Bodleian Library, Canon. Misc. 262, con minimi interventi sul testo. Sono stati inseriti i segni di punteggiatura e sono state sciolte le abbreviature e i riferimenti giuridici. Le espressioni sottolineate rispecchiano la sottolineatura del manoscritto. Gli spazi bianchi nel testo sono resi come «\_».

<sup>67</sup> R. Lioi, *Giacomo della Marca. Sermones dominicales*, Falconara Marittima 1978. Cfr. in particolare il sermone 32 *De usuris*, II, pp. 27-46.

## *Appendice*

### Miscellanea *De usuris*

Sezione seconda – Bodleian Library, Canon. Misc. 262, ff. 212ra-217ra

Usurarius, nullus eo improbius fur raptor qui animas devorat et facultatem exuat, *Extra* de usuris, «Usurarum» libro 6<sup>o</sup>, secundum Petrum Quesulis libro 3<sup>o</sup> titulo 45. Et imo secundum eundem doctorem videndum est de usuris et de eius speciebus. Et primo, usura est secundum Hostiensem, eodem § 1 et eundem doctorem § 1 ut supra, quodcumque solutioni rei mutuate accidit, ipsius rei usus gratia, pactione interposita vel hac intentione habita ex post facto, unde versus: «Quicquid adest sorti ratione rei mutuate / si petat, exigat, intendat, sit semper usura» 17 q. 3. Usura est “quodcumque”, imo dicitur quod sive sit pecunia, sive spes, sive fructus, sive electuarium, sive doleum vini et quodcumque nomen imponas ex quo ultra sortem exigis, usura est, 14 q. 3 Usura c. «Plerique», *Extra* De simonia «In tantum» et c. 2 eaque. “Rei mutuate” dicitur quia in contractu mutui tantum habet locum usura secundum Raymundum et Goffredum. Et habet mutuuum locum in rebus que pondere, numero et mensura consistat ut in massa argenti, auri, pecunia, oleo, frumento. Et nota quod usura committitur in re mutuata eo quod dominium transfertur et imo pro usu rei proprie debitoris improbe pecunia exigitur ab eodem cum periculo rei mutuate ad ipsum pertineat, *Digestis* De rei vendicatione, «Si navis». Non sic in locato quidam non consumitur. Secus vero in re mutuata, que sine consumptione non potest fieri, quia in mutuo ex quo res mea, tua facta est, non mihi sed tibi debet amodo servire, 14 q. 3 «Si feneraveris». Ideo sequitur “ipsius rei usus gratia”, quia si non gratia usus, idest consumptionis, sed loco pene ponetur sine fraude, aliud esset, *Extra* De arbitris, «Dilecti», 12 q. 2 «Fraternitas». Sequitur “pactione interposita”, quia si nullo pacto ab initio interveniente nec exactione ex post facto habita debitor aliquid gratis offert, recipi posset dummodo ab initio malam intentionem non habuisset. Sed si hac intentione ductus principaliter ut aliquid mihi dares mutuasset pecuniam, alias non, in foro penitentiali induendus, ut pecuniam sic receptam restituat, quia dicitur *date mutuuum nihil inde sperantes*, *Extra* eodem «Consuluit», 14 q. 3 «Si feneraveris». Si alias esset mutuaturus, sed spiritu servario quod mihi

subveniat, in nullo vel modico pecco, Argumentum 61 dist. «Quid procedit», 1 q. 2 «Quam pio», *Extra* De testamentis, Cum in officiis et de symonia tua. Quasi tenetur ei in antidora, idest aliquid dare pro servitio si vellet. Si vero principaliter ad intentionem habuit ad usuram, usurarius est et inducendus est ad restitutionem, *Extra* eodem «Consuluit» in fine. Tanta est iniquitas usure quod in utroque testamento prohibita est, *Extra* eodem «Quia in omnibus», c. «Ex gravi» libro 6. Et dicit ibi magister Petrus Quesuelis quod talis usurarius inducendus est et non compellendus, et sic accepta restituat nec tamquam usurarius est puniendum, sed quo ad dominum revera usurarius est puniendus et tenetur restituere quia intentio facit usurarium cum effectu, ut in c. «Consuluit». Sic et expectatio dicitur usura, 14 q. 1 c. 1 et q. 4 c. «Si quis clericus». Hoc notant Bernardus, Innocentius et Hostiensis, *Extra* c. «Consuluit» et Goffredus.

Item usura secundum eundem Petrum ut supra § 2 dicitur ab usu rei, idest pecunie, vel dicitur quasi “usu rea”, idest “usus eris”, hoc est pecunie que intelligitur totum quidquid homines habent in bonis 1 q. 1 «Totum».

Item mutuuum debet in emptione esse gratis, aliter statim usura est, *Extra* eodem c. «Consuluit», Lc. XI *Date mutuuum nihil inde sperantes*.

Item commodatum nisi sit gratuitum et pecunia recipiatur pro re comodata desinit esse commodatum et in locationem transit, non est usura. Et tanta est iniquitas usure quod non solum ab utroque testamento reprobatur quod etiam a iure civili et canonico, *Extra* c. «Quia in omnibus» et sequenti, *Extra* qui [pro Ex gravi] eodem in *Clementinis*, et secundum Petrum ut supra § 3.

Item secundum eundem Petrum ut supra § 4 quod imo usure prohibite sunt propter multa mala que inde venirent, primo quod homines non intenderent culture possessionum, et exinde propter caritiam omnes pauperes fame perirent cum non haberent terram ad colendum seu animalia, seu instrumenta necessaria ad colendum, et divites propter lucrum et securitatem potius in usuras quam in alia lucra non tuta pecuniam ponerent.

Item si aliquando ibi sua expenderent ita cara essent victualia quod pauperes non haberent unde emerent. Unde David magis pestem que omnibus est communis quam guerram et famem elegit.

Item semper qui daret usura esset pauper.

Item usurarius tantum efficaciter diligit pecuniam, quod idolatria efficitur, et gratius intueretur aurum quam solem, 47 dist. «Omnis».

Item secundum Ambrosium, usurarii dicuntur raptores.

Item pauperum trucidatores et infideles secundum Augustinum, 14 q. 4 «Si quis», «Quid dicam».

Item sectatores turpis lucri et avaricie, 14 q. 13 «Quoniam» et c. «Nec hoc».

Item fures quia animas suas Deo furantur, 14 q. 5 «Penale».

Item servi nec possunt de ecclesia Dei appellari nec Cristo subiecti, *De penitentia* dist. 1 «Ecclesia». Sed potius filii diaboli, 22 q. 2 § «Item» in principio.

Item si omnes maledicti ut dicit Crisostomus 88 dist. c. «Eiciens».

Item usurarius dictus est contrarius omni nature, quia natura denariorum non est ad germinandum, sed usurarius ingravidat eam, et facit parere filios iniquitatis.

Item secundum eundem Petrum ut supra § 5 tanta est labes istius pestis quod non est permessa ad redimendam vitam captivi, *Extra* eodem c. «Quia», «Quoniam», c. «Super eo». E sub specie pietatis impietas non est committenda, 1 q. 1 «Non est putanda», [*Extra*] *De conversione infidelium* c. 1, 33 q. 5 «Si dicat», 14 q. 5 c. 2. Fallit tamen in casibus ratione caritatis et pietatis, contentis in istis versibus:

Feuda fideiussor pro dote stipendia cleri  
 Venditio fructus tu nolles iura nocere  
 Vendens sub dubio pretium post tempora solvens  
 Pena nec in fraudem lex commissoria gratis  
 Dans socii pompa plus sorte modis datur istis.

Nota dispositionem. Feuda. Primus casus est quando ecclesia accipit in pignore a vassallo suo feudum quod ab eadem tenet et interim vassallus non remanet obligatus pro feudo ad servitium faciendum, *Extra* eodem «Conquestus» et *De feudis* capitulo primo. Et ratio est ut citius et liberalius feudum revertatur ad ecclesiam, *Extra* eodem capitulo primo.

Secundus fideiussor, qui solvit usuras creditori repetit a debitore eas et omnia damna que exinde habuerit, necesse solvantur creditori, *Extra* *De fideiussoribus* c. 1 et 2<sup>o</sup>, *Extra* de foro competenti c. «Clericus», libro 6<sup>o</sup>,

quia totum istud est interesse fideiussoris, *Digestis* Mandatoribus fideiussoribus, *Digestis* De ad unum rerum ad \_\_ l. 2 § ultimo.

Tertius, pro dote, propter onera matrimoni recipiendo introitum possessionum, *Extra* De usuris «Salubriter», *Digestis* De doli acceptione, «Patri», in principio. Et si vir ante ductionem uxoris reciperet, fructus restitueretur mulieri, *Digestis* Deus «Videamus» § ante. Et sic fructus et fetus pecudum de talium lucretur maritus, *Codice* De iure dotium plurimum § si servi. Idem in fundo.

Item non incidat arbores maritus, *Digestis* Solutio matrimonio, «Divortio», § «Si fundus». Et quamdiu tenetur maritus alere uxorem, tandiu potest uti illis fructibus non computatis in sortem. Secus vero non alere uxorem.

Item secundum Petrum ut supra § X<sup>o</sup> quod si heredes mariti obligarent aliquam possessionem pro dote sua mulieri soluto matrimonio quod non habent unde solvant fructus computarentur in sortem, *Digestis* De solutionibus «Titia» et articulo *Digestis* Quibus ex causis in possessionem eatur.

4<sup>us</sup> casus, stipendia cleri, puta cum aliquis laicus iniuste retineat possessionem in beneficio clerico assignatam secundum eundem Petrum § 11 licitum est clerico de manu laici eam retinere, ut ecclesia vel ipse fructus taliter preceptos retineat. Hoc idem Bernardus intelligit de laico quod licet sibi redimere possessionem de manu iniusti debitoris, idest si unus teneretur alteri et non posset ab illo exigere, liceret cum eo fenerari usque ad quantitatem perventam.

Item eundem Petrum § 12, venditio fructus, si quis emat fructus alicuius castri vel ville licet satis plus percipiat emptor de fructibus futuris et hoc ratione incertitudinis teneretur aliquid in reserare, *Codice* eodem «si ea», *Digestis* De hereditate vel actione vendita, «Cum hereditatem», secundum Hostiensem et Archidiaconum.

Item secundum eundem Petrum ut supra § 13 si quis emat pro certa quantitate pecunie ab aliqua ecclesia aliquam possessionem vel aliud redditum grani, vini, olei, huiusmodi ad tenendum tempore vite sue et post mortem revertatur ad ecclesiam vel in perpetuum sibi et suis heredibus dandum a venditore et heredibus suis secundum omnes quando emit in perpetuum, contractus licitus est, dumtamen neuter decipiat ultra dimidiam iusti pretii, *Extra* De venditione et emptione «Ad nostram», *Digestis* De minoribus lege «In cause» 2<sup>o</sup> § finali. Si vero emat

tantum ad vitam dicit Raymundus et Goffredus eodem titulo, talem contractum usurarius, quia sperant homines plus vivere et plus recipere de proventibus possessionum quam sit pecunia data, et sola spe contrahitur usura, 14 q. 3 c. 1, *Extra* c. «Consuluit». Sed Archidiaconus dicit quod talis contractus esset licitus propter incertitudinem fructuum. Secus vero de certitudine fructum, *Codice* De sacramentis ecclesie lege «videmus», *Codice* De hereditate vel actione vendita lege 2<sup>a</sup>, *Extra* De locato et conducto c. penultimo et ultimo. Et ut melius intelligas si quis emat fructus incertos ad vitam suam dictus contractus licitus est, eo quod sicut multos fructus poterit habere in aliquibus annis. Ita et paucos, secus vero quando diceret ego volo tantum quod esset certus.

Item 6<sup>us</sup>, cui velles iura nocere, secundum eundem Petrum ut supra § 15 ubicumque est bellum licitum ibi possunt usure exerceri cum hostibus iniustis 14 q. 4 c. «Ab illo». Etiam omnia bona hostium iniustorum licite possumus auferre, 23 q. 7 c. 1 et 2, et quibuscumque insidiis possumus nocere eis, 24 q. 2 «Dominus» secundum Iohannem, unde infideli possumus tradere ad usuram, quia hostis est romani imperii et ecclesie, *Codice* De commerciis et mercatoribus «Non solam», dicitur enim De. 23 *Non feneraberis fratri tuo pecuniam vel aliam rem ad usuram sed alieno* et \_\_ iudei usuras christianis licite accipere, sed male cum cogantur eas restituere, *Extra* De iudeis «Post miserabilem», De. 28 *Fenerabis gentibus multis et ipse a nullo fenus accipie*, quia dicit ibi Deus: “des tu usuram usurariis, si accepisti ab eis pecuniam sed tu a nullo accipies”, et hoc secundum Hostiensem.

Item septimus, vendens sub dubio, secundum eundem Petrum ut supra § 16 quando quis vendit plus ad tempus et non erat incontinenti venditurus et probabiliter dubitatur utrum id quod venditur si plus vel minus tempore solutionis valiturum sit, verbigratia dedi X solidos ut alio tempore totidem sibi grani vini et olei measure que licet tunc plus valeant tamen, utrum plus vel minus solutionis tempore fuerunt valiture, vel similiter. Vel si quis per annos vinum, granum, oleum vel alias merces vendat ut amplius quam tunc valeant in certo termino recipiat, pro eisdem tales non sunt usurarii iudicandi. Si tempore contractus non fuerat vendituri, *Extra* eodem c. Ultimo § «ille» § sequenti, quia fuerant alias vendituri pro minori pretio, si pecunia statim ei solveretur et ex certa scientia plus recipiat alio tempore propter terminum usura est, *Extra* c. «In civitate».



Item si certum esset quod tempore solutionis plus valerent, usura est ut in c. «In civitate», c. ultimo § finali. Sed quando probabiliter esset dubium inter utrosque ex dilatione non est usura, *Codice* De solutionibus lege penultima. Sed consulo in tali dubio abstinere propter periculum anime, argumento *Extra* De clerico excommunicato ministrante «Illud», quia aliqui fingunt se dubitare ubi dubitandum non est, via tutior tenenda est. Sunt tamen in hoc casu sue consentie relinquendi, hoc Innocentius, *Extra* de usuris c. «Naviganti» et c. «In civitate».

Item secundum eundem Petrum ut supra § 17 quod si quis emat tempore vendimiarum vel messium vinum vel frumentum dicens venditori “capias pecuniam iustam pro tot mensuris”, sed des in tempore paschali, iste contractus potest esse bonus et usurarius. Bonus si illud emptum staret ad periculum ementis, usurarius vero si ad periculum venditoris. Sed nota secundum eundem Petrum, idibem, quod si quis emat in tempore messis granum dicens modo “mensura grani valet X, ecce pecunia, sed volo quod in mense aprilis vel maii des eandem mensuram pro dicto pretio X” tunc usurarius est, 14 q. 3 «Usura».

Item secundum eundem Petrum ut supra § 18 si quis vendat frumentum vel vinum pro pretio quantum valet dicens emptori “usque ad talem terminum solves mihi quantum tunc valebit, hoc modo quod si plus valeret, volo id plus, si minus, volo sic modo valet”, usurarius est secundum Hostiensem videntem ipsum claudicare, argumento *Codice* De solutionibus lege penultima, *Digesta* De damnis infectis «Qui bona» § «si quis». Archidiaconus notat 14 q. 4 § primo.

Item secundum eundem Petrum ut supra § 20 si aliquis paratus erat emere merces ad portandum alio vel aliud ad servandum tempore certo quo possit inde lucrari, et alius indigens pecunia offerat eandem pecuniam ad eum cum lucro sperato in loco quo ire volebat, et in termino certo se rediturum. Innocentius dicit quod nesciret eum excusare ab usura, sed Hostiensis excusat propter dubium si erat probabile. Si vero dies determinata non erat certa, utpote trado ista hoc ut tu reddas illa que vendi poterunt carius per XV dies ante sestum beati Iohannis vel post, tunc non excusatur, secundum Innocentium.

Item secundum eundem ut supra § 21 si quis statim volebat vendere merces suas, sed in alio loco et in alio tempore, et alter ad eum veniat qui statim dat ei tantum quantum alibi erat venditurus cum labore suo et periculo, secundum Hostiensem usurarius est. Et maxime si in fraudem

fieret, vel si plus accipiat in fraude, idest quod est consuetus talia facere vel si plus accipiat. Sed Innocentius dicit quod non est usura, dummodo computatis periculo et labore factis in via loci ad quem portare volebat. Nam ea ratione temporis poterit carius vendere eadem ratione loci. Hoc Innocentius et Hostiensis, *Extra* eodem c. ultimo.

Item secundum eundem ut supra § 22 si quis pecuniam mutuet recepturus ad certum terminum alterius generis monetarum, aurum, vel argentum, vel aliam speciem, secundum Goffredum et Hostiensem quod si hoc faciat ut in extimatione lucretur, usurarius est. Sicut hi qui de nundinis in nundinas mutuunt quam usuram exacrabiliorem omnibus Hostiensis iudicat quantumcumque sub spe venditionis, vel permutuationis, vel alterius contractus nominetur, cum excedat centesimam usuram. Et quidcumque nomen imponatur ex quo fraudulenter vel mala intentione sic et aliquid sorti accedit, usura est, *Extra* eodem «Consuluit», 14 q. 3 «Plerique».

8<sup>us</sup> propitius post tempore solvens, secundum eundem ut supra § 23, vendo tibi predium et percipis fructus et non solvis mihi pretium ad terminum, elapso termino possum petere totum damnum ex hac occasione mihi datum, *Codice* eodem lege 2<sup>a</sup>, quia sicut interesse petitur, 14 q. 4 «Quoniam».

Item ibidem si tenebaris mihi ad diem certum et non solvisti et ego ab alio sub usuris accepi, teneris mihi interesse meum restituere. Et idem in fideiussore, *Extra* De fideiussoribus «Pervenit» et c. «Constitutus», *Digesta* Pro socio lege «Socius», 12 q. 2 «Si quis de clericis», *Extra* De foro competenti «Dilecte» et De fideiussoribus «Pervenit». Sed semper caveatur fraus.

Nonus casus, pene nec in fraudem, secundum eundem Petrum ut supra § 24 quando ponitur pena licite petitur si trasgressor fuerit contra permissum dummodo non fiat in fraudem usurarum, 12 q. 2 «Fraternitas» et c. «In legibus», *Extra* De arbitris «Dilecti» in fine. Ut melius intelligas, fraus esset quando consuetus esset talia facere, vel quando crederet quod illa non poterit reddere, vel hac intentione illud plus lucrandi faceret, usura est. Nota quod si iudex precepit debitori quod restituat infra mensem alias talem penam incurat tunc non est usura, 23 dist. «Quamquam» in fine, *Digesta* De rei vindicatione «Quia autor». Si vero pena apposita est condicionalis bona fide ut debitor citius satisfaciatur, non est usura, 23 dist. «Quamquam», *Extra* De arbitris,

«Dilecti». Sed duobus modis presumitur usura talis pena. Primo si apponens penam consuevit usuras exercere, argumento *Digesta* De actionibus et empti et venditi «Iulianus», *Digesta* idem, *Digesta* eodem «Qui semisses», *Extra* De pignoribus «Illo vos» in fine. 2<sup>o</sup> si apposuerit in menses vel annos singulos, idest si non restitueris in tali termino tantam penam solvas, postea ad alium terminum si non restitueris, tantam penam solvas in autem aut nullus, quia hoc semper presumeretur in fraudem.

Decimus, lex commissoria, secundum eundem Petrum ut supra § 25 quando vendo tibi fundum iusto pretio hac conditione, quod quando solvero tibi illud pretium quod recepi a te, mihi reddas fundum et a me revertatur, *Codice* De pactis inter emptorem et venditorem lege 2 et lege «Commissorie» et lege «Si fundum». Sed quando esset modicum pretium presumitur contractus usurarius, *Extra* De emptione et venditione «Ad nostram», *Codice* Mandati «Per diversos». Et sic parva quantitas pretii est argumentum doli, *Digesta* De transactionibus «Cum hi» § «motus» et maxime si emptor consuevit usuras exercere, *Extra* De pignoribus «Illo nos», *Digesta* De pignoribus ac res «Universorum». Hoc etiam Bernardus *Extra* eodem «Conquestus» et Hostiensis in capitulo «Ad nostram».

Undecimus, gratis dans, secundum eundem Petrum ut supra § 26 si aliquis aliquid gratis daret creditori recipi potest, *Extra* De simonia «Dilectus» et in fine. Et quia semper obligatus est propter servitium sibi illatum ad anthidora, idest ad aliqua donaria gratis, *Extra* De testamentis «Cum in officiis», *Digesta* De petitione hereditatis, sed et si § «Consuluit».

Duedecimus, socii pompa, secundum eundem Petrus ut supra § 28 ut quando quis est pauper vult se ostendere divitem ut contrahat cum nobili vel divite et huiusmodi rogat aliquem ut mutuet pecuniam ad pompam ostendendam, dans potest inde recipere mercedem, quia non est mutuum, sed potius comodatum sive locatum, *Digesta* Comodato lege 3 § penultima et lege sequenti. Secundum Hostiensem et Bernardum, *Extra* eodem «Conquestus», etiam Iohannem 17 q 3 § 1, Hostiensem *Extra* eodem «Salubriter» § «An aliquo» et sequenti. Concordat Goffredus quoniam tamquam interesse et non usure dicuntur.

Item, secundum eundem Petrum ut supra § 26 si quis mutuans pecuniam naviganti vel eunti ad nundinas vult in se periculum pecunie et propter hoc vult quod sibi aliud ultra sortem detur, usura est, *Extra* eodem «Naviga[n]ti». Ubi Bernardus dicit quod sive in se recipit

periculum sive non, nihil ultra sortem recipere debet, quia nulla compensatio admitti debet ut usura exigatur, *Extra* eodem «Super eo». Si vero navigans vel vadens ad nundinas pretium accipit ut pecuniam secum ultra mare vel ad locum nundunarum deferat sibi ibi illam pecuniam redditurus, sive periculum in se reciperet sive non, non esset usura, sed locatio operarum. Sed ubi non accipiat pretium tantum ut deferat, sed negotians dat ut de ea negocietur, usura est. Hoc notat Hostiensis et Innocentius, *Extra* eodem capitulo ultimo.

Item secundum eundem Petrus ut supra § 32 quid de his qui oves vendunt vel donant monasteriis cum hoc pacto, ut pro qualibet ove recipiant in anno duos solidos cum fructus cuiuslibet ovis valeat quinque vel 4<sup>or</sup>, et quamvis omnes moriantur tunc monasterium remanet ex pacto obligatum ac si viverent, sed post mortem tradentis pertineat omnes ad monasterium etiam si numerus conduplicaretur, hoc — est secundum Hostiensem, quamvis eventus mortalitatis sequatur, sed quando oves fuerunt tradite, erant infecte ad mortem et monasterium non prospexit mortalitatem evenire, tunc usura esset. *Digesta* De minoribus verum § «Si locupletori». Idem dicas de his qui tradunt oves vel boves ad cremementum, sed si volunt apponere certum pretium levandum pro mortuis super crementa quod numquam pretiantur et dividantur, non licet. Argumento *Extra* eodem «Consuluit», idest si aliqua ovis moreretur, monasterium diceret vendenti diminuantur duo solidi pro ove morta, hoc non licet.

Item secundum eundem ut supra § 32 quod iudices aut consiliarii, scriptores litterarum per quas usure nisi possunt repeti, vel concedentes, vel facientes statuta per que impediuntur repetitiones usurarum, dico quod faciendo instrumenta periuri sunt nec possunt testificari nec publica conficere instrumenta, quia periurus testificari non potest quamcumque pecuniam egerit, *Extra* De restitutione «Ex parte» a de et c. finali. Et ex hoc etiam sunt infames quibus sunt actus legitimi interdicti, *Extra* De testibus «Licet ex quadam» secundum Hostiensem. Quicumque comitatum ipsarum potestates, capitanei, rectores, consules, iudices, consiliarii, aut alii quivis officiales statuta huiusmodi de retro facere scribere vel ditare aut quod solvantur usure, vel quod solute non repetantur plene ac libere scienter iudicare presumpserint, sententiam excommunicationis incurant.

Item eandem sententiam incurant nisi statuta huiusmodi edita, hactenus de libris ipsarum comitatum qui super hoc potestates habuerint infra tres menses deleverint.

Item si ipsa statuta sive consuetudines effectum eorum habentes quoque modo presumpserint observare in *Clementinis* De usuris «Ex gravi» et sic secundum Willelmum concedentes equiparantur et statuente exactionem vel solutionem et compellentes ad solvendum et impedimentum repetitionis quocumque colore, quia omnis isti incidunt in excommunicationis sententiam, ut in c. «Ex gravi», nisi forte solatio sit iurata ita quod vigore iuramenti quis solvere teneatur licet postea repetere possit, *Extra* De iureiurando «Debitores».

Item secundum eundem Petrum ut supra § 33 rex Aragonie et legis officiales permittentes iudeis usuras exigere si impedirent repetitores excommunicati essent, ut in c. «Ex gravi». Etiam retinente ad petitionem iudeorum officiales cristiani quod cristiani solvant usuras eisdem iudeis excommunicati sunt.

Item secundum eundem Petrum ut supra § 34 si quis statueret quod subditi sui non possent pro usuris recipere ultra suos solidos pro libra in anno sub pena X librarum, non tamen dicit quod faciant usuras, sed si fecerunt non recipiant ultra dictam summam. In hoc casu esset excommunicatus, quia indirecte concedit usuras exercendas, *Extra* eodem «Ex gravi» et hoc quando aliquo modo talis dominus concederet usuras exercere, secundum Willelmum et Iohannem Andream.

Item secundum eundem Petrum ut supra § 35 prelati sub scribes et sigillantes non legerunt tenorem nec adversantes ibi usuram esse velatam fatue agunt, non incidunt. Si vero sciverunt vel ignorantiam crassam habuerunt participes usurarum et criminis sunt, quia subscriptio consensum et approbationem inducit, *Extra* De re iudicata «Cum inter nos», et sigillata prelatorum autentica instrumenta reddunt, *Extra* De fide instrumentorum «Scripta», et per hoc laici securius peccant.

Item secundum eundem Petrum ut supra § 36 tunc contractus usurarii censendi sunt quando pacta aposita claudicant, ut puta magis in favorem creditoris quam debitoris. Et quando contractus esset in potestate creditoris scindere eundem vel non, vel quando longe citra iustum pretium emat, et non vult fructus computare in veram sortem, vel consuevit usuras exercere, *Extra* De venditione et emptione «Ad nostram», *Extra* de pignoribus «Illo vos», vel exhibet se cuicumque volenti

recipere sic pecuniam, sicut meretrix in postribolo, 33 dist. «Vidua», 32 q. 7 «Meretrices». Vel si ipse et non iudex penes frequenter in contractibus apponeret, *Digesta* De actionibus empti et venditi, «iuris».

Item secundum eundem Petrum § 37 ut supra, quando contractus usurarii essent occulti compellendi sunt usurarii censura ecclesiastica ad exhibendum suarum codices rationum, *Extra* eodem «Ex gravi» in *Clementinis* § testamentum. Ut notat Iohannis 24. q. 2 «Sane» 2°.

Item secundum eundem Petrum ut supra § 38 quod si accipiens sub usuris pecuniam propter lasciviam vel gulositatem et huiusmodi peccat mortaliter. Etiam peccat graviter si molestat aliquem qui nolebat dare sub usuris et ille propter molestiam dat. Si vero accipiens sub usuris indigebat, et dans omnino erat paratus dare alteri et accipiens indigebat, non peccat, 22 q. 1 «Moveb».

Item secundum eundem Petrum ut supra § 39 magis peccat autorizans usuras, quam exercens 24 q. 3 «Qui aliorum», 11 q. 3 «Qui consentit». Item ibidem compellentes statuta ut solvant, vel locantes usurariis domus suas ad fenerandum, *Extra* eodem, «Usurarum» libro VI sunt excommunicati, c. «Ex gravi» in *Clementinis* De usuris. Ibidem usurarius manifestus caret comunione altaris secundum Innocentium, caret sepultura et absolutione nisi prius satisfecerit vel cautionem dederit. Et qui sepellierit suspensus est ab executione sui officii, *Extra* De usuris, «Quia in omnibus». Et talis tradens scienter usurarium excommunicationem incurrit, [*Digesta*] De sepulchro «Que pena». Nec usurarius publicus potest facere testamentum nisi primo satisfaciatur, vel civitatem faciat, *Extra* eodem «Quamquam» libro sexto, *Extra* De testamentis § Item usurarium.

Item eundem Petrum ut supra § 40 clericus recipiens oblationem pecuniariam secundum Guillelmum et Bernardum restituet qui dedit ut ille postea restituat illi a quo extorta est, *Extra* eodem c. «Cum tum manifestus» § «eos». Sed Alanus, Innocentius et Hostiensis dicunt restituere episcopo ut episcopus restituat illis a quibus extorsit usuraris, et hoc bonum est, si esset.

Item secundum eundem Petrum ut supra § 41 retinentes in terris suis manifestos usurarios alienigenas et alios non oriundos, si sunt persone ecclesiastice et infra mensem non expellunt de terris suis vel locantes eisdem domos ad usuram, si sunt patriarce arciepiscopi sunt suspensi, minores vero persone singulares sunt excommunicati, collegium sive

universitas sunt interdicti, si per mensem durato corde perseveraverit. Laici vero per episcopos suos omni cessante privilegio ab huius excessu per censuras ecclesiasticas compellantur, *Extra* c. «Usurarum» Libro 6° § finali.

Item secundum eundem Petrum ut supra § 45 quando usurarius est publicatus in morte et heres vult satisfacere, non est sepelliendus nisi apparuerit signum contritionis, articulo 24 q. 2 «Nec quicquam», 26 q. 6 «Qui recedunt», *Extra* De sententia excommunicationis «A nobis» 2° secundum Hostiensem.

Item ut supra idem § 46 si clericus est usurarius et contumax ab officio et beneficio debet suspendi, laicus excommunicari, *Extra* eodem. Et si adhuc clericus admonitus non desistat, est degradandus, *Extra* eodem c. 1, 14 q. 4 c. «Canonum» et c. «Si quis», secundum Goffredum et Hostiesem eodem § Quem pena.

Item secundum eundem Petrum ut supra § 48 si laicus correctus non se emendavit maiori excommunicatione pecutietur, *Extra* eodem c. «In omnibus» et c. primo. Et crescendo contumacia illa pena inferatur, que magis timenda est, *Extra* Ut lite non contestata «Quoniam» § ultimo, secundum Hostiensem.

Item secundum Petrum ut supra § 49 quod si clericus est electus et convictus usurarius vel mutuavit in ludo. XI pro XII repellitur a dignitate, nec est excusatus consuetudine patrie, *Extra* De excessibus praelatorum «Inter dilectos» ut notat Bernardus, Hostiensis § que pena.

Item secundum eundem Petrum ut supra § 50 iudices seculares et potestates ipso facto sunt excommunicati et eorum familiarii, si non faciant usuras restitui, cum repetuntur extra eodem «Ex gravi» Libro 7° idest in *Clementinis*. Et cogit usurarius vel eius heres et omnes alii ad quos bona usurariorum pervenerunt restituere illis a quibus extorserunt, *Extra* eodem «Tua nos» et c. «Michael», *Digesta* De re iudicata, Ex qua per.

Item secundum Petrum ut supra § 51 triplex est usura quedam deducta in pactum, vel alias expressa causa De excessibus praelatorum «Inter dilectos» ubi dabantur XI pro XII. Et tunc peccantur in foro ecclesie, per cuius sententiam seu statuta usure principaliter prohibite sunt, *Extra* eodem et c. «Michael», *Extra* eodem c. «Usurarum» libro 6°. Alia est mentali dum sperat aliud in mente habere, et hec in foro anime tantum cogitur restituere vel per aliquas coniecturas exterius revellari, *Extra* eodem «Consuluit» et De pignoribus «Illo vos» et De emptione et

venditione «Ad nostrum» et tunc per viam supplicationis poterunt peti gratiore ab executoribus vel heredibus defuncti, aliud sufficit pecuniam agendi mente corrupta, *Extra* De simonia c. finali. 3<sup>a</sup> usura quando petitur ratione interesse, et hoc peti debet in foro rei, et si fuerit laicus reus peti debet in foro seculari, *Extra* De foro competenti «Ex tenore», secundum Willielmum.

Item idem ut supra § 52 et secundum Laurentium et Alanum, quando erunt plures heredes quilibet tenetur solvere pro rata, *Codice* De fructibus et litis expensis. Nec heredis ignorantia defuncti vitium excludit, *Digesta* De diversis et temporalibus prescriptionibus accessionibus «Cum heres». Et sic semper tenentur heredes usuras quas defunctus extorsit in quam se extendit hereditas illius, *Extra* eodem «Tua nos» et «equo». Haeres potest repetere usuras quas pater solvit, secundum Vincentium et Hostiensem, *Extra* eodem «Tua nos». Et omne damnum quod occasione dictarum usurarum perventum fuerit, secundum Bernardum, Innocentium et Hostiensem.

Item secundum eundem Petrum ut supra § 55 quod si civitates vel collegia dant ad usuram secundum Hostiensem omnes consentientes obligantur ad restitutionem, non tamquam universitas que animam non habet, sed tamquam singuli, argumento *Extra* eo. «Conquestus», 7 q. 1 «Sicut», 24 q. 3 «Si habes». Etiam illi quibus in mente placet et ratum habent, vel consentiunt vel non prohibent cum possent, *Extra* De sententia excommunicationis «Quanto», secundum Hostiensem eodem versu «Quid de civitatibus».

Item secundum eundem Petrum ut supra § 56 cogitur ad usuras restituendas cristianus, iudeus, clericus et laicus, *Extra* eodem c. primo et 2<sup>o</sup> et c. «Post miserabilem» et c. «Quanto». Et debent iudei ad remittendum usuras vel ad restituendum si receperint per principes seculares ad hoc compelli et per excommunicationis sententiam precipitur quod in mercimoniis a cristianis eius communitio omnimoda denegetur, *Extra* eodem «Post miserabilem». Et si iudices seculares iniuste iudicaverint quod non restituatur dum repetuntur excommunicati sunt, *Extra* eodem libro VII «Ex gravi».

Item idem ut supra § 58 secundum Hostiensem, si usurarius est malefidei possessor semper est in mora, *Digesta* De condicione furtiva in refurtiva § 1 e lege finali, si se transferat alibi quam ubi exercuit usuras et tunc cum propriis sumptibus remittere tenetur illi a quo extorsit. Si vero



solvens usuras se alibi transtulit, tunc usurarius ad expensas illius absentis mittat nuntium cum usuris extortis, *Digesta* De rei vendicatione «Si res» et lege «Si vero», vel si de eius proximo adventu speraretur tunc pecunia deponeretur ad petitionem creditoris, *Extra* eodem c. «Acceptam» secundum Goffredum. Et hoc intelligitur si scit ubi habitat usurarius, quia si ignoret, non tenetur inquirendo vagari, argumento *Digesta* De operis libertorum «Quod nisi fiat» § 1 quia quamdiu potest fieri restitutio illi qui solvit, illa pecunia numquam debet dari pauperibus, *Extra* De homicidio «Sicut dignum» § «Eos» et De iureiurando «Ea te».

Item secundum eundem Petrum ut supra § 59 et secundum Bernardum et Innocentium, quod possessiones empte de pecunia usuraia obligata sunt illi qui solvit usuras et vendantur ut usura restituatur, *Extra* eodem «Cum tu» § finali, quia tales possessiones succedunt loco illius pecunie restituende, *Digesta* de legatis in pu\_\_ § ultimo, *Extra* Ut lite pendente c. «Ecclesiastica». Et hoc verum est ex causa lucrativa res devenit ad ipsum ut et filium et consanguineum usurarii. Si vero ex alia causa onerosa secus articulo *Institutiones* De legatis § «Si res aliena». Et semper secundum Hostiensem et Goffredum, agendum est contra usurarius vel heredem personali actione, et iudex compellet usurarium reddere usuras.

Item secundum eundem ut supra § 60, usurarius de pecunia fenebri emat predium deinde vendit et ex illa pecunia deinde aliud predium emit, secundum Goffredum et Hostiensem tenet restituere servam possessionem, quia res secundo loco empte succedunt in loco priorum, *Extra* Ut lite pendente «Ecclesiastica» primo, *Digesta* De legatis II «Imperator» et lege sequenti.

Item secundum eundem Petrum ut supra § 61 Possessio primo empta ex pecunia usuraria si perveniat ad extraneum tertium possessorem secundum Goffredum et Hostiensem non tenetur iste tertius nisi extraneus 3<sup>us</sup> possideat ex causa lucrativa. Puta quia usurarius impignoravit vel donavit vel deposuit. Et usurarius principalis vel eius haeres non possent solvere illam pecuniam usurariam, tunc de dicta possessione fiat Restitutio, articulo *Institutiones* De legatis § «Si res aliena», *Digesta* De eo per quem factum est «Ex hoc dicto».

Item secundum Petrum ut supra § 62 si res empta de pecunia usuraria perveniat ex titulo lucrativo ad illum qui solvit usuras, tunc si dictus usurarius non petuerit restituere usuram illi qui solvit usuras, secundum

Guffridum illa res empta obligatur illi a quo usurarius extorsit usuras. Et sic non liberatur emptor ab usurario impotente.

Item secundum eundem Petrum ut supra § 66 non sufficit usurario cautio de restituendo si posset, *Extra* De re iudicata «Cum aliquibus», *Digesta* De pigneraticia actione «Quod si non solum». Nisi ex causa magna intervenerit, *Digesta* De re iudicata § «Ait praetor», puta quod non est in solvendo potens, tunc sufficit cautio de restituendo, *Extra* De restitutione expoliatorum «Olim» et De solutionibus «Ob datoris», *Digesta* De cessione bonorum «Si debitoris», nisi consentiat creditor, *Digesta* De pigneraticia actione «Si rem», *Extra* De re iudicata «Quod ad consultationem».

Item secundum eundem Petrum ut supra § 63 si nullus agat contra usurarium secundum Innocentium, quod facta preconizatione in publico et si nullus repetat, tunc usurarius tenetur dare pauperibus, aliter non liberatur a peccato, *Extra* eodem «Cum tu» et quia sequitur ultra.

Item ut supra § 69 idem Petrus, usurarius semper tenetur satisfacere in solidum, quamvis ex hac satisfatione nihil sibi remaneret.

# L'Osservanza francescana nel processo di riforma assistenziale del XV secolo: un'introduzione e un caso esemplare

Renato Cameli

## *Abstract*

Il legame tra l'Osservanza francescana e i centri assistenziali quattrocenteschi non è stato finora affrontato in una prospettiva d'insieme. L'obiettivo del presente contributo è pertanto quello di introdurre una sommaria casistica di predicatori dell'Osservanza attivi nei processi di istituzione degli enti assistenziali e, successivamente, di soffermarsi su di un caso in particolare, l'Ospedale di Santa Maria di Gesù di Fabriano (1456). In questa maniera si delineerà una panoramica su alcune tra le più emblematiche fondazioni ospedaliere in certe città della penisola italiana, per passare poi – a livello più microscopico - all'opera pia fabrianese. Un'analisi in chiave analogica degli esempi che verranno riportati consentirà un inquadramento del tema e l'evidenza di tratti comuni, mentre il paragrafo sul caso fabrianese si porrà come un osservatorio privilegiato per la sua documentazione incontrovertibile.

The connection between the Franciscan Observance and 15th-century hospital foundations remains under-explored in existing literature. This paper aims to shed light on the role of Observance friars in establishing charitable institutions, with a special focus on the 1456 foundation of the Hospital of Santa Maria di Gesù in Fabriano. By examining this and other significant hospital foundations across the Italian peninsula, the paper provides a comprehensive overview at both a macro and micro level, including the detailed case of the opera pia in Fabriano. Through an analogical analysis, the paper highlights common features among these foundations. The Fabriano case, in particular, is emphasized due to its exceptionally clear and indisputable historical documentation.

### 1. *I minori nelle città: un rapporto interagente*

Il legame tra l'Osservanza francescana e i centri assistenziali quattrocenteschi non è stato finora affrontato in una prospettiva d'insieme. Fatta eccezione per un saggio di Giuliana Albini<sup>1</sup> e delle osservazioni di Brian Pullan<sup>2</sup> – dove si passano in rassegna alcuni interventi di frati minori a favore della fondazione di ospedali maggiori –, la storiografia non si è ancora soffermata adeguatamente sul tema e sul sostrato sociopolitico che spinse alcune personalità di spicco dell'Osservanza a dedicarsi alla promozione di istituti di carità. Prendendo in considerazione alcune vicende ospedaliere, molti sono invece gli spunti di ricerca e gli aspetti che meritano di essere approfonditi. Se da una parte il rapporto tra l'ordine francescano e l'esercizio della carità è stato al centro di dissertazioni volte ad indagare il retroterra teorico dietro l'impegno civico dei frati nel secolo<sup>3</sup>, l'attenzione minoritica verso gli ospedali risulta attualmente priva sia di uno studio complessivo, sia di un focus monografico su determinate realtà comunali.

L'obiettivo del presente contributo sarà pertanto quello di introdurre una sommaria casistica di predicatori dell'Osservanza attivi nei processi di istituzione degli enti assistenziali e, successivamente, di soffermarsi su di un caso in particolare, l'Ospedale di Santa Maria del Gesù di Fabriano (1456)<sup>4</sup>, ad oggi ancora escluso dalle ricerche sull'ampio tema della riforma assistenziale<sup>5</sup>. In questa maniera si delinea una panoramica su

<sup>1</sup> G. Albini, *L'Osservanza francescana e la pratica della carità. Uno sguardo alle città dell'Italia centro-settentrionale*, in *I frati osservanti e la società in Italia nel secolo XV. Atti del XL Convegno internazionale in occasione del DL anniversario della fondazione del Monte di Pietà di Perugia, 1462 (Assisi-Perugia, 11-13 ottobre 2012)*, a cura di Società internazionale di studi francescani, Centro interuniversitario di studi francescani, Spoleto 2013, pp. 229-251.

<sup>2</sup> B. Pullan, *La politica sociale della Repubblica di Venezia 1500-1620*, I, *Le Scuole Grandi, l'assistenza e le leggi sui poveri*, Roma 1982, pp. 217-221.

<sup>3</sup> P. Vian, *Misericordia, povertà e giudizio: l'esegesi di Matteo 25 in Pietro di Giovanni Olivi*, in *Politiche di misericordia tra teoria e prassi: Confraternite, ospedali e Monti di Pietà (XIII-XVI secolo)*, Bologna 2018, pp. 49-75.

<sup>4</sup> R. Sassi, *L'Ospedale degli esposti di S. Maria del Buon Gesù: memoria storica nel quinto centenario dalla fondazione*, Fabriano 1956, pp. 1-171.

<sup>5</sup> F. Bianchi, M. Sloń, *Le riforme ospedaliere del Quattrocento in Italia e nell'Europa centrale*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», 35 (2006) 69, pp. 7-45; G. Albini, *La riforma*

alcune tra le più emblematiche fondazioni ospedaliere in certe città della penisola italiana, e si passerà poi, a livello più microscopico, all'opera pia fabrianese. Un'analisi in chiave analogica degli esempi che verranno riportati consentirà un inquadramento del tema e l'evidenza di tratti comuni, mentre il paragrafo sul caso fabrianese si porrà come un osservatorio privilegiato per la sua documentazione incontrovertibile. A Fabriano, infatti, la centralità di un frate nelle fasi fondative dell'ospedale maggiore non si limitò alla sola predicazione a favore dell'ente, ma anche alla stesura degli statuti (oltreché alla registrazione del suo nome sul portico d'ingresso della nuova fabbrica); aspetti, questi, che fanno dell'ospedale marchigiano un caso finora unico e paradigmatico della partecipazione dell'ordine francescano alla riforma assistenziale.

Prima di prendere in esame alcune vicende ospedaliere del XV secolo, è bene interrogarsi sul modo in cui i minori pensavano le città e le attività al loro interno e soprattutto sul modo in cui intesero una solida rete di relazioni con i ceti dominanti e subalterni locali. Questa premessa si rivelerà utile in quanto gli ospedali rappresentavano una tipologia d'istituto profondamente legata al network sociale comunale, essendo in un primo tempo (fino al Trecento inoltrato) posti tendenzialmente sotto il controllo di corporazioni e confraternite, insomma sotto la giurisdizione di quei consorzi che saldavano la collettività nell'appartenenza all'intero corpo cittadino; dal Quattrocento poi, in seguito all'emersione di politiche sanitarie, gli ospedali si ricoprirono di un significato maggiormente identitario, poiché parte di misure previdenziali indirizzate all'intera cittadinanza<sup>6</sup>. Pertanto, l'azione dei frati nel campo della riforma assistenziale non poteva realizzarsi senza una concreta conoscenza dei rapporti di forza che permeavano le compagini locali o, meglio, senza una visione e una comprensione dei luoghi urbani come spazi d'interazione tra diverse componenti sociali.

*quattrocentesca degli ospedali nel ducato di Milano, tra poteri laici ed ecclesiastici, in Carità e governo delle povertà (secoli XII-XV), Milano 2002, pp. 253-265; per uno sguardo d'insieme esteso alle regioni italiane si veda: Alle origini del Welfare (XIII-XVI secolo). Radici medievali e moderne della cultura europea dell'assistenza, a cura di G. Piccinni, Roma 2020.*

<sup>6</sup> Per gli ospedali e la loro valenza identitaria si veda D. Bornstein, *Civic Hospitals, Local identity, and Regional States in Early Modern Italy*, in *Faith's Boundaries: Laity and Clergy in Early Modern Confraternities*, ed. by N. Terpstra, A. Prosperi and S. Pastore, Turnhout 2012, pp. 3-22.

La storiografia si è lungamente concentrata sull'attivismo dei minori osservanti nelle città, in specie nell'ambito di quel diffuso processo tardomedievale di contrasto alla povertà<sup>7</sup> che nel XV secolo vide, ad esempio, la riforma dell'assistenza e l'istituzione dei monti di pietà<sup>8</sup>. Più ampiamente, molti sono gli aspetti che chiariscono l'opera svolta dai predicatori dell'Osservanza nei comuni italiani, primo fra tutti il loro protagonismo all'interno delle spinte trasformative che innervavano la società e le loro capacità organizzative delle comunità cittadine<sup>9</sup>. La loro cooperazione a piani di utilità collettiva richiedeva una forte sintonia con le magistrature locali, affinché potessero agire nel rispetto delle istituzioni e marcare di pubblico interesse le azioni di carità di cui si facevano promotori. Vien da sé che una incidenza del genere nei vari contesti cittadini dovette passare necessariamente attraverso un riconoscimento all'ordine francescano di una funzione a sfondo civico. Non sorprende perciò che il loro ingresso nel tessuto demico delle città si realizzava già nel Duecento con un frequente impiego negli uffici governativi<sup>10</sup>: nello specifico nello svolgimento di incarichi diplomatici, finanziari, o, più ampiamente, nel funzionamento della macchina burocratica municipale.

D'altro canto, il processo di integrazione dei minori nelle realtà urbane e la conseguente familiarizzazione con i costumi e le usanze del posto

<sup>7</sup> G. Todeschini, *Credibilità, fiducia, ricchezza: il credito caritativo come forma della modernizzazione economica europea*, in *Prestare ai poveri. Il credito su pegno e i Monti di Pietà in area mediterranea (secoli XV-XIX)*, a cura di P. Avallone, Roma 2007, pp. 17-30; Id., *I mercanti e il tempo. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra medioevo ed età moderna*, Bologna 2002.

<sup>8</sup> M.G. Muzzarelli, *Il denaro e la salvezza. L'invenzione del Monte di Pietà*, Bologna 2001; *Alle origini dei Monti di Pietà. I Francescani fra etica ed economia nella società del Tardo Medioevo. Studi in occasione delle Celebrazioni nel V Centenario della morte del Beato Michele Carcano (1472-1484), fondatore del Monte di Pietà di Bologna*, Bologna 1984; P. Prodi, *La nascita dei Monti: nuove riflessioni*, in *Bernardino da Feltre a Pavia. La predicazione e la fondazione del Monte di Pietà*, a cura di R. Crotti Pasi, Como 1994, pp. 55-62.

<sup>9</sup> B. Baldi, *I francescani tra religione e politica in Italia (secoli XIII-XV). Le tendenze recenti degli studi*, «Quaderni storici», 140 (2012), pp. 525-560; *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», 18 (2011).

<sup>10</sup> F. Andrews, M.A. Pincelli, *Churchmen and Urban Government in Late Medieval Italy, c.1200–c.1450. Cases and Contexts*, Cambridge 2013; *I Francescani e la politica (secc. XIII-XVII). Atti del Convegno internazionale di studi (Palermo, 3-7 dicembre 2002)*, a cura di G. Musotto e A. Musco, Palermo 2007.

sono già ravvisabili nei primi discepoli di Francesco, i quali, posto un legame privilegiato con i vertici locali ed extraregionali della Chiesa, furono protagonisti di una predicazione caratterizzata da una valenza disciplinatrice della vita cristiana<sup>11</sup>. Fin dal XIII secolo, inoltre, le fila degli uffici ecclesiastici videro una presenza crescente di minori innalzati al vescovado o impiegati negli apparati provinciali della Chiesa; il primo pauperismo mendicante, d'altronde, faceva del riferimento al papato una sua cifra distintiva e questa convergenza si protrasse fino all'Osservanza quattrocentesca, la quale si prodigò nel costante sforzo di comporre un rapporto di consonanza con la curia romana e ritagliarsi un ruolo nelle dinamiche evolutive delle città<sup>12</sup>. Si spiega così come la riforma degli ospedali offrisse un'occasione agli osservanti per cementificare la loro presenza nei luoghi dove intervenivano ed erigersi a simboli identitari della cittadinanza.

Il percorso di inserimento minoritico nei comuni non fu però immediato e privo di difficoltà. Frequente in molti centri fu, infatti, l'ostinata reazione del clero secolare alla penetrazione mendicante nei contesti urbani, soprattutto perché i minori si arrogavano competenze di natura religiosa pertinenti alle chiese locali. In specie a partire dal pontificato di Gregorio IX (1227-1241), quando i rapporti tra papato e ordini religiosi diventarono più stretti, il clero secolare aumentò il livello di conflittualità contro i minori, sempre più inseriti nel tessuto sociale delle città e titolari di prerogative fiscali e sacramentali (che precedentemente erano appannaggio esclusivo delle parrocchie).

<sup>11</sup> A. Tilatti, *Minori e nobiltà. Qualche esempio e qualche riflessione per l'Italia del Due e Trecento*, in *Francescani e politica nelle autonomie cittadine dell'Italia basso-medievale. Atti del Convegno di studio svoltosi in occasione della 26° edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 27-29 novembre 2014)*, a cura di I.L. Sanfilippo e R. Lambertini, Roma 2017, pp. 191-216.

<sup>12</sup> L'interesse della chiesa e dell'ordine francescano ad agire all'unisono era in ogni caso reciproco, in quanto da una parte l'approvazione pontificia garantiva la legittimità di azione dell'Osservanza, mentre dall'altra lo Stato della Chiesa poteva rinvigorire la propria immagine attingendo alle carismatiche figure degli osservanti. Il forte nesso che si instaurò tra i minori e le città offriva infatti allo Stato della Chiesa numerosi spunti nell'ambito della costruzione di una memoria agiografica che permeasse la routine dei fedeli, così da rendere pervasiva la presenza ecclesiastica all'interno delle città, si veda P. Delcorno, *Introduzione: politiche di misericordia tra teoria e prassi*, in *Politiche di misericordia* cit., pp. 9-20.

Le tipologie di attecchimento alle varie società locali furono quindi fluide e fortemente condizionate dai rapporti con i vari attori della realtà cittadina. E al loro cambiamento contribuì, poi, anche una mutazione dell'ordine. L'iniziale autoreferenzialità dei minori all'interno del microcosmo valoriale francescano – direttamente definito dalla figura di Francesco quand'era ancora in vita – andò diradandosi in seguito alla scelta di porre l'ordine sotto l'autorità del papato<sup>13</sup>. La subordinazione al complesso delle disposizioni imposte da Roma incise fortemente sull'annuncio della Parola così com'era stato concepito originariamente: dall'iniziale e semplice testimonianza del Vangelo tra gli ultimi della società, la predicazione francescana si connotò per la diffusione di un messaggio dai risvolti etico-politici che facesse presa sull'intera collettività degli individui. Questo diverso *modus operandi* è leggibile anche in rapporto ad una società, quella tra XIV e XV secolo, più sensibile ad iniziative di interesse comunitario – un atteggiamento che a livello storiografico è stato ricondotto al più ampio tema della “religione civica”<sup>14</sup>. Insomma, da una condizione di emarginazione e da una vita remissiva fatta di umiltà e identificazione con la povertà, i minori iniziarono ad esercitare una funzione più di tipo pastorale<sup>15</sup>, incentrata su una predicazione che incanalasse il fedele entro una prassi rispettosa dell'autorità<sup>16</sup>. La narrazione del Vangelo rompe le iniziali barriere di un uditorio ristretto per aprirsi ad un uso pubblico, affinché le città, in ogni

<sup>13</sup> G.G. Merlo, *L'Osservanza come minoritismo dominativo*, in *I frati osservanti* cit., pp. 55-75.

<sup>14</sup> Sul tema si veda B. Pullan, *Rich and Poor in Renaissance Venice: The Social Institutions of a Catholic State*, Cambridge 1971; R. Trexler, *Public Life in Renaissance Florence*, New York 1980; E. Muir, *Civic Rituals in Renaissance Venice*, Princeton 1981; R. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York 1982; N. Terpstra, *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*, Cambridge 1995.

<sup>15</sup> L. Turchi, *Il tema de pace in Giacomo della Marca*, in *Francescani e politica* cit., pp. 313-327.

<sup>16</sup> L'obiettivo era quello di delineare una società in cui la mancata adesione ai precetti di vita cristiana comportava una minaccia per gli equilibri locali: il senso e la deferenza dell'ordine gerarchico vigente e riconosciuto era un contenuto centrale delle predicazioni svolte in piazza, al fine di riportare, come sostiene Giovanni Grado Merlo «ognuno al rispetto della propria specifica collocazione sociale con relativi compiti e doveri nella doverosa obbedienza religiosa alla gerarchia ecclesiastica e, quindi, nell'altrettanto doverosa obbedienza civile al legittimo principe, fosse esso il signore di una dominazione territoriale o il governo di una repubblica cittadina», v. Merlo, *L'Osservanza come minoritismo dominativo*, in *I frati osservanti* cit., pp. 67-68.



loro segmento cetuale, fossero indotte ad uno stato di pace ed equilibrio interni. Gli interventi dei frati osservanti a favore degli ospedali quattrocenteschi si chiariscono così sia sulla base della risposta data dai comuni ad una partecipazione più pervasiva del laicato nelle opere di tipo caritativo – uno slancio che appunto esigeva un direzionamento che lo mantenesse entro i limiti di un servizio coordinato e accettato politicamente –, sia sulla base di una maggiore prossimità dell'ordine francescano alle genti e alle loro esigenze socio-religiose.

La transizione ad un'attività apostolica maggiormente calibrata sui bisogni della popolazione non fece che favorire e consolidare l'inclusione dei minori nel mosaico dei rapporti che si snodavano all'interno dei contesti comunali. L'aspetto che in questa sede più vorrei sottolineare è che, nonostante alcuni tentativi di ritorno allo spirito primigenio della regola e ad un ripiegamento alla solitudine degli eremi<sup>17</sup>, tra XIII e XV secolo lo spazio di azione dei minori andò sempre più relegandosi alla città, a riprova della dimensione politica in cui l'ordine era di volta in volta maggiormente immerso. Il movimento dell'Alleluia, ad esempio, individua in maniera molto chiara il forte connubio creatosi tra centri urbani – in questo caso dell'Italia centro-settentrionale – e il gruppo mendicante: i minori, insieme ai domenicani, dimostrarono di saper dialogare con le popolazioni locali e indirizzare il loro fervore religioso verso la realizzazione di normative che prevedessero la sanzione dei

<sup>17</sup> Comprensibilmente, lo sviluppo interno all'ordine non fu unidirezionale, ma si aprì a diverse manifestazioni di espressione religiosa, alcune tra le quali propugnavano un ritorno ad una vita di tipo più dimesso, mentre altre si realizzavano in una partecipazione alla società più attiva. Discepoli di Angelo Clarenò e Pier Giovanni Olivi, ad esempio, o anche i fraticelli marchigiani, compirono una scelta di ritorno all'osservanza stretta della Regola e del Testamento. Tra Duecento e Trecento, il rafforzamento monarchico dello Stato Pontificio e la conseguente mondanizzazione della Chiesa suscitarono all'interno del francescanesimo una feroce critica poi sboccata, su di un piano teoretico e pragmatico, in dottrine millenaristiche, attese escatologiche ed esperienze pauperistiche, v. M. Sensi, *Le Osservanze francescane nell'Italia centrale*, Roma 1985, pp. 296-302; *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, a cura di G.M. Cantarella, V. Polonio e R. Rusconi, Roma-Bari 2001. La Chiesa reagì a queste istanze di una spiritualità più intima e rigorosa, considerandole correnti alla stregua di eresie e crimini contro la maestà divina, v. G.G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna 1989; *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, a cura di D. Bornstein e R. Rusconi, Napoli 1991.

reprobi costumi del clero<sup>18</sup>. Le manifestazioni di protesta dell'Alleluia sono indicative delle abilità dei movimenti religiosi di destreggiarsi all'interno dei centri urbani e di trasporre un'istanza di cambiamento – in questo caso profondamente religiosa e scaturita dal popolo – nella revisione degli statuti, ossia un monumento legislativo che agiva sullo spazio della città. Ugualmente, nell'ambito della riforma assistenziale – un moto dal forte impatto sulle città (sul piano urbanistico, su quello dell'identità municipale e su quello delle dinamiche oppostive tra fazioni) – i predicatori dell'Osservanza si prestarono all'elaborazione di una narrazione favorevole al rinnovamento di queste strutture e ad un impegno, come vedremo, anche di tipo legislativo.

È perciò pacifico sostenere che i comuni e le loro storture diventarono gradualmente il polo di riferimento dell'azione dei minori, in un processo che ha il suo culmine proprio nella comparsa dell'Osservanza e nell'impegno in opere dal valore prettamente caritativo e civico. Sia per gli incarichi negli apparati governativi comunali che in quelli ecclesiastici, i minori si riservarono un margine di intervento crescente nelle comunità, stabilendo le condizioni da cui intessere una rete di relazioni con i rappresentanti del potere e i gruppi subordinati. Per questo era inevitabile che l'affermazione dell'ordine francescano si dispiegasse fin dalle origini in un progressivo inurbamento: il rapporto fiduciario con i ceti dirigenti e l'adesione ai disegni pontifici garantiva un accesso diretto a quello che potremmo definire il campo di azione privilegiato dell'ordine, appunto la città<sup>19</sup>.

In considerazione di ciò, l'analisi del peso dei frati predicatori all'interno della riforma assistenziale non può non tenere conto del profondo legame che si instaurò tra la primitiva *fraternitas* e i contesti cittadini, un legame che chiarisce il più tardo coinvolgimento dell'Osservanza nella nascita degli ospedali maggiori. L'istituzione di complessi assistenziali per conto dei comuni rappresentava infatti, come già indicato, un'operazione dal forte impatto sugli equilibri interni alle

<sup>18</sup> M. Gazzini, *Tra Chiesa e Impero, tra movimenti di pace ed eresia. Il francescano Gerardo Boccabadati da Modena, la Grande Devozione e gli statuti del Comune di Parma (1232-1233)*, in *Francescani e politica* cit., pp. 59-89.

<sup>19</sup> Mi. Pellegrini, *Frati minori e istituzioni politiche cittadine nell'Italia comunale*, in *Francescani e politica* cit., pp. 167-190.

comunità e gli osservanti, in tal senso, erano funzionali a legittimare agli occhi della popolazione le nuove fondazioni.

Prima di entrare nel merito della questione, è bene però interrogarsi sulle ragioni del deciso e convinto impegno di certi esponenti della famiglia minoritica verso la causa degli ospedali. Anzitutto, va sottolineato che l'emersione dell'Osservanza in seno all'ordine coincise, temporalmente, proprio con quel processo di rinnovamento dei centri assistenziali che a partire dalla prima metà del Quattrocento toccò molti comuni della penisola italiana<sup>20</sup>. A livello cronologico c'è dunque una chiara coincidenza tra l'affioramento di questo programma di riforma ospedaliero e l'affermazione del gruppo osservante, una simultaneità che spiega *in primis* l'impiego dei frati nelle politiche di riorganizzazione delle opere pie.

In secondo luogo, la centralità dei minori tra i due poli dei poteri localistici e di quello pontificio garantirono loro una funzione imprescindibile sia nelle operazioni di appianamento delle tensioni dentro i comuni, sia nella promozione degli enti caritativi. Nel corso della riforma assistenziale – come avremo modo di vedere –, la convocazione dei predicatori osservanti rifletteva la loro idoneità (si legga abilità retoriche) nel concorrere alla definizione di una sinergia tra autorità religiose e laiche e abitanti, al fine di creare una situazione favorevole alla fondazione di complessi ospedalieri e rimuovere ogni elemento di dissidio: l'atto precedente la creazione di un ospedale maggiore era, ad esempio, la soppressione o l'accorpamento di ospizi minori, un'evenienza che inevitabilmente scatenava l'opposizione dei rettori di quest'ultimi, costretti alla rinuncia dei loro diritti e alla perdita o dispersione dei patrimoni degli ospedali; perdipiù, alla base dell'istituzione di un ospedale maggiore – benché nel Quattrocento si trattasse solitamente di enti nati su iniziativa delle magistrature cittadine –, la richiesta e l'ottenimento di una bolla pontificia era un atto obbligatorio per conferire legalità alla nuova struttura: era necessario quindi aprire un dialogo con la curia romana seppur tra la città richiedente e il papato potessero non intercorrere buoni rapporti; e in tali

<sup>20</sup> Albini, *La riforma quattrocentesca* cit., pp. 95-110; G. Piccinni, *I grandi ospedali urbani dell'Italia medievale: dall'origine del «welfare»*, in *L'assistenza a l'etad mitjana*, ed. por F. Sabaté, Leida 2017, pp. 139-151.

situazioni i frati si rivelavano le figure migliori affinché tra le parti coinvolte non si generassero tensioni di sorta.

Nello specifico, il carisma che avvolgeva il gruppo dell'Osservanza – e il forte ascendente che riusciva ad esercitare sulle masse – esprimeva uno strumento a cui i governi di molti centri dovettero ricorrere per realizzare certi programmi, come ad esempio politiche suntuarie, lotta agli usurai, misure di previdenza sociale<sup>21</sup>. Il favore verso la predicazione osservante non risiedeva esclusivamente nella capacità dei frati di allestire un discorso inneggiante alla pace sociale<sup>22</sup>, ma anche nell'elaborazione di una serie di artifici retorici e scenografici che avevano la forza di colpire lo stato emotivo delle genti<sup>23</sup>. E anche nel contesto della fondazione degli ospedali maggiori i frati minori adoperarono il loro bagaglio di abilità oratorie affinché l'insediamento in città di un nuovo istituto di carità ricevesse il benessere da parte di tutta la cittadinanza.

## 2. La predicazione dei frati dell'Osservanza a favore degli ospedali maggiori

Dagli inizi del XV secolo gli ospedali furono al centro di un vasto programma di riordino di cui si fecero carico i governi di molte città per apportare migliorie alla gestione interna di queste strutture, sia sul versante amministrativo, che su quello dei servizi offerti e contabile. La generale riorganizzazione delle reti o delle unità assistenziali si tradusse

<sup>21</sup> Per le città del centro nord v. *La legislazione suntuaria, secoli XIII-XVI. Emilia-Romagna*, a cura di M.G. Muzzarelli, Roma 2002; A. Fabretti, *Statuti e ordinamenti suntuarii intorno al vestire degli uomini e delle donne di Perugia dall'anno 1266 al 1536*, «Memorie della reale Accademia delle Scienze di Torino», s. II, 38 (1886), pp. 137-232.

<sup>22</sup> La strenua difesa dell'ortodossia civica e religiosa era funzionale alla cementificazione di un senso di unione tra cittadini ed autorità, affinché costituissero un corpo solo che agisse all'unisono. Non a caso, il contenuto delle loro orazioni passava per il vaglio delle autorità civili, attente ad evitare il rischio di derive personalistiche da parte dei minori o di discorsi che sobillassero la piazza, v. R. Rusconi, *“Predicò in piazza”: politica e predicazione nell'Umbria del '400*, in *Signorie in Umbria tra medioevo e rinascimento: l'esperienza dei Trinci*, Perugia, 1989, p. 113.

<sup>23</sup> Le. Pellegrini, *Predicazione osservante e propaganda politica: a partire da un caso di Todì*, in *La propaganda politica nel basso Medioevo. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale (Todì, 14-17 ottobre 2001)*, Spoleto 2002, pp. 525-527; P. Monacchia, M.G. Nico, *Gli Osservanti e la legislazione comunale in Umbria nel secolo XV*, in *I frati Osservanti cit.*, pp. 286-287.

grosso modo, diversamente da città a città, in una maggiore specializzazione medica<sup>24</sup>, nella concentrazione di tanti piccoli ospizi in centri più grandi e polifunzionali<sup>25</sup> e in una più razionale gestione delle risorse economiche<sup>26</sup>. Pertanto, la riforma quattrocentesca fu una fase alquanto delicata, dove un tipo di direzione ospedaliera veniva dismesso a favore di uno più moderno ed efficiente. In gioco non c'era solamente il superamento di un modello gestionale, ma anche la volontà delle autorità cittadine di sottrarre questa competenza agli enti che ne erano stati fino ad allora responsabili. In questa fase di rinnovamento, l'apporto dato dai minori dell'Osservanza alla fondazione degli ospedali poteva realizzarsi, come vedremo, nella creazione di consenso intorno alle nuove strutture assistenziali grazie alla loro dimestichezza della parola, nel loro ruolo di mediatori nei conflitti che spesso contrapponevano autorità laiche e, in specie, quelle ecclesiastiche in merito alla giurisdizione e ai patrimoni degli ospedali dismessi, nell'iniziativa stessa di concentrare i piccoli ospizi in un sodalizio maggiore.

Dal punto di vista dei frati predicatori, la riforma assistenziale rappresentava una politica di rinnovamento cittadino in cui la loro partecipazione – di diversa intensità a seconda dei casi – si legava alla loro capacità di radicamento nelle comunità locali e di adempimento ad una funzione dal forte impatto civico. L'ordine francescano, in realtà, si distinse fin dalle origini per il coinvolgimento in attività rivolte ai bisognosi, coerentemente con la vocazione al povero<sup>27</sup> – figura con la

<sup>24</sup> Per l'assistenza agli infanti abbandonati, ad esempio, si veda: *La specializzazione ospedaliera fiorentina: gli Innocenti e l'assistenza all'infanzia (XV-XVI secolo)*, in *Ospedali e città. L'Italia del Centro-Nord, XIII-XVI secolo. Atti del convegno (Firenze, 27-28 aprile 1995)*, a cura di A.J. Grieco e L. Sandri, Firenze 1997, pp. 51-65.

<sup>25</sup> Uno dei problemi che affliggeva il settore dell'assistenza era infatti la dispersione degli ospizi, facenti capo a enti differenti tra loro (corporazioni, confraternite, ordini religiosi, clero locale e casate locali) e non rispondenti ad una politica condivisa.

<sup>26</sup> Per la ricaduta della riforma sull'economia e la finanza degli ospedali si veda S. Tognetti, *Imprese ospedaliere e imprese private. Sistemi contabili e amministrativi a confronto*, in *Alle origini del Welfare* cit., pp. 277-306.

<sup>27</sup> F. Bianchi, «*Nulla die' dubitar gubernandose cum raxone...*». *Governo del disagio e razionalità amministrativa nelle istituzioni assistenziali venete del tardo medioevo*, in *Politiche di misericordia* cit., pp. 154-163; G. Todeschini, *Razionalismo e teologia della salvezza nell'economia assistenziale del Medioevo*, in *Povertà e innovazioni istituzionali in Italia. Dal Medioevo a oggi*, a cura di V. Zamagni,

quale identificarsi – e con tutta una serie di principi di vita ispirati alla carità. Non è però solamente qui che risiede l'archetipo della disposizione degli osservanti verso la promozione degli ospedali durante il Quattrocento: l'inclinazione all'assistenza, ovvero, non può essere spiegata nella sola sedimentazione di una secolare attenzione alle condizioni esistenziali e spirituali degli ultimi della società e all'impegno profuso nelle città di cui si è detto nel paragrafo precedente. Dalla prima metà del XV secolo è invero riscontrabile un aumento degli interventi degli osservanti in ambito ospedaliero in seguito alla morte (1444) e alla subitanea santificazione (1450) di uno tra gli esponenti più influenti e carismatici dell'Osservanza, Bernardino da Siena. Seppur in assenza di un filo comune che leghi gli ospedali che tratteremo nel presente contributo e pure in assenza di documentazione che attesti in maniera diretta un legame tra il frate di Massa Marittima e il processo di riforma assistenziale – o di una attività speculativa sopra di essa –, egli dovette costituire un punto di riferimento imprescindibile per i frati coinvolti nell'ammodernamento dei centri assistenziali<sup>28</sup>.

Numerosi sono le gesta che hanno forgiato l'agiografia del predicatore e tra quelle compiute quando ancora non aveva indossato l'abito religioso ebbe una certa rilevanza il servizio svolto presso l'ospedale della Scala di Siena<sup>29</sup>. Nel concreto, si tratta dell'aiuto prestato da Bernardino agli utenti dell'ente senese nei giorni in cui in città dilagava la peste (1400). Il morbo si era abbattuto sull'ospedale creando una serie di disagi dovuti principalmente all'alto tasso di mortalità di coloro che si occupavano degli infermi. Bernardino inizialmente prestò il suo aiuto da solo, ma poi, col precipitare della situazione, chiese l'appoggio di dodici compagni della confraternita della Vergine Maria, a cui lui stesso era iscritto.

L'episodio della Scala entrò da subito nella memoria collettiva che avvolgeva la figura del santo, tanto che a seguito della sua morte l'avvio

Bologna 2000, pp. 45-54; *La concezione della povertà nel Medioevo*, a cura di O. Capitani, Bologna 1974; A. Vauchez, *La spiritualità nell'Occidente medioevale*, Milano 2006.

<sup>28</sup> A. Bartolomei Romagnoli, *L'immagine di Bernardino da Siena nella predicazione osservante*, in *Biografia e agiografia di San Giacomo della Marca (Monteprandone, 29 novembre 2008)*, a cura di F. Serpico, Tarnuzze Impruneta 2009, pp. 1-21.

<sup>29</sup> P. Delcorno, *La carità come virtù politica: Bernardino da Siena, l'ospedale e la peste*, in *Politiche di misericordia* cit., pp. 195-228.

della macchina agiografica non tralasciò il celebre fatto. Paolo Delcorno, in un recente contributo, si è soffermato sull'elaborazione della letteratura relativa alla vita di Bernardino, sottolineando la rilevanza che ebbe nell'immaginario francescano il soccorso ai degenti dell'ospedale senese. Nella biografia scritta nel 1449 da Leonardo Benvoglianti<sup>30</sup>, funzionario del comune di Siena, e intitolata *Vita Bernardini ante ingressum religionis*<sup>31</sup>, l'impresa del predicatore occupa una parte importante all'interno del testo. Un'altra *Vita*<sup>32</sup> fu scritta nel 1481 da Ludovico da Vicenza, illustre personalità dell'Osservanza: anche qui, il passaggio sulla vicenda di Santa Maria della Scala individua un momento cruciale dell'esistenza di Bernardino prima del suo ingresso nell'ordine, a dimostrazione della risonanza che l'evento ebbe tra i fedeli.

La ricezione dell'episodio non si limitò alla sola ricostruzione per iscritto nelle biografie sopra menzionate, estendendosi altresì al piano iconografico. Nella chiesa minoritica di San Francesco di Lodi, ad esempio, una serie di affreschi eseguiti tra il 1476 e il 1477 in una cappellina della navata destra raffigura storie legate alla figura di Bernardino, tra cui appunto il servizio prestato nel centro assistenziale di Siena<sup>33</sup>. Nella parete laterale sinistra del piccolo edificio di culto vengono riportate scene della vita del predicatore a partire dal suo ingresso nell'Ordine, mentre in quella di destra il focus è sulla vita da laico. In quest'ultima sezione, partendo dall'alto, si susseguono ventidue riquadri di cui sette incentrati sui fatti dell'Ospedale della Scala (il consiglio dell'Ospedale che affida le chiavi a Bernardino; Bernardino che chiama i compagni a prestare aiuto agli infermi; la lavanda dei piedi; la cura delle ferite degli ammalati; la preparazione del pasto per i poveri; il servizio al refettorio dell'ospedale; il seppellimento di un cadavere)<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> G. Prunai, *Benvoglianti Leonardo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 8, Roma 1996, pp. 703-705.

<sup>31</sup> Bartolomei Romagnoli, *L'immagine di Bernardino* cit., p. 6.

<sup>32</sup> *Vita et miracula beati Bernardini Senensis*, [Vicenza 1482]; T. Calò, *Ludovico da Vicenza*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 66, Roma 2007, pp. 450-452.

<sup>33</sup> Delcorno, *La carità come virtù* cit., pp. 217-226.

<sup>34</sup> E. Biagini, *Monografia storico-artistica della Chiesa di S. Francesco in Lodi – Parte seconda*, «Archivio Storico per la città e comuni del circondario di Lodi», s. II, 15 (1896) 3, pp. 97-129.

La scelta di selezionare la vicenda senese all'interno della cappella è stata inserita da Paolo Delcorno all'interno di una cornice più ampia, non circoscritta alla sola chiesa di San Francesco di Lodi e alla devozione verso il santo. In quegli anni, nella città lombarda si stava infatti verificando un processo di riforma assistenziale basato sull'accorpamento degli ospedali minori nell'Ospedale maggiore di Santo Spirito della Caritate<sup>35</sup>, ubicato nella piazza dove si trovava la chiesa minoritica. È plausibile, pertanto, leggere le pitture lodigiane in una chiave di promozione del nuovo complesso ospedaliero, allo scopo di legittimare e infondere nella cittadinanza un sentimento di favore verso l'opera pia. Il richiamo all'impresa bernardiniana si rivelava infatti prezioso alla luce delle crescenti tensioni che accompagnarono il processo di fondazione della Caritate: l'unione degli ospedali minori nell'ente maggiore comportò la cessazione delle loro attività e soprattutto la perdita dei beni mobili ed immobili, che entrarono di diritto nel patrimonio del nuovo sodalizio. Le pitture bernardiniane dovevano assolvere così alla funzione di smorzare i toni della polemica che si era sollevata in città e creare un clima di concordia tra le parti coinvolte. L'iniziativa di riforma del sistema assistenziale si caratterizzava d'altronde per la sua valenza politica, trattandosi di un'operazione voluta dal consiglio cittadino e approvata dal vescovo Carlo Pallavicino: era inevitabile, dunque, che si creassero delle discordie interne alla città, nello specifico tra quei gruppi di potere a capo degli ospedali minori e il gruppo dirigente incaricato di amministrare la Caritate<sup>36</sup>.

Non trascurabile doveva essere poi l'effetto suscitato dagli affreschi di Lodi sopra coloro che svolgevano il loro servizio all'interno del nuovo polo ospedaliero. La gestione di questo fu affidata ad una confraternita locale, che, inevitabilmente, dovette confrontarsi con il monito lanciato dalle immagini della Scala impresse nella cappellina della chiesa di San Francesco<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> R. Gorini, *L'Ospedale di Santo Spirito della Carità*, in *L'oro e la porpora: le arti a Lodi nel tempo del vescovo Pallavicino*, a cura di M. Marubbi, Cinisello Balsamo 1998, pp. 51-53.

<sup>36</sup> G. Cremascoli, *Introduzione*, in *Gli statuti dell'Ospedale di Lodi (1466)*, a cura di G. Cremascoli e M. Donnini, Lodi 1998, pp. 9-36.

<sup>37</sup> Delcorno, *La carità come virtù* cit., pp. 217-226.



A Lodi, in sintesi, l'avvio della riforma ospedaliera si articolò in stretta connessione con l'elaborazione di un messaggio pittorico di carità e di aderenza alle gesta bernardiniane. La vivace e corsiva rappresentazione del servizio svolto dal massetano a Siena offriva un duplice indirizzo, costituendo sia un riferimento per i cittadini lodigiani, che avevano modo di confrontarsi con un modello esemplificativo di impegno civico, sia un efficace strumento per le autorità civili e religiose, che suggerivano l'iniziativa di concentrazione assistenziale ricorrendo ad una figura che si sperava unisse la popolazione al di sopra dei rispettivi interessi di parte. La lettura del legame tra le scene del Bernardino laico e la fondazione dell'Ospedale della Caritate sottolinea in maniera chiara il peso che il ricorso all'Osservanza poteva avere nelle città in termini di promozione di progetti dal forte impatto sul tessuto connettivo sociale.

Se a Lodi non abbiamo documentazione che attesti un intervento concreto da parte dei *fratres de Observantia*, ma solo un richiamo alla cultura valoriale francescana, incarnata in questo caso nella persona di Bernardino, in altri centri il loro contributo fu esplicito e connesso alle loro abilità oratorie. Sono molte le vicende che testimoniano la partecipazione degli osservanti all'iter di costituzione degli ospedali maggiori, quasi che potesse esserci un rapporto irrinunciabile tra loro e le autorità cittadine<sup>38</sup>. In realtà, parlare di un impiego sistematico dei frati in materia di riforma assistenziale sarebbe errato e fuorviante, non essendoci traccia di una progettualità minoritica in merito: gli esponenti dell'Osservanza non codificarono mai una tipologia assistenziale, né fecero riferimento nelle prediche e nelle *reportationes* alla riforma ospedaliera. Ciò non implica però che non si possa parlare di una certa costanza o, meglio, consuetudine, del ricorso agli osservanti da parte dei ceti dirigenti cittadini per facilitare l'insediamento di un istituto caritativo, in specie sulla scia dell'esaltazione delle gesta compiute da Bernardino a Siena. Furono, come vedremo, proprio i discepoli e i compagni del predicatore di Massa Marittima a spendersi in molti casi a favore di piani di riordino assistenziale, cercando di convincere le piazze della bontà della strategia di ammodernare gli ospedali. Da questo punto di vista, i frati formati nella cerchia di Bernardino si mossero all'interno delle città animati da una forte volontà di stare al passo con i tempi e di affrontare

<sup>38</sup> Albini, *L'Osservanza francescana e la pratica della carità* cit., pp. 229-251.

consapevolmente i processi trasformativi che la società stava attraversando. Pragmaticamente, quest'attitudine comportava un attivismo partecipe e interessato – se non associato in alcuni casi – verso le istanze emananti dalla popolazione ad ogni suo livello (magistrature, classi artigianali e poveri). E in tal senso, la riforma assistenziale costituisce un osservatorio privilegiato per esaminare il connubio che si creò tra cittadinanza e frati predicatori dell'Osservanza nelle politiche ospedaliere di metà Quattrocento.

Una figura centrale nella ideazione e nella promozione di un ospedale fu Giovanni da Capestrano, celebre esponente dell'Osservanza e stretto amico, nonché collaboratore, di Bernardino. Il frate abruzzese fu indiscutibile protagonista della nascita dell'ospedale di San Salvatore all'Aquila, iniziato nel 1444 e ultimato nel 1457<sup>39</sup>, e organizzatore della canonizzazione del predicatore di Massa Marittima<sup>40</sup>, il quale morì nella città abruzzese proprio nel 1444. La documentazione pervenutaci dal centro assistenziale consente di ricostruire l'intervento di Giovanni e di definire la sua incidenza nella riforma ospedaliera.

L'iniziativa di riunire i piccoli enti in un sodalizio maggiore partì direttamente dal frate di Capestrano, affinché infermi, viandanti e poveri fossero accolti in una struttura centralizzata e polifunzionale. L'atto preliminare all'erezione del San Salvatore fu la consueta soppressione degli ospizi minori e l'acquisizione dei loro diritti fondiari da parte della nuova opera pia<sup>41</sup>. L'edificio venne costruito in uno spazio da tempo sede dei conventuali dell'Osservanza e quindi centrale nella città abruzzese. Le magistrature locali avallarono il progetto ed estesero il patrocinio del comune sull'ente, il quale fu dotato di un consiglio amministrativo composto da un priore e da procuratori eletti

<sup>39</sup> S. Mantini, *Storiografia e fonti sull'assistenza nell'Abruzzo Ulteriore (secc. XIII-XVII)*, in *Alle origini dell'assistenza in Italia meridionale. Istituzioni, archivi e fonti (secc. XIII-XVII)*, a cura di P. Avallone, G.T. Colesanti e S. Marino, «RiME. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea», 4/1 (2019) numero speciale; A. Tozzi, *San Giovanni da Capestrano fondatore dell'Ospedale S. Salvatore dell'Aquila: nel VI centenario della nascita*, L'Aquila 1986; Id., *L'Ospedale S. Salvatore dell'Aquila: nel passato e nel presente*, L'Aquila 1956.

<sup>40</sup> *Il processo di canonizzazione di Bernardino da Siena (1445-1450)*, a cura di Le. Pellegrini, Grottaferrata 2009.

<sup>41</sup> L'Aquila, Archivio di Stato, *Ospedale Maggiore, Decime ed altri documenti (sec. XIV-XVI)*, pergg. 98, 117.

annualmente dal consiglio cittadino. L'intervento di Giovanni si inseriva dunque in un piano definito in sinergia con il ceto dirigente aquilano e basato sulla celebrazione di Bernardino. Dopo la morte dell'illustre frate, si avviò infatti un vasto programma costruttivo in sua memoria e consistente, oltre che nell'ospedale, anche nella realizzazione della basilica di San Bernardino, i cui lavori iniziarono nel 1454 e di cui Giovanni fu il principale fautore. Non sorprende pertanto che il capestranese in un secondo momento dedicò il nuovo centro assistenziale all'amico da poco defunto<sup>42</sup>, tanto che nel Cinquecento esso continuava ad essere chiamato "l'ospitale de Sancto Bernardino"<sup>43</sup>: questa intitolazione fu sicuramente significativa, in particolare se si tiene conto che Bernardino nei primi anni Quaranta del Quattrocento era giunto all'Aquila per rappacificare due fazioni cittadine. La morte interruppe però questa sua missione, la quale, potremmo dire, venne idealmente portata avanti dal suo discepolo Giovanni e dalle imprese, ospedale e chiesa, di cui si fece promotore. L'intervento del frate capestranese si colloca perciò all'interno di quella modalità d'intervento propria dell'Osservanza e volta ad incidere nelle località comunali al fine di ricucire gli strappi generatisi nella popolazione. Che poi nella città abruzzese si decidesse di procedere alla fondazione di un centro assistenziale avvalorata ancor di più l'ipotesi che le gesta bernardiniane della Scala fossero entrate da subito nell'orizzonte ideale da cui gli osservanti attinsero per il loro impegno nella società<sup>44</sup>. Non a caso la prima bolla sopra l'istituzione del nuovo ente venne inviata nello stesso anno in cui morì Bernardino, nel 1444, quasi a celebrare la scomparsa del predicatore con un'opera che aveva segnato la sua figura di "santo

<sup>42</sup> M.R. Berardi, *Ospedali, infermerie, spezierie e medici all'aquila tra XIII e XVI secolo*, «Bullettino della Deputazione Abruzzese di Storia Patria», 108 (2017), pp. 27-78; Mantini, *Storiografia e fonti cit.*, pp. 89-91.

<sup>43</sup> Berardi, *Ospedali cit.*, p. 50.

<sup>44</sup> P. Delcorno, *La molteplice funzione «politica» di un episodio agiografico: il servizio di Bernardino da Siena presso l'ospedale durante la peste*, *Ordens Religiosas Medievais: Poder e Sociedade*, «Horizonte. Revista de Estudos de teologia e ciencias da religião», a cura di B.T. Salles, 15 (2017) 48, pp. 1354-1393; Id., «*O felix adulescentia Bernardini! O ardentissima caritas cordis eius!*» *San Bernardino da Siena come modello per i laici*, in *Models of Virtues. The roles of virtues in Sermons and Hagiography for New Saints' Cult (13th to 15th century)*, a cura di E. Lombardo, Padova 2016, pp. 225-246.

laico<sup>45</sup> e che doveva avere un sicuro impatto su una città come l'Aquila, segnata da discordie interne per le quali Bernardino stesso era stato chiamato ad appianarle.

Un altro esempio di un frate dell'Osservanza attivo nella riforma degli ospedali è quello del predicatore Antonio da Bitonto, che a detta del duca Francesco Sforza<sup>46</sup>, seppe suscitare un grande entusiasmo nella folla circa la fondazione dell'Ospedale maggiore a Milano, la Ca' Granda (1456)<sup>47</sup>. Stando alla documentazione, l'intervento del frate si limitò in questo caso all'orazione in piazza, rispondendo all'esigenza del duca di creare un clima di favore verso il nuovo complesso ospedaliero e smorzare le tensioni che rischiavano di crearsi intorno ad esso: i contrasti con i ministri degli ospizi minori che sarebbero stati soppressi, appartenenti all'aristocrazia milanese, costituivano infatti una minaccia per il buon esito della riforma; e anche il clero locale non vedeva di buon occhio l'intera operazione, in quanto la Cà Granda sarebbe entrata in competizione con il Duomo per l'incameramento di lasciti e donazioni<sup>48</sup>. Situazione, questa, che al pari di quella aquilana, spiega il valore della predicazione di Antonio da Bitonto e la valenza conciliatrice di cui dovevano essere colme le sue parole.

La funzione ricoperta dai minori osservanti in ambito assistenziale non si svolse solamente su di un piano verbale, sebbene questo sembri l'aspetto che più attirasse l'interesse delle autorità pubbliche. La storiografia finora ha prestato poca attenzione al protagonismo dei frati nella trafila fondativa degli ospedali maggiori, o perlomeno non ha inserito questo loro specifico impiego all'interno del più ampio tema del ruolo dei francescani all'interno della società civile. Oltre alla vicenda aquilana, anche a Piacenza è documentata una politica ospedaliera che vede un incisivo intervento dei frati.

<sup>45</sup> Immagine usata dal Benvoglianti nella sua biografia in riferimento a Bernardino, v. Bartolomei Romagnoli, *L'immagine di Bernardino* cit., p. 9.

<sup>46</sup> Parigi, Bibliothèque Nationale de France, *Manoscritti Italiani*, 1595 Sforzesco e 1465 aprile 17; F. Leverotti, *Ricerche sulle origini dell'Ospedale Maggiore di Milano*, «Archivio Storico Lombardo», CVII (1981), pp. 77-113, in particolare p. 85.

<sup>47</sup> G. Albini, *La gestione dell'Ospedale Maggiore di Milano nel Quattrocento: un esempio di concentrazione ospedaliera*, in *Ospedali e città. L'Italia del Centro-Nord, XIII-XVI secolo*, a cura di A.J. Grieco e L. Sandri, Firenze 1997.

<sup>48</sup> P. Pecchiai, *L'Ospedale Maggiore di Milano nella storia e nell'arte*, Milano 1937, p. 120.

Nella città lombarda, gli Anziani del Comune, insieme ad una commissione formata appositamente per supervisionare i lavori di costruzione del nuovo ospedale, convocarono nel 1471 il frate Michele da Carcano<sup>49</sup>. Michele in un primo momento si rese protagonista di un'aspra predicazione tenuta nella piazza del comune: il cronista Alberto da Ripalta racconta nei suoi annali piacentini che il predicatore ammonì la folla accorsa sul rischio di una vita spesa all'insegna di *vitia, usuras e luxum* e poi passò all'esortazione affinché si procedesse all'unificazione dei circa venti ospedali in un unico ente<sup>50</sup>. Una forte accezione pietistica permeava il solenne discorso di Michele, presentando la costruzione del nuovo complesso ospedaliero come un'iniziativa che doveva raccogliere l'unanime consenso di tutta la città. La sua presenza trova poi riscontro in una delibera consiliare, in cui viene specificato che era suo compito, insieme al vescovo e ai funzionari sforzeschi, decretare il luogo di erezione dell'ente<sup>51</sup>. Michele da Carcano svolse così anche un incarico decisionale, venendogli concessa per di più la facoltà di nominare un proprio rappresentante tra i futuri amministratori dell'ospedale<sup>52</sup>. Sempre Alberto da Ripalta scrive che il frate avrebbe poi predicato nuovamente in occasione della posa della prima pietra – adunando ben 10.000 persone in piazza – e che alle sue parole avrebbe fatto seguito una processione dove furono raccolte delle elemosine<sup>53</sup>.

Dalla breve e non esaustiva casistica presa in considerazione, si vuole sottolineare dunque che i frati dell'Osservanza riuscirono a ritagliarsi uno spazio di intervento all'interno dell'ampio processo di riforma assistenziale, uno spazio in cui essi agirono in maniera significativa nell'erezione degli ospedali, a volte come abbiamo visto favoreggiandone anche l'iniziativa. Sebbene le politiche sanitarie di metà Quattrocento rientrassero solitamente in progetti di matrice comunale, il ruolo svolto dai predicatori non fu sempre secondario o di mero accompagnamento

<sup>49</sup> P.C. Meseni, *L'opera del beato Michele Carcano nel concentramento ospedaliero piacentino (1471-1472)*, in *Cinque secoli di storia ospedaliera (1471-1491)*, Piacenza 1973, pp. 209-223.

<sup>50</sup> Antonio de Ripalta, *Annales Placentini ab a. 1401 usque ad 1563*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, XX, Mediolani 1731, coll. 869-978, in particolare col. 930.

<sup>51</sup> Piacenza, Archivio Storico Comunale, *Libro delle Provvisioni*, n. 19, f. 114v.; Meseni, *L'opera del beato cit.*, p. 214.

<sup>52</sup> Albini, *L'Osservanza francescana e la pratica della carità cit.*, p. 244.

<sup>53</sup> Antonio de Ripalta, *Annales Placentini cit.*, col. 930.

alla volontà delle autorità cittadine. Come vedremo esemplarmente nel successivo paragrafo, essi non mancarono in alcune situazioni di giocare una funzione chiave nell'iter fondativo degli ospedali.

*3. Dalla parola alla scrittura: l'Ospedale di Santa Maria del Gesù di Fabriano e la redazione del suo statuto per conto di un frate dell'Osservanza*

Un caso più evidente di partecipazione di un frate nell'ambito della riforma è attestato a Fabriano. Nel 1456, venne costruito nella città marchigiana un ospedale maggiore denominato "Santa Maria del Buon Gesù"<sup>54</sup>. Il centro assistenziale nasceva dall'accorpamento di tre ospedali minori, appartenenti rispettivamente a due confraternite e ad una corporazione. La trafila giuridica – dall'acquisizione del fondo dove erigere la nuova struttura, alla definizione del patrimonio – si svolse sotto il coordinamento delle magistrature fabrianesi, esponenti del governo delle corporazioni vigente a Fabriano. L'iniziativa della fondazione è invece da attribuire a un certo frate Giacomo da Monte Santa Maria in Lapide, località sita nel comune di Montegallo, in provincia di Ascoli Piceno<sup>55</sup>. La storiografia locale, in realtà, è concorde nel ritenere il complesso ospedaliero frutto della volontà di Giacomo da Montepandone, meglio noto come Giacomo della Marca, predicatore di spicco dell'Osservanza francescana e discepolo anch'egli, come Giovanni da Capestrano, di Bernardino da Siena<sup>56</sup>. Senza essere suffragata dalle fonti, si è consolidata nei secoli una tradizione che vede il montepandonese come il vero artefice del nuovo ente. La lettura degli atti di fondazione e dello statuto del Buon Gesù, invece, affermano in

<sup>54</sup> R. Sassi, *L'Ospedale degli esposti di S. Maria del Buon Gesù: memoria storica nel quinto centenario dalla fondazione*, Fabriano 1956, pp. 1-171.

<sup>55</sup> Come può leggersi negli statuti e negli atti di fondazione dell'ente. Per lo Statuto, v. Fabriano, Archivio Storico Comunale (=ASCF), *Fondo Brefotrofito*, Serie 1.2 Statuti, Decreti e Memorie, 01 - EL brefotrofito statuti 1377; per gli atti di fondazione, v. Fabriano, Archivio notarile mandamentale (=ANMF), *rogiti di Francesco Giuliano di Miliuccio*, I, ff. 112r, 112v, 113r, 113v, 115r, 115v, 116r, 116 v; G. Pagnani, *S. Giacomo della Marca "com'era vestito"*, «Picenum Seraphicum», XV (1979-80), pp. 239-244.

<sup>56</sup> Sassi. *L'Ospedale degli esposti* cit., p. 17; Id., *Gli atti costitutivi dell'ospedale di S. Maria di Gesù in Fabriano*, Fano 1935, p. 4.

maniera incontrovertibile l'identità del promotore, ossia Giacomo da Montegallo, anch'egli predicatore dell'Osservanza, ma meno noto dell'omonimo confratello. Nei rogiti del notaio Francesco di Giuliano di Milliuccio, la posa della prima pietra e le donazioni dei precedenti centri assistenziali attribuiscono la paternità dell'ospedale maggiore al *vir religiosus frater Iacobus de Monte Sancte Marie in lapide*<sup>57</sup>; più esplicito ancora il documento di acquisto del terreno principale dell'istituto, che attesta che:

Cum divina gratia Celitus spirans in mente viri religiosi fratris Iacobi de Monte Sancte Marie in Lapide predicatoris gloriosi Ordinis sancti Francisci Osservantie dicti Ordinis predicantis in platea superiori terre Fabriani decrevisset per os et operationem dicti predicatoris fundare in terra Fabriani unum novum ospitale ad honorem Divine Maiestatis Matris Sue Sanctissime Virginis gloriose in unionem et congregationem trium hospitalium existentium in terra Fabriani<sup>58</sup>.

A sostegno dell'ipotesi che sia stato il frate montegallese il principale animatore della riforma ospedaliera è infine lo statuto dell'ente quattrocentesco, dove viene detto in maniera altrettanto inequivoca che «quisti sonno statuti et ordinatione facti et ordinati per lo reverendo predicatore fratre Iacomo del monte de Santa Maria in gallo Banditore et predicatore della parola de Dio»<sup>59</sup>.

L'indiscutibile evidenza di tali parole stride con la sicurezza con cui l'erudito locale Romualdo Sassi – l'ultimo ad occuparsi dell'istituto assistenziale – attribuì a Giacomo della Marca la disposizione di creare il Buon Gesù. A influire sull'erronea interpretazione delle fonti può essere stata una secolare tradizione locale che ha sempre indicato il santo di Monteprandone come responsabile della creazione dell'ospedale. Già nel 1783, ad esempio, quando l'ente di carità verteva in uno stato di cattiva gestione, fu compilata una relazione da un funzionario dello Stato della Chiesa, il monsignore Domenico De Rossi, in cui si asseriva che

<sup>57</sup> ANMF, *rogiti di Francesco Giuliano di Milliuccio*, I, ff. 112r, 112v, 116r, 116v.

<sup>58</sup> Ibid, I, ff. 113r, 113v.

<sup>59</sup> Sassi, *L'Ospedale degli esposti* cit., p. 26.

«l'istituzione (del Buon Gesù) è antica e fatta da S. Giacomo della Marca»<sup>60</sup>.

Il De Rossi denunciava poi la necessità di una figura che mettesse in ordine i conti dell'opera pia, risolvesse la questione dell'eccessivo numero di bambini esposti accolti e riducesse il numero dei rettori. La Santa Sede accolse la segnalazione del monsignore e nel 1784 papa Pio VI nominò il prelado fermano Giuseppe Vinci commissario e visitatore apostolico di Fabriano con l'incarico di sanare gli abusi che venivano compiuti nell'ospedale<sup>61</sup>. E anch'egli si esprime sull'identità dell'antico fondatore, sostenendo che si trattasse del monteprandonese<sup>62</sup>. Ma la confusione su chi fosse il vero frate coinvolto nella concentrazione degli ospedali minori può anche dipendere dal culto che si creò a Fabriano intorno alla figura di Giacomo della Marca. Egli era molto conosciuto nel territorio dell'alto Esino per la sua predicazione contro l'eresia dei fraticelli e per aver dimorato nella terra fabrianese in molte occasioni<sup>63</sup>. Si era perciò venuto a creare un rapporto molto forte tra il frate e la popolazione locale, tanto che nel corso del Quattrocento venne fatta richiesta ai priori e al consiglio di credenza affinché Giacomo soggiornasse più tempo possibile nel comune<sup>64</sup>. Il suo amico, nonché biografo, Venanzio da Fabriano, nel 1477 consegnò inoltre ai rettori del Buon Gesù le reliquie del monteprandonese, di cui alcune ancora oggi si conservano nella chiesa di Santa Maria del Buon Gesù (che faceva parte del polo ospedaliero)<sup>65</sup>. Insomma, la stratificazione del culto di Giacomo della Marca è risalente nel tempo e gli elementi presi in esame inducono a

<sup>60</sup> Domenico De Rossi, *Relazione su lo stato dei luoghi pii, arti e commercio della città di Fabriano*, Archivio diocesano di Fabriano-Matelica.

<sup>61</sup> R. Sassi, *L'opera di mons. Giuseppe Vinci visitatore apostolico a Fabriano (1784)*, Fano 1941, pp. 1-33.

<sup>62</sup> ASCF, *Fondo Brefotrofio*, Serie 1.2, Blocco scaffali I° Collocazione scaffale B, palco c, *Relazione sul Brefotrofio*, ff. 5, 6, 9; R. Sassi, *L'Ospedale degli esposti cit.*, pp. 70; 119.

<sup>63</sup> R. Sassi, *Documenti sul soggiorno a Fabriano di Nicolò V e della sua corte nel 1449 e nel 1450*, Ancona 1955, pp. 11-13; Giacomo della Marca, *Dialogus contra Fraticellos*, Falconara Marittima 1975, pp. 250-251; F. Gonzaga, *De origine seraphicae religionis franciscanae eiusque progressibus*, Roma 1587, p. 207; M. Traverso, *Gli ultimi studi: Nicolò V a Fabriano*, in *Camillo Ramelli e la cultura antiquaria dell'Ottocento*, a cura di M.F. Petracchia, Roma 2006, pp. 98-99.

<sup>64</sup> Il Sassi cita un documento non più reperibile: Riformanze comune vol. 15, 1 novembre 1456; v. Sassi, *L'Ospedale degli esposti cit.*, p. 157.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 158.



pensare che Giacomo da Montegallo non avesse una fama tale a quella del monteprandone e che pertanto l'attribuzione a lui dell'istituto di carità non avrebbe creato il clamore desiderato. La possibile distorsione della verità in merito a chi fu il responsabile della riforma assistenziale a Fabriano non crea però alcuna sorpresa. È infatti frequente che in molti centri della penisola italiana la cittadinanza locale si conferisse il merito di aver accolto o ospitato illustri individualità dell'ordine francescano. E ciò, evidentemente, anche nel caso della fondazione di ospedali<sup>66</sup>.

In ogni caso, chiunque questo Giacomo fosse, anche a Fabriano ci troviamo di fronte ad un osservante che partecipò in maniera diretta ai vari passaggi di istituzionalizzazione dell'ospedale maggiore. E anche qui, Bernardino da Siena costituì un punto di riferimento. Nello specifico, il centro assistenziale fu dedicato al Buon Gesù, devozione alla quale il frate massetano si dedicò nel corso della sua attività apostolica<sup>67</sup>. Il titolo cristologico compare in molta della documentazione prodotta dall'ospedale e corre inoltre sul fregio sopra il portico dell'edificio, a dimostrazione dell'attecchimento del culto nel comune marchigiano<sup>68</sup>. Propagatore di esso fu Giacomo della Marca, il quale si fece portavoce, localmente, della teoresi bernardiniana<sup>69</sup>. Elemento questo di tutto interesse se lo si relaziona alle vicende che Fabriano stava attraversando a metà Quattrocento. Più precisamente, nel 1435, la città si era liberata dalla tirannia dei Chiavelli, famiglia di fedeltà ghibellina salita al potere circa un secolo prima<sup>70</sup>. La fine della signoria coincise con il ritorno del

<sup>66</sup> Albini, *L'Osservanza francescana e la pratica della carità* cit., p. 232.

<sup>67</sup> D. Solvi, *Il culto dei santi nella proposta socio-religiosa dell'Osservanza*, in *I frati osservanti e la società* cit., pp. 135-169; M. Gronchi, *La cristologia di S. Bernardino da Siena. L'immagine Christi nella predicazione volgare*, Genova 1992, p. 75; L. Di Fonzo, *La mariologia di s. Bernardino da Siena*, O.F.M. Conv., «Miscellanea francescana», 47 (1947), pp. 3-102; G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Milano 2003, p. 311.

<sup>68</sup> R. Sassi, *Il culto della Madonna del Buon Gesù a Fabriano*, Fabriano 1948, pp. 3-15.

<sup>69</sup> Giacomo predicò a Fabriano e nella valle esinate, veicolando i temi bernardiniani, v. C. Delcorno, *Modelli retorici e narrativi da Bernardino da Siena a Giacomo della Marca*, in Id., «*Quasi quidam cantus*». *Studi sulla predicazione medievale*, a cura di G. Baffetti et al., Firenze 2009, pp. 291-326.

<sup>70</sup> R. Sassi, *Moti rivoluzionari e agitazioni politiche a Fabriano nella seconda metà del Quattrocento*, «Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le Marche», s. VIII (1964-65), pp. 283-334.

comune all'obbedienza verso lo Stato della Chiesa, un passaggio questo che culminò in parte nella costruzione dell'ospedale maggiore nel 1456, monumento-simbolo della nuova sinergia tra la comunità appenninica e il pontefice. Sulla base di questi dati, è pacifico avanzare uno stretto collegamento tra gli avvicendamenti seguitisi a Fabriano in quel tempo e il culto cristologico di matrice bernardiniana. Bernardino infatti, in molte delle sue prediche, fa ricorso ad un dispositivo metaforico da lui elaborato e incentrato sulla contrapposizione tra due modelli di città, una di natura demoniaca e l'altra, invece, che rimanda alla conformità ai valori cristiani nella figura di Cristo<sup>71</sup>; traslata nella vicenda fabrianese, l'intitolazione del Buon Gesù indicherebbe così un mezzo pedagogico e visivo destinato a permeare di un significato religioso il ristabilimento del governo del popolo sotto l'autorità del papato: Fabriano si era liberata dal demonio (i Chiavelli) per riabbracciare l'ortodossia nel nome di Gesù<sup>72</sup>. Più pragmaticamente, si potrebbe sostenere che il supporto della devozione bernardiniana era funzionale alla configurazione del centro assistenziale come un emblema identitario, soprattutto se si considera il radicamento locale del francescanesimo<sup>73</sup> – e il forte legame che si era creato tra i minori e la cittadinanza – e la ritrovata concordia interna seguita all'abbattimento della signoria. Da questo punto di vista, Giacomo della Marca, che, ricordiamo, le fonti ci dicono non essere stato fautore dell'ospedale del Buon Gesù, poté aver preparato però il terreno per la sua fondazione. In seguito alla morte di Bernardino nel 1444, egli si recò infatti all'Aquila in quanto il pontefice Nicolò V gli aveva assegnato l'incarico di soprintendente della fabbrica della erigenda

<sup>71</sup> F. Bruni, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna 2003, p. 276; C. Delcorno, *L'Osservanza francescana e il rinnovamento della predicazione*, in *I frati osservanti e la società* cit., pp. 3-55; Z. Zafarana, *Predicazione francescana ai laici*, in *Da Gregorio VII a Bernardino da Siena. Saggi di storia medievale*, a cura di O. Capitani et al., Perugia-Firenze 1987, p. 181; B. Dompnier, *Des franciscains et des dévotions, entre Moyen Âge et époque moderne*, in *Le silence du cloître: l'exemple des saints, XIVe-XVIIe siècles*, Clermont-Ferrand 2011, pp. 39-59; 53-55; S. Boesch Gajano, *Oggetti e devozioni: strumenti delle identità francescane tra Medioevo e Età Moderna*, in *Le silence du cloître* cit., pp. 219-232.

<sup>72</sup> P. Evangelisti, *La caritas cronomimetica francescana come strumento di costruzione della credibilità politico-economica (XIII-XV secolo)*, in *Politiche del credito: investimento, consumo, solidarietà*, a cura di G. Boschiero e B. Molina, Asti 2004, pp. 84-112.

<sup>73</sup> A. Talamonti, *Cronistoria dei Frati Minori della Provincia Lauretana delle Marche*, III, Sassoferrato (Ancona) 1941, pp. 5-34.

basilica di San Bernardino<sup>74</sup>. Qui il monteprandone entrò in contatto con Giovanni da Capestrano, suo amico di lunga data, il quale, nel medesimo tempo, era impegnato nell'istituzione dell'ospedale di San Salvatore. Giacomo sicuramente osservò da vicino le dinamiche fondative del nuovo ente ospedaliero e riscontrò il valore civico di cui si ricopriva agli occhi di una cittadinanza lacerata e allo stesso tempo colpita dalla morte del celebre frate. È plausibile quindi che Giacomo, di ritorno a Fabriano promosse l'iniziativa di riforma assistenziale sulla base di ciò che aveva visto all'Aquila. Riforma di cui, però, si fece carico il suo omonimo, Giacomo da Montegallo.

In conclusione, gli osservanti diedero un contributo, seppur parziale e non programmatico, all'attuazione delle politiche sanitarie del Quattrocento. Il loro ruolo partecipante si rivela significativo nella misura in cui consente di contestualizzare la riforma assistenziale come un processo in cui gli attori coinvolti non fossero esclusivamente esponenti del governo cittadino. I minori dell'Osservanza, forti delle loro relazioni con le sfere del potere municipale e della loro influenza sulle piazze, si integrarono appieno nella dinamica di rinnovamento degli ospedali, un programma che necessitava di una condizione di armonia sociale per essere attuato e che loro erano in grado di esprimere brillantemente. Con la predicazione dei frati, l'erezione di un complesso ospedaliero si caricava di un significato di pace sociale e si mostrava alla cittadinanza come un'impresa posta sotto le insegne della carità. Difatti, non mancarono situazioni in cui i minori, già dal XIV secolo, parteciparono alla gestione di luoghi più nelle vesti di funzionari e contabili, legittimandoli di fronte alla popolazione: la loro presenza doveva distogliere dagli enti critiche sull'amministrazione interna, sull'impiego delle risorse e sull'uso dei beni<sup>75</sup>.

Tornando al Quattrocento, la compresenza di frati predicatori e laici all'interno degli ospedali è inoltre rafforzativa della tesi secondo cui la

<sup>74</sup> O. Antonini, *Architettura religiosa aquilana*, I, Todi 2010, p. 31.

<sup>75</sup> A Prato, ad esempio, i rettori degli ospedali comunali della Misericordia e del Dolce erano nominati, oltreché dalle magistrature cittadine, da un consiglio composto da frati minori. Sempre i minori, insieme a predicatori e carmelitani, erano incaricati di effettuare controlli sopra lo stato patrimoniale dei due ospedali e di accertarsi della buona condotta dei rettori, v. A. Luongo, P. Nanni, *Prato, i pratesi e gli enti assistenziali: ricerche sugli ospedali e sui ceppi tra XIII e XV Secolo*, Pisa 2020, pp. 74-83.

riforma assistenziale non si risolse esclusivamente in una mera secolarizzazione dell'impegno verso i poveri e gli infermi<sup>76</sup>. Oltre al fatto che ogni istituto, prima di essere operante sul territorio, dovesse passare tramite l'approvazione contenuta in una bolla pontificia, e quindi ottenere l'avallo del pontefice, l'aiuto dato ai bisognosi in certi casi continuò nel XV secolo a prevedere la coesistenza di una terapia spirituale accanto a quella corporale<sup>77</sup>. Pertanto, sarebbe più opportuno leggere gli ospedali riformati non come dei progetti totalmente svincolati da un'attitudine misericordiosa verso il malato: essi rimanevano delle strutture para-ecclesiastiche contraddistinte da una conduzione più laica – ossia da un organigramma composto in prevalenza da ministri non religiosi – che non sconfessava però il rimando ad un impegno di natura profondamente cristiana. Gli statuti dell'Ospedale del Buon Gesù di Fabriano sono in tal senso molto esplicitivi:

Item ordenamo che (i rettori) abiano bona cura et diligentia delli infirmi sì de quilli che sonno nell'ospedale et sì de quilli che sonno fora dello spedale o per loro o per altri ad ciò deputati prima spiritualmente admonendoli della salute della confessione et comonione et delli altri sacramenti; et poi corporalmente secundo che se po et secundo la bona carità<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> M. Gazzini, *Ospedali e reti. Il Medioevo*, in *Redes Hospitalarias: historia, economía y sociología de la sanidad*, a cura di C. Villanueva Morte, A. Conejo da Pena e R. Villagrasa-Eliás, Zaragoza 2018, pp. 18-19.

<sup>77</sup> F. Bianchi, *Dal xenodochium all'hospitale. Origini e sviluppi delle istituzioni ospedaliere nel medioevo*, in *Saggi di storia della salute. Medicina, ospedali e cura fra medioevo ed età contemporanea*, a cura di F. Bianchi e G. Silvano, Milano 2020, pp. 11-54; *L'uso del denaro: patrimoni e amministrazione nei luoghi pii e negli enti ecclesiastici in Italia, secoli XV-XVIII*, a cura di M. Garbellotti e A. Pastore, Bologna 2001; A. Pastore, *Strutture assistenziali fra Chiesa e stati nell'Italia della Controriforma*, in *Storia d'Italia. Annali, IX: La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'Età contemporanea*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Torino 1986, pp. 435-470.

<sup>78</sup> ASCF, *Fondo Brefotrofo*, Serie 1.2 Statuti, Decreti e Memorie, 01 - EL brefotrofo statuti 1377, capitolo VII.

# Il convento dei frati Minori Osservanti di Montecarotto e la sua biblioteca

Gloria Sopranzetti\*

## *Abstract*

Partendo dalla monografia di Antonio Talamonti sul convento di Montecarotto, presente nella *Cronistoria dei Frati Minori della Provincia Lauretana delle Marche*, ne è stata approfondita la storia con un *focus* dedicato alla sua biblioteca. Attraverso il recupero e la rilettura della documentazione nota già a Talamonti è stato possibile infatti verificare meglio la storia della biblioteca conventuale; quindi, grazie al rinvenimento di nuove fonti, sono stati aggiunti importanti elementi sulla cultura libraria del convento. Infine è stato possibile individuare esemplari manoscritti e a stampa negli attuali istituti di conservazione.

Starting from Antonio Talamonti's monograph about the Montecarotto's convent, present in the *Cronistoria dei Frati Minori della Provincia Lauretana delle Marche*, its history has been explored in depth with a *focus* dedicated to its library. Through the recovery and rereading of the documentation already known to Talamonti it was possible to verify better the history of the conventual library; therefore, thanks to the discovery of new sources, important elements on the book culture of the convent have been added. Finally, it was possible to identify manuscript and printed specimens in current conservation institutes.

\* Estratto della tesi di laurea magistrale *Percorsi e relazioni nelle Marche di Angelo Colucci: tra testimoni manoscritti e libri a stampa* discussa il 6 luglio 2023.

### *Premessa*

Il presente articolo contribuisce ad approfondire la bibliografia dei conventi francescani nelle Marche concentrandosi su quello di Montecarotto. A tal proposito è stata adottata una divisione in due paragrafi: uno utile a ripercorrerne le vicende storiche e uno volto a porre il *focus* sulla sua «Libreria Vaga, e copiosa de' libri», riproponendo un'espressione di fra Bonaventura d'Ancona del 1730. In ultimo è stata inclusa un'appendice dedicata alla trascrizione dell'inedito inventario della biblioteca del 1869.

#### *1. La storia del convento: dall'insistente richiesta alla doppia soppressione*

Tra i conventi dei frati Minori Osservanti che nei secoli sorsero nelle Marche<sup>1</sup> meno trattata è la storia di quello di Montecarotto, nota solo grazie al profilo stilato da Antonio Talamonti<sup>2</sup> che si servì di memorie e documenti reperiti presso l'Archivio storico comunale di Montecarotto e l'Archivio storico provinciale dei Minori delle Marche di Falconara Marittima<sup>3</sup>. Purtroppo, come ricorda lo storico francescano, l'archivio del convento montecarottese andò disperso durante le soppressioni del 1810 e del 1867<sup>4</sup> e rimangono sparse testimonianze superstiti. La prima sono le trascrizioni documentarie realizzate nel corso dell'Ottocento e confluite nel *Libro di Memorie del Convento di Montecarotto*, oggi conservato presso la sede falconarese. Il volume restituisce puntuali e interessanti

<sup>1</sup> Per l'elenco completo dei conventi francescani nella Provincia Lauretana si consulti A. Raia, *Conventi dei Minori Osservanti della ex Provincia Lauretana: aggiornamento della bibliografia*, «Picenum Seraphicum», 32 (2018), pp. 159-172.

<sup>2</sup> A. Talamonti, *Cronistoria dei Frati Minori della Provincia Lauretana delle Marche. Monografie dei Conventi*, IV, Sassoferato 1948, pp. 73-89. Per una visione ad ampio raggio sulla storia di Montecarotto si veda C. Urieli, *Montecarotto attraverso i secoli*, Jesi 1988.

<sup>3</sup> Per approfondimenti in merito all'Archivio falconarese si veda M. Bocchetta, *L'Archivio storico della Provincia Picena dei Minori delle Marche: un'identità da recuperare*, in *In nomine Domini. Le pergamene dei Minori delle Marche. Studi e registi*, I, a cura di P. Galeazzi, Fermo 2022, pp. 11-19.

<sup>4</sup> Talamonti, *Cronistoria*, IV cit., p. 76, nota 1.

informazioni, raccolte da più mani, che vanno dalla fondazione del convento fino ad alcuni decenni successivi alla soppressione del 1867.

Senza ombra di dubbio questa è la fonte dal contenuto più ricco, ma non è l'unica a cui ha attinto Talamonti. In effetti, la Biblioteca storico-francescana e picena conserva anche l'*Istoria della Provincia della Marca De Minori Osservanti di San Francesco* (vol. I), una miscellanea che unisce più documenti con allestimento a rubrica<sup>5</sup>, mentre la Biblioteca comunale "Luciano Benincasa" di Ancona conserva due tomi intitolati *Le Glorie Francescane nell'Illustrissima Provincia del Piceno* e *Descrittioni d'alcuni conventi de Minori Osservanti nella Provincia della Marca* del 1647, segnalate in maniera rapida nella *Cronistoria* come «Gasparr(ini)»<sup>6</sup>. Mentre il *Libro di Memorie* è interamente dedicato alla trattazione degli avvenimenti legati al convento montecarottese, l'*Istoria*, *Le Glorie* e le *Descrittioni* scandiscono le principali notizie storiche di più conventi della Provincia. In particolare, *Le Glorie* e le *Descrittioni* si attengono, per quel che concerne il convento di Montecarotto, alle indicazioni inserite nel *Libro di Memorie*, eppure accorpando a supplemento le notizie sulla vita e sull'operato di alcuni membri dell'Ordine praticanti a Montecarotto oppure altrove, ma nati nella città di Jesi e nel suo distretto.

<sup>5</sup> La rubrica «Monte Carotto» è titolata al f. 362r come *Relazione del Venerabile Convento di Monte Carotto* e al f. 364v come *Notizie del Convento di Monte Carotto*. Queste memorie, estratte dal «Libro Manoscritto del Convento, ove sono registrate le cose più singolari del med(esim)o», risalgono al 19 aprile 1730 ad opera di fra Bonaventura di Ancona, guardiano del convento, cfr. Falconara Marittima, Archivio storico provinciale dei Minori delle Marche (= ASPMM), *Conventus Provinciae Marchiae*, I, b. 1334, f. 363v.

<sup>6</sup> Talamonti, *Cronistoria*, IV cit., p. 78, nota 2. Nonostante ora siano due i volumi, padre Luigi Tassi parla di «tre grossi volumi, inediti» presso la Biblioteca comunale "Benincasa", cfr. L. Tassi, *Cenni cronologico-biografici della Osservante Provincia Picena*, Quaracchi 1886, p. 196. Anche Tommaso Moro e Filippo Vecchietti riferiscono della presenza di tre volumi in foglio e alcuni quaderni volti a descrivere la storia dei conventi, cfr. F. Vecchietti, T. Moro, *Biblioteca picena o sia notizie istoriche delle opere e degli scrittori piceni*, IV, Osimo 1795, p. 281. Relativamente agli estremi cronologici di Carlo Gasparini, battezzato Torquato, si conosce solo l'anno di morte, il 1651, cfr. Talamonti, *Cronistoria*, IV cit., p. 89. Tuttavia, per alcuni cenni biografici si veda: Vecchietti, Moro, *Biblioteca picena*, IV cit., pp. 281-282; Talamonti, *Cronistoria*, III cit., 1941, p. 38; G. G. Sbaraglia, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium Ordinum S. Francisci a Waddingo aliisque descriptos cum adnotationibus ad syllabum martyrum eorumdem ordinum*, I, ed. nova, Romae 1908, ripr. facs., Sala Bolognese 1978, p. 200.

Oltre a queste già note fonti, le ricerche hanno permesso di aggiungere le lettere di padre Valentino Pacifici, conservate presso la “Benincasa” e distinte cronologicamente in cinque faldoni (1591-1598; 1603-1606; 1609-1612; 1612-1617; 1618-1623), attraverso le quali sono emersi numerosi elementi di interesse sulle origini.

La costruzione del convento è da collocare nel 1612, sul modello di quello di San Martino della vicina Arcevia. L’istituzione venne affidata con la delibera del Comune di Montecarotto del 31 maggio 1612 e con il rogito del notaio Giovanni Massucci del 23 agosto del detto anno<sup>7</sup> a quattro magistrati e ad alcuni cittadini<sup>8</sup>, con l’intercessione di uno dei membri delle notabili famiglie di Montecarotto, padre Valentino Pacifici<sup>9</sup>. Questo uomo di lettere e teologo, nonché segretario provinciale di Pietro da Pietracuta e di Tommaso da Massa, commissario generale della Cismontana, segretario generale presso Caltagirone e ministro provinciale dal 1594<sup>10</sup>, manifestò il desiderio della popolazione alla «Sacra Cong(regazio)ne de’ Bono Regimine dell’Eminen(tissi)mo Cardinale Borghese» e al «P(ad)re Rev(erendissi)mo Sulmona Com(missa)rio G(e)n(era)le»<sup>11</sup> e si adoperò nel soddisfarlo, come leggiamo in una lettera del 28 giugno 1612 indirizzata a fra Cleto, vicario di Recanati:

Del Conv(en)to di M(onte) Carotto sin hora non vi è risol(uzi)one alcuna: ma quelle Genti sono dispostissime a farlo, et tuttavia ne mostrano magg(io)r volontà per l’opp(osizi)one, che fanno i Preti, i q(u)ali col contraddire giovano per accidens, et p(re)terintantum. Io desiderava, che facessero un foglio, e che si sottoscrivesse da chi

<sup>7</sup> Il rogito dovrebbe essere conservato nella *Miscellanea di manoscritti della Provincia* dell’Archivio notarile di Montecarotto, cfr. Talamonti, *Cronistoria*, IV cit., pp. 377-378.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>9</sup> Gasparini, in riferimento a Pacifici, specifica: «che, se bene traheva i suoi Natali fra Cittadini di Iesi; ad ogni modo in q(ues)to luogo havea la sua famiglia, e Casa», cfr. Carlo Gasparini, *Descrittione d’alcuni conventi de’ Min. Oss. nella provincia della Marca: 1647*, II, ms. Ancona, Biblioteca comunale “Luciano Benincasa” (= BCAN), 19, f. 116.

<sup>10</sup> Cfr. ASPMM, *Libro di Memorie del Convento di Montecarotto*, b. 1638, ff. 1v-2r; F. Menicucci, *Memorie storiche della terra di Massaccio dall’epoca del suo risorgimento da Cupra-Montana fino al tempo presente*, in G. Colucci, *Antichità picene*, XX, Fermo 1793, pp. 1-265, in particolare p. 173; Tassi, *Cenni cronologico-biografici* cit., p. 258; Talamonti, *Cronistoria*, IV cit., p. 263.

<sup>11</sup> ASPMM, *Libro di Memorie del Convento di Montecarotto*, b. 1638, f. 1r.



voleva far elemosine<sup>12</sup> per la fabrica, ma Ulisse Volpone non ne gusta per certo rispetto tuttavia non si nega assolutam(ente), ma dicono, che lo differiscono dopo la raccolta, nel q(u)al tempo ciascuno si troverà meglio a cavallo, essendo hora le cose in mal termine per la qualità de' tempi<sup>13</sup>.

Del medesimo giorno vi è poi una lettera ad Anton Maria Massucci: «Ho caro, che si sia havuta la licenza di poter fabricare il Convento, della quale mi saria gustato haverne copia, come tuttavia desidero, et aspetto che mi si mandi quantoprima, acciò io possi sapere, come ho da governarmi, si nel venire, come in resto»<sup>14</sup>. Tuttavia la questione della licenza viene affrontata in più lettere, provando sia la complicazione sia la volontà di ottenerla; così in una lettera del 28 luglio 1612 al fratello Quintino si legge: «Fin dal principio preveddi le difficoltà di fare il Convento, et le dichiarai»<sup>15</sup> e in una lettera del giorno seguente ad un religioso ministro dice: «Del negotio del Conv(ento) di Monte Carotto non si è fin hora concluso altro se non che hanno preso il Posto in parte, e tuttavia si negotia, per tirarlo ava(n)ti»<sup>16</sup>. Pertanto, è chiaro che le lettere di Pacifici debbano essere considerate come un ottimo strumento per ripercorrere le fasi della costruzione del convento di Montecarotto ed emblematica da questo punto di vista è la lunga lettera a fra Clemente Massucci dell'1 agosto 1612:

Quando vi sarà il debito assegnamento per fare il Convento di M(onte) Carotto, io non mancherò di adoperarmici quanto potrò, se non qua(n)to desidererò. Ma dovete pensare, che in quest'età in me saria biasimata grandem(ente) la leggerezza, et p(er)ciò sono necessitato p(er) la reputa(zi)one a non correr troppo favolosam(ente) p(er) sodisfare alle troppe facili voglie altrui. Al primo giorno, che mi fu parlato di far

<sup>12</sup> Successivamente il gesto caritativo dell'elemosina ricorrerà con i termini *queste* (= *questue*) e *cerche*. Per approfondimenti sulla pratica dell'elemosina si veda A. Rehberg, *Nuntii, questuarii, falsarii. L'ospedale di S. Spirito in Sassia e la raccolta delle elemosine nel periodo avignonese*, «Mélanges de l'école française de Rome», 115 (2003) 1, pp. 41-132; R. Lambertini, *Povertà volontaria ed "economia mendicante" nel basso Medioevo. Osservazioni sui risultati di recenti indagini*, «Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche», 33 (2012), pp. 519-540.

<sup>13</sup> V. Pacifici, *Registro di lettere del Padre Valentino Pacifico Minore Osservante dal 29 d'Aprile 1612 sino alli 21 di Gennaio 1615. Tomo 5*, ms. BCAN, 72.4, f. 32r.

<sup>14</sup> *Ibid.*, f. 32r-v.

<sup>15</sup> *Ibid.*, f. 47v.

<sup>16</sup> *Ibid.*, f. 51r.

d(etto) Conv(en)to dissi, che l'opp(osizi)one, che facevano i Preti, non poteva impedire q(ue)st'opra, ma solo il non esserci il modo di fabricare. Et il med(esimo) ho replicato altre volte, et replico hora. Quelli Deputati della fabrica, et chi è con loro, pensano per avventura, con quattro soldi, p(er) modo di dire, di fare un Convento, p(er) lo quale non ci vorrà manco di cinque, o 6 7 di oltre il posto. Et pochissimo assegnamento vi è. Talche si dubita, che cominciandosi, non potria comporsi, e seria magg(i)o(r) vergogna. La fabrica non ha bisogno di parole fondate in aria, ma de quattrini assai, et altra robba. Disse nel principio, che si facesse un foglio di chi voleva fare l'elemosina, acciò se sapesse quello, che se ne poteva sperare. È soggiunte, che saria stato bene, che detti si obligassero: ma m(onsignor) Ulisse replicò, che non conveniva, perché fatto l'obligo, o frati, o altri havriano potuto sforzar poi gli obligati a sodisfare. Da che argomentai, che si haveva a(n)i(m)o di promettere, et osservar poi, secondo che farà commodo, opure si fusse potuto: et havevano i secolari risguardo alla mancanza delle persone principali delle famiglie, dubitando in caso di morte, che gli heredi non fussero troppo gravati nel pagare, mass(im)e restando piccoli, o minori gli heredi. Dalla Rocca venni a Monte Carotto p(er) trattare sopra q(ue)sto neg(oz)io et non si poté concludere cosa alcuna sopra l'assegnamento sicuro: et già ero p(er) partirmene senza conclu(s)ione alcuna. Tuttavia p(er) non lassiare disgustati i Deputati, proposi, che scrivessero al G(e)n(er)ale, et Comm(issari)o G(e)n(er)ale sopra la licenza di poter fabricare il Conv(en)to et d'havere le queste del Poggio, Casteldelpiano, Rosora, et il Mergo. Havuta detta licenza di fabricare il Convento con condit(ion)e che se ne havebbe la licenza dall'ordinario, e che si facesse accordo co(n) li frati del Massaccio p(er) dette Cerche, ad istanza loro andai a Jesi, al Massaccio, et a Cingoli, et trattai con la fameglia del Massaccio, et col Custode p(er) le Cerche, et con Mons(ignor) Vescovo p(er) la licenza di fabricare<sup>17</sup>.

Molte sono le lettere che esprimono la mobilitazione di Pacifici per l'opera religiosa e tra queste ve ne è una del 29 agosto 1612 in cui si attesta la necessità di «metter giù le misure», pensando di ricavarle da un altro convento «mediocre», ma che si fatica a scegliere poiché nessuno soddisfacente i gusti del colto padre<sup>18</sup>. Il tanto richiesto convento<sup>19</sup>,

<sup>17</sup> *Ibid.*, ff. 54v-55r.

<sup>18</sup> *Ibid.*, f. 70v.

<sup>19</sup> Informazioni differenti sull'origine del convento dei frati Minori Osservanti di Montecarotto e non riportate da Talamonti vengono dichiarate da Giovanni Annibaldi. Secondo le sue parole la storia del discusso convento dovrebbe esser fatta risalire al 24 ottobre 1609, quando il montecarottese Nicolò Pacifici nel suo testamento indicò che, dopo la dipartita dell'ultimo erede, i suoi beni fossero gestiti per la costruzione di un convento di frati Minori Riformati, chiamando «in surrogazione» i frati Bianchi di Cupramontana. Tuttavia, a causa di un'anticipata fabbricazione, per di più fuori dal luogo prestabilito, vennero ad innescarsi dispute tra i Riformati e i cuprensi su chi avesse diritto

assoggettato alla Diocesi di Jesi, dopo i vincoli stabiliti dal vescovo jesino Pirro Imperiali<sup>20</sup>, venne costruito «sopra un Colle Amenis(si)mo»<sup>21</sup>, appellato «Il Monte del Paradiso»<sup>22</sup>, su terra per metà «de Parenti del prenomato Padre Valentino Pacifici»<sup>23</sup> e per l'altra metà acquistata con i finanziamenti di alcuni abbienti cittadini, i quali ottennero «per il prezzo di quattrocento scudi da Dom(en)ico Sabbatini otto coppe di terreno». Qui dal 2 agosto 1616 «si vidde stabilita la Chiesa»<sup>24</sup> con «nobiliss(i)ma architettura, e ben ornata di statue a stucco, con la sua volta a gesso»<sup>25</sup>, portata a termine nel 1660<sup>26</sup>.

Per mezzo di un documento steso dal definitore generale e ministro dei Minori Osservanti della Marca, Angelo Metello, del 4 maggio 1613, risulta che padre Valentino Pacifici veniva designato commissario e soprintendente dei conventi di Rocca Contrada e di Montecarotto, oltre

di insediarsi, fino al buon esito per gli Osservanti, tra i quali fra Antonio Maria Santamarianuova il 6 luglio 1694 specificò al vescovo di Jesi: «e questo è convento de' minori Osservanti» e ancora «questo convento è chiamato S(an) Francesco di Montecarotto, diocesi di Jesi; ed è della Provincia della Marca». Nonostante ciò, a conclusione l'Annibaldi ammette: «Non so per qual ragione in quel convento stanziassero gli Osservanti, mentre il testatore chiamava i Riformati», cfr. 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. 42-44. Relativamente a quanto detto da Annibaldi si potrebbe trovare riscontro o chiarificazioni in alcune copie di documenti o nei contenuti dei registri di lettere di Pacifici. Intanto da una lettera del 5 luglio 1612 si comprende che Valentino Pacifici con il fratello Quintilio Pacifici furono nipoti del citato Nicolò, infatti, più nello specifico, si trova scritto: «Quintino Pacifico mio fr(at)ello mi scrive da Jesi, ove si truova di Magistrato, che Giovanni di Filippo dalla Barbara, lavoratore in una possess(ion)e di cotesto luogo, gli è debitore, come Nepote, et herede testamentario del q(ui) S(igno)r Nicolò Pacifico no(st)ro zio, di quaranta e più fiorini», cfr. Pacifici, *Registro di lettere, Tomo 5*, ms. cit., f. 37r-v.

<sup>20</sup> Talamonti, *Cronistoria*, IV cit., pp. 76-77.

<sup>21</sup> ASPMM, *Libro di Memorie del Convento di Montecarotto*, b. 1638, f. 1r.

<sup>22</sup> ASPMM, *Conventus Provinciae Marchiae*, I, b. 1334, f. 362r.

<sup>23</sup> *Ibid.*, f. 362v.

<sup>24</sup> ASPMM, *Libro di Memorie del Convento di Montecarotto*, b. 1638, f. 3r.

<sup>25</sup> ASPMM, *Conventus Provinciae Marchiae*, I, b. 1334, f. 362v.

<sup>26</sup> È conservata la copia di un documento datato 27 settembre 1660 in cui si avverte della donazione fatta dal «D(omi)nus Serafinus Theseus de M(on)te Carotto» per chiudere i lavori: «Hanc aute(m) donatione p (lettura incerta) Predictus D(omi)nus Seraphinus fecit Terga dicta(m) ecclesia(m) et Conventu(m) ad hoc ut dicta(m) fabrica p(er)ficiat(ur)», cfr. ms. BCAN, 12, foglio non numerato.

che detentore d'ogni autorità «necessaria, et opportuna»<sup>27</sup>. Tale impegno è confermato dalle continue visite di Pacifici a questi luoghi, a noi note in virtù dei contenuti delle sue lettere, come quella del 28 luglio 1613 a fra Domenico dove scrive: «e sempre mi sono trattenuto fuori a M(onte) Carotto, et alla Rocca p(er) occasione della fabbrica di q(u)elli dui nostri Conventi nuovi»<sup>28</sup>.

I lavori alla struttura conventuale proseguirono almeno fino alla fine del Seicento, realizzando nuovi spazi adibiti a differenti scopi e utili ad una migliore organizzazione<sup>29</sup>, fra cui si segnala un archivio e una biblioteca<sup>30</sup> le cui peculiarità e storia verranno trattate nel paragrafo successivo. Inoltre, il convento vantò un notevole circondario costituito da un giardino, da estesi orti e da una selva di un chilometro e mezzo distante dal paese e ceduta da Quintilio Pacifici di Montecarotto<sup>31</sup>, fratello di Valentino. A sostegno delle testimonianze lasciate dai religiosi, sia più antichi che più recenti, si possiede la pianta del convento di Montecarotto, efficace per l'identificazione degli ambienti<sup>32</sup>. Questa, disegnata per il convento dal frate Rufino da Rieti<sup>33</sup>, «Laico della Riforma di Roma», illustra per mezzo di una legenda le parti del complesso con le relative misure espresse in piedi<sup>34</sup>. Non abbiamo il dettaglio degli arredi alle origini, ma possiamo averne un'idea scorrendo l'*Inventario del venerabile convento di san Francesco di Montecarotto* rivisto e datato Loreto 26 settembre

<sup>27</sup> *Ibid.*, foglio non numerato.

<sup>28</sup> Pacifici, *Registro di lettere*, Tomo 5, ms. cit., f. 183v.

<sup>29</sup> Talamonti, *Cronistoria*, IV cit., pp. 77-78.

<sup>30</sup> L'archivio era privo di brevi pontifici, ma conservava alcuni decreti a favore della famiglia religiosa, cfr. ASPMM, *Libro di Memorie del Convento di Montecarotto*, b. 1638, f. 1v.

<sup>31</sup> Talamonti, *Cronistoria*, IV cit., p. 79. Per puntuali informazioni in merito alla pianificazione dell'interno ed esterno del convento si gode di una descrizione nel *Libro delle Memorie* ai ff. 3r-4r.

<sup>32</sup> G. Mazzatinti, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, VI, Forlì 1896, p. 5.

<sup>33</sup> Sull'architetto e frate Rufino da Rieti si veda E. M. Giusto, *L'Architetto della Basilica di Santa Maria degli Angeli presso Assisi*, in *Nel VII centenario della Indulgenza della Porziuncola. 1216-1916*, «L'orientamento serafico», 27-28 (ottobre-agosto 1916-1917), pp. 274-283, in particolare p. 283; F. Vignoli, *La fabbrica alessiana e il cantiere di Santa Maria degli Angeli dal XVI al XIX*, in *La Basilica di Santa Maria degli Angeli*, I, a cura di F. F. Mancini e A. Scotti, Perugia 1989, pp. 97-159, in particolare p. 156, nota 111.

<sup>34</sup> Fra Rufino da Rieti, *Pianta della Chiesa e del Convento in Monte Carotto*, ms. BCAN, 40<sup>5</sup>, fogli non numerati.

1818, conservato presso l'Archivio storico provinciale dei Minori delle Marche di Falconara Marittima<sup>35</sup>.

Oltre a Pacifici, abitarono nel medesimo convento gli «insigni»: padre Simone dal Massaccio, padre Valentino Abbadia, padre Giovanni Battista Massuccio, padre Fulgenzo Gritij, padre Clemente da Monte Carotto, padre Carlo Gasparini, padre Gregorio Massucci, padre Francesco da Monte Ciccardo e altri<sup>36</sup>. Successivamente, la «Famiglia» conventuale giunse a contare otto sacerdoti, cinque laici e un terziario<sup>37</sup> che portarono avanti le opere di sistemazione e di restauro<sup>38</sup>.

Il convento non godette di assegnazioni monetarie fisse, ma sopravvisse grazie alle sole elemosine «questuate» e ricevute in carità. Secondo il registro degli uffici («tabella») dal 1612 al 1723 le messe vennero celebrate su devozione di benefattori e le cerimonie per le monache e per i religiosi defunti vennero svolte con le elemosine avute dal «S(igno)re Sindaco App(osto)lico»<sup>39</sup>.

Un primo spiacevole evento che coinvolse la comunità religiosa montecarottese, definito «Memoria dolorosa», viene appuntato ai ff. 129r-v e 130r del *Libro di Memorie* e datato 29 agosto 1796. La registrazione ricorda la cessione degli argenti della chiesa e di alcuni monili del convento al vescovo jesino Giambatta Bussi su ordine di Papa Pio VI. Il «Massacro degl'argenti», provenienti da tutte le chiese, ottemperava alle condizioni di pace tra Roma e la Francia che minacciava di sopraggiungere nella Capitale e nella Marca. Le condizioni prevedevano il pagamento di «quattro milioni, e più di scudi in oro, e argento, la perdita dei migliori codici e statue di Roma, e quadri i più celebri, e dare la Fortezza d'Ancona in ostaggio fino alla pace generale»<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> ASPMM, *Inventario del venerabile convento di san Francesco di Montecarotto 1818*, b. 217, fogli non numerati.

<sup>36</sup> ASPMM, *Libro di Memorie del Convento di Montecarotto*, b. 1638, f. 2r.

<sup>37</sup> ASPMM, *Conventus Provinciae Marchiae*, I, b. 1334, f. 363r.

<sup>38</sup> Talamonti, *Cronistoria*, IV cit., p. 81. Anche i «Bonificam(en)ti», tra i quali dodici probabilmente ebbero più rilievo, vengono registrati nel *Libro di Memorie* dal f. 5v al f. 6v.

<sup>39</sup> ASPMM, *Libro di Memorie del Convento di Montecarotto*, b. 1638, f. 4r-v.

<sup>40</sup> *Ibid.*, f. 129r-v. Per la discesa in Italia di Napoleone Bonaparte, le condizioni imposte al Papa e le ripercussioni sulla Marca cfr. G. Cappelletti, *Storia del Cristianesimo del prete Giuseppe Cappelletti dall'anno 1720 a tutto il 1846, in continuazione a quella dell'abate di Berault-Bercastel*, Firenze 1847, p. 373; A. Verri, *Vicende memorabili dal 1789 al 1801*, Milano 1858, pp. 254-256; C. Cantù, *Della indipendenza italiana*, I, Napoli-Roma 1872, pp. 110-112.

Dunque, come tutti gli ordini religiosi, anche il convento di Montecarotto risentì degli interventi napoleonici<sup>41</sup>, di cui si serba ricordo ai ff. 27r-v e 28r del *Libro di Memorie*. L'esposizione e la sottoscrizione del decreto che imponeva la soppressione delle congregazioni venne attuata il 15 maggio 1810 dallo staffolano Benedetto Cutini, residente a Montecarotto come delegato prefettizio, dal delegato demaniale Sebastiano Vici e dal segretario Gioacchino Capretti. I tre, dopo aver ordinato il ritiro dei religiosi nell'arco di quindici giorni, si occuparono della stesura di un «rigoroso» inventario da consegnare all'Ufficio demaniale di Ancona. A seguito dell'inventariazione tutto quel che era nel convento venne lasciato in custodia al guardiano padre Ubaldo di Castelplanio. La famiglia venne a sciogliersi la sera del 29 maggio e la mattina del 30 maggio l'immobile venne evacuato, con la sola eccezione di padre Corrado da Poggio San Marcello che assolse la funzione di custode. Alcuni giorni dopo, su insistenza e impegno del sindaco Sebastiano Bartoloni e di sacerdoti, vennero riaperte le porte della chiesa, in qualità di «succursale» delle chiese dei paesi circostanti. Il 16 giugno 1816 venne ripristinata la famiglia e i primi religiosi che si riunirono furono: padre Ubaldo di Castelplanio, padre Settimio di Santa Maria Nuova, padre Telesforo di Castelplanio, padre Bernardino di Castelplanio, padre Luigi di Montecarotto, padre Domenico Antonio da Piticchio, padre Corrado da Poggio San Marcello, fra Giovanni da Pergola, fra Angelo di Belvedere, fra Buonaventura di Montecarotto, fra Carlo dalla Rocca, fra Vincenzo da Castelplanio, fra Antonio da Castelplanio e fra Domenico di Serra San Quirico<sup>42</sup>.

Quasi un decennio dopo ai «Religiosi Min(ori) Osservanti» venne riaffidato l'esercizio della «Cattedra di Filosofia, e Morale» nel territorio

<sup>41</sup> Sugli effetti e finalità delle soppressioni napoleoniche si veda G. Coltorti, *Demanio italico e gestione del patrimonio immobiliare e culturale delle congregazioni religiose sopresse nei dipartimenti marchigiani*, «Studia Picena», 73 (2008), pp. 313-364; O. Baracchi, *Le soppressioni napoleoniche del 1811 e il patrimonio artistico ecclesiastico dei dipartimenti del Metauro, del Musone e del Tronto*, «Atti e memorie della deputazione di storia patria per le Marche», 98 (1993), pp. 281-351; C. Cutini, *Gli archivi: documenti come titolo, documenti come memoria*, in *Francesco d'Assisi. Documenti e archivi, codici e biblioteche, miniature*, 3, Milano 1982, pp. 67-88, in particolare pp. 82-85.

<sup>42</sup> ASPMM, *Libro di Memorie del Convento di Montecarotto*, b. 1638, ff. 27r-28r.

di Montecarotto<sup>43</sup>. Si parla di ristabilimento perché, da quanto riportato in un altro documento del 31 ottobre 1823, la cattedra era già istituita dal 1790, assicurando un lettore obbligato ad insegnare la mattina filosofia e la sera teologia morale. «All'epoca della soppressione» i religiosi gestivano, congiuntamente alle due discipline, una scuola di grammatica e di retorica<sup>44</sup>.

Le conseguenze della generale soppressione del 1867<sup>45</sup> sono, invece, trattate dal f. 146r al f. 149v del *Libro di Memorie*. In tale occasione acquisì le vesti di custode padre Domenico Pieroni di Ancona, il quale abitò il convento assieme a due sacerdoti infermi (padre Carlo di Monte Cassiano e padre Giuseppe Antonio di Jesi), all'infermiere laico frate Giustino di Montecarotto e al sacrestano terziario frate Giuseppe Carbini, anch'esso di Montecarotto. Dopo la morte dei due infermi e poi di Pieroni, succedettero il padre Ugolino Cesaroni di Monsano insieme al compaesano padre Nicola e il laico frate Alessandro Testasecca di Recanati. Ugolino Cesaroni e Nicola da Montecarotto a loro volta vennero sostituiti da padre Elzeario Fiaschetti di Castelplanio come custode della chiesa. Tuttavia, l'anzianità di questo comportò l'invio e l'arrivo il primo maggio 1883 di padre Pasquale Meloni di Castelplanio in qualità di «direttore e provveditore dei vecchi». Su intercessione di Meloni, nel 1884 vennero attuati lavori di restauro al «castello delle campane» e costruite le scale utili a raggiungere il campanile. Con

<sup>43</sup> Il documento è datato 29 novembre 1823, cfr. Ancona, Archivio di Stato, Fondo Prefettura del Metauro e Delegazione apostolica, b. 643, 13/5.1.2, *Montecarotto*, foglio non numerato.

<sup>44</sup> *Ibid.*, foglio non numerato.

<sup>45</sup> Già negli Atti del Consiglio con seduta nel giorno 2 novembre 1866 viene chiesta all'Amministrazione del Fondo per il Culto la cessione del fabbricato e del circondario del convento soppresso, esponendo la volontà di convertirlo in ricovero per «indigenti, Invalidi, per un asilo Infantile, per una scuola media, o qualunque altra simile di pubb(lic)a Beneficenza», cfr. Montecarotto, Archivio storico del Comune di Montecarotto (= ASCM), *Libro degli atti Consiliari dal 2 Novembre 1866 al 18 Gennaio 1875*, 6B18, pp. 2-3. Sulla soppressione post-unitaria si veda G. Brocanelli, *La soppressione dei frati minori nelle Marche*, «Studia Picena», 41 (1974) I-II, pp. 1-12; *Progetto di legge presentato dal Ministro di grazia e giustizia e dei culti (Pisanelli) alla Camera dei Deputati nella tornata del 18 gennaio 1864 per la soppressione di Corporazioni religiose e disposizioni sull'asse ecclesiastico*, «La legge monitore giudiziario e amministrativo del Regno d'Italia», IV (1864) 35-37, pp. 297-303, 305-308, 313-316.

l'obiettivo di cedere una porzione del convento su appoggio della Congregazione di Carità, nel 1885 venne convocato un perito affinché stimasse il valore dell'immobile. Alla luce dei risultati Meloni intraprese le trattative con il presidente della Congregazione Domenico Capretti e la struttura venne controllata per una seconda volta da un perito provinciale di Ancona<sup>46</sup>. La vendita, secondo Capretti, ma con discordanza di Meloni, doveva includere la chiesa e così qualche mese dopo il decreto del Ministero di Grazia e di Giustizia scriveva all'interno del bollettino ufficiale: «È approvata la chiusura al culto della Chiesa annessa al Fabbricato del suppresso Convento dei Min. Oss. di Montecarotto (Ancona) non necessaria ai bisogni spirituali della popolazione»<sup>47</sup>. Il dispiacere e l'appello dei religiosi e dei montecarottesesi furono alla base della lettera scritta dal vescovo Magagnini con ammonimenti al sindaco e inviata al Ministero, generando la conseguente sospensione della vendita. Ciononostante, il 13 marzo 1886 vennero deluse tutte le aspettative con la risposta del Ministero secondo la quale ci si doveva attenere alle precedenti indicazioni, dando ordine al ricevitore di Arcevia di chiudere la chiesa e di controllare l'inventario. Proprio il 17 marzo tramite il ricevitore, il delegato Vincenzo Vici, il presidente della Congregazione Capretti, il segretario del Comune e il segretario della Congregazione Pietro Ercolani, insieme al brigadiere dei Carabinieri, si procedette alla chiusura. Speranzosi e senza demordere, i religiosi continuarono a vivere nel convento al fine di suscitare reazioni nell'apertura della chiesa, «Ma non fu così», infatti, sebbene la Congregazione di Carità e altri, tra cui Vincenzo Vici e il segretario comunale Sebastiano Vici, si posero a favore della riapertura della chiesa, «segretamente» si adoperarono per allontanare i religiosi. Inizialmente comunicarono l'impossibilità della riapertura per poi annunciare la necessità di un prete perché venisse permessa la permanenza dei religiosi, quindi per assolvere l'incarico venne scelto all'unanimità Gaspare Gasparrini di Montecarotto. Tuttavia, nella giornata del 5 ottobre 1886, tra lo stupore di tutti, il presidente della Congregazione Capretti diede l'ordine di sgombero dei religiosi entro il 5 novembre. L'1 dicembre 1886

<sup>46</sup> Al f. 146v e al f. 147r del *Libro di Memorie* sono riportati i risultati delle due perizie.

<sup>47</sup> Cfr. «Bollettino ufficiale del Ministero di Grazia e Giustizia e dei Culti», 6 (1885), p. 384.



i religiosi traslocarono con «la roba del Convento» presso il convento di San Giovanni in Arcevia<sup>48</sup>.

2. *La «Libreria assai Vaga, e copiosa de' libri» del convento dei Frati Minori Osservanti di Montecarotto*

La nascita del convento coinvolse in maniera diretta quella della biblioteca. Talamonti si limita ad affermare: «Fra i vani locali, di cui si trovava fornito il convento, erano notevoli la biblioteca eretta dal P(adre) Pacifici e da lui e da altri religiosi arricchita di numerosi, importanti volumi e di preziosi manoscritti»<sup>49</sup>. In effetti Pacifici, ricordato come uomo colto e appassionato di lettere, intratteneva rapporti epistolari con stampatori, come il veneziano Santo Grillo<sup>50</sup>, o con differenti frati, quale il lettore a Venezia padre Francesco Galuppo<sup>51</sup>, in contatto con i librai al fine di procurarsi i volumi. Il suo patrimonio librario, che costituì una biblioteca privata collocata nel convento di Jesi e distinta da quella comune<sup>52</sup>, secondo una lettera del 4 novembre 1615 a fra Clemente

<sup>48</sup> ASPMM, *Libro di Memorie del Convento di Montecarotto*, b. 1638, ff. 146r-148v.

<sup>49</sup> Talamonti, *Cronistoria*, IV cit., p. 79.

<sup>50</sup> Santo Grillo (secc. XVI-XVII) fu un tipografo ed editore esercente a Venezia nella prima metà del Seicento e probabilmente non itinerante, considerando che, secondo le notizie in possesso, fece una sola pubblicazione a Padova nel 1616. In quasi tutti i suoi lavori la sezione dedicata alla sottoscrizione riporta, oltre al suo nome, l'attestazione di collaborazione riassunta in «& fratelli», cfr. S. Brentegani, *Grillo, Santo*, in *Dizionario degli editori, tipografi, librai itineranti in Italia tra Quattrocento e Seicento*, II, coordinato da M. Santoro, a cura di R. M. Borraccini *et alii*, Pisa-Roma 2013, pp. 534-535.

<sup>51</sup> Cfr. Pacifici, *Registro di lettere*, Tomo 5, ms. cit., ff. 29v, 32v.

<sup>52</sup> In una lettera del 29 gennaio 1610 leggiamo: «Gravami principali pretese dal P. Valentino Pacifico nel Decreto fatto dal P. G(e)n(er)ale p(er) la restituz(ion)e delli suoi libri, quali sono nel Convento di San Francesco di Jesi. Presuppone il P. G(e)n(er)ale nel Decreto, che in d(etto) Convento di Jesi vi sia una sola Libreria, et che in essa siano stati posti confusam(ente) i libri, quali appartengono al Convento, et q(u)elli, che appartengono al P. Valentino. Il che è falsissimo, perché, oltre che questo è notorio, costa p(er) fede di dui Guardiani, et di dui Vicarij già in d(etto) Convento, che vi sono due Librerie, distinte di stanze, et de libri. In una de quali si conservano i libri del Convento, et nell'altra i libri del P. Valentino», cfr. Valentino Pacifici, ms. BCAN, 72.3, foglio non numerato.

Massucci, venne trasportato a Montecarotto<sup>53</sup>. Affinché si formasse a Montecarotto una biblioteca munita anche degli scritti dei confratelli sia vivi sia morti e non soggetta a depauperamento, Pacifici, in un'epistola del 22 novembre 1615 al fratello Quintino, rese manifesta la volontà di fare una richiesta al «Secretario de Brevi» per «un Breve d'applicare alla Libreria del Conv(en)to di M(onte) C(arot)to tutti gli libri di M(onte) C(arot)to et q(u)elli, quali ho qui, dopo la mia morte, che in vita vorrei servirmene Io. p(er)ché habbiamo statuto, che li libri restino ove si muore con certa condit(ion)e»<sup>54</sup>.

Stringate indicazioni sulla consistenza libraria si ricavano dal prezioso *Libro di Memorie*:

Habbiamo inquanto al Con(ven)to Libreria formale<sup>55</sup> di due mila, e più libri, p(er) ogni facoltà distinti; libri però ordinarij di Santi Padri, et altri; e q(ues)ta Libreria vien

<sup>53</sup> «Ho fatti portare a M(onte) Carotto, tutti gli libri, quali haveva a Jesù», cfr. Valentino Pacifici, *Registro di lettere del Padre Valentino Pacifico Minore Osservante dal 30 di Gennaio 1615 sino alli 31 di dicembre 1617. Tomo sesto*, ms. BCAN, 72.4, foglio non numerato.

<sup>54</sup> *Ibid.*, foglio non numerato. Per approfondimenti relativi agli statuti che regolavano il patrimonio librario dei francescani si veda R. Biondi, *Libri, biblioteche e studia nella legislazione delle famiglie Francescane (secc. XVI-XVII)*, in *Libri, biblioteche e cultura degli Ordini Regolari nell'Italia moderna attraverso la documentazione della Congregazione dell'Indice*, Atti del Convegno Internazionale (Macerata, 30 maggio-1 giugno 2006), a cura di R. M. Borraccini e R. Rusconi, Città del Vaticano 2006, pp. 337-379. Per ulteriori informazioni sull'organizzazione, composizione e gestione delle biblioteche religiose si veda M. Bocchetta, *Biblioteche scomparse. Le librerie claustrali degli eremiti del beato Pietro da Pisa. Ricostruzione storico-bibliografica*, Cargeghe 2016; R. Rusconi, *I frati Minori dell'Osservanza in Italia dopo il Concilio di Trento: circolazione di libri e strumenti di formazione intellettuale (sulla base delle biblioteche conventuali e personali)*, «*Identités franciscaines à l'âge des réformes*», Clermont-Ferrand 2005, pp. 385-408; R. Rusconi, *La tradizione manoscritta delle opere degli spirituali nelle biblioteche dei predicatori e dei conventi dell'osservanza*, «*Picenum Seraphicum*», 12 (1975), pp. 63-137.

<sup>55</sup> È stato usato l'aggettivo «formale» perché solitamente le biblioteche comuni dei religiosi assumevano un «valore puramente strumentale». La sola considerazione funzionale delle biblioteche ha fatto sì che raramente venissero descritte nelle memorie dei conventi. Dunque, la biblioteca si identificava come «deposito» per volumi con un determinato «valore d'uso», qualche volta ereditati, e dal carattere «generalista», cfr. Bocchetta, *Biblioteche scomparse* cit., pp. 75, 82. Tale considerazione è percepita anche nell'accennata descrizione dei libri contenuti, giudicati di scarsa rilevanza: «Dà Manuscritti dà alcuni Volumi in poi di lettere del d(ett)o P(ad)re Valentino, Conclavi de' Sommi Pontefici, e Istruzioni à Nuntij, e Prencipi, non vi è cosa considerabile; e benvero però,

favorita dal Sommo Pontefice Urbano Ottavo, e prima dà Sup(erio)ri G(e)n(era)li dell'Ord(in)e con Scommunica tale, che ne meno i Padri del Con(ven)to possono estrarre dalla sua stanza libri, o' Scritture senz'incorrere nelle Censure<sup>56</sup>.

Dalle lettere è chiara la grande premura con cui Pacifici si adoperò nella formazione della biblioteca, valutandola cosa utile e lodevole, introducendo i suoi libri<sup>57</sup>, ma facendo leva anche sul contributo degli altri frati del luogo<sup>58</sup>.

La biblioteca si componeva di libri dei padri della chiesa, di opere antiche<sup>59</sup> e di testi manoscritti, ossia di lettere, di conclavi dei papi e di istruzioni per i nunzi e per i principi, di Valentino Pacifici e di altri<sup>60</sup>, fra cui, secondo Gasparrini, solo le lettere del colto padre costituivano otto o dieci volumi<sup>61</sup>.

Nella sezione del *Libro di Memorie* dedicata alla descrizione delle stanze conventuali la biblioteca viene definita come anticamente costruita sopra al convento, stimando la dotazione di circa tre mila libri, per lo più

che non si tralascia occasione di poter arricchir la Libreria anco di questi», cfr. ASPMM, *Libro di Memorie del Convento di Montecarotto*, b. 1638, f. 1v.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Cedere i propri libri alla biblioteca del convento significava, oltre che ampliarne il patrimonio, affidargli la propria memoria, cfr. Bocchetta, *Biblioteche scomparse* cit., p. 78.

<sup>58</sup> Cfr. ad esempio la lettera del 31 maggio 1617 a padre Francesco d'Assisi in Pacifici, *Registro di lettere, Tomo sesto*, ms. cit., foglio non numerato. L'invio di suoi libri a Montecarotto è riaffermato nella lettera del 28 agosto 1619 a Carlo Gasparrini: «Ho mandato sin hora la magg(ior) parte delli miei libri a Monte Carotto, et a suo tempo vi manderò gli altri», cfr. Valentino Pacifici, ms. BCAN, 72.5, foglio non numerato. Al momento si tralasciano ulteriori indicazioni in merito alla figura di Valentino Pacifici a cui si sta dedicando un lavoro monografico in corso d'opera e prossimo all'edizione.

<sup>59</sup> ASPMM, *Conventus Provinciae Marchiae*, I, b. 1334, f. 362v.

<sup>60</sup> ASPMM, *Libro di Memorie del Convento di Montecarotto*, b. 1638, f. 1v. Per la figura del nunzio si veda G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro sino ai nostri giorni*, XLVIII, Venezia 1848, pp. 151-168; Rehberg, *Nuntii, questuarii, falsarii* cit., pp. 41-132.

<sup>61</sup> Gasparrini, tuttavia, sottolinea lo scarso numero di manoscritti, cfr. Carlo Gasparrini, *Le Glorie Francescane nell'Illustrissima Provincia del Piceno, In variati Capitoli distinte, e poste, da Me fra Carlo Gasparrini, Uno de suoi Figli*, I, ms. BCAN, 19, f. 76v.

«moderni», e con due finestre che la fanno apparire «vagha, e luminosa»<sup>62</sup>.

Le sue sorti, che hanno alla radice la dispersione causata dalla doppia soppressione<sup>63</sup> e in particolar modo quella post-unitaria, non sono mai state chiarite in modo rigoroso, perdendone apparentemente ogni traccia. Si premetta che la biblioteca assieme agli altri beni del convento divenne di proprietà del Comune di Montecarotto<sup>64</sup>. Il «Pro memoria dell'anno 1867», interno al *Libro di Memorie*, attesta: «Fra questo tempo fu portata in Ancona la nostra libreria con dispiacere sommo del p(adre) Nicola, e specialmente del p(adre) Ugolino»<sup>65</sup>. Ulteriori e più specifiche informazioni riguardo al trattamento del patrimonio librario si apprendono da quanto discusso nella seduta del 9 marzo 1881 della Giunta a Montecarotto. La biblioteca venne accolta in un locale del Municipio per via di un «lungo ritardo dell'Amministrazione comunale di Ancona nel decidersi a ritirare i libri», di cui, tuttavia, «si lusingava la Giunta». Il fatto che si parli di un «locale che sinora è stato occupato dalla Biblioteca di questi soppressi Minori Osservanti» indica che essa venne trattenuta a Montecarotto addirittura fino al 1881, per poi essere spostata ad Ancona<sup>66</sup>.

L'approdo alla “Benincasa” è poi confermato dalla Statistica della Direzione Generale nel 1894 e da Giuseppe Mazzatinti nel 1896. La prima afferma sotto la voce «ANCONA. – Biblioteca Benincasa»:

<sup>62</sup> ASPMM, *Libro di Memorie del Convento di Montecarotto*, b. 1638, f. 3v. Fra Bonaventura dice essere collocata «Al Mezzo giorno, e occidente», cfr. ASPMM, *Conventus Provinciae Marchiae*, I, b. 1334, f. 362v.

<sup>63</sup> Cfr. Coltorti, *Demanio italico e gestione del patrimonio immobiliare e culturale delle congregazioni* cit., pp. 313-364. Anche il *corpus librorum* dei conventi subì il contraccolpo delle soppressioni, spesso disperso o messo in vendita; così bibliofili come Monaldo Leopardi ne approfittarono per formare la propria biblioteca, cfr. D. Fioretti, *Note sulla biblioteca di Monaldo Leopardi*, «Studia Picena», 63 (1998), pp. 307-320, in particolare p. 317.

<sup>64</sup> Ad esempio negli Atti del Consiglio del 17 novembre 1867 viene menzionato l'«Affittamento de' Beni rustici dell'ex Convento soppresso dei Frati, passato al Comune», cfr. ASCM, *Libro degli atti Consiliari dal 2 Novembre 1866 al 18 Gennaio 1875*, 6B18, p. 67.

<sup>65</sup> ASPMM, *Libro di Memorie del Convento di Montecarotto*, b. 1638, f. 146r.

<sup>66</sup> ASCM, *Delibere della Giunta non soggette a visto dal 31 maggio 1876 al 31 luglio 1882*, b. 1876, p. 197.

La Biblioteca comunale fu aperta nel 1750 in una stanza, che era dell'ufficio del Monte di pietà e si arricchì mediante acquisti, e mediante doni di privati; inoltre le pervennero i libri dei soppressi conventi dei Minori Osservanti, di Monte Carotto (per concessione di quel Comune), dei Cappuccini, e di S. Domenico d'Ancona<sup>67</sup>.

Mentre Mazzatinti parla genericamente di «biblioteche dei conventi soppressi»<sup>68</sup>, tra i quali possiamo includere il nostro.

Ad oggi è possibile attestare, seppur in maniera parziale, la composizione libraria grazie al recente ritrovamento presso l'Archivio storico del Comune di Montecarotto di un inventario stilato a seguito della soppressione del 1867. L'importanza dell'inventario, intitolato *Catalogo Delle opere più pregevoli per testi e per edizione rinvenuti nella Biblioteca dei già soppressi minori osservanti di Montecarotto* e redatto nel 1869 «dal sig(nor) Carisio Prof(essore) Ciavarini<sup>69</sup> maestro di Belle Lettere nella Città di

<sup>67</sup> *Statistica delle Biblioteche. Biblioteche dello Stato, delle Provincie, dei Comuni e di altri Enti Morali aggiuntevi alcune biblioteche private accessibili agli studiosi, fra le più importanti per numero di volumi o per rarità di collezioni; Toscana, Marche, Umbria, Roma, Abruzzi e Molise, Campania, Puglia, Basilicata, Calabria, Sicilia e Sardegna. Parte prima*, II, Roma 1894, p. 80. Sicuramente le incertezze sopra ai conventi soppressi sono alimentate anche dalla perdita di molte carte, cfr. C. Ciavarini, *Collezione di documenti storici antichi inediti ed editi rari delle città e terre marchigiane eseguita da una società di studiosi ed eruditi coadiuvata e sussidiata dalla Commissione conservatrice dei monumenti nelle Marche*, IV, Ancona 1878, pp. III-V.

<sup>68</sup> Mazzatinti, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia* cit., p. 3. Mazzatinti ricavò l'informazione da M. Maroni (o C. Feroso), *Cenni storici della Biblioteca comunale di Ancona*, Ancona 1883, p. 8.

<sup>69</sup> Nell'ottobre del 1867 Carisio Ciavarini divenne uno dei membri della «Commissione conservatrice dei Monumenti storici e letterari nelle provincie delle Marche», sorta a seguito del decreto del 3 novembre 1860 di Lorenzo Valerio, cfr. C. Giacomini, *Ciavarini e gli archivi marchigiani*, in *Carisio Ciavarini (1837-1905). La cultura come impegno civile e sociale: una vita al servizio della conoscenza come strumento di libertà e progresso*, a cura di G. Pignocchi, Ancona 2008, pp. 108-164, in particolare p. 108. Ciavarini elaborò imponenti progetti archivistici e culturali, fra cui:

- 1) La *Collezione dei documenti storici antichi importanti, inediti o editi rari, di tutte le Città e Terre delle Marche*, giunto solamente al quinto tomo e che implicava la presenza dei «Sindaci, Segretari, Archivisti, Bibliotecarij dove ne sono, dei Professori, scrittori ed altre persone erudite», essenziali nelle fasi di ricerca e di valutazione, cfr. *ibid.*, p. 116.
- 2) *L'Archiviazione degli Atti e Corrispondenze della Commissione Conservatrice de' monumenti*, utile alla messa in ordine degli atti della Commissione, cfr. *ibid.*, p. 134.
- 3) *L'Elenco degli Archivi pubblici e privati delle Marche e Catalogo dei documenti storici e letterari esistenti nei medesimi*, con il primo registro basato su «informazioni

Ancona, coadiuvato da Capretti Domenico Impiegato Comunale»<sup>70</sup>, è data dalla panoramica che offre sul patrimonio librario del convento montecarottesese. L'inventario nasce dall'operato coordinato dalla *Commissione conservatrice dei Monumenti storici e letterari nelle provincie delle Marche*, la quale mirava alla raccolta dell'«esatta notizia dei Musei, delle Biblioteche, e delle Pinacoteche nonché degli oggetti di Arte e di Antichità, dei Manoscritti e Libri rari [...] o archivi di proprietà dello Stato in queste provincie, e di proporre le misure [...] più adatte per la loro conservazione, e per farle servire all'incremento degli studi archeologici, storici e artistici»<sup>71</sup>. Si deve tenere conto che, quanto leggiamo dal *Catalogo*, è il risultato di una selezione libraria seguita a una, quasi certa, parziale dispersione dei volumi, dato che, se le fonti forniscono informazioni veritiere, la biblioteca doveva possedere almeno duemila o tremila libri. L'inventario, privo di cartulazione o di paginazione se non del numero 55 al f. 1r, presenta indicazioni bibliografiche piuttosto puntuali, raccogliendo per ogni opera il numero d'ordine, l'autore (solitamente il cognome o pseudonimo), il titolo (per lo più abbreviato), il luogo e la data di edizione e alle volte alcune

sommario sulla tipologia degli archivi pubblici (comunali, governativi, provinciali, ecclesiastici e monastici soppressi, d'Istituti di beneficenza, Tribunali e Camere di commercio, di Accademie) e quelli di famiglie private», mentre il secondo registro basato su «informazioni dettagliate degli archivi censiti» e dunque «doveva strutturarsi in modo da raccogliere tutti i dati analitici possibili», cfr. *ibid.*, pp. 137-138. Venne attuato un sistema di *Catalogo* strutturato in otto divisioni: Archivi Comunali, Archivi Governativi, Civili e Giudiziari, Archivi Ecclesiastici, Vescovili e Capitolari, Archivi Monastici del «regio demanio, per soppressione di corporazioni religiose», Archivi degli Spedali e di simili Istituti di Beneficenza «soppressi, o amministrati dalla Congregazione di carità», Archivi delle Camere e dei Tribunali di Commercio, Archivi privati, Archivi delle Accademie ed istituzioni simili, cfr. *ibid.*, p. 142. Per maggiori approfondimenti sull'attività della *Commissione* si rinvia a C. Giacomini, *La Commissione conservatrice dei monumenti storici e letterari e degli oggetti di antichità e d'arte nelle Marche. Il primo ufficio postunitario per la tutela dei beni culturali della regione*, in *Storia di una trasformazione. Ancona e il suo territorio tra Risorgimento e Unità*, a cura di G. Giubbini e M. Tosti Croce, Ancona 2011, pp. 307-340.

<sup>70</sup> ASCM, *Catalogo Delle opere più pregevoli per testi e per edizione rinvenute nella Biblioteca dei già soppressi minori osservanti di Montecarotto*, fascicolo senza segnatura. Ringrazio il Sindaco di Montecarotto, Giuseppe Paoloni, per avermi messo a disposizione la documentazione.

<sup>71</sup> Giacomini, *Ciavarini e gli archivi marchigiani* cit., p. 110.

«osservazioni». La sequenza bibliografica è divisa in testi a stampa e in manoscritti (la prima di 282 *item*, la seconda di 26 *item*), l'uso di trattini per segnalare la mancanza del dato e di abbreviazioni (id, d<sup>o</sup>). Per i testi a stampa, partendo dagli incunaboli fino a giungere a quelli di metà Ottocento, è stato adottato un ordine alfabetico per autori<sup>72</sup>, i quali non sono sempre presenti nei manoscritti; infatti, gli unici sono: «F(rate) Battista di Mantova», «Mancini dall'Apiro», «P(adre) Cleto Calcagni Iesino», «Mazzoni», «Demetrio Falereo», «Gasparrini P(adre) Carlo» e «F(rate) Valentino Pacifici»<sup>73</sup>.

L'inventario ha consentito, finalmente, di riconoscere due dei nove volumi, contrassegnati dalla sigla «8B» e la sigla «m. c.», conservati nell'Archivio storico del Comune di Montecarotto, finora mai ricondotti con certezza agli scaffali della biblioteca conventuale montecarottese. La piccola silloge di testi a stampa, mancante di *ex-libris*, in parte caratterizzata da postille o da annotazioni e sottoposta a restauro, è costituita da:

- 1) Pietro Bembo, *Le Prose del Bembo*, in Vinegia, per Comin da Trino, 1554, con la doppia segnatura 8.B.6.661 e (2) mc.
- 2) *Lettere di XIII hvomini illvstri, alle quali oltra tutte l'altre fin qui stampate, di nuovo ne sono state aggiunte molte Da Tomaso Porcacchi*, in Venetia, appresso Iacomo Vidali, 1576, con la doppia segnatura 8.B.7.662 e (6) m.c.
- 3) Francesco Sansovino, *Del Secretario di M. Francesco Sansovino Libri VII Nel quale si mostra & insegna il modo di scriuer lettere acconciamente & con arte, in qual si voglia soggetto. Con gli Epitheti che si danno nelle mansioni à tutte le persone cosi di grado, come volgari. Et con molte lettere di Principi, & à Principi scritte, in vari tempi, & in diuerse occasioni. Con privilegio*, in Venetia, Appresso gli Heredi di Vincenzo Valgrisi, 1580, con la doppia segnatura 8.B.8.663 e (9) m.c.

<sup>72</sup> Il *Catalogo* presenta alcuni errori nel nome degli autori, come ad esempio «Maurizio da Porto Maurizio» al posto di Maurizio da Porto Ibernico (n° 173) oppure «Rugoni» al posto di Frugoni (n° 213). È stato inserito erroneamente fra i testi a stampa il manoscritto *Constitutiones seu ordinationes circa divum officium* (n° 91).

<sup>73</sup> ASCM, *Catalogo Delle opere più pregevoli per testi e per edizione rinvenute nella Biblioteca dei già soppressi minori osservanti di Montecarotto*, fascicolo senza segnatura.

- 4a) Joachim Sterck van Ringelbergh, *Ioachimi Fortii Ringelbergij Andouerpiani opera, quae proxima pagina enumerantur*, apvd Gryphivm, Lvgdvni, 1531, con la doppia segnatura 8.B.9.664 e m.c. (1).
- 4b) Joachim Sterck van Ringelbergh, *Ioachimi Fortii Ringelbergii Andouerpiani Compendium de conscribendis uersibus*, Seb. Gryphis Lvgdvni Excvd., 1531, con la doppia segnatura 8.B.9.664 e m.c. (1).
- 5a) Pedro Sánchez Ciruelo, *Tractatus Arithmethice Practice qui dicitur Algorismus*, Uenundantur Parrhisiis, a Iohanne Paruo Bibliopola in signo Liliū Aerei vici sancti Iacobi, Impressus Parisius, per Thomam Kees in domo rubea post Carmelitas, 1513, con la doppia segnatura 8.B.10.665 e m.c. (8).
- 5b) Juan Martinez Siliceo, *Ars Arithmetica Ioannis Martini Silicei in Theoricen & Praxim scissa omni hominum conditioni perquam utilis & necessaria*, [Parigi], Venales habentur apud bibliopolam Hedmundum in vico sancti Iacobi in intersignio lune crescentis, [Parigi], a Thoma Kees Vvesaliensi impressa expensis probissimi viri Ioannis Fabri hedmundi, 1514, con la doppia segnatura 8.B.10.665 e m.c. (8).
- 6) Girolamo Menghi, *Flagellvm Daemonvm Exorcismos Terribiles, Potentissimos, et Efficaces. Remediaque probatissima, ac doctrinam singularem in malignos spiritus expellendos, Facturasque, et maleficia fuganda de obsessis corporibus complectens. Cum suis benedictionibus, et omnibus requisitia ad eorum expulsionem. Accessit postremom Pars secunda, quae Fustis Daemonum inscribitur*, Venetiis, Ad signum Charitatis, 1587, con la doppia segnatura 8.B.11.666 e (7) m.c.
- 7) Giovanni Boccaccio, *Iohannis Bochacii viri eloquentissimi ad Flammettam Panphyli amatricem libellvs materno sermone aeditvs incipit prologvs artificiosvs*, [Padova], Bar. Val. Patauus F. F. Martinus de septem arboribus Prutenus, 1472, con la segnatura 8.B.13.668.
- 8) Luca Antonio Resta Messapiense, *Directorivm Visitorovm, ac visitandovm cum praxi, et formvla generalis visitationis Omnium, et quaruncumque Ecclesiarum Monasteriorum, Regularium, Monialium, piorum locorum, et personarum, cum Priuilegio*, Romae, Extypographia Guielmi Facciotti, 1593, con la doppia segnatura 8.B.14.669 e m.c. (3).



- 9) *Statvta sive sanctiones, et ordinamenta aesinae civitatis Alphonsus Lallus Montegallus Reipublicae Aesinae Cancellarius. Ad urbis primates. Plaudite Primates generosi plaudite ciues, Plaudite cultorum caetera turba precor. Hic astrea manet sceleratae asperrima genti, Attamen insonti semper amica dea est. Ergo agite o ciues superis persoluite grates, Hostibus inuitis stertere quisque potest. Et tu docta cohors, tuque o studiosa iuuentus Laudibus innumeris hunc celebrato librum. Francesco Colocci, Impressum Maceratae, per Lucam Binum Mantuanum, 1561, con la segnatura (10) m.c.<sup>74</sup>*

Dei nove volumi l'esemplare dell'incunabolo de *La Fiammetta* risulta nei cataloghi dell'*Indice Generale degli Incunaboli* (IGI)<sup>75</sup> e dell'*Incunabula Short Title Catalogue* (ISTC)<sup>76</sup>, mentre gli esemplari delle otto cinquecentine non compaiono nei cataloghi *online*. Al convento si ascrivono, per corrispondenza di autore, di titolo, di anno e luogo di pubblicazione e in un caso anche per l'editore, il *Tractatus Arithmethice Praticae qui dicitur Algorismus*, unito all'*Ars Arithmetica* di Juan Martinez Siliceo, e *Le Prose del Bembo* che, rispettivamente, coincidono con il n° 20 («Algorismo») e il n° 28 («Prose») dell'inventario.

Per ora non siamo in grado di dire se a Montecarotto si custodiscono ulteriori testi a stampa appartenuti al convento<sup>77</sup>, ma possiamo attestare, grazie a ricerche per possessori su cataloghi locali<sup>78</sup>, che alcuni di essi ad

<sup>74</sup> ASCM, cartellina senza segnatura.

<sup>75</sup> *Indice Generale degli Incunaboli delle biblioteche d'Italia*, VI, a cura di E. Valenziani e P. Veneziani, Roma 1981, p. 94, n° 1779.

<sup>76</sup> *Incunabula Short Title Catalogue* (ISTC), <<https://data.cerl.org/istc/ib00733000>> (ult. cons. 09-10-2023).

<sup>77</sup> Un fatto curioso è il possesso da parte della Biblioteca comunale di Montecarotto di undici incunaboli, ma che purtroppo non mi è stato possibile verificare a causa dell'inagibilità della struttura. In ogni caso sarebbe interessante e importante capire se gli incunaboli davvero sono presenti e se hanno qualche relazione con il convento, cfr. Istituto Centrale per il Catalogo Unico delle Biblioteche Italiane e per le informazioni bibliografiche (ICCU), Anagrafe delle Biblioteche Italiane, <[https://anagrafe.iccu.sbn.it/it/ricerca/dettaglio.html?codic&fl=servizi\\_facet@Riproduzioni:%20Fotocopie&start=87](https://anagrafe.iccu.sbn.it/it/ricerca/dettaglio.html?codic&fl=servizi_facet@Riproduzioni:%20Fotocopie&start=87)> (ult. cons. 09-10-2023). I dati rilasciati dall'ICCU possono essere confrontati con quelli in *Biblioteche e istituti di cultura delle Marche*, a cura della Soprintendenza Bibliografica per la provincia di Bologna, Romagna e Marche e del Comune di Ancona, Ancona 1959, p. 40.

<sup>78</sup> BiblioMarcheNord-Catalogo unificato delle provincie di Ancona e Pesaro-Urbino.

oggi sono presso la Biblioteca “Benincasa”: 4, *Pars quarta, pro festis per duos annos. Cui addita est appendix ab auctore recente edita, continens 11. conceptus pro festis De instructione salutari pro statu rustico* di Joseph Ignatz Claus, *Academia francese, nella quale si tratta della Institution de’ costumi, & di quello, che concerne il bene, & felicemente viuere, in ogni stato, & conditione, secondo i precetti della dottrina, & essempli della vita de gli antichi saui, & huomini illustri. Di Pietro della Primaudaye, [...] nuouamente trasportata dalla lingua francese nella italiana per Alessandro Rauerij da Cesena* di Pierre La Primaudaye e *Del theatro vniuersale de’ prencipi, et di tutte l’historie del mondo* di Gio. Nicolo Doglioni (voll. 2). Oltre a questi, vi sono sei volumi del *De probatis sanctorum historiis, partim ex tomis Aloysii Lipomani, [...] partim etiam ex egregiis manuscriptis codicibus, quarum permultae antehac nunquam in lucem prodire, optima fide collectis, & nunc recens recognitis, atque aliquot vitarum accessione auctis* per F. Laurentium Surium *Carthusianum*, ceduti dal sacerdote Luigi Conti al convento di Montecarotto, che invece si trovano presso la Biblioteca storico-francescana e picena di Falconara Marittima. I titoli poc’anzi riportati, non inclusi nell’inventario, grazie agli *ex-libris* confermano che l’inventario fu parziale e che la biblioteca subì depauperamenti prima del 1869.

I riferimenti posti nel *Catalogo* hanno permesso, grazie a un raffronto con gli *Inventari* di Mazzatinti e con l’attuale inventario della Biblioteca comunale “Luciano Benincasa”<sup>79</sup>, di rintracciare i manoscritti quasi nella loro totalità. Alcuni di essi consentono di rivedere aspetti della storia locale e di esaminare i vari decreti che riguardano il convento di Montecarotto (ms. 12), inoltre degne di attenzione sono le lettere dei padri Carlo Gasparrini (ms. 18) e Valentino Pacifici (ms. 72<sup>1-5</sup>) che racchiudono interessanti informazioni. Di quest’ultimo si conservano ancora quelle che nell’inventario della “Benincasa” sono denominate «Carte di fra Valentino Pacifici», costituite da riflessioni grammaticali, linguistiche, erudite, poetiche, da elenchi e inventari che mettono in luce gli studi da lui compiuti (ms. 74). Sull’arrivo della biblioteca conventuale presso la “Benincasa” non vi è documentazione, come ricorda anche Claudio Desideri: «Con il Regio Decreto del 1861, che stabiliva la

<sup>79</sup> Biblioteca Benincasa Ancona, *Elenco alfabetico dei manoscritti*, <<https://bibliotecabenincasa.it/wp-content/uploads/2022/03/manoscritti-alfabetico-1.pdf>> (ult. cons. 09-10-2023).

soppressione delle corporazioni religiose, confluisce nella Biblioteca “Luciano Benincasa” materiale librario in abbondanza, ma sicuramente in maniera caotica, senza lasciare traccia nei registri e negli inventari»<sup>80</sup>.

Il ritrovamento dei manoscritti dell'ex convento di Montecarotto ci dà ulteriormente occasione di interrogarci sulla provenienza dei restanti volumi a stampa. In effetti alcuni manoscritti ripropongono la segnatura 8B o 8C con numeri seguenti su piccoli cartellini o sui frontespizi e che potrebbero far pensare ad una analogia con le segnature apposte all'interno dei testi a stampa. D'altro canto anche parte della biblioteca moderna di Montecarotto si identifica con la segnatura 8B<sup>81</sup>.

Per quanto concerne il posseduto librario di cui si è persa traccia, è possibile identificare titoli, e talvolta edizioni, grazie a fonti letterarie di carattere bio-bibliografico. Ad esempio, presso la biblioteca di Montecarotto è attestata dalla *Biblioteca picena* la presenza di un esemplare del volume a stampa di Galvano Galvani, *Il Castellano, avvertimenti, ed ordini, che convengono ad un Castellano in una Fortezza semplice ec.*, stampato in 4° nel 1580 a Urbino per Olivo Cesano<sup>82</sup>.

Alla medesima maniera, molteplici sono i manoscritti che, seppure non citati nel *Catalogo*, erano propri del convento. Da Francesco Menicucci viene ribadita più volte la presenza degli autografi di padre Grazia di Francia nella biblioteca del convento di Montecarotto e il riferimento è esplicito: nel *Dizionario storico* in occasione della biografia di padre Bonaventura Mattei a p. XLIX, dicendo «Ove accadesse la sua elezione a Definitore il sappiamo da' manoscritti del P. Grazia di Francia serbati presso Montecarotto»<sup>83</sup>, nelle *Memorie istoriche di Massaccio* a p. 120, scrivendo «Per i manoscritti del P. Grazia di Francia serbati in Archivio de' Minori Osservanti di Montecarotto abbiám notizia, che l'anno 1500.

<sup>80</sup> C. Desideri, *La Biblioteca Luciano Benincasa di Ancona*, a cura di A. Aiardi e S. Grilli, Ancona [1996], p. 8.

<sup>81</sup> Cfr. documento Excel *Catalogo libri biblioteca* (Elenco dei libri a disposizione), in Comune di Montecarotto sezione Biblioteca Comunale, <<http://www.comune.montecarotto.an.it/c042026/zf/index.php/servizi-aggiuntivi/index/index/idtesto/53>> (ult. cons. 09-10-2023).

<sup>82</sup> Vecchietti, Moro, *Biblioteca picena*, IV cit., p. 273.

<sup>83</sup> F. Menicucci, *Dizionario storico che contiene gli elogi de' cupresi-montani antichi e recenti degni di memoria*, in G. Colucci, *Delle antichità picene*, IX, Fermo 1790, pp. I-CXCIV, 195-200, in particolare p. XLIX.

quest'inclit'Ordine illustrò la mia Patria col Capitolo Provinciale dell'Eremita»<sup>84</sup>, e con la medesima menzione a p. 139. Ad oggi uno dei manoscritti del detto padre, noto come *Cronachetta*, mancante di titolazione e narrante le vicende principali riguardanti la storia della chiesa di Santa Maria delle Grazie di Senigallia, è custodito presso l'Archivio di Falconara Marittima. Oltre alla *Cronachetta*, frate Grazia di Francia scrisse tra il 1503 e il 1523 alcune biografie su Giovanni Della Rovere e Francesco Maria I Della Rovere, oggi presso la Biblioteca Apostolica Vaticana all'interno del codice *Urb. Lat. 1023*, e il *Cronicon*, un opuscolo fatto della «cronologia dei 93 Capitoli» tenuti dall'anno 1485 all'anno 1577<sup>85</sup>, conservato in tre copie a Falconara Marittima<sup>86</sup>. Per mezzo dei manoscritti del frate Stefano Rinaldi, apprendiamo che il *Cronicon* di «Gratiam de Francia», assieme agli indici cronologici di «Paulus de Tausano» e «Petrus de Monte Ulmi», in origine si trovavano nel «coenobio Montiscarotti, dioecesis Aesinae, Regularis Observantiae», mentre un indice di «Joannes Graducci a Pladiis» nel «coenobio Podii Regul(aris) Obser(vantiae), dioecesis ejusdem»<sup>87</sup>. Il *Cronicon* di fra Grazia in un secondo momento venne copiato da padre Bernardino da Santa Maria Nuova. La copia, attualmente, è contenuta all'interno del «vol. P esistente nell'archivio della Provincia di S. Pacifico in Iesi» nel cui frontespizio è ricordata l'avvenuta trascrizione nell'agosto del 1777 da un manoscritto presente nel convento montecarottese<sup>88</sup>. Le altre due copie

<sup>84</sup> Menicucci, *Memorie istoriche della terra di Massaccio* cit., p. 120.

<sup>85</sup> M. Carletti, «Questo libretto ho scripto io»: frate Grazia di Francia e la chiesa di Santa Maria delle Grazie di Senigallia, «Picenum Seraphicum», 29 (2014), pp. 61-104, in particolare pp. 61-62.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 63, nota 5. Cfr. G. Pagnani, *L'osservanza nelle Marche nel primo trentennio del secolo XVI*, in *Le origini della riforma cappuccina*, Atti del convegno di studi storici (Camerino, 18-21 settembre 1978), Ancona 1979, pp. 97-105.

<sup>87</sup> S. Rinaldi, *Series Chronologica Capitulum, tum Vicariorum et Ministrorum Provincialium Marchiae Anconitanae Regularis Observantiae ab anno 1485 ad annum 1619*, «Miscellanea Francescana di storia, di lettere, di arti», 32 (1932), pp. 78-82, in particolare p. 78. Cfr. A. Sancricca, *La definitiva incorporazione dei fratres di Angelo Clareno nell'osservanza cismontana con riferimenti attinenti allo stato dei conventi nella Marca*, in *Gli ordini mendicanti (secc. XIII-XVI)*, Atti del Convegno di studi maceratesi (Abbadia di Fiastra, Tolentino, 24-25 novembre 2007), Macerata 2009, pp. 229-309, in particolare p. 278.

<sup>88</sup> C. Ortolani, *I Ministri Provinciali delle Marche*, «Picenum Seraphicum», 2 (1916) 12, pp. 618-625, in particolare p. 624. Il titolo completo della copia del *Cronicon* è: *Indiculus capitulum Provincialium Minorum Observantium Marchiae, exscriptus a fratre Bernardino a S. Maria*

ora presso l'Archivio di Falconara Marittima sono una successiva al 1790 e l'altra successiva al 1818<sup>89</sup>. Nella descrizione e nel sommario del ms. 51 o *Monumenta strictioris Observantiae*, conservato presso il convento di San Francesco a Ripa e che include differenti documenti sull'origine e sullo sviluppo della riforma nella provincia di Roma (inseriti e in parte copiati da Tommaso da Montefortino), affiorano altre trascrizioni del *Cronicon*<sup>90</sup>.

Come menzionato nella *Bibliotheca Universa Franciscana*, anche due opere inedite del frate minore osservante Ferdinando da Belvedere incrementarono la biblioteca del convento di Montecarotto, tuttavia non comparendo nel *Catalogo*. I manoscritti in questione sono la *Lezione Accademica, detta ne' Disuguali di Recanati ai 24 di Luglio 1627 in foglio di carte 9* e i *Sacri Epitalamj, et Allegorici Discorsi intorno ai Divini Cantici di Salomone, conforme alle Tradizioni Ebraica, Volgata, e de' Settanta, ed altri, ove cantandosi le Nozze spirituali infra Cristo e la Chiesa con dichiarazione di 500 e più Geroglifici, tratta di tutti li Misterj della Santa Fede, e di Cristo etc.*<sup>91</sup>; quest'ultimo doveva prevedere 50 quinterni, 390 pagine, l'assenza della tavola<sup>92</sup> e, come segnalato da Giammaria Mazzuchelli in *Gli Scrittori d'Italia*, strutturato in due volumi presso la «Libreria del Convento di Monte Carotto nella Provincia della Marca»<sup>93</sup>. Inoltre, un codice del 1503 di Pace Paci e

*Nova ex archivio Bibliothecae conventus sancti Francisci Montis Carotti anno 1777 mense augusti ex M.S. ibi esistenti*, cfr. Pagnani, *L'osservanza nelle Marche* cit., p. 101, nota 9.

<sup>89</sup> I rispettivi titoli delle copie sono: *Serie cronologica dei 93 capitoli di fra Grazia da Francia fatti nella Provincia delle Marche de' Minori Osservanti; Parvum Chronicon a Fratres Gratia Gallo seu de Francia auctore synchrono exaratum*, cfr. *Ibid.*

<sup>90</sup> J. Meseguer Fenández, *Una carta del P. Juan de Fano y los cronistas Bernardino de S. Maria Nova y Tomás de Montefortino*, «Collectanea Franciscana», 29 (1959) 1, pp. 87-104, in particolare p. 87. Fra i contenuti del ms. 51 si osservi il «Regestum capitulorum min. reformatorum Marchiae nunc primum collectum, restitutum et ad opportuniorem chronologi usum hoc ordine digestum a P. Fr. Bernardino a Sancta maria Nova, eiusdem instituti et provinciae, anno Domini 1779» (n° 32) e il «Fratris Gratiae de Francia Index chronologicus capitulorum Marchiae ab anno 1485 ad annum usque 1577. Extractus et exscriptus ex bibliothecae minorum Observ(antis) Montis Caroti archivio anno 1778» (n° 33), cfr. *ibid.*, p. 93.

<sup>91</sup> «Super Cantica Canticorum. Asservantur in Bibliotheca Conventus Montis Carotti ejusdem Provinciae, vti ab ejus relatione accepi», cfr. J. de San Antonio, *Bibliotheca Universa Franciscana*, I, Madrid 1732, rist. anast., Inghilterra 1966, p. 348.

<sup>92</sup> Vecchietti, Moro, *Biblioteca picena*, IV cit., pp. 108-109.

<sup>93</sup> G. Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia cioè notizie storiche, e critiche intorno alle vite, e agli scritti dei letterati italiani. Parte seconda*, II, Brescia 1760, p. 721.

contenente dei componimenti del pesarese Bernardino Fattori fu di proprietà degli Osservanti di Montecarotto<sup>94</sup>. Nella stessa biblioteca conventuale risiedeva poi un codice con le *Almae Provinciae Marchiae praecipuarum rerum Annotationes ex mandato Reverendiss. Patris Fr. Johannis de Neapoli totius Ordinis Min. S. Francisci Generalis Ministri, et impulsu Rev. Admod. P. Fratris Sanctis de Ripa Provincialis Almae Provinciae Marchiae in aliquibus hic memoratis Conventibus, per me Fratrem Josephum a Matelica Lector. jubilatum ac Definitor. ejusdem Provinciae, et Instituti Alumnum diligentissime fideliterque desumptae* del frate minore osservante Giuseppe da Matelica<sup>95</sup>, il manoscritto *Super libro I Sententiarum* del minore osservante Giovanni Battista Massaccio<sup>96</sup>, le «Storie Serafiche» di Valentino Pacifici<sup>97</sup> e, come affermato da Giuseppe Maria Pagliaccini, una «Vita» del beato Sante da Montefabbri<sup>98</sup>.

Diversamente, il manoscritto *Vitae omnium Sanctorum, ac Beatorum, Martyrum, Confessorum, Virginumque, Trium Ordinum S. P. Francisci, epitome a diversis Historicis extractum, ordineque alphabetico descriptum* (pp. 407, senza conteggiare le pagine con l'indice) di Cleto Calcagni<sup>99</sup> si identifica con il n° 13 del *Catalogo*. Lo stesso ragionamento vale per la «Storia de' Min(ori) Oss(ervanti)»<sup>100</sup> («storia ms serbata nel Convento di M. Carotto, dicesi Min. Osservante») di padre Carlo Gasparri<sup>101</sup> riconducibile al n° 20 del *Catalogo*, ovvero alle *Glorie Francescane* e alle *Descrizioni dei Conventi dei Frati Minori Osservanti delle Marche*, e per le «Lettere di diversi uomini illustri, scritte al reverendo Padre Valentino Pacifico da Monte Carotto Minore Osservante» («che serbansi nella biblioteca di quel convento»<sup>102</sup>)

<sup>94</sup> Vecchietti, Moro, *Biblioteca picena*, IV cit., p. 85.

<sup>95</sup> *Ibid.*, V cit., 1796, pp. 120-121.

<sup>96</sup> J. de San Antonio, *Bibliotheca Universa Franciscana*, II cit., p. 131. Il manoscritto è ora BCAN, ms. 68.

<sup>97</sup> Menicucci, *Dizionario storico* cit., p. CLXX. Il volume era segnato con la lettera A e giungeva fino all'anno 1585, cfr. *ibid.*, p. CLXX, nota 349.

<sup>98</sup> G. M. Pagliaccini, *Storia della vita del Beato Sante da Monte Fabbri dell'Ordine de Minori dedicata all'eccellentissimo, e reverendissimo principe il signor cardinale Gianfrancesco Albani vescovo di Porto, e S. Rufina, decano del sagro collegio &c. &c. dal P. postulatore, e procuratore della causa del medesimo beato*, Roma 1774, p. XII.

<sup>99</sup> Vecchietti, Moro, *Biblioteca picena*, III cit., 1793, p. 123.

<sup>100</sup> *Ibid.*, I cit., 1790, p. 73, nota 3.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>102</sup> *Ibid.*, V cit., p. 89.

corrispondenti al n° 22 del *Catalogo*, epistolario in parte salvato dall'oblio grazie ai registri entrati alla "Benincasa"<sup>103</sup>.

Infine, di grande importanza è quanto riportato nei *Documenti francescani di Massa di Lunigiana (Documenta franciscalia Massae Lunensis)* trascritti dai registri che Ernesto Lasinio pubblicò dalle carte custodite nell'Archivio di Massa. Il volume, raccogliendo gli atti del registro dall'anno 962 all'anno 1777, include, tra i vari documenti, anche due (XVII, XVIII) relativi al primo ordine nella provincia marchigiana<sup>104</sup> e il numero XVII, datato 11 marzo 1658, è di nostro particolare interesse. In questo atto viene richiesto dal cardinale e vescovo di Jesi Alderano Cybo<sup>105</sup> il consenso di poter prelevare dalla biblioteca di Montecarotto alcuni libri al fine di utilizzarli e di tenerli con sé per un dato periodo<sup>106</sup>. La questione non è di scarso significato, considerando l'influenza religiosa e culturale del personaggio, che, a detta di alcune fonti, durante il periodo jesino non perse occasione per ampliare la sua già notevole pinacoteca e la sua biblioteca, ricercando libri attraverso l'aiuto di parenti e raccogliendo notizie sui librai e sulle biblioteche<sup>107</sup>. Sebbene sia incontestabile un rapporto fra il cardinale e i frati di Montecarotto allo stato attuale delle ricerche non si hanno ulteriori memorie che possano approfondirlo<sup>108</sup>.

<sup>103</sup> Alcuni generici accenni ai manoscritti di Valentino Pacifici presso la biblioteca del convento di Montecarotto si fanno, oltre che nelle già presentate *Antichità picene* e *Biblioteca picena*, accludenti anche dei riferimenti ai manoscritti di Carlo Gasparrini, nelle *Scienze, ed arti nobili ravnate in Arcevia*, s. n., s. l., 1752 (p. 89 e p. 132).

<sup>104</sup> N. Rosati, *Documenta franciscalia Massae Lunensis*, «Archivum Franciscanum Historicum», 9 (1916), pp. 449-454, in particolare p. 449.

<sup>105</sup> Per la vita di Alderano Cybo si veda Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, XIII cit., 1842, pp. 127-128. Alcune informazioni sono presenti anche in M. Giustiniani, *Gli scrittori liguri. Parte prima*, Roma 1667, pp. 38-39; G. Tiraboschi, *Biblioteca modenese o notizie della vita e delle opere degli scrittori nati degli stati del serenissimo signor duca di Modena*, II, Modena 1782, pp. 38-39; G. Viani, *Memorie della famiglia Cybo e delle monete di Massa di Lunigiana*, Pisa 1808, p. 131, nota 213.

<sup>106</sup> Rosati, *Documenta franciscalia Massae Lunensis* cit., p. 453.

<sup>107</sup> F. Federici, L'"esilio" jesino del cardinale Alderano Cybo, in *Mistica e poesia. Il cardinale Pier Matteo Petrucci (Jesi 1636-Montefalco 1701)*, Atti del convegno nel terzo centenario della morte (Jesi, 20-21 ottobre 2001), a cura di C. Cavicchioli e S. Stroppa e introduzione di M. Rosa, Genova-Milano 2006, pp. 239-272, in particolare p. 252.

<sup>108</sup> Alderano Cybo presiedette il Capitolo provinciale per l'Ordine dei frati Minori Osservanti delle Marche (atto del 13 novembre 1660); venne eletto protettore dell'Ordine

*Appendice*

*Catalogo Delle opere più pregevoli per testi e per edizione rinvenute nella Biblioteca dei già soppressi minori osservanti di Montecarotto (1869)*

ASCM, fascicolo senza segnatura

Il *Catalogo* è organizzato in forma tabellare secondo l'intestazione: «N. d'ordine Autore dell'opera Titolo dell'opera Luogo e data dell'edizione Osservazioni». Nella trascrizione ci si è attenuti alla restituzione del testo senza alcun intervento normalizzatore, ivi compresi i trattini per indicare l'assenza di un dato o i punti interrogativi inseriti dall'estensore nel testo. Quando possibile in nota è indicata la corrispondenza con l'esemplare rintracciato presso l'Archivio storico del Comune di Montecarotto o presso la Biblioteca comunale "Luciano Benincasa" di Ancona.

- 1 Aristotile Rettorica Venezia 1572.
- 2 Achillini Poesie id 1633.
- 3 Anguillara Metamorfosi id 1601.
- 4 - Analisi all'istoria del Convento di S. Francesco di Ancona Id 1796.
- 5 Alghisi da Carpi Delle Fortificazioni Id 1570.
- 6 Alicarnasso Antichita Romana - 1590.
- 7 Ammirato Discorsi Venezia 1599 Giuntina.
- 8 Alighieri Inno di S. Francesco Pesaro 1833.
- 9 Alberti Descrizione dell'Italia Venezia 1588.
- 10 Aleandri Difesa dell'Adone d° 1629.
- 11 Anguillara Metamorfosi d° 1581.
- 12 Alamanni Poesie Lugano 1532 Griffio.
- 13 Aristo - Venezia 1573.
- 14 Acquario Dilucidazioni dei 12 libri della S.<sup>a</sup> Filosofia di Aristotile Roma 1588.

(atto del 9 novembre 1678); presiedette durante la Congregazione generale dell'Ordine (atto del 17 maggio 1679), cfr. Rosati, *Documenta franciscalia Massae Lunensis* cit., p. 453. Relativamente all'elezione a protettore si veda D. De Gubernatis, *Orbis Seraphicus. Tomo I*, Roma 1682, p. 495.



- 15 Aristotile De Repubblica Basilea 1582.
- 16 sud.° Opere Lugano 1581 Vol: 2.
- 17 sud. Rettorica Venezia 1591.
- 18 sud.° Organum d° 1563 Del Valgrisio.
- 19 sud. Fisica d° 1554.
- 20 - Algorismo Parigi 1514<sup>109</sup>.
- 21 Alberti Architettura tradotta dal Bartoli Venezia 1575.
- 22 Arici Quaresimale d° 1765.
- 23 Bonarelli Figli di Sciro d° 1623.
- 24 Bracciolini La croce acquistata Milano 1613.
- 25 Bembo Lettere Venezia 1572.
- 26 Bentivoglio Lettere Liegi 1635.
- 27 Bembo Lettere Familiari Colonia 1582.
- 28 sud.° Prose Venezia 1554 Cominiana<sup>110</sup>.
- 29 Boccaccio Laberinto d'amore d° 1534.
- 30 Bembo Della volgar lingua d° 1565.
- 31 sud.° Epistole Colonia 1584.
- 32 Baldi De Icode Venezia 1604.
- 33 Busca Espugnazione e difese delle Fortezze Torino 1598.
- 34 Boccalini Ragguagli del Parnaso Venezia 1618.
- 35 Bartoli Povertà contenta d° 1690.
- 36 sud.° Eternità consigliera d° 1689.
- 37 Bottero Ragioni di Stato d° 1598 Del Giolito.
- 38 Bottero Ufficio del Cardinale Roma 1599.
- 39 Bembo Gli assolani Venezia 1586.
- 40 Benigni Poesie Macerata 1667.
- 41 Bartoli L'uomo di lettere Venezia 1648 Giuntina.
- 42 Boetio De Consolatione tradotta dal Domenichi d° 1583.
- 43 Boccaccio Genealogia d° 1553.
- 44 Bottero Relazioni universali Vicenza 1595.
- 45 Baretti Lettere Siracusa 1826.

<sup>109</sup> Il testo a stampa è ora ASCM, cartellina senza segnatura.

<sup>110</sup> *Ibid.*

- 46 Baronio Della monarchia siciliana Parigi 1609.
- 47 sud.º Compendio degli Annali Ecclesiastici Roma 1590.
- 48 Boccalini Ragguagli di Parnaso Venezia 1618.
- 49 Bonarelli Il solimano Roma 1632.
- 50 Boccaccio Fiammetta Venezia 1531.
- 51 Bracciolini L'Evacro Tragedie Firenze 1613.
- 52 Boetio Dialettica Venezia 1546.
- 53 Baldoino Della Filosofia di Aristotile Venezia 1575.
- 54 Boetio Della Logica di Aristotile dº 1554 Del Valgrisiso.
- 55 Bartoli Cosimo Delle misure dº 1589.
- 56 Botio Dell'antico e nuovo stato d'Italia contro il Macchiavelli  
Roma 1596 Vol: 4.
- 57 Bonarelli Discorsi in difesa del doppio amore di Celia Ancona  
1612.
- 58 Blaicci Comscione Vescovo Viennese lib: 3 dell'anticristo.  
Volume legato in pelle con impressioni dorate colla iscrizione  
seguinte Ad Reverend.º Dominum Ieronimum Martinecigum  
Legatum Appostolicum Fridericus Episcopus Viennensis mittit  
anno salutis 1551 Vienna 1551.
- 59 Bacone Sopra i libri delle sentenze Milano 1560.
- 60 Beda Detti graziosi Venezia 1613.
- 61 - Bibbia Sagra estesa per ordine del Nobil Uomo Lucantonio de  
Giunta Fiorentino diligentemente impressa l'anno del signore  
1519 adi 15 del mese di ottobre dº 1519.
- 62 Beda Commento alle lettere di S. Paolo Venezia 1543.
- 63 sud.º Dichiarazioni delle lezioni Evangeliche - -.
- 64 Beato Antonino Arcivescovo di Firenze Somma Teologica  
Venezia 1571.
- 65 Bartoli L'eternità consigliera Genova 1653.
- 66 Cursio Storia di Alessandro Bergamo copie 2.
- 67 Columella De re rustica Firenze 1521 Giuntina.
- 68 Cicerone Rettorica Venezia 1552.
- 69 sud.º Opere morali tradotte dal dolce dº 1573.
- 70 Castelvetro Contro la canzone del Caro Parma 1573.
- 71 Calepino Dizionario Latino e Italiano Bassano 1739.

- 72 Cicerone De oratore Parigi 1574.
- 73 Cornelio Vite - 1796.
- 74 Cicerone Lettere Familiari Venezia 1582.
- 75 sud.º Rettorica id 1582 Aldina.
- 76 Castiglioni Cortigiano dº 1584.
- 77 Caporali Rime dº 1592.
- 78 Corticelli Grammatica Bassano 1778.
- 79 Cataneo Architettura Venezia 1567 Aldina.
- 80 Cicerone Orazioni scelte Bologna 1827.
- 81 Cesare Commentari Venezia 1589 Aldina.
- 82 - Costituzione dei ministri della casa Lauretana Ancona 1576.
- 83 Cursio Storie Bassano 1725.
- 84 Cicerone Lettere Familiari - -.
- 85 Castiglioni Cortigiano Venezia 1538.
- 86 Cataneo Dell'arte militare Brescia 1608.
- 87 Castiglioni Ricordi Venezia 1613.
- 88 - Costituzioni Alessandrine 1501.
- 89 - Codice delle Leggi dei Frati minori Roma 1797.
- 90 Cavalca Specchio di croce Venezia 1528.
- 91 Constitutiones seu ordinationes circa divinum officium, codice in pergamena in 8º piccolo - -<sup>111</sup>.
- 92 Dizionario Latino Germanico - -.
- 93 Dante Commedia con commenti incompleto - -.
- 94 Del Corno Difesa della commedia di Dante Cesena 1587.
- 95 Doni Mondi celesti et c. Venezia 1583.
- 96 Domenichi Dialoghi dº 1562.
- 97 Demostene Eschine-Orazioni dº 1545.
- 98 Doni La Zucca dº 1551.
- 99 Dolce Sagripante dº 1599.
- 100 Del Gisio Tombetta della metafisica dall'Istoria dº 1503.

<sup>111</sup> Il manoscritto dovrebbe essere ora BCAN, come riportato da Mazzatinti, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia* cit., p. 3 e da *Statistica delle Biblioteche* cit., p. 80, ma non è stato identificato con sicurezza nell'elenco della "Benincasa". Potrebbe corrispondere a ms. 12.

- 101 Dorbelli Locice Bologna 1485.
- 102 Diogene Latio Vite dei Filosofi - -.
- 103 Eschine Orazioni tradotte Venezia 1554 Aldina.
- 104 Ermogene Rettorica Basilea -.
- 105 Euclite Geometria Roma 1599.
- 106 Erodoto Istoria Venezia 1533.
- 107 - Epitome dell'Etica di Aristotile Venezia 1506.
- 108 Egidio Romano Degli Angeli 1400?
- 109 Francioldini Vocabolario Spagnolo Italiano Roma 1620.
- 110 Floro Storia Romana Colonia 1783.
- 111 Franco Dialoghi Venezia 1593.
- 112 Flavio Antichità Giudaica d° 1585.
- 113 Facciolati Ortografia Moderna Italiana Padova 1772.
- 114 Ferraris Biblioteca Bologna 1776 copie 2.
- 115 Glutero Analisi di Seneca - 1595.
- 116 Galeno Medicina Lugano 1550.
- 117 Guarini Lettere Venezia 1596.
- 118 Sud. Il Segretario d° 1594.
- 118 bis Giovanni Magno Storia dei Goti Roma 1584 bis Aldina.
- 119 Guarini Rime Venezia 1598.
- 120 Giustino Istorie Venezia 1706.
- 121 Guicciardini Ore di ricreazioni d° 1592.
- 122 Giovio Elogi Basilea 1577.
- 123 d° Iscrizioni Venezia 1550.
- 124 Giovio Imprese d° 1560.
- 125 d° Storie d° 1572.
- 126 Guicciardini Commentari d° 1565.
- 127 Giovio Imprese militari Lione 1561 Traduz.<sup>e</sup> spagnola.
- 128 Sud.° Pesci Venezia 1560.
- 129 Gellio Notti attiche Lugano 1546 Griffio.
- 130 Giraldi Della storia dei poeti Basilea 1545 Vol: 2.
- 131 Garzoni Vite delle donne illustri e della nobiltà delle donne Venezia 1588.
- 132 Giustino Storie d° 1559 Griffio.
- 133 Gucciardini Storia d'Italia d° 1563.

- 134 Giraldi Dialoghi Firenze 1551.
- 135 Giovanni Canonico Fisica Venezia 1492.
- 136 Guglielmo de Hocam Logica d° 1508.
- 137 Gualtiero Burleo Commentari sulla Fisica di Aristotile d° 1589.
- 138 Giovanni Giersono De imitatione Cristi d° 1545.
- 139 Guido Baldo Parafrasi dei libri di Archimede Pesaro 1588.
- 140 Gregorio IX Raccolta dei decretali dei Pontefici Lugano 1570.
- 141 sud.° Decretari Venezia 1605.
- 142 Giacobe da Voraggine Sermoni Quaresimali Pavia 1499.
- 143 Gruteno Florilegium Venezia 1625.
- 144 Grutero Riflessioni sopra le opere di Seneca - 1595.
- 145 Giraldi Cento novelle Venezia 1574.
- 146 Iacopone da Todi Rime Spirituali d° 1617.
- 147 - Il Consolato del mare d° 1584.
- 148 Innocenzo 3° Decretari Venezia 1578.
- 149 Lippio Epistole Lugano 1586.
- 150 Lucrezia Conzaga Lettere Venezia 1552.
- 151 Lottini Avvedimenti Civili d° 1575.
- 152 Lorini Delle Fortificazioni d° 1597.
- 153 Lotino Filosofia - 1540.
- 154 Loche Educazione dei Fanciulli - 1764.
- 155 Livio Storia tradotta dal Nardi Venezia 1586 Giuntina.
- 156 Longo De emoli Ignatori antiquorum Milano 1615.
- 157 Lando Delle malattie antiche Lugano 1560.
- 158 Lottini Esposizione del Petrarca Venezia 1595.
- 159 Lattanzio Firmano Istituzioni divine d° 1515 Aldina.
- 160 sud.° Istituzioni divine Briscia 1496.
- 161 Macrobio Saturnali - 1597.
- 162 Marini Epitalami Zampogna Venezia 1621.
- 163 Malatesta Difesa del Furioso Verona 1589.
- 164 Marino Galleria Venezia 1626.
- 165 Marino L'Ira id 1625.
- 166 Manuzio Ortografia id 1571 Aldina.
- 167 Muleto Orazioni id 1583.
- 168 Maggi Castriotto Delle Fortificazi delle Città id 1584.

- 169 Macalio Del Trionfo di Cristo-Dialogo della salute et c. Ancona 1527.
- 170 Mannucci Antichità Romana Roma 1585.
- 171 Marques Origine degli eremitani di S. Agostino Tortona 1620.
- 172 Marino Galleria Venezia 1635.
- 172 bis Mazzoni Platone ed Aristotile comparati id 1597.
- 173 Maurizio da Porto Maurizio Lettere sopra Porfirio Ferrara 1499.
- 174 Maggiori Questioni sulla dialettica d'Aristotile Parigi 1528.
- 175 Mancino Elementi di Filosofia Firenze 1849.
- 176 Mureto Orazioni Venezia 1583.
- 177 Manuzio Descrizione della Transivania Roma 1596.
- 178 Marino La Lira Venezia 1638.
- 179 sud.º La sferza invittiva con una littera faceta del medesimo id 1625.
- 180 Nicefalo Storia Ecclesiastica Francoforte 1588.
- 181 - Nuovo Testamento Venezia 1539.
- 182 Ovidio Poesie - -.
- 183 Orlandini Storia de Gesuiti Roma 1615.
- 184 Olao Magno Storia delle Genti Venezia 1565.
- 185 Orazio Poemi id 1588.
- 186 Preti Rime id 1624.
- 187 Palaride e Bruto Lettere id 1597 col greco a fronte.
- 188 Piccolomini Rettorica d'Aristotile id 1571.
- 189 Petrarca - id 1581.
- 190 Palmieri Vita Civile - incompleta.
- 191 Pigna Il Principe id 1561.
- 192 Piccolomini Istituzioni di tutta la vita id 1582.
- 193 Plutarco Opuscoli id 1549.
- 194 Petrarca Rimedi della Fortuna tradotti da Remigio Fiorentino id 1584.
- 195 Poliziano Opere Latine Basilea 1553.
- 196 Platone Opere Lugano 1588.
- 197 Plutarco Vite tradotte dal Domenichi Venezia 1560.
- 198 Piccolomini Rettorica di Aristotile id 1572.
- 199 Pini Fabrica di orologi solari id 1598.

- 200 Paruta Vita Politica id 1582.
- 201 Puoti Grammatica Livorno 1854.
- 202 Platina Vite dei Pontefici Venezia 1594.
- 203 Piccolomini Dell'uomo nato nobile d° 1552.
- 204 sud.° Della Filosofia Naturale d° 1585.
- 205 sud.° Sulla meteorologia di Aristotile d° 1540.
- 206 Pico della Mirandola De aureo d° 1586.
- 207 Piccolomini Meccanica d° 1565.
- 208 sud.° Sfera del mondo d° 1573.
- 209 Plutarco Vite paralele Francoforte 1580.
- 210 Polidoro-Virgilio Opere Basilea 1550.
- 211 Pietro Lombardo Sentenze Venezia 1507.
- 212 Pascucci Vita della Beata Battista Varani Macerata 1680.
- 213 Rugoni Cane di Diogene Venezia 1689 Vol: 7.
- 214 Rogo Del Principe Cristiano d° 1556.
- 215 Roberto Commentari della Filosofia d'Aristotile d° 1493.
- 216 Remigio Fiorentino Orazioni in materia civile e criminale d° 1551.
- 217 Ruscelli Difesa delle signorie d° 1551.
- 218 Seneca Florilegio Colonia Agrippina 1597.
- 219 Sanazzaro Arcadia Salamanca 1578.
- 220 Seneca Tragedie Lugano 1589.
- 221 Salustio Storia Venezia 1581 Del Grifio.
- 222 Scaligero Della lingua Latina d° 1584.
- 223 Statuti costituzioni e decreti dell'ordine di S. Francesco Roma 1642.
- 224 S. Tommaso Somma Lugano 1777.
- 225 S. Sovino Cronologia del mondo Venezia 1582.
- 226 Senofonte Opere tradotte dal Landini d° 1588.
- 227 S. Bernardo Meditazioni d° 1535.
- 228 S. Bonaventura Teologia d° 1748.
- 229 S. Sovino Cronaca universale d° 1575.
- 230 S. Bonaventura Testi di disciplina Ancona -.
- 231 S. Sovino Venezia descritta - 1581.
- 232 sud L'antichità di Berosa Caldeo Venezia 1583.

- 233 Sprato Della ampliazione devastazione e restaurazione di  
Ravenna d° 1588.
- 234 Scaligero De Sustilitate Francoforte 1582.
- 235 Scoto Formalità Venezia 1489.
- 236 sud.° Opere Ferrara 1499.
- 237 sud.° Delle Formalità Venezia 1513.
- 238 sud.° Sulla metafisica di Aristotile d.° 1497.
- 239 - Scrittori antichi di agricoltura - 1595.
- 240 S. Tommaso Commentario Venezia 1555.
- 241 Sud.° Commentari sui libri di metafisica d° 1502.
- 242 - Supplemento Roma 1441.
- 243 Siros Storia dei Chierici regolari Roma 1650 Vol: 2.
- 244 S. Tommaso Somma Venezia 1477.
- 245 S. Sovino Orazioni scelte d.° 1775.
- 246 S. Tommaso Opuscoli d° 1627.
- 247 Segneri Quaresimale d° 1685.
- 248 S. Bonaventura Opuscoli d° 1504.
- 249 S. Tommaso Quattro libri delle sentenze Parigi 1774.
- 250 sud.° Somma Teologica Venezia 1593.
- 251 S. Antonio di Padova Sermoni d° 1574.
- 252 S. Bonaventura Id Briscia 1591.
- 253 S. Gregorio Magno Opere Venezia 1583 Vol: 2.
- 254 S. Agostino Comento del vecchio Testamento - -.
- 255 S. Venone Sermoni Verona 1586.
- 256 S. Anselmo Illustrazioni delle lettere di S. Paolo Colonia 1533.
- 257 S. Gio: Crisostomo Omelia - -.
- 258 Sartonio Il Cittadino di Repubblica regolare Bologna 1625.
- 259 S. Antonio di Padova Concordati morali Roma 1624.
- 260 S. Giustino Sermoni Parigi 1565.
- 261 Tasso Goffredo Venezia 1601.
- 262 Tasso Lettere d° 1788.
- 263 Tolomei Lettere d° 1585.
- 264 Testi Poesie Bologna 1644.
- 265 Tacito Abburattato Venezia 1646.
- 266 Teti Discorsi sulle Fortificazioni d° 1588.



- 267 Torsellini Storia Lauretana d° 1618.  
 268 Tolomei Lettere Venezia 1578.  
 269 Tasso Gerusalemme - -.  
 270 Telesio Ristretto della Filosofia Napoli 1589.  
 271 Tolomeo Geografia tradotta dal Rossetti Venezia 1574.  
 272 Tornielli Quaresimale Bassano 1796.  
 273 Vocabolario Italiano e latino Venezia 1788.  
 274 Varchi Dialogo della lingua Basilea 1572.  
 275 Vegezio Della medicina de Cavalli Venezia 1544.  
 276 Vignola Della prospettiva Roma 1583.  
 277 Valerio Massimo Memorabilia Lugano 1594.  
 278 Vecellio Abiti antichi e moderni Venezia 1590.  
 279 Vitruvio Tradotti dal Barbaro d° 1584.  
 280 Virgilio Poemi - -.  
 281 Zerbi Questioni sulla metafisica - 1400?  
 282 Ciccarelli Discorsi su Tito Livio Roma 1598.

#### Manoscritti

- 1 F. Battista di Mantova Sermoni N 58 opera fornita di scrivere nell'Abbadia di Fillonica (?) adi 26 del mese di Febbraro regnando Alessandro Papa IV negli anni del signore 1496 Vol: 2<sup>112</sup>.
- 2 Vite dei monasteri della Provincia e fra queste carte riferibili al monastero di S. Maria Nuova di Ancona del 1594 Seguenti<sup>113</sup>.
- 3 Mazzo di carte spettanti al Governo della Provincia Marchigiana con encicliche dei superiori con decreti sentenze et c.<sup>114</sup>
- 4 Mazzo di carte riferibili alla storia dei MM OO. delle Marche.
- 5 Volume manoscritto contenente le memorie seguenti  
 Avvertimenti per i ministri dei Principi<sup>115</sup> Discorsi epistole istruzioni et c. (1 Vol: lib: 3) Cronaca della mirandola et c. della

<sup>112</sup> Il manoscritto è ora BCAN, ms. 20.

<sup>113</sup> In questo caso il manoscritto non è identificabile con certezza, ma potrebbe corrispondere a *ibid.*, ms. 22.

<sup>114</sup> Anche in questo caso non ci sono elementi che permettano di assicurare l'identificazione, principalmente a causa della genericità della denominazione, tuttavia è probabile che coincida con *ibid.*, ms. 12.

nobilissima progenie dei Figlioli Manfredi con tre Tavole genealogiche (Vol: 1 di pag<sup>e</sup> 165 lib 4<sup>o</sup>)<sup>116</sup>.

Lettere del Cardinal Bentivoglio scritte a diversi signori e Principi in tempo delle sue nunziature di Fiandra e di Francia (Vol. 1 di pag.<sup>e</sup> 192 scritte) contiene anche la relazione della fuga da Francia di Enrico di Borbone dalla pag.<sup>a</sup> 139 al 186 (lib: 5<sup>o</sup>)<sup>117</sup>.

Istruzioni di porsì et c. riferibili a diversi Principi (Vol: di carte 77 lib 6<sup>o</sup>).

Memorie Storiche diverse (Vol: di carte 58 scritte libro 7<sup>o</sup>).

Avvertimenti per Ministri de Principi che negoziano appresso altri Principi: istruzioni all'Illmo Sig. D. Annibale di Capua per la Corte Cesarea<sup>118</sup>.

- 6 Mancini dall'Apiro Segretario/ Vol: di carte 57 scritte.
- 7 Città dell'Umbria Senonia distrutte e con nuovi nomi appellate/ un fascicolo<sup>119</sup>.
- 8 Dei confini della Città di Iesi/ un fascicolo/<sup>120</sup>.
- 9 Sopra il Convento di Montecarotto, copie di molti memoriali e Decreti a favore di esso Convento.
- 10 Conclavi Vol: di pagine 223 scritte<sup>121</sup>.
- 11 Simile Vol: di pag.<sup>e</sup> 143 scritte<sup>122</sup>.
- 12 Loca Monasteria Conventus seu Domus Minorum Observantium Santi Francisci Provincia Marchie/ Vol: 1/<sup>123</sup>.
- 13 P. Cleto Calcagni Iesino Epitome della vita di tutti i santi Beati martiri Confessori, Vergini dei tre ordini di S. Francesco/ Vol: 1/<sup>124</sup>.

<sup>115</sup> *Ibid.*, ms. 22.

<sup>116</sup> *Ibid.*, ms. 21.

<sup>117</sup> *Ibid.*, ms. 22.

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> *Ibid.*, ms. 40.

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> *Ibid.*, ms. 7.

- 14 Mazzoni Documenti storici manoscritti e a stampa, originali e in copia fra cui i capitoli dei monti di Pietà di S. Severino Fossombrone e Fabriano, e memorie delle Terre e Chiese della Diocesi di Senigallia<sup>125</sup>.
- 15 Demetrio Falereo Concetti, ovvero avvertimenti et c. di Demetrio Falero e trattato delle memorie locali/ Vol: 1/<sup>126</sup>.
- 16 Mazzo di memorie storiche di varie Città e Terre delle Marche, fra cui di Ancona, Urbino Pesaro, Osimo Recanati, S. Elpidio S. Ginesio Tolentino et c.
- 17 Le gesta et acta, Provincie et c. Reformationis dal 1561 al 1650.
- 18 Costituzioni di Martino V ridotte sotto compendio in quanto a tutte le cose che li Frati sono obbligati a sapere ed osservare, codice cartaceo legato in pergamena in 8.° piccolo del 1461<sup>127</sup>.
- 19 Mazzo contenente 1.° Notizie spettanti alle case Varani, Feltria e della Rovere colla storia dei Duchi di Urbino<sup>128</sup> 2.° prontuario delle Marche colle annotazioni prese da Macerata del sig: Giacomo Lauro Romano<sup>129</sup>. 3 memorie della Terra di Fabriano, e la Bolla di Clemente VIII° per l'investitura del Regno di Napoli<sup>130</sup>.
- 20 Gasparrini P. Carlo Le glorie Francescane dell'Ilma Provincia del Piceno, ossia descrizione dei Conventi dei MM. OO. dei Conventi delle Marche, dedicate al P. Giovanni da Napoli Generale dell'ordine et c. da Macerata li 13 8bre 1648/ Vol: 2/<sup>131</sup>.
- 21 Lettere originali di Cardinali Protettori, Commissari Proli, Custodi et c./ Vol: 6. mazzi 3/.
- 22 F. Valentino Pacifici Lettere Volumi 10<sup>132</sup>/ Lettere scritte al Cardinal Cornaro dal 2 8bre 1561 al 9 marzo 1562<sup>133</sup>.

<sup>125</sup> *Ibid.*, ms. 44.

<sup>126</sup> *Ibid.*, ms. 8.

<sup>127</sup> *Ibid.*, ms. 11.

<sup>128</sup> *Ibid.*, ms. 53.

<sup>129</sup> *Ibid.*, ms. 45.

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> *Ibid.*, ms. 19.

<sup>132</sup> *Ibid.*, ms. 72.

<sup>133</sup> *Ibid.*, ms. 201.

- 23 Cataloghi di diverse librerie<sup>134</sup>.
- 24 Memorie storiche diverse, fra cui scritture appartenenti a Principi? Dei monasteri di monache della Rocca Discorso a favore di Papa Urbano a suoi Nepoti<sup>135</sup> La mal consigliata fuga del Cardinal Barberino dalla Corte di Roma<sup>136</sup> Memoriale del molto Venerabile e Sacro Monastero di S. M.<sup>a</sup> Nuova di Ancona 1642<sup>137</sup>.  
Breve Cronacuccia del medesimo composta da F. Carlo Gasparini sopra lo scritto antecedente<sup>138</sup>.
- 25 Orazioni Sacre tradotte dai Padri della Chiesa, fra cui S. Ambrogio e S. Tommaso Codice in pergamena rasato, salvo alcuni quaderni in principio e fine che sono cartacei<sup>139</sup>.
- 26 Raccolta di varie relazioni, preziosa, fra le quali la descrizione dei Bagni di S. Cassiano.

M<sup>te</sup> Carotto 2 9bre 1869

Redatto il presente Catalogo dal Sig.<sup>r</sup> Carisio Pro.<sup>e</sup> Ciavarini maestro di Belle Lettere nella Città di Ancona, coadiuvato da Capretti Domenico Impiegato Comunale

<sup>134</sup> *Ibid.*, ms. 67.

<sup>135</sup> *Ibid.*

<sup>136</sup> *Ibid.*

<sup>137</sup> *Ibid.*

<sup>138</sup> *Ibid.*, ms. 18.

<sup>139</sup> *Ibid.*, ms. 66.

# La protezione del patrimonio storico artistico in Adriatico durante la Grande Guerra: dall'Antico Tesoro della Basilica di Loreto al museo di ambientazione

Caterina Paparello

## *Abstract*

Il contributo esamina la protezione antiaerea del patrimonio in occasione della Grande Guerra ad Ancona e Loreto. Gli elementi di maggiore novità sono relativi alla difesa della basilica di Loreto. I carteggi rinvenuti documentano la preoccupazione di Corrado Ricci per le volte, in particolare per la porzione ospitante i cicli di Melozzo da Forlì e di Luca Signorelli, per le vetrate istoriate e i complessi apparati votivi e decorativi interni. Organizzate dal Regio Commissario dell'Amministrazione del fondo per il Culto, le attività di protezione comportarono anche l'occultamento di oreficerie e suppellettili ecclesiastiche smaltate o in corallo. Fra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento la Santa Casa si era arricchita del primo nucleo di dipinti dell'attuale Museo dell'Antico Tesoro. La documentazione rinvenuta fornisce elementi sulla revisione delle scuole pittoriche innervata dalle Esposizioni Regionali di inizio Novecento e attesta altresì la fortuna critica che ha fatto seguito al primo Berenson. L'articolo presenta i criteri con cui il museo fu aperto al pubblico dopo la cessazione del conflitto, secondo i criteri di ambientazione in stile adottati da Luigi Serra.

The paper examines heritage anti-aircraft protection during the Great War in Ancona and Loreto. The most novel elements relate to the defense of the basilica of Loreto. The recovered correspondence documents Corrado Ricci's concern for the vaults, particularly for the portion housing the cycles by Melozzo da Forlì and Luca Signorelli, for the historiated stained glass windows

and the complex votive and decorative apparatuses inside. Organized by the Royal Commissioner of the Worship Fund Administration, the protection activities also involved the concealment of enameled or coral ecclesiastical jewelry and furnishings. By the late nineteenth and early twentieth centuries, the Holy House had been enriched by the first nucleus of paintings in the present Museum of the Ancient Treasure. The documentation found provides elements on the revision of painting schools innervated by the Regional Exhibitions of the early twentieth century and also attests to the critical fortune that followed the early Berenson. The article presents the criteria by which the museum was opened to the public after the cessation of the conflict, following the style setting criteria adopted by Luigi Serra.

### *1. Le ragioni di una ricerca*

In occasione del convegno “Il patrimonio artistico negli assetti di crisi: indagine diacronica sulle politiche protettive e sollecitative rispetto alle arti, in caso di conflitto, nell’Italia fra Risorgimento e Guerra Fredda” (Padova, 3-5 febbraio 2020), chi scrive è stata invitata a sondare il campo di indagine dei danni inferti al patrimonio nel corso dei conflitti risorgimentali, specialmente in territorio medio adriatico<sup>1</sup>. In relazione alla progressiva conquista risorgimentale dei territori dell’antica Dominante<sup>2</sup>, la città di Ancona, porto naturale e baricentrico, ha vissuto il trapasso dall’urbanizzazione ottocentesca e pontificia alla dimensione della città antitemporalista post-unitaria, assumendo un ruolo strategico-

<sup>1</sup> C. Paparello, «*La très amère Adriatique*» e la tutela difficile nella Marche di Ancona fra Risorgimento e Unità nazionale, in *Arte e guerra. Storie dal Risorgimento all’età contemporanea* [atti del convegno internazionale *Il patrimonio artistico negli assetti di crisi: indagine diacronica sulle politiche protettive e sollecitative rispetto alle arti, in caso di conflitto, nell’Italia fra Risorgimento e Guerra fredda*, (Padova, 3-5 febbraio 2020)], a cura di C. Bajamonte e M. Nezzo, Padova 2021, pp. 63-78.

<sup>2</sup> Per restare all’ambito storico artistico cui questo contributo pertiene, si rinvia a *Venezia fra arte e guerra, 1866-1918. Opere di difesa, patrimonio culturale, artisti, fotografi*, catalogo della mostra (Venezia, Museo Correr-Biblioteca Marciana-Museo Storico Navale, 13 dicembre – 21 marzo 2004), a cura di G. Rossini, Milano 2003, in particolare i contributi alle pp. 25-30, 137-146, 153-160, 173-190.

difensivo e una rinnovata centralità politico-amministrativa<sup>3</sup>. Volendo restringere il campo alla compromissione del patrimonio storico-artistico e monumentale, i primi danni attestabili con buona informazione documentaria rimandano all'Assedio di Ancona del 1860 da parte delle truppe del generale Christophe Louis Léon Juchault de Lamoricière e alla progressiva conquista sabauda affidata ai reggimenti dei generali Cialdini e Fanti e alla flotta capitanata dall'ammiraglio Carlo Pellion di Persano<sup>4</sup>, cui si opposero «legni», ovvero navi a difesa della cattedrale di San Ciriaco. I maggiori danni al patrimonio furono inferti dai cannoneggiamenti da Porta Pia alla Mole Vanvitelliana e alla polveriera del forte della Lanterna<sup>5</sup>. La città veniva dunque colpita nel riassetto urbanistico progettato da Luigi Vanvitelli, condotto a compimento in parte dallo stesso e in altra parte dal corpo degli architetti e ingegneri pontifici: questo il caso della Lanterna, in testa al molo traiano fin dalla

<sup>3</sup> Cfr. E. Sori, *Otto proporzioni su Ancona contemporanea*, «Polis», 18 (2000), pp. 22-23; si veda anche R. Pavia, *La storia urbanistica*, in *Le città nella storia d'Italia. Ancona*, a cura di R. Pavia e E. Sori, Roma-Bari 1990, pp. 69-106. Diversi aspetti sono stati indagati in altre sedi; per brevità si rimanda al volume collettaneo *Storia di una trasformazione. Ancona e il suo territorio tra Risorgimento e Unità*, a cura di G. Giubbini e M. Tosti Croce, Ancona 2011. In merito all'istituzione del Dipartimento navale dell'Adriatico avente sede in Ancona, già avviata dal 1860 e poi decretata dal Ministro Cavour con atti successivi fra il 17 marzo e il 4 giugno 1861, si rinvia a M. Brescia, *Navi e combattimenti in Adriatico, 1866-1918*, in *Venezia fra arte e guerra, 1866-1918* cit., pp. 91-106.

<sup>4</sup> Sui temi si rinvia a: M. Coltrinari, *L'ultima difesa pontificia di Ancona: 7-29 settembre 1860. La fine del potere temporale dei Papi nelle Marche*, vol. 1 *La piazzaforte*, vol. 2 *Gli avvenimenti*, Roma 2012; E. Costantini, *Il decennio di occupazione austriaca in Ancona, 1849-1859. Ricordi aneddotici*, Ancona 1916.

<sup>5</sup> «Era fra le due e le tre del 28 settembre, quando vidi una nave muovere rapida con la prua rivolta al bastione della Lanterna [...]. I nostri messi tornarono narrando che una nave nostra aveva co' suoi tiri, quasi a portata di pistola, fatto saltare la batteria della Lanterna, che Lamoricière dopo ciò aveva creduto impossibile prolungare la difesa; e che si trattava della resa, la quale infatti fu conclusa il giorno dopo» in G. Finali, *Le Marche: Ricordanze*, Ancona 1896, p. 20, 2<sup>o</sup> edizione Pesaro 2012. L'episodio si inserisce nel più ampio programma di manovra “a tenaglia” che l'esercito piemontese mise in atto contro lo Stato pontificio culminato nella Battaglia di Castelfidardo. Volendo contestualizzare l'avvenimento nell'ambito della pittura di storia e fra il novero di artisti cresciuti all'ombra del più noto Francesco Podesti, la memoria della capitolazione pontificia è mantenuta dalla tela di vaste dimensioni del pittore Giovanni Gallucci, pittore purista allievo di Tommaso Minardi a Roma; su Gallucci cfr. anche C. Paparello, «Un qualche piccolo lustro alla Patria Comune». *Per una storia della Pinacoteca civica “Francesco Podesti” di Ancona*, Firenze 2020, p. 45, n. 51 con bibliografia precedente.

sua prima costruzione quattrocentesca a pianta ottagonata<sup>6</sup>. Conclusosi con i tumulti della Settimana Rossa, lo studio lasciava aperte delle piste di ricerche sulla protezione del patrimonio durante il primo conflitto mondiale, di cui si dà conto in questo studio.

## 2. Protezione antiaerea e Grande Guerra: oltre la trincea, una questione adriatica

Sotto l'egida della Presidenza del Consiglio dei ministri in occasione del centenario della Grande Guerra sono state promosse differenti iniziative indette sotto il comune denominatore della conoscenza e dell'eredità dei conflitti<sup>7</sup>. Differenti aspetti sono già stati indagati dagli organi periferici dell'attuale Ministero della Cultura, allora MIBACT, in sinergia con il Museo Centrale del Risorgimento di Roma; fra di essi le indagini di maggiore rigore pertengono ai contributi di Anna Chiara Broggi, Daniela Donninelli e Paola Pacchiarotti, le quali hanno riesaminato gli scritti di Ugo Ojetti sulla base della documentazione archivistica conservata presso l'Archivio di Stato<sup>8</sup>. È dunque già noto che

<sup>6</sup> Il progetto vanvitelliano fu portato avanti a partire dal 1746 e venne lentamente ultimato sotto la direzione dell'architetto Carlo Marchionni e di suo figlio Filippo durante il pontificato di papa Clemente XIV; cfr. *Ancona Pontificia. L'Ottocento: un inventario urbano*, a cura di M. Polverari, Ancona 1994, pp. 39-40 (in particolare scheda di Fausto Pugnalonì). Recenti ricerche hanno tuttavia meglio delineato gli interventi strutturali progettati dall'ingegnere Luigi Castagnola per la revisione del porto antico e il funzionamento del braccio nuovo; in merito si rimanda a S. Ciranna, *Il corpo degli ingegneri pontifici dalla formazione al controllo dei lavori pubblici nei territori dello Stato Pontificio. Gli ingegneri Giuseppe e Luigi Castagnola*, «OPUS. Quaderno di Storia dell'architettura e restauro», 12 (2013), pp. 303-316. Sulla centralità assunta da Niccolò Perrelli cfr. A. Pampalone, *Il cardinale Niccolò Perrelli (1696-1772) burocrate esemplare della Camera Apostolica e committente per caso*, Roma 2020, in particolare pp. 41-44.

<sup>7</sup> I maggiori esiti progettuali sono confluiti nel portale <<http://www.14-18.it/>> (ult. cons. 03-11-2023). In merito alla protezione patrimonio il merito di aver avviato compiute ricerche sul tema è tuttavia precedente; si rinvia dunque a *La memoria della Prima Guerra Mondiale: il patrimonio storico-artistico tra tutela e valorizzazione*, a cura di A.M. Spiazzi, C. Rigoni e M. Pregnotato, Vincenza 2008.

<sup>8</sup> Si vedano i rispettivi contributi in *Nel luogo della memoria. Testimonianze della Grande Guerra nei documenti dell'Archivio di Stato di Ancona*, catalogo della mostra storico-documentaria (Ancona, Polveriera "Castelfidardo", 16 aprile-22 maggio 2016, Palazzo Camerata, 3 giugno-26 giugno 2016), a cura di C. Giacomini, Ancona 2016, pp. 86-87, 88-



in forza dei Regi Decreti n. 1346 dell'8 novembre 1914 e n. 1457 del 31 dicembre 1914 il capoluogo dorico veniva dichiarato città aperta e "Indifesa". Ciò nonostante, la città fu duramente colpita dall'immediata risposta della marina austro-ungarica alla dichiarazione di guerra del 23 maggio del 1915<sup>9</sup>. I bombardamenti compromisero le decorazioni interne ed esterne del duomo di San Ciriaco, fra cui la cappella del Sacramento<sup>10</sup>, quella della Madonna delle Lacrime e il monumento sepolcrale al beato Girolamo Ginelli di Giovanni da Traù, causando la perdita di due importanti tele, lo *Sposalizio della Vergine* di Filippo Bellini e

93, 94-95, 96-97; si rinvia inoltre a U. Ojetti, *I monumenti italiani e la guerra*, a cura dell'Ufficio speciale del Ministero della Marina, Milano 1917, in particolare p.8.

<sup>9</sup> Come ricordato da Ugo Ojetti era tuttavia vigente l'articolo 56 della Convenzione dell'Aja sugli istituti consacrati al culto, alla carità e all'istruzione, alle arti e alle scienze. U. Ojetti, *I monumenti italiani e la guerra* cit., p. 8. La prima e la seconda Conferenza per la Pace, svoltesi all'Aja nel 1899 e nel 1907, avevano stabilito le norme di protezione e salvaguardia del patrimonio artistico in caso di conflitto, richiamandosi ai principi elaborati dall'Institut de Droit International, confluiti nella Dichiarazione di Bruxelles del 1874 e nei due *Manuali di Oxford* rispettivamente relativi alla guerra terrestre (1880) e alla guerra marittima (1913). Lo spazio concesso a questo contributo non consente di riferirsi alla vasta bibliografia sul tema per la quale si rimanda infra in questi atti, limitandosi a rinviare a un testo di insieme *Les Musées blessés. Photographies historiques et perception du patrimoine*, a cura di S. Costa e M. Pizzo, Grenoble 2014. Sulla figura di Ugo Ojetti si rinvia ai noti studi di Marta Nezzo: M. Nezzo, *Critica d'arte in guerra. Ojetti 1914-1920*, Vicenza 2003; *Arte come memoria. Il patrimonio artistico veneto e la grande guerra*, a cura di M. Nezzo, Padova 2016.

<sup>10</sup> Nell'occasione andarono integralmente distrutti gli ambienti dell'antica cappella di Sant'Anna ridedicata al Sacramento in coincidenza con l'assegnazione del patronato alla famiglia di mercanti bergamaschi Camerata, poi Rocchi Camerata. A tale privilegio le fonti più puntuali riconducono il rifacimento della decorazione interna con conseguente copertura del ciclo affrescato dedicato allo *Sposalizio della Vergine*, tradizionalmente attribuito a Piero della Francesca fin dalla storiografia vasariana. Si ricorda che agli albori della Grande Guerra si era levata la voce di Cesare Posti, il quale sulla base di un'attentissima indagine del disperso Libro dei Protocolli della cattedrale, sollecitava l'avvio di saggi stratigrafici volti al possibile recupero di parte dell'opera pierfrancescana. Sui temi cfr. C. Posti, *La perduta opera di Piero ad Ancona*, «Le Marche», 7 (1907) 2, p. 127; C. Posti, *Il duomo di Ancona. Genesi, innovazioni, ritocchi*, Jesi 1911; C. Posti, *Guida storico-artistica del duomo di S. Ciriaco*, Jesi 1912; per elementi di interesse sul rapporto fra le fonti sette-ottocentesche e la fortuna critica di Piero si rimanda a G.M. Fachechi, *A proposito di Piero della Francesca: il giudizio di Adolfo Venturi*, in *Piero interpretato. Copie, giudizi e musealizzazione di Piero della Francesca*, a cura di C. Prete e R. Varese, Ancona 1998, pp. 125-135.

il dipinto rappresentante *Sant'Emidio e San Vincenzo Ferreri* di Domenico Simonetti detto il Magatta<sup>11</sup>.

L'esame della documentazione di archivio attesta come l'organizzazione della protezione antiaerea abbia localmente risentito di un modello di tutela non ancora pienamente maturo, orchestrato sul coordinamento della rete di ispettori onorari, da cui era ancora in larga parte dipendente<sup>12</sup>. Luigi Serra, che nelle Marche avrebbe in anni successivi affrontato sistematiche indagini, applicando la dottrina scientifica della scuola romana di Adolfo Venturi, da poco nominato alla direzione della Galleria Nazionale di Urbino, veniva richiamato alle armi; le movimentazioni del patrimonio, accelerate in seguito ai danni occorsi a causa dei bombardamenti al capoluogo, venivano affidate al coordinamento unico del soprintendente ai Monumenti Icilio Bocci<sup>13</sup>. Come di recente reso noto, l'ipotesi di trasportare i dipinti anconetani ad Urbino, località inizialmente suggerita da Corrado Ricci come maggiormente sicura, fu accantonata, marcando una netta differenza con le ingenti movimentazioni che caratterizzarono i territori di frontiera<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Oltre ai precedenti riferimenti si rimanda inoltre a M. Polverari, *Su alcuni dipinti e su tre monumenti sepolcrali della cattedrale di Ancona*, in *San Ciriaco. La cattedrale di Ancona*, a cura di M.L. Polichetti, 2 voll., I: *Genesi e sviluppo*, Milano 2003, pp. 321-333; C. Bruschi, *Ancona nella grande guerra*, Ancona 2013.

<sup>12</sup> Si confronti il vasto carteggio in copie e minute fra la Soprintendenza ai Monumenti e i territori, a partire da: Ancona, Archivio di Stato, *Soprintendenza ai Monumenti*, Tutela, b. 174, fasc. 2 *Elenco degli ispettori onorari che hanno la loro zona di giurisdizione più esposta e con le probabilità maggiori di ricevere danni tanto agli edifici monumentali, quanto agli oggetti d'arte*, in data 30 giugno 1925.

<sup>13</sup> Si rimanda a A. Serra Crispolti, *Luigi Serra: la vita, l'opera e scritti inediti su Corrado Giaquinto, Masaccio, Domenichino, Barocci*, Urbino 2006; si veda inoltre, L. Mochi Onori, *Luigi Serra, ad vocem*, in *Dizionario biografico dei Soprintendenti storici dell'arte (1904-1974)*, a cura del Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Direzione generale per il patrimonio storico artistico ed etnoantropologico, Bologna 2007, pp. 580-588. L'operato di Icilio Bocci in regione ha più volte sollevato le perplessità di Gustavo Giovannoni, in particolare in relazione ai primi interventi di restauro condotti sul duomo di San Ciriaco, già interessato da differenti rimaneggiamenti durante la direzione marchigiana di Giuseppe Sacconi. Copia integrale della relazione redatta a seguito del sopralluogo anconetano si rinvia a Roma, Archivio centrale dello Stato, *Ministero della Pubblica Istruzione*, I Divisione 1908-1924 (1920-1924), b. 1191, *Dei restauri di S. Ciriaco di Ancona* del 22 marzo 1920.

<sup>14</sup> Cfr. Ancona, Archivio di Stato, *Soprintendenza ai Monumenti*, Tutela, b. 174, fasc. 1, *Telegramma di Corrado Ricci* del 3 giugno 1915 e carte seguenti; *ibid.* si segnala *Circolare Urgente Riservata* del 31 maggio 1915.

Le operazioni di protezione antiaerea del patrimonio storico artistico furono dunque organizzate in città, disponendo il trasferimento in un unico ricovero per beni appartenenti a differenti nuclei e assetti proprietari. Esse interessarono una ristretta selezione di dipinti civici, ritenuti di maggiore pregio secondo la lettura che, nell'anno precedente allo scoppio del conflitto, ne aveva dato Lionello Venturi, la cui permanenza marchigiana, seppur di breve durata, si ritiene abbia dato il segno alla protezione ed abbia rappresentato l'allora quadro critico più aggiornato<sup>15</sup>. Le opere, tradotte in casse, furono murate all'interno e al di sotto della stanza terrena della cappella delle Terziarie della chiesa di San Domenico, difendendo l'accesso al tempio domenicano con sacchi di sabbia misti a impalcature di legno<sup>16</sup>. Le movimentazioni del patrimonio interessarono anche la cosiddetta *Pala Gozzzi* di Tiziano e l'*Annunciazione* del Guercino, come già ricordato rieste al culto in altari ricavati all'interno del tempio domenicano a partire dal 1862<sup>17</sup>, unitamente a un nucleo di dipinti già salvaguardati nella cripta della cattedrale<sup>18</sup>. È forse questo un tratto meno indagato in precedenti studi, specialmente in ordine alle scelte critiche alla base dei trasferimenti dalla cripta del duomo al rifugio di San Domenico. Il verbale di trasporto consente di identificare con assoluta certezza tre dipinti dispersi per i danni bellici nel

<sup>15</sup> L'inventario delle collezioni civiche anconetane redatto da Lionello Venturi fra il 1913 e il 1914 è stato rinvenuto di recente in forma frammentaria: per la trascrizione si rinvia a Paparello, «*Un qualche piccolo lustro alla Patria Comune*» cit., *Appendice prima: inventari*, pp. 167-169; *ibid.*, pp. 309-310 per la trascrizione dell'unico elenco di protezione ad oggi rintracciato.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Le interessanti vicende conservative di entrambe le opere sono state riesaminate alla luce della ricostruzione in copie e minute del disperso archivio comunale; si rinvia dunque a Paparello, «*Un qualche piccolo lustro alla Patria Comune*» cit., pp. 19-27, 74-79, 157-159, con relativi riferimenti alle appendici.

<sup>18</sup> Si riporta dunque in estratto dal verbale l'elenco esatto dei beni trasferiti: «Martirio di San Lorenzo, del Podesti – già esistenti nella chiesa del Duomo; Cristo, d'ignoto autore – già esistenti nella chiesa del Duomo; Madonna col Bambino – già esistenti nella chiesa del Duomo; Il volto santo – già esistenti nella chiesa del Duomo; Madonna col Bambino – già esistenti nella chiesa del Duomo; Noli me tangere – già esistenti nella chiesa del Duomo»; cfr. Roma, Archivio centrale dello Stato, *Ministero della Pubblica Istruzione*, AABBA, Divisione I (1920-1924), b. 1192, *Verbale* dei giorni 7-8 giugno 1915, edito in Paparello, «*Un qualche piccolo lustro alla Patria Comune*» cit., *Appendice seconda: edizione delle fonti*, pp. 309-310.

corso del successivo conflitto mondiale, segnando dunque una marcata differenza di scelte e di critica fra i due differenti assetti di crisi<sup>19</sup>. Questi i casi della tela rappresentante il *Martirio di San Lorenzo* eseguita da Francesco Podesti, commissionata dal Capitolo della cattedrale dorica e già ricordata da Vincenzo Camuccini in corso di realizzazione<sup>20</sup>, del cosiddetto *Volto santo*, ovvero le due tavole rappresentanti il volto di *Cristo* e la *Veronica* risalenti al vescovado di Benincasa dei Benincasa, poi ricondotte a mo' di dittico<sup>21</sup>, e di una tavola rappresentante *Cristo che appare alla Maddalena come ortolano* di misera fortuna critica<sup>22</sup>. Le restanti opere condotte in protezione possono essere identificate con minori certezze per le difficoltà date dalla disambiguazione dei soggetti<sup>23</sup>. Fra di

<sup>19</sup> L'imprescindibile valenza degli studi promossi da Luigi Serra negli anni fra le due guerre è già stata abbondantemente comprovata in studi dedicati cui si rimanda; cfr. dunque C. Paparello, «Con perfetta efficienza e esemplare organizzazione». Pasquale Rotondi e la protezione antiaerea nelle Marche durante il secondo conflitto mondiale, in *In difesa dell'arte. La protezione del patrimonio artistico delle Marche e dell'Umbria durante la seconda guerra mondiale*, a cura di P. Dragoni e C. Paparello, Firenze 2015, pp. 53-179.

<sup>20</sup> Per un sintetico, tuttavia corretto, esame del dipinto nel contesto della marcata perdita di identità figurativa del tempio dorico si rinvia a M. Polverari, *Su alcuni dipinti e su tre monumenti sepolcrali della cattedrale di Ancona* cit., pp. 330-333.

<sup>21</sup> In anni immediatamente successivi alla Grande Guerra l'opera fu più volte esaminata da Luigi Serra cui si rimanda: L. Serra, *Elenco delle opere d'arte mobili delle Marche*, «Rassegna marchigiana», 3 (luglio-settembre 1925), p. 7; B. Molajoli, P. Rotondi, L. Serra, *Inventario degli oggetti d'arte d'Italia. VII. Provincia di Ancona e Ascoli Piceno*, Roma 1936, p. 7.

<sup>22</sup> Appare utile riconsuetualizzare l'opera fra la produzione anconetana di Olivuccio di Ciccarello su cui converge anche la lettura offerta da Alessandro Marchi; cfr. *Pittori a Camerino nel Quattrocento*, a cura di A. De Marchi, Milano 2002, pp. 155-157. Già Miklós Boskovits riconducendo il dipinto a Carlo da Camerino ne aveva dunque letta la cifra stilistica sulla base delle conoscenze del tempo, oggi come allora desumibili dall'unico fototipo conservato; cfr. M. Boskovits, *Osservazioni sulla pittura tardogotica nelle Marche*, in *Rapporti artistici fra le Marche e l'Umbria*, Atti del Convegno interregionale di Studi (Fabriano-Gubbio 8-9 giugno 1974), a cura della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, Città di Castello 1977, pp. 29-47, riedito in M. Boskovits, *Immagini da meditare. Ricerche su dipinti di tema religioso nei secoli XII-XV*, Milano 1994, pp. 234-250.

<sup>23</sup> Come riportato nella precedente nota 50 l'elenco è privo di misure e di informazioni sulle tecniche pittoriche, stando dunque alle sole ipotesi formulabili sulla fortuna critica dei dipinti si propende per identificare le due *Madonne con Bambino* con le tavole rappresentanti la *Madonna del latte con committente* e la *Madonna della Misericordia*, entrambe ascritte a Olivuccio di Ciccarello e di differenti derivazioni: sul tema cfr. A. Marchi, *ad vocem*, in *Pittori a Camerino nel Quattrocento* cit., pp. 23-25; *ad vocem*, in *Pittori ad Ancona nel Quattrocento*, a cura di A. De Marchi e M. Mazzalupi, Milano 2008, pp. 108-113.

esse il *Cristo* citato può forse essere ricondotto alla croce dipinta del XIII secolo, anch'essa dispersa a causa delle incursioni aeree che hanno drammaticamente ridisegnato la città fra il 1943 e il 1944<sup>24</sup>. Al netto delle considerazioni critiche sull'alternanza di valori estetici e conoscitivi che hanno guidato le operazioni di protezione durante i due conflitti, il cantiere di protezione antiaerea lungo la media costa adriatica meno noto agli studi è relativo alla difesa della basilica di Loreto. Il tema riveste estremo interesse per l'indiscusso valore artistico del complesso e per la sua antica portata devozionale; andrebbe probabilmente trattato in uno studio dedicato<sup>25</sup>, anche in considerazione della vasta documentazione di archivio rinvenuta in occasione di questa indagine. I carteggi rinvenuti documentano la spiccata preoccupazione di Corrado Ricci per le volte, in particolare per la porzione ospitante i cicli di Melozzo da Forlì e di Luca Signorelli, per le vetrate istoriate e i complessi apparati votivi e decorativi interni<sup>26</sup>. Organizzate dal Regio Commissario dell'Amministrazione del fondo per il Culto, le attività di protezione comportarono anche

<sup>24</sup> Cfr. C. Paparello, «Comincia la nuova era di lavoro» 1944-1945. *Monuments men e soprintendenti nelle Marche Liberate: storia di un dialogo*, in *In difesa dell'arte. La protezione del patrimonio artistico delle Marche e dell'Umbria* cit. pp. 325-363, in particolare pp. 338-343, tutto con bibliografia precedente.

<sup>25</sup> L'integrale documentazione conservatasi a livello periferico è consultabile in Ancona, Archivio di Stato, *Soprintendenza ai Monumenti*, b. 174, *Provvedimenti d'urgenza, I Guerra Mondiale*, fasc. 1, *Circolari relative ai provvedimenti in dipendenza delle condizioni create dalla guerra*; fasc. 2, *Provvedimenti e prevenzioni contro i bombardamenti nemici in Ancona e provincia*; fasc. 3, *demolizione di opere costruite a difesa degli edifici monumentali (1916-1919)*; fasc. 4, *Ancona-provvedimenti contro i pericoli della guerra*.

<sup>26</sup> In merito si riporta un breve estratto dai carteggi rinvenuti sulle prime disposizioni: «Il Soprintendente ai Monumenti di Venezia comunica di aver avuto un colloquio con quelle autorità militari circa gli effetti delle bombe che possono essere lanciate da aerei e dirigibili. Egli ha avuto assicurazioni che la detonazione di tali bombe è violentissima, così da poter dar luogo a rotture di vetri per un raggio di due o trecento metri dal luogo dello scoppio; e di ciò si ha avuto anche conferma da persone che hanno avuto occasione di verificare i risultati delle recenti esplosioni di tali bombe in Montenegro. [...] Il Ministero ritiene opportuno che la S.V. [...] provveda alla rimozione con ogni cautela delle parti di maggiore importanza o delle intiere vetrate dipinte di non eccessiva dimensione e facendo incollare negli altri casi sulle invetraste delle tele con forte mastice, per impedirne la caduta dei vetri»; cfr. Ancona, Archivio di Stato, *Soprintendenza ai Monumenti*, Tutela, b. 174, *Provvedimenti d'urgenza, I Guerra Mondiale*, fasc. 1, cit. alla data 1 giugno 1915, cui fecero seguito le relative istruzioni per l'attuazione dei provvedimenti nella basilica lauretana riscontrabili nelle carte a seguire.

l'occultamento dei preziosi – prevalentemente oreficerie e suppellettili ecclesiastiche smaltate o in corallo – nei sotterranei della basilica in casse protette da sacchi di sabbia<sup>27</sup>. La movimentazione dell'Antico Tesoro durante gli assetti di crisi non dovette d'altronde costituire una nuova esperienza, stando almeno alle fonti documentarie allegate alla pratica di protezione, secondo cui «il tesoro della Santa Casa fu rinchiuso per paura dei pirati da Clemente VII nella Rocca borgesca di Camerino»<sup>28</sup>.

Fra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento la Santa Casa si era arricchita del primo *corpus* di dipinti che avrebbero poi costituito uno dei nuclei dell'attuale Museo dell'Antico Tesoro<sup>29</sup>. In prevalenza tele derivanti dal riassetto della zona absidale, affreschi staccati e tradotti su altri supporti, per un totale di novanta opere di cui si riporta, in appendice, l'elenco in trascrizione dall'unico originale rintracciato in due carte in preoccupante stato di conservazione e leggibilità<sup>30</sup>. L'atto

<sup>27</sup> Ancona, Archivio di Stato, *Soprintendenza ai Monumenti*, Tutela, b. 174, *Provvedimenti d'urgenza, I Guerra Mondiale*, fasc. 2, *Provvedimenti e prevenzioni contro i bombardamenti nemici in Ancona e provincia, Urgente-Riservata del Ministero della Pubblica Istruzione al Soprintendente ai Monumenti, Tutela degli oggetti d'arte della Santa Casa* del 22 maggio 1915; *ibid.* Minuta, Loreto. *Provvedimenti di sicurezza* del 28 maggio 1915; *ibid.* Lettera del Soprintendenza Bocci a Corrado Ricci, Minuta, Loreto. *Basilica della S. Casa* del 30 maggio 1915. Si rende inoltre noto di aver rintracciato la nomina dell'architetto Guido Cirilli a presiedere la commissione straordinaria per la protezione della basilica di Loreto, cui non fu dato corso a causa del richiamo alle armi a Venezia: *ibid.* *Telegramma* del 19 maggio.

<sup>28</sup> *Ibid* carte sciolte dell'ingegnere Icilio Bocci.

<sup>29</sup> La costituzione dei nuclei del museo lauretano attende uno studio dedicato, volto anche ad indagare sia i numerosi restauri ottocenteschi sia le dinamiche di dispersione di ex voto, copie e stampe di traduzione. La bibliografia sul tema pur avendo affrontato diversi aspetti manca di un puntuale ricorso allo spoglio delle fonti documentarie di cui per questo studio sono stati esaminati i titolari ed è stata sondata la consistenza: cfr. *Guida degli archivi lauretani*, I, a cura di F. Grimaldi, Roma 1985, pp. 52-167. Si rimanda inoltre a L. Serra, *Catalogo del Museo della Santa Casa di Loreto*, Loreto 1919; L. Serra, *Riordinamento del Museo della Santa Casa di Loreto*, «Cronaca delle Belle Arti», supplemento anno 7 (1920) 5-8, pp. 23-28; L. Serra, *Le Gallerie comunali delle Marche*, Roma 1925, pp. 39-50; Molajoli, Rotondi, Serra, *Inventario degli oggetti d'arte d'Italia* cit., pp. 119-141; *Loreto. Palazzo Apostolico*, a cura di F. Grimaldi, Bologna 1977 e da ultimo con bibliografia precedente *Lorenzo Lotto e i tesori artistici di Loreto*, catalogo della mostra (Roma, Museo Nazionale di Castel Sant'Angelo, 3 febbraio-3 marzo 2015), a cura di G. Morello, Roma 2014.

<sup>30</sup> Il deperimento strutturale della basilica in epoca post-unitaria è documentato dalle due relazioni assegnate da Lorenzo Valerio a Domenico Ferri, architetto dei palazzi reali torinesi. I successivi progetti, fra cui l'articolato lavoro di Nicola Matas, non trovano applicazione sino ai noti interventi di Giuseppe Sacconi e Guido Cirilli, in occasione dei

documenta un'interessante attenzione ai supporti delle opere, in base ai quali furono disegnate le casse di protezione, onde rispettarne le diverse esigenze microclimatiche. L'elenco, oltre a costituire la prima fonte conoscitiva sul patrimonio dacché Guido Cirilli e i pittori sabaudi avevano ridisegnato il cuore della spiritualità mariana<sup>31</sup>, fornisce elementi interessanti sulla revisione delle scuole pittoriche innervata dalle Esposizioni Regionali di inizio Novecento<sup>32</sup> e attesta altresì la fortuna critica che ha fatto seguito al primo Berenson<sup>33</sup>. Un elemento, quest'ultimo, che suggerisce di volgere verso l'indagine puntuale della musealizzazione del patrimonio lauretano, a partire dai criteri di conservazione ottocentesca per giungere alle direttrici espositive. Il primo ordinamento scientifico delle collezioni fu segnato dai tratti del museo di ambientazione<sup>34</sup>, curato da Luigi Serra con il concorso di

quali si provvede al rinnalzamento delle volte archiacute e alla nuova decorazione delle cappelle absidali, ad eccezione di quella dei Duchi di Urbino. In merito si rinvia a: G. Santarelli, *L'arte a Loreto*, ed. cons. Ancona 2001, pp. 33-35; *L'età dell'Eclettismo. Arte e architettura nelle Marche fra Ottocento e Novecento*, a cura di F. Mariano, Firenze 2004, in particolare pp. 192-206.

<sup>31</sup> Pur non essendo firmato, il documento nutre più che probabili debiti verso la schedatura di Pietro Gianuzzi, ispettore onorario, peraltro figura controversa, allora intento in una prima classificazione delle collezioni, da cui derivarono scelte e attribuzioni, non scevre dall'eredità della letteratura di viaggio, così come della trattatistica di erudizione. Lo stesso Luigi Serra pubblicando il catalogo del 1919 ha ricordato di aver «messo a profitto anche le schede manoscritte conservate nell'archivio della S. Casa, redatte con grande perizia ed accuratezza dall'Ispettore onor. dei Monumenti di Loreto»; cfr. Serra, *Riordinamento del Museo della Santa Casa di Loreto* cit., p. 24.

<sup>32</sup> Cfr. da ultimo e con bibliografia precedente, in particolare della stessa autrice, C. Prete, *Educare al gusto e alla tutela: il ruolo delle mostre d'arte antica nell'ottica di una nuova identità nazionale post risorgimentale*, «Annali di critica d'arte», 9 (2013) 2, pp. 441-452.

<sup>33</sup> Per brevità di sintesi si rinvia al più recente contributo: S. Facchinetti, *Berenson giovane e vecchio, due diverse visioni di Lotto (1895 e 1955)*, in *Lorenzo Lotto: contesti, significati, conservazione*, Atti del Convegno internazionale di Studi (Loreto, Museo Pontificio Santa Casa, 1-3 febbraio 2019), a cura di F. Coltrinari ed E.M. Dal Pozzolo, Treviso 2019, pp. 423-432.

<sup>34</sup> «Il carattere ed il numero degli ambienti non consentivano, invero, soverchia libertà di risorse: tuttavia si è fatto in modo di conferire rilievo alle opere significative, abolendo le sovrapposizioni, eliminando le cose segnate di debole vita, disponendo gli oggetti quanto più in basso era possibile e con qualche respiro fra l'uno e l'altro, aggiungendo la sala delle sculture; valendosi, inoltre, dell'ammobigliamento per dare all'insieme l'aspetto di un appartamento di rappresentanza che prolunga quello reale»; cfr. Serra, *Riordinamento del Museo della Santa Casa di Loreto* cit., p. 24. In merito agli allestimenti di Luigi Serra si

Guido Cirilli nel 1919, allorché i beni, in conseguenza della dismissione delle operazioni di protezione antiaerea, venivano ricondotti nel Palazzo Apostolico e ivi disposti a mo' di «un appartamento di rappresentanza»<sup>35</sup>.

rimanda ai lavori maggiormente aggiornati: *Luigi Serra per la Galleria Nazionale delle Marche*, catalogo della mostra (Urbino, Galleria Nazionale delle Marche, 24 ottobre 2013-3 febbraio 2014), a cura di C. Prete e A. Vastano, Urbino 2013; P. Dragoni e C. Paparello, *Guglielmo Pacchioni a Pesaro: l'allestimento come atto critico*, in *Museographie. Musei in Europa negli anni tra le due guerre. La conferenza di Madrid del 1934: un dibattito internazionale*, (Università degli Studi di Torino-Politecnico di Torino, 26-27 febbraio 2018) a cura di E. Dellapiana, M.B. Failla e F. Varallo, Genova 2020, pp. 103-120.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 23-24: «Il Museo della Santa Casa si venne costituendo man mano che i continui accrescimenti del patrimonio artistico della Basilica ed i vari lavori di trasformazione che in essa si determinarono e tuttora durano, resero disponibili opere varie, alle quali sol qualcuna di diversa provenienza si aggiunse. Soprattutto tali origini avevano impedito ch'esso potesse avere un razionale assetto. Così che da parecchi anni si era progettata una nuova e più organica sistemazione; la quale, sospesa allo scoppiare della conflagrazione mondiale, venne attuata non appena l'aspro cimento fu superato».



*Appendice*

1917, ottobre 17, Ancona

ASAN, *Soprintendenza ai Monumenti*, Serie Tutela, b. 174, *Provvedimenti d'urgenza, I Guerra Mondiale*, fasc. 4, *Ancona- provvedimenti contro i pericoli della guerra*

[Minuta-Raccomandata]

R. Soprintendenza per la conservazione dei Monumenti delle Marche  
Affari generali – Posizione 17055

Allegati 2

Oggetto: Loreto. Dipinti occultati a difesa dei pericoli di guerra.

Trasmissione di elenco

All'ill.mo Sig. Regio Sovrintendente alle Gallerie delle Marche  
Urbino

Causa l'inesattezza dell'indirizzo, è stata recapitata a questa Soprintendenza la lettera qui acclusa proveniente dall'Amministrazione della Santa Casa di Loreto, che mi affretto a trasmettere alla S.V. Ill.ma.

Con ossequi

Il Soprintendente

I Bocci

DIPINTI AD OLIO SU TELA

1. LORENZO LOTTO San Cristoforo col Bambino
2. LORENZO LOTTO Battesimo di Gesù Cristo
3. LORENZO LOTTO Adorazione dei Magi al Presepio
4. LORENZO LOTTO La Sacra Famiglia in riposo
5. LORENZO LOTTO Il sacrificio di Melchisedech
6. LORENZO LOTTO San Michele
7. LORENZO LOTTO Gesù Bambino
8. LORENZO LOTTO L'Adultera
9. MUZIANO GIROLAMO San Zaccaria
10. MUZIANO GIROLAMO San Gioacchino
11. PARMIGIANINO? La Sacra Famiglia

12. MICHELANGELO CERQUOZIO AL CAZZIOLI? Un lattivendolo
13. BARTOLOMEO CONCA San Nicolò di Bari
14. BAGLIONI GIOVANNI Madonna con sulle ginocchia il Bambino
15. FRANCESCO FOSCHI Panorama della città di Loreto
16. GUIDO RENI San Giovanni Battista giovinetto
17. MICHELANGELO CERGNOZZI? Combattimento di artiglieria
18. CERQUOZZI? Altro combattimento
19. FILIPPO BELLINI DA URBINO Circoncisione di Nostro Signore
20. FELICE DAMIANI Santa Lucia
21. FELICE DAMIANI Ultima cena di Nostro Signore
22. FELICE DAMIANI Santa Tecla
23. SCUOLA TIZIANESCA L'Adultera accusata dai Farisei a Cristo
24. FRANCESCO FOSCOLO Traslazione della Santa Casa
25. IGNOTO AUTORE MILANESE? Tempesta
26. IGNOTO AUTORE MILANESE? Altra tempesta con figure di uomini
27. GIUSEPPE CRESPI La Vergine Immacolata
28. ALESSANDRO MAZZOLA BEDOLI La Vergine col Bambino
29. ANTONIO ZACCHI Santa Chiara pregante
30. CAZZIOLI? La Carità
31. CARLO MARATTA O ALBANI Natività della Vergine
32. BARTOLOMEO SCHIDONE Altra Natività della Vergine
33. RAFFAELLO SANZIO (copia) La Vergine col Bambino
34. AUTORE IGNOTO? Mezza figura di donna
35. SIMONE VOUET Ultima cena di Nostro Signore
36. CRISTOFORO RONCALLI detto POMARANCIO? Gesù Cristo
37. ANTONIO MAZZONE O MAZZONE DA FOLUZA? San Gabriele Arcangelo
38. ANTONIO MAZZONE La Vergine

39. AUTORE IGNOTO, ef, DA GIOVANNI VANNSICK DI  
UBTRECHT Cristo morto
40. IGNOTO PITTORE San Luigi Gonzaga
41. LORENZO LOTTO e SCUOLA VENETA San Sebastiano  
martire
42. IGNOTO PITTORE San Stanislao Hostka
43. SCUOLA VENETA? Sant'Antonio Abate
44. ANNIBALE CARRACCI? La Vergine col Bambino nel Presepio
45. SCUOLA FRANCESE O AL MASTELLETTA? Paggette
46. MICHELANGELO CERGNOZZI? Panorama
47. SCUOLA DEL CERGNOZZI? Festa di villaggio
48. GUIDO RENI Scuola di fanciullo
49. PAOLO CALIARI O VERONESE? Cristo orante nell'Orto dei  
Getsemani
50. PIERSIMONE FANELLI La Vergine
51. ALESSANDRO TIARINI Cristo trascinato davanti a Pietro
52. altri a BAROCCI AL PALMA E AL TURCHI detto ORBETTO  
San Girolamo
53. PITTORE IGNOTO Testa di Salvatore
54. SIMONE CANTARINI da PESARO La Vergine col Bambino
55. COPIA ALESSANDRO TIARINI, ANDREA VANUCCHI La  
Vergine
56. GIACOMO BASSANO o un ZUCCARI? Cristo inginocchiato  
nell'orto
57. PIETRO FACINI BOLOGNESE La salma di Gesù Cristo
58. AUTORE INCERTO La Vergine col Bambino ignudo
59. GIACOMO FOSCHI Cristo legato alla colonna
60. CRISTOFORO RONCALLI detto POMARANCIO Cristo  
Crocefisso con la Vergine e San Giovanni
61. SCUOLA TORINESE? Cristo morto, sostenuto dall'Eterno  
Padre
62. FRANCESCO MENZOCCHI Miracolo ad un prete dalmata
63. CARLO LEBRUN San Luigi IX Re di Francia
64. AUTORE IGNOTO di SCUOLA VENETA? La Vergine in  
piedi su nuvole

65. PIERSIMONE FANELLI? Ritratto del cardinale Paluzzo Altieri
66. PIETRO PAOLO MENZOCCHI ED ALTRI Il Presepio
67. LUCIO MASSARI DA BOLOGNA La Vergine col Bambino sulle ginocchia
68. CAV. CRISTOFORO RONCALLI San Carlo Borromeo
69. GIROLAMO MUZIANO da BRESCIA San Giovanni Battista predicante
70. AUTORE INCERTO Cristo nelle vicinanze di Cafarnaum

#### DIPINTI A OLIO SU CARTA

1. ROBUSTI DOMENICO O TINTORETTO? Il Purgatorio

#### DIPINTI A OLIO SU TAVOLA

1. AUTORE CINQUECENTISTA? Lacunare grande
2. FRANCESCO MENZOCCHI Traslazione della Santa Casa
3. FRANCESCO MAZZOLA e PARMIGIANINO La Vergine col Bambino ignudo
4. BARTOLOMEO SCHIDONE DA MODENA La Vergine col Bambino e San Giuseppe

#### DIPINTI AD OLIO SU LAVAGNA

1. PITTORE IGNOTO VENEZIANO Statua della Vergine Lauretana
2. GHERARDO DELLE NOTTI? Il Bambino Gesù

#### DIPINTI A TEMPERA SU TAVOLA

1. AUTORE ITALIANO BIZANTINO? La Vergine col Bambino
2. MARCO ZOPPO Mezza figura di Santo Eremita

## DIPINTI AD OLIO SU RAME

1. PIETRO MOKERE Gesù Bambino nel Presepio

## DIPINTI IN AFFRESCO RIPORTATI SU TELA

1. CRISTOFORO RONCALLI e POMARANCIO Semibusto di donna raffigurante la FEDE
2. RONCALLI SUDETTO San Luca Evangelista
3. RONCALLI SUDETTO San Matteo Evangelista
4. RONCALLI SUDETTO San Marco Evangelista
5. RONCALLI SUDETTO San Giovanni Evangelista
6. PELLEGRINO TIBALDI da BOLOGNA La testa di San Giovanni Battista
7. PELLEGRINO TIBALDI da BOLOGNA San Giovanni Battista
8. FRANCESCO MENZOCCHI DA FORLI I dodici apostoli

## DIPINTI IN AFFRESCO RIPORTATI SU RETE METALLICA

1. FRANCESCO MENZOCCHI DA FORLI Il sacrificio di Melchisedeck
2. FRANCESCO MENZOCCHI DA FORLI Mosè



Note





# La storia riemersa: un contributo fondamentale allo studio delle fonti

Laura Albiero

In un'epoca, qual è la nostra, in cui l'interesse per il recupero delle testimonianze scritte del passato declina in favore di mode più attraenti, in cui la gestione di fondi librari e documentari è sempre più spesso sinonimo di coordinazione economico-amministrativa più che di valorizzazione volta a suscitare attenzione e coinvolgimento, la pubblicazione del volume *In Nomine Domini*<sup>1</sup> si pone come una risposta tesa a invertire la tendenza generale, affermando pienamente il valore storico del patrimonio librario antico e mettendo in evidenza le implicazioni che il recupero della nostra eredità culturale porta con sé<sup>2</sup>.

Il volume *In nomine Domini* rende infatti visibili i primi risultati di un lavoro ancora in corso d'opera e nel contempo traccia la direzione per il futuro dell'Archivio storico della Provincia Picena dei Minori delle Marche, conservato a Falconara Marittima. Il volume non ha solo il pregio di fornire uno spaccato della quantità e del valore dei documenti che vi sono conservati, ma offre anche al lettore un modello di un progetto sui beni culturali che potrebbe e dovrebbe essere imitato da molte altre istituzioni insistenti sul territorio italiano. È un esempio di come competenza, collaborazione e un interesse genuino per le fonti storiche possano dare risultati ben al di là di quanto ci si aspetterebbe da un fondo librario e documentario di questo tipo.

<sup>1</sup> *In nomine Domini. Le pergamene dei Minori delle Marche. Studi e registi*, I, a cura di P. Galeazzi, Fermo 2022.

<sup>2</sup> Il presente testo scaturisce da una presentazione esposta il 19 maggio 2023. Inizialmente prevista in presenza, la comunicazione è stata presentata online a causa della grave alluvione che ha interrotto le comunicazioni fra Bologna e Ancona e ha impedito alla scrivente di raggiungere Falconara Marittima.

Il primo merito di questa impresa è quindi quello di valorizzare il fondo dell'Archivio Storico in quanto tale e di porre le basi di una ricerca storica sulla formazione dell'attuale compagine del fondo<sup>3</sup>. Le biblioteche e gli archivi, infatti, si muovono nel tempo, si accrescono e si impoveriscono a seconda degli eventi di cui sono oggetto, delle persone che vi lavorano, delle necessità contingenti, degli incidenti di percorso<sup>4</sup>. La storia del fondo parla anche delle istituzioni che ad esso sono legate, dei conventi e delle vicende che li hanno visti protagonisti, di modo che il riordino del fondo costituisce un vero e proprio lavoro sul campo per la ricostruzione della realtà minoritica, ma anche politica e sociale, delle Marche dal Medioevo all'Età moderna.

Il secondo merito di questo volume, e più in generale del progetto, è quello di concepire uno strumento di consultazione del materiale custodito in grado di dar conto del contenuto in maniera esaustiva. Uno strumento di consultazione, cioè un inventario nella peggiore delle ipotesi, o un catalogo dettagliato nella migliore, è quanto mai di più auspicabile vi può essere per la conoscenza di un fondo<sup>5</sup>. E non si tratta solo di uno strumento per conoscere il contenuto di una biblioteca o di un archivio: un catalogo (che sia sintetico o prolisso) ha molteplici virtù, fra cui quella di costituire una sorta di garanzia di preservazione del patrimonio da eventuali sottrazioni o dispersioni successive, e rappresenta una sorta di fotografia dello stato di un fondo ad una data determinata. Costituisce quindi un punto di riferimento per la storia del fondo stesso, documentandone le eventuali variazioni.

Ma potremmo dire che la virtù principale di un catalogo è quella di costituire un'interfaccia fra il patrimonio e il lettore, sia esso appassionato di storia locale, studioso o studente, e permette di affinare una ricerca in

<sup>3</sup> Per una panoramica generale sulla storia delle biblioteche si veda F. Barbier, *Storia delle biblioteche. Dall'antichità a oggi*, Milano 2016 (edizione aggiornata Barbier, *Histoire des bibliothèques. D'Alexandrie aux bibliothèques virtuelles*, 2ª ed., Paris 2021).

<sup>4</sup> Un'interessante prospettiva è data da F. Baéz, *Storia universale della distruzione dei libri. Dalle tavolette sumere alla guerra in Iraq*, Roma 2007.

<sup>5</sup> Si vedano in particolare A. Petrucci, *La descrizione del manoscritto. Storia, problemi, modelli*, Roma 2001 e P. Canart, *Consigli fraterni a giovani catalogatori di libri manoscritti*, «Gazette du livre médiéval», 50 (2007), pp. 1-13. Una recente riflessione, pur limitata al caso dei manoscritti datati, si trova in *Catalogazione, storia della scrittura, storia del libro: i manoscritti datati d'Italia vent'anni dopo*, a cura di T. de Robertis e N. Giovè, Marchioli, Firenze 2017.

modo mirato, senza dover per questo consultare l'integralità di un fondo. Permette anche di trarre informazioni, almeno in parte, senza una consultazione diretta del documento, preservandolo quindi da molteplici manipolazioni. Uno strumento di questo genere permette inoltre di tutelare la natura e l'ordinamento di un archivio senza che una ricerca su un soggetto in particolare offra un'immagine parziale e distorta della realtà del fondo.

Questo aspetto è chiaramente messo in luce dal contributo di Monica Bocchetta<sup>6</sup>, che sottolinea la complessità del fondo non solo per la sua articolazione interna ma anche per le vicende di cui è riflesso, vicende che si estendono dal tardo Medioevo ad oggi e che sono strettamente connesse alla formazione della Provincia picena dei frati Minori, erede dell'unione fra Provincia osservante della Marca, istituita nel 1518 e a sua volta formata dalla precedente vicaria, e Provincia riformata, nata nel 1639. Il saggio mette in evidenza anche un altro e importante elemento di natura archivistica: un archivio dovrebbe sempre rispettare le provenienze dei fondi che lo compongono, e gli interventi volti a scompaginare l'ordine naturale dello stratificarsi documentario costituiscono un problema che non è solo archivistico: è anche un problema storico<sup>7</sup>.

L'accesso alle informazioni infatti non deve limitarsi alla ricostruzione originaria di un documento ma deve rintracciare i passaggi che, dal momento della sua produzione, lo hanno consegnato a noi studiosi, bibliotecari e archivisti. È a partire dalle fonti infatti che si possono apprezzare tutti i risvolti di un'istituzione e delle sue relazioni con il tessuto sociale e politico del tempo: questa prospettiva è appunto quella

<sup>6</sup> M. Bocchetta, *L'Archivio storico della Provincia Picena dei Minori delle Marche: un'identità da recuperare*, in *In nomine Domini* cit., pp. 11-19.

<sup>7</sup> Sono innumerevoli gli esempi che si possono addurre in proposito. Basti qui ricordare che la prospettiva storica nello studio dei fondi librari e delle biblioteche non è sempre stata unanimemente condivisa, e preziose informazioni circa la provenienza dei libri sono state spesso disattese o sono andate perdute, sia per ragioni di convenienza contingente (si pensi al caso degli *ex-libris* erasi per nascondere il nome del possessore precedente) sia per mera incapacità a cogliere il valore di determinati elementi, come accaduto in moltissime circostanze di cambiamento di legatura con dispersione della precedente coperta e delle parti annesse (controguardie e guardie, spesso portatrici di dettagli importanti).

adottata da Francesca Bartolacci<sup>8</sup> nel suo studio su S. Giacomo di Colle Luce di Cingoli, sorto nel primo secolo XIII come aggregazione di *mulieres religiosae* tramite l'appoggio di famiglie eminenti e in seguito affiliato all'ordine cistercense.

Tramite la disamina attenta dei documenti che riguardano questa fondazione, Francesca Bartolacci arriva a ripercorrere le vicende del monastero, evidenziando il ruolo non secondario che le *mulieres* ebbero nel contesto politico dell'epoca grazie alla loro capacità di reazione forte e di resistenza alle pressioni per almeno un secolo. L'importanza di questo contributo va oltre la mera ricostruzione di un insediamento che fu poi, dopo un periodo di decadenza, assegnato ai francescani; si tratta infatti di un esempio di come aggregazioni spontanee di donne, animate da una spiritualità forte, potesse concretizzarsi in una fondazione senza neppure bisogno, almeno ai suoi inizi, della validazione da parte di un'autorità. Si pensa spesso, a torto, che i movimenti spirituali spontanei di donne, nei secoli XII e XIII, si limitino al ben noto fenomeno del beghinaggio sorto nelle Fiandre e diffusosi in Francia e in Germania<sup>9</sup>: ma l'articolo di Bartolacci illustra molto bene come anche in Italia, negli stessi anni, istanze analoghe trovarono espressione in comunità sorte per un impulso e una volontà liberamente manifestati. In questo senso, lo studio della comunità di S. Giacomo di Colle Luce costituisce un apporto decisivo alla storia della religiosità femminile, che rimane nel contesto italiano ancora in ombra rispetto alla sua reale portata.

Le fonti, quindi, se interrogate correttamente, sono capaci di rivelare una nuova prospettiva della storia, e anche di raccontare più storie. Se documenti e registri ci riferiscono delle istituzioni e degli attori delle vicende politico-sociali a partire dall'età medioevale, essi materialmente sono portatori accidentali di informazioni collaterali che non necessariamente intendono tramandare. Le legature dei registri sono infatti spesso protette o costituite da materiale membranaceo di riuso, ovvero di frammenti di codici manoscritti reimpiegati a questo fine. Di

<sup>8</sup> F. Bartolacci, *Dalle donne penitenti all'Osservanza francescana. La lunga vita dell'insediamento religioso di S. Giacomo di Colle Luce di Cingoli*, in *In nomine Domini* cit., pp. 21-34.

<sup>9</sup> Si veda la recente sintesi di W. Simons, *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Philadelphia 2001, oltre che M. Sensi, «*Mulieres in ecclesia*». *Storie di monache e bizzocche*, Spoleto 2010.

questi materiali si è occupata in questo volume Nicoletta Biondi<sup>10</sup>, la quale segnala, in schede descrittive dettagliate, datazione, origine e contenuto dei frammenti.

Fra questi, mi preme ricordare, per il valore testuale, paleografico e musicale, un frammento di messale del XII secolo con notazione dell'Italia centrale<sup>11</sup> e un frammento agiografico, sempre del secolo XII, recante la vita dei santi Ciriaco, Largo e Smaragdo<sup>12</sup>. Il recupero dei frammenti, e in particolare dei frammenti liturgici, ha un'importanza capitale nello studio e nella ricostruzione delle liturgie medievali, di cui ancora poco si conosce<sup>13</sup>. Gran parte della produzione libraria è andata infatti perduta e i frammenti sono spesso l'unica traccia di testi, melodie e riti che sono caduti in oblio e scomparsi nel tempo. Giacomo Baroffio<sup>14</sup> ha sottolineato a più riprese come a volte si possa conoscere la liturgia locale di una chiesa o di un monastero solo grazie al recupero dei frammenti.

Il loro numero considerevole (si tratta di migliaia di pezzi, solo per parlare di quelli conservati in Italia), rende faticoso e laborioso il loro recupero, e ogni iniziativa capace di darne conoscenza acquista una valenza estremamente significativa. Il lavoro di catalogazione dei frammenti conservati a Falconara ha fatto emergere il riuso di fogli da codici liturgici, giuridici, letterari, scientifici e allo stesso tempo mette in evidenza il luogo e la funzione del riuso<sup>15</sup>, dando conto delle pratiche di

<sup>10</sup> N. Biondi, «Vennero alla luce alcuni fogli conglomerati con i vecchi coperchi». *I frammenti della Biblioteca storico-francescana e picena di Falconara Marittima*, in *In nomine Domini* cit., pp. 35-64.

<sup>11</sup> Frammento 1. *Ibid.*, pp. 40-43.

<sup>12</sup> Frammenti 9, 10 e 11. *Ibid.*, pp. 51-53.

<sup>13</sup> La letteratura a questo proposito si è arricchita negli ultimi anni di apporti notevoli grazie ad un'attenzione mirata verso il recupero dei frammenti e a diversi progetti di catalogazione online, come ad esempio *Fragmentarium* dell'Università di Friburgo (<<https://fragmentarium.ms>>, ultima consultazione 30.10.2023).

<sup>14</sup> Fra i numerosi contributi di Giacomo Baroffio sui frammenti liturgici, sarà opportuno ricordare un recente articolo sull'importanza dello studio dei frammenti, con indicazioni bibliografiche pregresse: G. Baroffio, *Individuare recuperare studiare valorizzare i frammenti librari liturgici*, «Rivista Internazionale di Musica Sacra», 40 (2019), pp. 59-147.

<sup>15</sup> Nello studio dei frammenti di riuso, l'aspetto che più attira l'attenzione degli studiosi è il rinvenimento di testi (e nel caso dei frammenti con musica, delle melodie) appartenenti a tradizioni non altrimenti conosciute. Se questo è il caso per moltissimi frammenti liturgici, non va dimenticato che informazioni rilevanti provengono dallo studio della funzionalità dei frammenti, vale a dire dalla storia che sono in grado di raccontare, non

legatura e delle provenienze dei frammenti, cioè dei loro eventuali spostamenti in sedi diverse da quelle originarie.

È pur vero che l'attenzione verso i frammenti librari, che ha dato risultati di ampia portata e promette di offrirne di più grandi, ha in parte oscurato l'importanza dello studio dei documenti. Il volume *In nomine Domini* non trascura questo essenziale contributo alla conoscenza della storia locale e dà largo spazio alla disamina dei testimoni documentari dell'Archivio storico, grazie allo studio di Pamela Galeazzi<sup>16</sup>. Il fondo documentario, la cui importanza per la storia della Provincia è più che evidente, è stato quindi oggetto di regestazione con redazione di ben 58 schede tecniche e di un indice dei nomi citati. I documenti di cui si dà conto, datati tra il 1435 e il 1886, offrono un esempio chiarissimo delle relazioni istituzionali riguardanti i minori della Marca con i diversi interlocutori, siano essi canonici, vescovi o il papa stesso. Fra i documenti, preme evidenziare la concessione del monastero di S. Giacomo di Colle Luce ai frati minori dell'Osservanza, di cui si è discusso nel contributo di Francesca Bartolacci<sup>17</sup>: si rende evidente qui come lo studio dei documenti sia indispensabile alla comprensione della realtà sociale, storica e politica del tempo, e come solo l'accordo di più elementi possa infine concorrere alla costruzione di un quadro chiaro. La convergenza di informazioni documentarie e librarie e dello studio della formazione del fondo costituisce un prezioso apporto, prezioso proprio perché scaturisce dal dialogo fra punti di vista diversi e complementari.

Il volume *In nomine Domini* si conclude con una utilissima appendice fotografica<sup>18</sup>, che mette a disposizione del lettore le immagini a colori di

solo quella relativa al manoscritto di origine, ma anche quella attinente a quella che viene definita come *Nachleben*, o seconda vita dei frammenti, al loro cambiamento di ruolo e all'oggetto (libro, registro o altro) con cui il frammento entra in contatto. Una parte rilevante della riflessione sui frammenti si sta oggi ampliando a considerare maggiormente gli aspetti storici e le relative implicazioni. Si veda a tal proposito C. Solidoro, *Fenomenologia dei frammenti di manoscritti*, in *Décrire le manuscrit liturgique. Méthodes, problématiques, perspectives*, a cura di L. Albiero ed E. Celora, Turnhout 2011, pp. 73-93.

<sup>16</sup> P. Galeazzi, *Le pergamene dell'Archivio storico dei frati minori della Provincia picena della Marca (sec. XIV-sec. XIX)*, in *In nomine Domini* cit., pp. 65-126.

<sup>17</sup> Falconara Marittima, Archivio storico provinciale dei frati minori delle Marche, perg. n. 2. Il documento, datato al 12 novembre 1446, è stato emanato da papa Eugenio IV; si veda Galeazzi, *Le pergamene* cit., p. 69.

<sup>18</sup> *In nomine Domini* cit., pp. 128-153.

alcuni frammenti e dei documenti descritti, con l'indice dei nomi a cura di Costanza Lucchetti<sup>19</sup>. Il valore scientifico e storico di questo libro è fuori discussione: troppo spesso oggi i lavori di ricerca si concentrano sui depositi delle più grandi biblioteche europee e tralasciano i fondi delle istituzioni più piccole; in questo senso è ancor più esemplare la cura che è stata riposta nell'allestimento del volume, che dà prova del valore culturale di fondi anche numericamente più modesti.

Un'ultima osservazione pare qui necessaria. Vi è ancora un aspetto del progetto legato alla valorizzazione dell'Archivio storico della Provincia Picena che merita di essere messo in luce, ed è la capacità di far confluire competenze diverse, di farle dialogare insieme, di valorizzare non solo il patrimonio scritto ma anche il patrimonio umano, nei diversi percorsi che ognuno ha compiuto, nella pluralità delle conoscenze, delle idee, delle intelligenze, delle passioni, un patrimonio di cui spesso ci si dimentica quando si parla di cultura.

In tutto questo a Falconara si è stati capaci di costruire un progetto coerente dal punto di vista archivistico e di enorme importanza per gli studi storici nelle molteplici declinazioni che essi assumono: per la storia del libro e della produzione scritta, la storia delle biblioteche, delle istituzioni, delle società e delle mentalità. Il volume *In nomine Domini* costituisce un primo, fondamentale tassello, al quale ci si augura possa far séguito l'apporto di altri istituti di conservazione di fondi librari e archivistici.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 155-159.





# *Intorno al futuro. Volontà e contingenza secondo Duns Scoto.* Recensione al volume di Ernesto Dezza, Andrea Nannini e Davide Riserbato

Monia Mancinelli

## *Introduzione*

Il volume curato da Ernesto Dezza, Andrea Nannini e Davide Riserbato *Intorno al futuro. Volontà e contingenza secondo Duns Scoto. Introduzione, testo e traduzione di Lectura, I, d. 39*, Antonianum, Roma 2023 (Bibliotheca - Manualia, Complementi 12), 238 pp., ha come obiettivo la traduzione e lo studio analitico di *Lectura, I, d. 39* nel più ampio contesto del dibattito medievale sui futuri contingenti e della storiografia recente in merito a tale dibattito.

Per raggiungere tale obiettivo, il volume presenta una struttura tripartita, che permette innanzitutto di inquadrare le cornici in cui si inserisce *Lectura, I, d. 39*, per poi andare al cuore della questione e infine completare la trattazione con l'“armamentario” per gli approfondimenti: in apertura, troviamo una prefazione a cura di Alessandro Ghisalberti e un'introduzione scritta a sei mani dai tre autori Ernesto Dezza, Andrea Nannini e Davide Riserbato; in mezzo, incontriamo il corpo centrale costituito dal testo latino di *Lectura, I, d. 39* con traduzione italiana a fronte, preceduto dal commento di Ernesto Dezza *Sulle tracce della contingenza. Un percorso attraverso Lectura, I, d. 39* e succeduto dai due saggi di approfondimento di Andrea Nannini *La versione di Ordinatio, I, d. 39: l'altra faccia della contingenza* e di Davide Riserbato *Nisi qui voluit. Contingenza e predestinazione in Himbertus de Garda (In I Sententiarum, dd. 37 et 38, q. unica)*; in chiusura, infine, abbiamo una serie di apparati,

consistenti in una raccolta di parole-chiave, una bibliografia, un indice dei nomi e un indice generale.

*Dentro Lectura, I, d. 39*

Nella *Prefazione*, Alessandro Ghisalberti evidenzia che la cornice teoretica all'interno della quale va inserita la giovanile *Lectura, I, d. 39* di Giovanni Duns Scoto non è solamente «il tema della contingenza unitamente alla questione della conoscenza divina dei futuri contingenti, in connessione con l'affermazione della libertà umana»<sup>1</sup>, ma anche una pluralità di dottrine caratteristiche della speculazione filosofica del Dottor Sottile senza le quali sarebbe impossibile interpretare correttamente il testo e coglierne quelle sfumature che ne hanno fatto una “pietra angolare” del dibattito medievale sui futuri contingenti:

- la distinzione tra una teologia in sé, che è la conoscenza che Dio ha di se stesso come oggetto primo, proprio e adeguato dell'intelletto divino, e una teologia nostra (comprendente la metafisica teologica), che è la conoscenza che l'uomo *viator* può avere di Dio usando le categorie della logica razionale per trattare «dei contenuti che sono in massima tangenza con la rivelazione sovrannaturale»<sup>2</sup>;
- la dottrina dell'univocità dell'ente, secondo la quale il concetto di 'ente' è il concetto primo predicabile di tutto ciò che è (di Dio come delle creature), passibile di diverse determinazioni o, meglio, di differenti modi intrinseci (modo finito e modo infinito), che rappresentano una variazione intensiva dell'ente;
- la dottrina dei trascendentali disgiuntivi dell'ente, che indicano degli attributi che ricoprono tutto l'ente come coppie di caratteristiche contrarie, tra cui spiccano le coppie fondamentali finito/infinito, necessario/contingente, natura/libertà, potenza/atto, precedente/successivo;

<sup>1</sup> A. Ghisalberti, *Prefazione*, in E. Dezza, A. Nannini, D. Riserbato, *Intorno al futuro. Volontà e contingenza secondo Duns Scoto. Introduzione, testo e traduzione di Lectura, I, d. 39*, Roma 2023, p. 5.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 9.

- la dottrina delle perfezioni assolute dell'ente, caratteristiche esclusive e non disgiuntive dell'ente ma non generali (intelletto e volontà), e la loro relazione con il finito e l'infinità;
- la nozione di 'Dio' inteso come «Dio personale, infinito secondo una nozione di infinità prettamente metafisica, comprensiva dell'infinità dell'intelletto e della volontà»<sup>3</sup> e di 'essenza divina' «in cui è inclusa l'appartenenza all'essere nella sua universalità/univocità»<sup>4</sup>;
- la dottrina della distinzione/non-identità formale, che «si verifica tra alcune perfezioni irriducibili l'una all'altra [...] ma che nella realtà del soggetto che le possiede risultano inseparabili»<sup>5</sup> e che rompe lo schema rigido della distinzione reale/razionale fondata sulle categorie di Aristotele;
- la dottrina degli istanti di natura distinti solo metafisicamente nei quali si sviluppa l'atto intellettuale di Dio, dottrina che «richiede di mantenere la differenza formale tra le idee attribuite all'intelletto di Dio [e le] idee dell'intelletto umano»<sup>6</sup>.

Nell'*Introduzione*, invece, i tre autori mostrano che la cornice storiografica nella quale si inserisce il volume da loro curato è quella «di una storia della riflessione filosofica recente intorno al dibattito medievale sui futuri contingenti»<sup>7</sup> che, da un lato, ha ormai assunto la sezione di *Lectura*, I, d. 39 «come “una pietra angolare” della filosofia di tutti i tempi»<sup>8</sup> e, dall'altro, vede ora colmare la vistosa lacuna della mancanza, per molto tempo, di una traduzione italiana di questa sezione della giovanile *Lectura* (a fronte delle già esistenti traduzioni in olandese, inglese, finlandese e portoghese).

La *Traduzione italiana* di *Lectura*, I, d. 39 è una traduzione letterale nel rispetto profondo dell'originale latino e attraverso l'utilizzo di un

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> E. Dezza, A. Nannini, D. Riserbato, *Introduzione*, in *Ibid.*, *Intorno al futuro* cit., p. 13.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 13. Per la bibliografia in merito, i tre autori rimandano alla *Duns Scotus Biography* curata da Thobias Hoffmann: *Duns Scotus Bibliography from 1850 to the Present*, a cura di T. Hoffmann, <<https://abelard.hypotheses.org/scotus-bibliography>> (ult. cons. 27-02-2023).

linguaggio puntuale e l'integrazione del testo con inserzioni tra parentesi quadre riesce a restituire il senso complessivo dello scritto scotiano e contemporaneamente facilitarne la comprensione: testo che, pur nella sua essenzialità, «presenta non poche insidie celate dietro un argomentare apparentemente semplice»<sup>9</sup>.

Nel suo commento *Sulle tracce della contingenza. Un percorso attraverso Lectura, I, d. 39*, Ernesto Dezza mette innanzitutto in luce come il testo scotiano sia articolato in cinque *quaestiones* «tra loro strettamente connesse, cosicché Scoto non le analizza una per una, ma le affronta in blocco»<sup>10</sup>; *quaestiones* che affrontano le caratteristiche della conoscenza divina (determinatezza, infallibilità, immutabilità, necessità) e la sua compatibilità con la contingenza delle cose create e che sono accompagnate da argomenti *sic* e *contra*, a cui Duns Scoto risponderà solo alla fine della dissertazione, dopo aver presentato le opinioni che ritiene interessanti per la trattazione dell'argomento insieme alla loro confutazione<sup>11</sup> e dopo aver illustrato la propria soluzione al problema<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Dezza, Nannini, Riserbato, *Introduzione* cit., p. 14.

<sup>10</sup> E. Dezza, *Sulle tracce della contingenza. Un percorso attraverso Lectura, I, d. 39*, in *Ibid.*, *Intorno al futuro* cit., p. 20.

<sup>11</sup> La prima opinione (*de infallibilitate cognitione Dei*) è quella di Tommaso d'Aquino e di Bonaventura da Bagnoregio, i quali ritengono compatibili l'infallibilità della conoscenza di Dio e la contingenza delle cose, mentre la seconda opinione (*de futurorum praesentia in mente Dei*) è quella di Tommaso d'Aquino e di Romano di Roma e si rifà alla spiegazione data da Severino Boezio nel *De consolatione Philosophiae*.

<sup>12</sup> Nel corso degli anni Novanta del Duecento il commento alle *Sentenze* passa dall'essere un esercizio obbligatorio per conseguire il titolo di *magister* all'essere lo strumento privilegiato per esprimere il pensiero teologico-filosofico dell'autore stesso del commento. Tale cambiamento di funzione determina anche un mutamento del modo espositivo: si passa infatti dal commento esaustivo del testo lombardiano alle poche righe di spiegazione dedicate allo stesso, e da questioni centrate sulla tematica contenuta nella distinzione affrontata (*argument-centered questions*) a questioni centrate sulle posizioni di diversi autori in merito alle tematiche che l'autore del commento sentenziario reputa come i "punti caldi" su cui concentrare l'interesse (*position-centered questions*). In particolare, ogni posizione è descritta con una certa lunghezza e supportata da una serie di argomenti, di modo che l'autore del commento sentenziario abbia la possibilità di testimoniare il dibattito teologico a lui contemporaneo, di esibire le proprie capacità critiche e di sviluppare una soluzione personale in maniera graduale e dialettica affinché la propria proposta risulti la migliore risposta al problema posto. Per ulteriori approfondimenti, si consiglia la lettura di R.L. Friedman, *The Sentences Commentary, 1250-1320. General Trends, the Impact of the Religious Orders, and the Test Case of Predestination*, in *Mediaeval Commentaries on*

Ernesto Dezza evidenzia anche che la risposta del Dottor Sottile è articolata in due grandi sezioni: la prima dedicata alla trattazione della contingenza negli enti, la seconda dedicata alla compatibilità tra la contingenza delle cose e la conoscenza certa di Dio.

Il punto di partenza della soluzione di Duns Scoto è racchiudibile, secondo Ernesto Dezza, in tre affermazioni. La prima è quella secondo la quale la contingenza negli enti esiste perché «insieme al ‘necessario’, il ‘possibile/contingente’ è un trascendentale disgiuntivo (*passio disiuncta*)»<sup>13</sup> e dunque «tutto ciò che esiste o è necessario o è contingente e nulla è contemporaneamente necessario e contingente sotto lo stesso aspetto»<sup>14</sup>. La seconda affermazione è quella secondo la quale la causa della contingenza negli enti è dalla parte di Dio, prima causa di tutto che causa in modo contingente (del resto, «se Dio causasse in modo necessario, semplicemente non ci sarebbe contingenza nel mondo»<sup>15</sup>). La terza affermazione è quella secondo la quale la causa della contingenza negli enti è dalla parte della volontà divina, che agisce in modo contingente e libero, a differenza dell’intelletto, che conosce in modo necessario e naturale: infatti,

l’intelletto divino non indica alla volontà divina che qualcosa sia da fare, ma semplicemente le presenta “qualcosa da farsi” come neutro, cioè né-vero-né-falso [...] È solo quando la volontà decide di porre nell’essere una cosa, che allora viene appresa dall’intelletto divino come “vera”, cioè secondo una delle due parti della contraddizione “vero-falso”<sup>16</sup>.

La chiamata in causa delle perfezioni assolute dell’intelletto e della volontà apre al Dottor Sottile la strada per una digressione sulla volontà umana, che «*in actu primo* (nella sua essenza) è libera rispetto a ogni atto secondo (ogni volizione)»<sup>17</sup> grazie al fatto che, «in un solo e medesimo istante temporale, ha la possibilità (logica) di volere»<sup>18</sup> atti opposti. La

*the Sentences of Peter Lombard. Current Research*, a cura di G.R. Evans, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 41-128.

<sup>13</sup> Dezza, *Sulle tracce della contingenza* cit., p. 28.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 33.

*potentia*/possibilità logica «nella quale gli estremi della proposizione – gli opposti – stanno insieme contemporaneamente senza che si crei contraddizione»<sup>19</sup> ha una priorità metafisica rispetto alla *potentia*/possibilità reale che realizza solo uno dei due corni della contraddizione e dà a Duns Scoto l'occasione di una nuova interpretazione del senso diviso<sup>20</sup> di una proposizione («da volontà x che ama y può odiare y»<sup>21</sup>), che va inteso secondo un'interpretazione sincronica («da volontà x che ama y [in a] può odiare y [in a]»<sup>22</sup>) e non secondo un'interpretazione diacronica («da volontà x che ama y [in a] può odiare y [in b]»<sup>23</sup>).

Per il parallelismo *sicut voluntas nostra // ita voluntas divina* anche la volontà divina nella sua essenza (*in actu primo*) è libera rispetto a ogni volizione (*ad actus secundos*); la differenza con la volontà umana sta nel fatto che Dio vive nell'eternità e pertanto la volontà divina esprime una sola volizione voluta nell'eternità, ma la “fenomenologia” della deliberazione rimane la stessa: «a) l'intelletto offre alla volontà una proposizione come neutra (mi siedo-o-non mi siedo); b) la volontà decide il da farsi (mi siedo); c) solo uno dei due corni della proposizione è vero (mi siedo = V / non mi siedo = F)»<sup>24</sup>.

Per Duns Scoto, dunque, l'isomorfismo tra volontà divina e volontà umana spiega che è solo la volontà divina a compiere la decisione circa uno dei due corni della proposizione “vero/falso” (che da quel momento diventa “vero”) e che

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>20</sup> Nell'appendice *Parole-chiave* (un piccolo dizionario che propone in maniera lineare, utile ed esaustiva il significato dei termini e delle espressioni principali utilizzati da Duns Scoto nella trattazione della tematica), i tre autori offrono la definizione di ‘senso composto’ e ‘senso diviso’, accompagnata da un esempio esplicativo. Per brevità, si riporta in nota la sola definizione: «Nella logica proposizionale, si tratta di due modi in cui considerare una proposizione complessa, cioè composta a sua volta da due proposizioni. Si leggerà la proposizione in senso composto, se una proposizione funge da soggetto e l'altra da predicato; si leggerà in senso diviso, se si considereranno le due proposizioni come distinte» (E. Dezza, A. Nannini, D. Riserbato, *Parole-chiave*, in *Iid, Intorno al futuro* cit., pp. 216-217).

<sup>21</sup> Dezza, *Sulle tracce della contingenza* cit., p. 33.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 39.

la proposizione sul futuro non è considerata dall'intelletto come vera *dopo* essere stata decisa dalla volontà, ma esso la vede senza (altre) mediazioni nella sua essenza (l'essenza divina stessa) [di modo che] l'intelletto divino conosce allo stesso modo e senza mediazioni sia i termini singoli sia i giudizi e le proposizioni da essi composte come in un unico atto visivo<sup>25</sup>.

Lo studio analitico di *Lectura*, I, d. 39 proposto da Ernesto Dezza ha il valore di evidenziare come la soluzione di Duns Scoto definisca «in modo preciso un nuovo modo di intendere la modalità del possibile/contingente aprendo la via alla considerazione logica della possibilità e alla sincronicità della contingenza»<sup>26</sup> e proponga un modo di concepire la compatibilità tra la contingenza delle creature, la conoscenza divina dei futuri contingenti e la libertà umana tale che

evita da una parte il necessitarismo teologico, e dall'altra esclude lo stravolgimento della conoscenza umana e l'abbandono degli accadimenti del mondo alla deriva di una contingenza assoluta; in altri termini, l'infallibilità della conoscenza divina è garantita, senza togliere validità alle capacità del teologo di conoscere il mondo attraverso le strutture conoscitive di cui dispone, che devono fare i conti con la temporalità, da cui è esente l'essenza divina<sup>27</sup>.

### *Il confronto con Ordinatio, I, d. 39*

Il rilievo teoretico di *Lectura*, I, d. 39 ha spinto Andrea Nannini ad approfondire la posizione scotiana sulla modalità del possibile/contingente e sulla compatibilità tra la conoscenza divina dei futuri contingenti e la libertà umana istituendo nel suo saggio *La versione di Ordinatio, I, d. 39: l'altra faccia della contingenza* un confronto con il testo di *Ordinatio*, I, d. 39: testo considerato spurio dalla Commissione Scotista tanto da far scegliere agli autori di non offrirne la traduzione italiana, ma ritenuto così importante da «dedicargli comunque uno studio approfondito, che consente di metterne in luce gli aspetti più rilevanti»<sup>28</sup>

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>26</sup> Dezza, Nannini, Riserbato, *Introduzione* cit., p. 14.

<sup>27</sup> Ghisalberti, *Prefazione* cit., p. 12.

<sup>28</sup> Dezza, Nannini, Riserbato, *Introduzione* cit., p. 14.

per restaurare un equilibrio in una storia degli effetti troppo «sbilanciata sul lato di *Lectura*, accordando una rilevanza quasi secondaria alla versione di *Ordinatio*»<sup>29</sup>.

La scelta di non presentare il testo di *Ordinatio*, I, d. 39 in versione italiana e di non proporre un quadro sinottico tra le due versioni dell'opera non rende semplice seguire l'avanzamento del contributo di Andrea Nannini; ciò nonostante, il saggio riesce a far emergere le principali innovazioni che *Ordinatio*, I, d. 39 propone rispetto alla sezione della giovanile *Lectura*.

A fronte di una impostazione della problematica molto simile sia in termini di caratteristiche della conoscenza divina (determinatezza, infallibilità, immutabilità, necessità) e sua compatibilità con la contingenza delle cose create, sia in termini di opinioni da confutare con relative argomentazioni, sia in termini di soluzione personale con dimostrazione e obiezioni a cui rispondere, *Ordinatio*, I, d. 39

sembra utilizzare in maniera meno massiccia la struttura logica della distinzione tra “senso diviso” e “senso composto” delle proposizioni, preferendo – pur senza escludere approfondimenti logici molto dettagliati – una trattazione di più ampio respiro che faccia emergere la natura metafisica e l'importanza della contingenza sia dal punto di vista dell'attività volitiva, sia dal punto di vista della struttura della realtà che consente quell'attività volitivo-contingente<sup>30</sup>.

In particolare Andrea Nannini mette in luce come per *Ordinatio*, I, d. 39 «il problema alla base dell'intera discussione [...] è [...] il fondamento stesso dell'agire contingente»<sup>31</sup> che si traduce nella verifica della possibilità metafisica di una non-ripugnanza o compossibilità sincronica per qualsiasi istante temporale (*simul*) ma non *realiter* tra le opzioni opposte di una contraddizione; una *potentia*/possibilità logica «che non può essere né reale né attuale (perché coinciderebbe con la simultanea e impossibile esistenza fattuale dei contraddittori)»<sup>32</sup> ma che rappresenta la condizione di possibilità dell'agire della potenza reale, «che è la volontà

<sup>29</sup> A. Nannini, *La versione di Ordinatio, I, d. 39: l'altra faccia della contingenza*, in *Ibid.*, *Intorno al futuro* cit., p. 130.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>32</sup> *Ibid.*



stessa intesa come *actus primus* [...] ‘effettore’, ‘attuatore’ di un effetto determinato, liberamente scelto»<sup>33</sup> tra le opzioni opposte della contraddizione.

Nell’ambito della volontà divina, questa verifica comporta la risposta a due quesiti: da un lato, «a che cosa si rivolge la libertà della volontà divina»<sup>34</sup>; dall’altro, «in che cosa consiste la contingenza in riferimento alle cose volute»<sup>35</sup>.

Seguendo la trattazione del saggio di Andrea Nannini si arriva a estrapolare che per *Ordinatio*, I, d. 39 la risposta ai due quesiti risiede nel parallelismo tra l’attività dell’intelletto divino e l’attività della volontà divina attraverso la dottrina degli istanti di natura e la mediazione dell’essenza divina che «contiene tutte le cose secondo la logica della *continentia eminens o unitiva*»<sup>36</sup>.

Nel testo scotiano infatti si afferma che la perfezione suprema e illimitata dell’intelletto divino, che è eterna, produce in istanti di natura distinti la conoscenza dell’essenza divina (*sapientia*: primo istante), l’idea di una qualsiasi cosa nell’*esse intelligibile* (secondo istante) e la conoscenza dell’idea di una qualsiasi cosa nell’*esse cognitum* (terzo istante); questo significa, da un lato, che essenza divina e idee divine sono co-eterne, e, dall’altro, che «l’idea di una qualsiasi cosa non coincide con la cosa creata»<sup>37</sup>, perché quest’ultima appartiene alla temporalità, che «si inserisce quando una qualsiasi idea, conosciuta dall’eternità divina, viene ‘selezionata’ per essere creata»<sup>38</sup>.

Lo stesso meccanismo è applicato alla perfezione suprema e illimitata della volontà divina, che è anch’essa eterna e produce in istanti di natura distinti la volontà dell’essenza divina (*bonitas*: primo istante), la volontà della cosa nell’*esse intelligibile* presentata come neutra dall’intelletto divino (secondo istante) e la volontà della cosa nell’*esse volitum* e voluta in modo contingente (terzo istante); questo significa, da un lato, che essenza divina e cose volute nel puro *esse volitum* sono co-eterne, e, dall’altro, che l’*esse volitum* di una qualsiasi cosa non coincide con la cosa creata, perché

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>38</sup> *Ibid.*

quest'ultima appartiene alla temporalità e coincide con l'«idea divina selezionata per essere creata realmente [e] [...] trasposta nell'*esse existentiae* di una creatura, ulteriore rispetto all'*esse volitum* della sua idea»<sup>39</sup>.

La soluzione di *Ordinatio*, I, d. 39 lega dunque la contingenza della volontà divina alla determinazione effettiva della volontà in questo modo:

l'essenza divina può muovere l'intelletto a conoscere, in un primo istante di natura, cose semplici o possibili connessioni contingenti tra le cose semplici “né vere né false” [e] non si incontra alcuna contingenza né alcuna verità in queste possibili connessioni, perché non c'è determinazione della volontà; la volontà divina offre la propria determinazione effettiva, selezionando quale corno della contraddizione (*a* o non-*a*) volere; la determinazione è contingente, nella misura in cui può sempre essere determinazione verso l'opposto, ma la volizione effettiva ne determina a tutti gli effetti la verità; l'essenza divina rimane la causa (*ratio cognoscendi*) che consente all'intelletto di conoscere queste verità<sup>40</sup>.

La contingenza degli oggetti voluti in *Ordinatio*, I, d. 39 è invece garantita da due elementi: da un lato, la cornice della potenza logica, intesa come condizione trascendentale della possibilità di esercitare una forma di causalità libera «che contiene un numero di possibilità molto più elevato di quelle realmente attualizzate»<sup>41</sup> dalla potenza reale intesa come esercizio effettivo di una scelta libera e contingente da parte della volontà divina; dall'altro, la distinzione tra volontà divina 'operativa' («che eternamente opera all'interno della sua unica volizione immutabile»<sup>42</sup> dovuta all'eternità dell'essenza divina) e volontà divina 'produttiva' («che produce temporalmente quanto eternamente ha voluto»<sup>43</sup> selezionando uno dei due *obiecta opposita* contenuti nell'idea

<sup>39</sup> *Ibid.* Il discorso di *Ordinatio*, I, d. 39 si potrebbe riassumere così: come la *sapientia* divina è garantita dalla conoscenza che l'intelletto divino ha dell'essenza divina nel primo istante di natura e l'onniscienza divina è garantita dalla conoscenza che l'intelletto divino ha delle idee divine intese come prodotto della sua attività, così la *bonitas* divina è garantita dalla volizione che la volontà divina ha dell'essenza divina nel primo istante di natura e l'onnipotenza è garantita dalla volizione che la volontà divina ha delle cose volute come prodotto della sua volontà.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*

divina fornita dall'intelletto e dotato ora del connotato 'selezionato per essere creato' conferito dalla determinazione effettiva della volontà divina).

Il merito del contributo di Andrea Nannini è perciò quello di sottolineare come *Ordinatio*, I, d. 39, inserita nella complessa tradizione testuale delle opere di Duns Scoto e nell'evoluzione temporale della spiegazione e della chiarificazione da parte del Dottor Sottile della propria soluzione in merito alla questione della compatibilità tra contingenza delle cose e conoscenza divina dei futuri contingenti, sia un testo rilevante soprattutto per la precisazione della distinzione «tra la volontà in quanto tale e la tendenza delle volontà nell'oggetto voluto, che è secondaria e subordinata alla volontà in quanto tale»<sup>44</sup> e la ratifica della positività della contingenza, che è la modalità

con cui l'intera creazione si trova a esprimere il proprio essere, attribuendo alla contingenza un valore ben più ampio del semplice problema [...] "se il fatto che Dio conosca le cose future, determina anche il fatto che le cose saranno", e legandolo all'attività della causa prima da cui discende l'intera modalità contingente dell'essere delle cose<sup>45</sup>.

### *La fortuna (mancata) di Lectura, I, d. 39: il caso di Himbertus de Garda*

La rilevanza teoretica di *Lectura*, I, d. 39 ha invece portato Davide Riserbato a seguire un altro filone di ricerca, rappresentato dalla sorte toccata alla posizione scotiana sulla contingenza nel pensiero di suoi allievi o di altri maestri francescani dopo di lui.

L'attenzione di Davide Riserbato nel saggio *Nisi qui voluit. Contingenza e predestinazione in Himbertus de Garda* è andata alla soluzione di Himbertus de Garda così come essa emerge nella questione *Utrum in rebus sit contingentia* contenuta nel suo commento al primo libro delle *Sentenze*, di cui Davide Riserbato offre sia l'edizione critica sia un breve studio introduttivo.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 171-172.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 187.

Frate «francescano scotista [...] della provincia ecclesiastica della Borgogna»<sup>46</sup>, studente «a Parigi, verosimilmente durante la reggenza di Ugo di Novocastro (1320-1322) [...] quando Francesco di Meyronnes iniziava a svolgere l'ufficio di baccelliere sentenziario (1320-1321) insieme al benedettino Pierre Roger, futuro Clemente VI»<sup>47</sup>, forse anche *reportator* e *socius* dello stesso Francesco di Meyronnes, docente in uno *studium* dell'Ordine (presumibilmente nei pressi di Lione) a partire dal 1322, Himbertus de Garda, che altrove si richiama spesso al pensiero di Duns Scoto (indicato in diversi luoghi «con espressioni quali *Doctor noster* [...] *quem sequor*»<sup>48</sup>), sulla tematica della contingenza ignora sia la riflessione del Dottor Sottile sia quella di altre figure importanti del panorama teoretico dell'Università di Parigi nella seconda decade del XIV secolo (tra cui anche Francesco di Meyronnes) e propone una soluzione autonoma che, da un lato, tralascia la questione «della contingenza e dei futuri contingenti dal punto di vista della conoscenza divina»<sup>49</sup> e, dall'altro, semplifica i problemi complessi che emergono dalla trattazione scotiana abbandonando il «caratteristico orientamento speculativo»<sup>50</sup> del Dottor Sottile probabilmente per venire incontro a un uditorio «dalle possibilità, per così dire, più limitate rispetto a quello di Parigi»<sup>51</sup> e strutturando la proposta intorno a due macro-argomenti: l'affermazione della realtà della contingenza attraverso la distinzione tra senso composto e senso diviso e la centralità dell'«insondabile volontà di Dio quale causa della contingenza»<sup>52</sup>.

Il contributo di Davide Riserbato su questo autore “scotista” del primo Trecento ancora poco conosciuto si inserisce all'interno di una lunga storia degli effetti (di cui l'autore dà conto in una alquanto ricca nota all'inizio del suo saggio<sup>53</sup>) ed è particolarmente apprezzabile perché evidenzia

<sup>46</sup> D. Riserbato, *Nisi qui voluit. Contingenza e predestinazione in Himbertus de Garda* (In *I Sententiarum, dd. 37 et 38, q. unica*), in *Ibid, Intorno al futuro cit.*, p. 191.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>53</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 189 nota 1.

la necessità di proseguire il lavoro di edizione dei testi e di studio storico-filosofico di quegli autori del primo Trecento, soprattutto appartenenti all'alveo minoritico, che sono stati individuati come gli strumenti più opportuni per la storia della speculazione sul pensiero del Dottor Sottile, in modo tale da riuscire, da un lato, a ricostruire la nascita e l'evoluzione dell'eredità della dottrina del Dottor Sottile agli albori della sua diffusione, e, dall'altro, a evidenziare punti di contatto, differenze e sfumature circa singoli argomenti tra Duns Scoto e quegli autori responsabili sì della costruzione dello "scotismo", ma che rimangono comunque pensatori di un periodo, ovvero la Scolastica, caratterizzato da un tasso di indipendenza intellettuale e di eclettismo tale che «l'attuale ricerca in ambito medievistico ha da tempo abbandonato la scorciatoia storiografica che voleva la storia della filosofia ridotta allo studio delle figure di maggiore spicco, i così detti 'grandi', relegando gli altri pensatori dei tempi di mezzo in scuole di improbabile fedeltà al maestro, supponendoli così dediti alla ripetizione senza genio del pensiero del fondatore»<sup>54</sup>.

### *Conclusion*

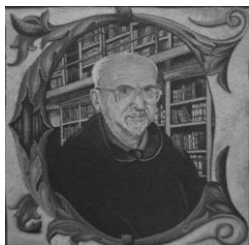
Il volume curato da Ernesto Dezza, Andrea Nannini e Davide Riserbato *Intorno al futuro. Volontà e contingenza secondo Duns Scoto* si presenta dunque come un percorso che raggiunge due obiettivi: da un lato, riaccendere i riflettori sul testo di *Lectura*, I, d. 39 di Giovanni Duns Scoto all'interno della ricca speculazione filosofico-teologica del Dottor Sottile e del più ampio dibattito medievale sui futuri contingenti; dall'altro, indicare la strada a diverse piste di approfondimento all'interno del variegato universo dei testi scotiani e dei primi "eredi" del pensiero del Dottor Sottile.

<sup>54</sup> M. Mancinelli, *Il principio di individuazione nel Commento di Landolfo Caracciolo alle Sentenze. Testo e studio*, tesi di dottorato, Università degli studi di Salerno 2017, p. 400 (per la citazione interna si veda G. Alliney, *Introduzione*, in *Contingenza e libertà. Teorie francescane del primo Trecento*, a cura di G. Alliney, M. Fedeli, A. Pertosa, Macerata 2012, p. 7).



# In memoria. Floriano Grimaldi

Veronica Buscarini



Morrovalle, 17 giugno 1931  
Macerata, 18 settembre 2023

Padre Floriano è stato un dono buono per chiunque l'abbia conosciuto, competente e appassionato nello studio della storia di Loreto e delle Marche. Il pioniere del lavoro archivistico ha dedicato la sua vita alla ricerca e il suo amplissimo *curriculum* conta un totale di 312 pubblicazioni tra monografie, articoli, volumi e curatele. Grimaldi è stato un erudito che ha saputo coniugare il suo compito ecclesiastico con gli studi e i gravosi sforzi compiuti per rilanciare la cultura, soprattutto il patrimonio intellettuale lauretano. Le sue pubblicazioni sono testimoni di quello che la critica moderna ha definito il *Metodo grimaldiano*, che si fonda sull'attenta collazione dei dati archivistici con quelli letterari, storici e artistici: un metodo scientifico seguito oggi da molti altri studiosi, specie dai critici d'arte, per l'attribuzione delle opere<sup>1</sup>.

Un tenace frate Cappuccino contraddistinto da una rara sensibilità religiosa e umana. Si è spento il 18 settembre 2023 all'età di novantadue anni, dopo una vita votata a Dio e alla ricerca, presso l'infermeria dei Cappuccini di Macerata dove era stato ricoverato dal dicembre 2022 a

<sup>1</sup> Cfr. M. Mascii, *Metodologia Grimaldiana. Per una sintesi biografica e bibliografica su Floriano Grimaldi*, «Marca/Marche. Rivista di storia regionale», 19 (2022), p. 340.

seguito di un irreversibile peggioramento delle sue condizioni di salute.

La pretesa di esaustività nel presentare, in tale occasione, le numerose memorie su padre Floriano, è evidentemente utopica; quindi, ci si limita in questa breve cronistoria a passare in rassegna alcune delle principali tappe che hanno scandito la sua esistenza come ricercatore, e a proporre una selezione limitata di pubblicazioni grimaldiane.

Primo Grimaldi, questo era il nome all'anagrafe, nacque e trascorse la sua infanzia a Morrovalle, una piccola città della provincia di Macerata, luogo d'origine della sua famiglia *secundum sanguinem*.

Inizialmente frequentò il ginnasio a Jesi (primo e secondo anno), ma, per l'incombente pericolo bellico, i collegiali vennero trasferiti presso il convento di Cingoli (dove Primo seguì il terzo, quarto e quinto ginnasio). Sui banchi di scuola prese sostanza la sua vocazione e così, concluso il percorso ginnasiale, nel 1946 iniziò il Noviziato a Camerino con il nome di Floriano; la prima professione religiosa nell'Ordine dei frati Cappuccini fu del 3 agosto 1947. Grimaldi frequentò i tre anni di liceo classico ad Ancona, al termine dei quali fu inviato presso il Santuario della Santa Casa di Loreto per seguire il corso teologico di durata quadriennale. Il 18 dicembre 1954 fu ordinato presbitero e sposò la vita consacrata dei Cappuccini. Nel 1955 fu inviato a Roma per studiare Storia della Chiesa, Biblioteconomia e Archivistica presso la Biblioteca Apostolica Vaticana. L'anno seguente approdò in Inghilterra per proseguire gli studi, grazie ai quali sarebbe diventato cultore della bellezza della pagina nelle sue varie forme: aveva il dono del gusto estetico per l'impaginazione che avrebbe coltivato per tutta la vita. Dopo essere rimasto ospite a Londra per sette mesi presso il convento dei Cappuccini, partì per la Germania, dove imparò il tedesco nelle scuole laiche per circa quattro mesi, apprendendolo con innata naturalezza. Aveva, difatti, un'ottima padronanza delle lingue moderne, ma anche di quelle classiche e leggeva i documenti antichi in lingua originale.

Terminate le esperienze di studio all'estero, il Provinciale dell'Ordine lo richiamò in Italia per affidargli un nuovo ruolo presso l'Archivio Storico della Santa Casa di Loreto. Si potrebbe suddividere la vita adulta di padre Floriano in due periodi: il primo, lauretano e, il secondo, recanatese.

La prima fase grimaldiana fu quella in cui padre Floriano rivestì l'importante incarico di archivista della Santa Casa di Loreto, che lo



indusse a eseguire un lavoro di riordino e valorizzazione dei beni culturali durato mezzo secolo (1956-2006), rendendo molto del materiale ivi conservato fruibile.

Il 1956 fu un anno spartiacque per la vita della città-santuario delle Marche: Grimaldi divenne responsabile dell'Archivio e, al contempo, direttore della Biblioteca della Santa Casa. Da quel momento per l'Archivio iniziò un nuovo corso di vita, che lo rese, in breve tempo, molto conosciuto. Venne aperto al pubblico e catalogato integralmente, poiché era stato trascurato per decenni a causa degli avvenimenti storici e politici, i quali avevano inciso sul patrimonio storico e artistico della Santa Casa. Inoltre, negli anni furono pochi i governatori che, consci del ricco patrimonio raccolto attorno alla Santa Casa durante la sua storia, adottarono misure per la protezione e la conservazione<sup>2</sup>. Grazie al suo lavoro, Grimaldi contribuì a salvare le collezioni archivistiche più importanti della Santa Casa e di tutti gli enti che ebbero attinenza con la sua stessa amministrazione, come l'archivio delle parrocchie di Loreto, del capitolo, delle confraternite<sup>3</sup>. Sin dal primo momento padre Floriano prese consapevolezza dell'importante ruolo che dovette ricoprire per quel cinquantennio.

A partire dal 1958, Grimaldi manifestò la sua vocazione archivistica, pubblicando un primo articolo panoramico intitolato: *Archivio Storico della Santa Casa di Loreto*, edito nella collezione della Pontificia Commissione per gli archivi ecclesiastici<sup>4</sup>.

A seguire, scrisse il primo di una serie di articoli dal titolo: *Bibliografia lauretana*<sup>5</sup>.

Padre Floriano non fu solo a svolgere i lavori di riordino e

<sup>2</sup> Cfr. F. Grimaldi, K. Sordi, *La Santa Casa di Loreto e le sue Istituzioni. Documenti istituzionali e regolamenti*, I, Foligno 2006, p. 365.

<sup>3</sup> «Nel 1956 mons. Primo Principi dispose l'ordinamento dell'Archivio Storico, mons. Loris Francesco Capovilla favorì il ripristino delle collezioni d'arte. Mons. Pasquale Macchi, che gli successe nel 1989 [...] intraprese il generale ricupero del patrimonio artistico e culturale della Santa Casa in ogni settore [...]. La sua opera, in parte, fu proseguita da mons. Angelo Comastri mediante il finanziamento statale messo a disposizione per la ricorrenza dell'Anno giubilare duemila» (*ibid.*, p. 368).

<sup>4</sup> F. Grimaldi, *L'Archivio Storico della Santa Casa di Loreto*, «Ecclesia», 17 (1958), pp. 588-593.

<sup>5</sup> F. Grimaldi, *Bibliografia lauretana*, «Studia Picena. Rivista marchigiana di storia e cultura», 26 (1958), pp. 149-150.

valorizzazione dei beni ecclesiastici di Loreto, molti dei suoi libri, infatti, furono redatti con il prezioso contributo della sua allieva Katy Sordi, collaboratrice presso l'Archivio e la Biblioteca della Santa Casa (1980-2006)<sup>6</sup>.

Con i suoi scritti, Grimaldi permise di entrare nel cuore della materia lauretana e oltre ad affrontare i temi legati alla religione, alla storia del Santuario, dedicando numerosi lavori allo sviluppo del culto lauretano, ai pellegrinaggi devoti, allo studio delle strade percorse dai fedeli, attraverso i suoi libri che sono veri e propri manuali di viaggio, portò a termine ricerche specifiche su molti argomenti di arte e scultura, di iconografia, archeologia e anche di edilizia sacra. Degne di nota sono, ad esempio, le sue ricerche su argomenti di storia dell'arte su Luigi Vanvitelli e su Luca Signorelli. Si citi, ad esempio, il primo studio a cura di padre Floriano su Vanvitelli dal titolo: *L'opera del Vanvitelli a Loreto*<sup>7</sup>.

La capacità di Grimaldi di “indossare i panni” del critico d'arte si evince dal volume *Luca Signorelli a Loreto*<sup>8</sup>. Il pittore affrescò la sacrestia di San Giovanni, vero gioiello della Basilica. I dipinti rammentano la centralità di Cristo Risorto nella vita della Chiesa. Grimaldi fornì a ogni credente un'autentica chiave di lettura dell'opera, addentrandosi perfino nello studio delle varie tecniche che furono utilizzate da Signorelli.

Padre Floriano portò avanti le ricerche anche sul pittore Lorenzo Lotto. Per quanto concerne quest'ultimo, è opportuno ricordare il complesso lavoro dal titolo: *Lorenzo Lotto, 1480-1556. “Libro di spese diverse”* in due volumi; il primo presenta l'edizione, compresa di introduzione, cronologia, indice dei nomi di persone, di luogo e un glossario, e la trascrizione in duplice lingua – italiana e inglese; nel secondo si propone la copia fotostatica del libro amministrativo-

<sup>6</sup> Un sincero ringraziamento alla Dottoressa Katy Sordi per i suoi suggerimenti e per avermi mostrato ogni angolo dell'Archivio, della Biblioteca della Santa Casa e lo studio di padre Floriano.

<sup>7</sup> F. Grimaldi, *L'opera del Vanvitelli a Loreto*, «Il Messaggio della Santa Casa», 1974, pp. 171-173. Inoltre, Grimaldi pubblicò: *Vanvitelli a Loreto*, «Deputazione di Storia Patria per le Marche. Atti e Memorie», s. VIII, 8 (1974), pp. 113-124; e *Luigi Vanvitelli a Loreto. La costruzione del Campanile e del Palazzo Apostolico dai documenti dell'Archivio Segreto Vaticano e dell'Archivio Storico della Santa Casa*, Collana della Biblioteca Storica Lauretana, Recanati 1983.

<sup>8</sup> F. Grimaldi, *Luca Signorelli a Loreto. Risurrezione di Gesù, nascita e missione della Chiesa*, Loreto 2000.

contabile delle “spese” dell’impresa del pittore<sup>9</sup>.

Fu di padre Floriano l’idea di allestire e ampliare il Museo-Pinacoteca del Palazzo Apostolico, curandone uno specifico settore in cui esporre quanto ebbe modo di raccogliere durante gli anni della sua permanenza, per quanto concerne le molteplici testimonianze di fede verso la Madonna di Loreto, per un totale di duemila metri quadrati divisi in trenta sale espositive. Il Museo-Pinacoteca consentì al pubblico di fruire del patrimonio religioso e artistico. Il nucleo originario del museo della Santa Casa venne costituito sul finire dell’Ottocento, quando vi si adunarono i dipinti e, in particolare, le maioliche dell’antica spezieria, raccolta preservata attraverso secolari vicissitudini, pericoli di distruzione e rischi di dispersione; a partire da quel momento il patrimonio artistico e storico venne esteso in misura sempre maggiore.

Padre Floriano fornì una minuziosa mappa nel primo volume della trilogia *La Santa Casa di Loreto e le sue Istituzioni. Documenti istituzionali e regolamenti*, consegnando ai lettori una ricognizione integrale dell’Archivio, della Biblioteca e del Museo/Pinacoteca, e dedicò a ognuna delle sezioni un capitolo del libro<sup>10</sup>.

Grimaldi valorizzò, inoltre, le ricerche archeologiche sotto la santa cappella, condotte da una commissione di esperti negli anni Sessanta, fra i quali spicca il nome del professore Nereo Alfieri.

Si dedicò, come evidenziato, con la stessa passione a molti altri archivi di Loreto, Recanati e delle Diocesi confinanti, come anche ai fondi dei registri storici del Comune di Recanati. Nel 1961 Grimaldi pubblicò l’articolo *Gli archivi storici del Comune di Recanati*, contribuendo a far emergere libri e documenti che erano stati per tanti anni nascosti<sup>11</sup>.

Molti dei suoi studi verterono sulla Cappella musicale, ornamento del Santuario, che ebbe il massimo splendore nel secolo XVII, sia per i cantori del coro che per i suoi organisti e maestri. La Cappella venne costituita da Giulio II nel 1507 per accompagnare con canti liturgici le funzioni celebrate nel Santuario di Loreto, fino a quando la stessa non fu

<sup>9</sup> F. Grimaldi, K. Sordi, *Lorenzo Lotto, 1480-1556. “Libro di spese diverse”*, 2 voll., Loreto 2003.

<sup>10</sup> Grimaldi, Sordi, *La Santa Casa di Loreto e le sue Istituzioni* cit.

<sup>11</sup> F. Grimaldi, *Gli archivi storici del Comune di Recanati*, «Studia Picena», 29 (1961), pp. 146-150.

sciolta nel 1976. A questo proposito, si ricordi il saggio di padre Grimaldi *La Cappella musicale di Loreto nel Cinquecento*<sup>12</sup>.

Alla Madonna di Loreto, in onore del Settimo Centenario del Santuario mariano, Grimaldi dedicò il volume *La Casa Dell'Annuncio, Santuario della Speranza, Santa Maria di Loreto*<sup>13</sup>. Tra i vari argomenti trattati, illustrò le molteplici tecniche con cui fu realizzata l'iconografia della Basilica di Loreto. Tale sezione arricchisce il racconto di fondazione e fissa il messaggio spirituale.

Nel 2000 padre Floriano pubblicò un libro di preghiere dal titolo *Fa' splendere su di noi la luce del tuo volto*<sup>14</sup>. La peculiarità del volume non consiste tanto nella curatela dei testi, quanto nelle fotografie che accompagnano i commenti e che furono scattate da Grimaldi in persona. Egli si appassionò, difatti, alla rappresentazione della realtà tramite le immagini ed era solito fissare l'obbiettivo sulle campagne lauretane, come si evince dalla selezione proposta nel libro<sup>15</sup>.

Nel 2006 padre Floriano si congedò dall'incarico di archivista presso la Santa Casa, pubblicando un catalogo sui Rosari in occasione della mostra "La Corona del Rosario", tenutasi a Loreto presso il Museo Pinacoteca del Palazzo Apostolico dal dicembre 2005 al febbraio 2006. Il *Rosarium Virginis Mariae* rappresentò, dunque, il termine del suo ruolo a Loreto<sup>16</sup>.

Attualmente, è stato istituito presso l'Archivio del Santuario una parte del suo fondo librario, denominato "Santa Casa – *ex libris* padre Floriano Grimaldi", concernente 1009 volumi, ordinati da Katy Sordi.

La seconda fase grimaldiana, quella più recente, è contraddistinta da due tra i suoi maggiori interessi. Grimaldi ha, difatti, assunto l'appellativo

<sup>12</sup> F. Grimaldi, *La Cappella musicale di Loreto nel Cinquecento*, Loreto 1980. Cfr. anche: Id., *La Cappella musicale di Loreto nel Cinquecento. Note d'archivio*, I, Loreto 1981; Id., *Cantori, maestri, organisti della Cappella musicale di Loreto nei secoli XVII-XIX. Note d'archivio*, II, Loreto 1982; Id., *I codici musicali della Cappella di Loreto*, IV, Loreto 1984; Id., *La cappella musicale di Loreto tra storia e liturgia. 1507-1976*, 2 voll., Loreto 2007.

<sup>13</sup> F. Grimaldi, S. Barnay, *La casa dell'annuncio, Santuario della speranza, Santa Maria di Loreto*, Loreto 1995.

<sup>14</sup> F. Grimaldi, *Fa' splendere su di noi la luce del tuo volto*, Recanati 2000.

<sup>15</sup> Bruno Longarini ricordò il costante interesse di Grimaldi per lo studio fotografico della propria famiglia. Cfr. B. Longarini, *Caro padre Floriano*, in *Scritti per il 90° compleanno di Floriano Grimaldi*, a cura di M. Campagnoli e M. Moroni, Recanati 2021, pp. 230-238.

<sup>16</sup> F. Grimaldi, K. Sordi, *Rosarium Virginis Mariae*, Loreto 2006.

di “recanatese di adozione”<sup>17</sup>. Durante il periodo recanatese, padre Floriano alloggiava presso il convento dei frati Cappuccini, nell’ambito territoriale della parrocchia di S. Maria di Montemorello, quella a cui si allude ne *Il sabato del villaggio*<sup>18</sup>. A Recanati si divise principalmente tra il sostegno donato alla Biblioteca Benedettucci e l’ultimo grande sforzo durato quasi un ventennio: gli studi incentrati sulla leopardistica.

Alla Biblioteca Benedettucci, padre Grimaldi indirizzò supporto e valorizzazione sin da quando, intorno alla metà degli anni Ottanta, venne nominato responsabile dei beni culturali, librari e documentari della Diocesi dal vescovo di Macerata e Recanati. Padre Grimaldi si prese cura di tutto il patrimonio che tanto la Congregazione filippina, quanto il loro ultimo fratello, padre Clemente Benedettucci, da cui il nome della Biblioteca che raggruppò l’eredità della Congregazione di San Filippo Neri, avevano raccolto in quasi quattro secoli di permanenza a Recanati<sup>19</sup>; a Grimaldi spettava, quindi, l’arduo compito di salvare, custodire e mettere a disposizione degli studiosi i materiali. Un patrimonio archivistico di fondamentale importanza per la storia della regione Marche, trascurato dopo la morte di padre Clemente, poiché si diede priorità al patrimonio librario, composto da oltre cinquantamila volumi.

In virtù del grande lavoro di recupero, Floriano Grimaldi, che nel 1988 pubblicò *Carte Recanatesi: manoscritti della Biblioteca Clemente Benedettucci*, ebbe il merito di aver dato vita a un’attività di ricerca e di

<sup>17</sup> Nel 1973 Grimaldi venne trasferito a Recanati, mantenendo l’incarico di archivista della Santa Casa di Loreto. Dal 2006, terminato il suo ruolo a Loreto, Grimaldi rimase in pianta stabile a Recanati – tranne per un breve trasferimento a Potenza Picena –, fino alla rovinosa caduta avvenuta, come già ricordato, nel dicembre 2022.

<sup>18</sup> Cfr. F. Grimaldi, *Recanati, La città di Giacomo Leopardi*, Recanati 2020, pp. 16-17. Il Poeta, studiato da padre Floriano, si sottoscrisse, di tanto in tanto, con simpatia ‘Frate Iacopo da Montemorello’.

<sup>19</sup> Padre Benedettucci si dedicò alla costituzione della Biblioteca che i contemporanei definirono il suo ‘indiscusso capolavoro mai scritto’. A lui si deve, infatti, l’attuale rilevanza della Biblioteca, attraverso il recupero di molto materiale disperso a causa delle leggi eversive nei riguardi degli enti religiosi soppressi. Il 13 gennaio 1949, alle soglie del suo centesimo compleanno, padre Clemente si spense e con lui la Congregazione dell’Oratorio filippino di Recanati, a questo proposito viene ricordato come ‘l’ultimo dei Filippini delle Marche’. Cfr. D. Tanoni, *La Biblioteca Benedettucci di Recanati*, in *Scritti per il 90° compleanno di Floriano Grimaldi* cit., pp. 364-366.

ripresa della storia locale<sup>20</sup>. Non si limitò a sottrarre dal “macero” solo i numerosi manoscritti librari, ma si spese anche per il riordino delle carte archivistiche. Ciò nonostante, non si poterono sanare le tante dispersioni delle carte preziose, causate dall’assenza di controlli adeguati durante i numerosi traslochi avvenuti negli anni, quando molti ebbero accesso ai materiali. A padre Grimaldi si deve un primo inventario di 335 buste, 47 registri amministrativi e 338 manoscritti; tra questi vi sono i testimoni originali dell’alsaziano Giuseppe Antonio Vogel, a cui Grimaldi dedicò una delle sue ultime pubblicazioni: la biografia edita nel volume *Giuseppe Antonio Vogel. Prete e “antiquario” dall’Alsazia alla Marca*, e i cui autografi provenivano, in parte, dalla famiglia Solari di Loreto<sup>21</sup>. Molti dei manoscritti del canonico, invece, sono posseduti dall’Archivio della Santa Casa e furono acquistati nel 1890, raggruppati in 11 volumi e costituiscono attualmente la *Miscellanea Vogel*; pervenne, in un secondo tempo, anche uno studio del Vogel sulla storia della chiesa di S. Maria di Loreto, comprendente 10 carte, con allegate 11 missive autografe, del primo Ottocento. Gli scritti rivestono una notevole importanza, poiché testimoniano la perspicacia critica dell’autore nel presentare la problematica sulle origini della devozione mariana lauretana. Si tratta di uno dei vari studi che vennero approfonditi da Grimaldi nel primo volume della *Guida degli archivi lauretani*, pubblicato nel 1985<sup>22</sup>.

Negli ultimi anni padre Floriano redasse l’atto di donazione del suo patrimonio, libri e documenti, lasciandoli alla Diocesi di Macerata con destinazione la Biblioteca Benedettucci di Recanati. Non è ancora possibile visionare l’intera documentazione ivi conservata, in quanto il fondo “padre Floriano Grimaldi” non è stato catalogato, ma sarà istituito entro breve tempo.

L’altro interesse “recanatese” ebbe inizio nel 2007 e lo accompagnò

<sup>20</sup> F. Grimaldi, *Carte recanatesi. Manoscritti della Biblioteca Benedettucci*, Ancona 1988.

<sup>21</sup> F. Grimaldi, *Giuseppe Antonio Vogel. Prete e “antiquario” dall’Alsazia alla Marca*, Fermo 2018.

<sup>22</sup> F. Grimaldi, *Guida degli archivi lauretani*, I, Roma 1985, pp. 333-334. La *Guida degli archivi lauretani* in due volumi fu un’idea del direttore dell’Archivio di Stato di Ancona, Alessandro Mordenti che curò il secondo volume. Il primo, a cura di Grimaldi, contiene anche una sintesi storica sulla Santa Casa attraverso i secoli, la sua funzionalità amministrativa e le molte vicende, fino alla conclusiva ripartizione del suo patrimonio fondiario a seguito dei Patti Lateranensi.

fino agli ultimi respiri di scrittura: Grimaldi decise di far vertere i suoi studi verso la leopardistica<sup>23</sup>. Scrisse su Giacomo Leopardi e su altri membri della famiglia; *in primis*, si occupò della sorella Paolina. Tutte fasi sapientemente accompagnate da pubblicazioni magistrali.

Le edizioni totali, tra curatele e articoli di riviste, incentrate su Giacomo e la famiglia Leopardi, sono 7. Si ricordi, ad esempio, *Sempre caro mi fu quest'ermo colle* che offre l'analisi di alcune poesie di Giacomo Leopardi con l'aggiunta di contributi saggistici di Divo Barsotti e Carlo Chenis<sup>24</sup>. Inoltre, scrisse l'articolo *Paolina Leopardi e la biblioteca paterna*: Grimaldi spiegò come i libri rappresentarono per Paolina 'l'arte del riscatto e del rimedio' e preferì i libri moderni e d'attualità a quelli messi a disposizione da Monaldo<sup>25</sup>. Grimaldi pubblicò anche un opuscolo dal titolo *Canti*, corredando ciascuna poesia leopardiana di una breve nota introduttiva di contestualizzazione<sup>26</sup>. Nella postfazione del volume vi è un'accurata cronologia di Giacomo, sempre a firma di Floriano Grimaldi. Un'ulteriore opera, la quale ha dato un importante contributo al binomio degli studi critici e filologici, in particolare su Paolina Leopardi è: *Lettere ad Anna e Marianna Brighenti 1829-1865*, dove Grimaldi presentò le 169 lettere di Paolina inviate alle sorelle Brighenti<sup>27</sup>. Le missive furono studiate sugli originali, conservati nell'archivio della famiglia Solari, come precedentemente menzionato, a Loreto.

Luigi Solari Jr mise a disposizione di padre Floriano tutti gli autografi di Paolina inviati alle sorelle Brighenti. Grimaldi tentò, quindi, di ricostruire le vicende dei passaggi di mano delle missive in questione: dal canonico Giovanni Mantovani, a cui furono donate da una parente delle sorelle Brighenti, al Professore Angelo Arboit, a Sartori (di cui non è pervenuto il nome di battesimo), a Renzo Rizzi, fino alla famiglia Solari.

<sup>23</sup> Padre Grimaldi era legato da una forte amicizia alla nobile discendenza, specie con il conte Vanni Leopardi per il quale ha scritto anche l'omelia della cerimonia funebre tenutasi nella chiesa di S. Maria di Montemorello il 6 novembre 2019.

<sup>24</sup> G. Leopardi, *Sempre caro mi fu quest'ermo colle*, a cura di F. Grimaldi, Recanati 2007.

<sup>25</sup> F. Grimaldi, *Paolina Leopardi e la biblioteca paterna*, «Historia Nostra», 7 (2012), pp. 67-79. Cfr. Id., *Paolina Leopardi e la biblioteca paterna*, in *Giacomo dei libri. La biblioteca Leopardi come spazio delle idee*, a cura di F. Cacciapuoti, Milano 2013, pp. 55-61.

<sup>26</sup> G. Leopardi, *Canti*, a cura di F. Grimaldi, Recanati 2013.

<sup>27</sup> P. Leopardi, *Lettere ad Anna e Marianna Brighenti 1829-1865*, a cura di F. Grimaldi, Fermo 2012.

La trascrizione delle lettere a opera di Grimaldi è da considerare fededegna. Questi portò alla luce integralmente gli autografi; inoltre, corredò il volume di un lungo saggio introduttivo. La sezione dedicata alla trascrizione dei testi presenta ciascuna lettera numerata in ordine progressivo di data cronologica, preceduta da un breve regesto in cui si annuncia l'argomento principale trattato. Il lavoro risulta tutt'oggi insuperato per chiunque debba studiare i testimoni manoscritti delle lettere di Paolina Leopardi.

L'ultimo scritto di padre Floriano risale al 2020; lo studioso tornò a occuparsi dei beni ecclesiastici, soggetto di scrittura che, in realtà, non aveva mai accantonato e che fu il *Leitmotiv* di tutti gli studi grimaldiani: *La Madonna di Loreto e la collezione di medaglie di Montegiberto*<sup>28</sup>. La collezione, che consta all'incirca di 10000 pezzi devozionali che vanno dal sesto al ventesimo secolo, è uno dei vari simboli del supporto dei fedeli, testimonianza di religiosità popolare, collegata al Santuario mariano.

Nelle sue intenzioni, vi era la redazione di un'ultima pubblicazione, incentrata sulla Protettrice di Loreto: l'idea era quella di presentare una schedatura degli oggetti della devozione dei fedeli acquistati e donati dalla Santa Casa e proporre un proseguo dello scritto del 1987: *Santa Maria di Loreto porta del Paradiso liberatrice della pestilenza*<sup>29</sup>. Padre Floriano aveva già iniziato a comporre stralci di testo che, per l'aggravarsi delle sue condizioni di salute, sono oggi rimasti sotto forma di bozze dell'opera.

È Loreto, quindi, ad aprire e chiudere la sua bibliografia: così il ciclo grimaldiano può dirsi compiuto.

In suo onore sono state redatte tre miscellanee: doni da parte di amici ed estimatori dal ragguardevole calibro scientifico per ognuno dei suoi traguardi raggiunti. *Munus Amicitiae*, pubblicato nel 2001 in occasione del suo settantesimo compleanno, contiene 36 saggi letterari e 21 omaggi pittorici<sup>30</sup>; *Scritti di Historia Nostra per Floriano Grimaldi*, edito nel 2011 per

<sup>28</sup> F. Grimaldi, *La Madonna di Loreto e la collezione di medaglie di Montegiberto*, «Quaderni del Centro Studi Storici Maceratesi», 6 (2020), pp. 63-98.

<sup>29</sup> F. Grimaldi, *Santa Maria di Loreto porta del Paradiso liberatrice della pestilenza*, Loreto 1987.

<sup>30</sup> *Munus amicitiae. Scritti per il 70° Genetliaco di Floriano Grimaldi*, a cura di G. Paci, M.L. Polichetti e M. Sensi, Loreto 2001.



il suo ottantesimo genetliaco<sup>31</sup>. Infine, *Scritti per il 90° compleanno di Floriano Grimaldi*, giunto alle porte del secolo di vita, viene festeggiato con 37 articoli; molti dei contributi approfondiscono alcune ricerche avviate dallo studioso in persona nel corso degli anni<sup>32</sup>.

Il corpo di padre Grimaldi riposa oggi presso il cimitero di Morrovalle, nella tomba di famiglia, vicino ai genitori Emma Cerquetti (1910-1997) e Nazzareno Grimaldi (1907-1963). Una tomba modesta e raccolta che ricorda padre Floriano in tutta la sua essenza, arricchita esclusivamente da qualche mazzo di fiori, dalla statuetta della Madonna di Loreto e dalla vetrofania di una grande croce applicata sulla porta d'ingresso.

Padre Floriano ha lasciato un segno nel cuore di tutti quelli che lo hanno conosciuto: fedeli e intellettuali; ma, soprattutto, ha donato moltissimo alla cultura marchigiana, sia laica che ecclesiastica; quest'ultima in maniera carsica attraversa tutta la sua scrittura ed è il filo rosso che si dipana attraverso i suoi libri<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> *Scritti di Historia Nostra per Floriano Grimaldi*, a cura di M. Landolfi *et alii*, Recanati 2011.

<sup>32</sup> *Scritti per il 90° compleanno di Floriano Grimaldi* cit.

<sup>33</sup> Ringrazio il personale delle biblioteche e degli archivi frequentati, in modo particolare il Dottor Gioele Marozzi, Padre André e la Dottoressa Denise Tanoni. Ancora grazie, infine, alla Dottoressa Katy Sordi.



# Francescanesimo marchigiano e comunità locali: cultura e poteri a Sarnano tra i secoli XIII e XV. Cronaca del convegno (Sarnano, 10 novembre 2023)

Francesca Ghergo

Il 10 novembre 2023, in coincidenza con la chiusura della mostra documentaria e bibliografica *Nel segno di Francesco*, a testimonianza dello stretto rapporto che sussiste tra la comunità sarnanese e quella dei Cappuccini, si è svolto presso la Sala Consiliare del municipio di Sarnano l'incontro dal titolo *Francescanesimo marchigiano e comunità locali: cultura e poteri a Sarnano tra i secoli XIII e XV*, promosso dall'Università Ca' Foscari di Venezia e dall'Università di Macerata, in collaborazione con il Centro Studi Sarnanesi. I lavori, presieduti da Attilio Bartoli Langeli, vengono aperti dai saluti istituzionali di Antonio Montefusco, già docente presso l'Università Ca' Foscari di Venezia ed attualmente presso l'Université de Lorraine, della presidente del Centro Studi Sarnanesi Maria Franca Ghiandoni, del sindaco di Sarnano Luca Piergentili, del consigliere regionale della Regione Marche Pierpaolo Borroni, del ministro provinciale dei frati Minori Cappuccini delle Marche fra Sergio Lorenzini e di Benedetto Luigi Compagnoni della Soprintendenza archivistica e bibliografica delle Marche. Compagnoni, in particolare, ha ricordato l'impegno profuso dalla Soprintendenza nella valorizzazione del patrimonio documentario e librario attraverso il finanziamento dei progetti di inventariazione, catalogazione, riordino e restauro dell'archivio e della biblioteca comunali di Sarnano, intrapresi negli ultimi anni. Si entra dunque nel vivo della mattinata con l'intervento di Roberto Lambertini (Università di Macerata) che in *Le Marche, laboratorio francescano*

ha sottolineato come la storiografia che si è occupata delle dinamiche insediative dei Minori abbia sempre evidenziato l'elevato numero di conventi della provincia delle Marche, tanto da poter parlare di un policentrismo marchigiano, particolarmente accentuato nella zona delle Marche centro-meridionali. Policentrismo che non riguarda solo i francescani, ma anche altri ordini, come quello agostiniano, che aveva una densità insediativa particolarmente alta sempre nell'area centro-meridionale delle Marche. Anche la mappa della riforma cappuccina mostra una tendenza analoga.

Francesco Pirani (Università di Macerata) in *Un sistema di relazioni composito: comunità, signorie rurali e poteri sovralocali*, a partire dalla fondazione della comunanza di Sarnano nel 1265, delinea i temi e gli snodi più importanti delle dinamiche di potere nella Marchia d'Ancona, presentando un sistema complesso di relazioni, dove papato e impero, signori locali e comunità castrensi, si presentano come coppie oppositive che devono essere superate di fronte a un quadro effettivamente ben più articolato. Stefano Degli Esposti (Archivio di Stato di Reggio Emilia) in *Signori, comunità e poteri locali: i Brunforte e i comuni di castello*, presenta lo sviluppo e l'evoluzione del comune di Sarnano e dei suoi rapporti con i signori di Brunforte che vantavano, sin dall'inizio del secolo XIII, un dominio su terre piuttosto estese, concentrandosi sull'analisi dei piccoli comuni che non disponendo di un potere pari a quello delle città vescovili, vedevano nell'immigrazione un elemento fondamentale per il consolidamento dei loro progetti di espansione.

Maela Carletti (Università di Macerata) in *Documenti per la storia dei frati Minori a Sarnano tra i secoli XIII e XIV: sentenze, pacificazioni, testamenti e un registro di entrate e uscite*, opera un'analisi documentaria grazie alla quale si delinea l'evoluzione della presenza dei Minori nella comunità di Sarnano, dove i frati figurano in diversi atti come testimoni o titolari di pagamenti da effettuarsi per l'acquisto di beni, gettando anche luce sulla questione della gestione del denaro da parte degli stessi Minori.

I lavori della mattinata sono quindi chiusi dall'intervento di Antonio Montefusco che auspica, per uno studio più approfondito delle dinamiche, un confronto delle Marche con l'Abruzzo in merito alla natura e alla distribuzione dei *loca* francescani.

Alla ripresa pomeridiana dei lavori, presieduti da Maria Teresa Dolso (Università di Padova), il primo intervento è di Antonio Montefusco, *Per*

la cultura letteraria francescana nelle Marche, il quale riflette sul versante storiografico-letterario della cultura francescana nelle Marche e dove Sarnano risulta in parte essere il centro di gravità di questo sistema narrativo-letterario: sia geograficamente, per i legami con i Brunforte, sia perché allaccia la zona della memoria degli *Actus Beati Francisci* con quella degli spostamenti di Francesco stesso nella Marca.

Costanza Lucchetti (Università di Macerata) in *Ad instanciam Iohannis de Marino ordinis Minorum. Suggestioni dal fondo manoscritti della Biblioteca comunale di Sarnano e un'ipotesi di attribuzione*, delinea un excursus storico del fondo, ricostruendone le vicende a partire dalla prima attestazione, nel testamento di Rinaldo il Grande di Brunforte del 1281 e ponendo l'attenzione sui manoscritti non strettamente religiosi della biblioteca, a sottolineare la pluralità del patrimonio sarnanese.

Elisa Bovi (Pontificia Università Antonianum) in *La leggenda dei tre compagni nel manoscritto di Sarnano (MANOS.D.8, già E 60)* delinea la storia degli studi effettuati sul codice, a partire dall'opera di Giuseppe Abate pubblicata in *Miscellanea Francescana* dell'anno 1939, ponendo poi l'attenzione sui copisti del manoscritto di Sarnano, noto alla tradizione come uno dei più antichi testimoni della *Legenda dei Tre Compagni*. Il tema viene affrontato anche da Fabio Furiasse (Archivio dei Cappuccini delle Marche) in *La leggenda dei tre compagni nella tradizione francescana*, che si concentra sul ruolo svolto dal testo all'interno della tradizione francescana a partire dall'epoca più antica e quindi di ambiente minoritico, fino a quella più moderna: il testo è infatti stato accolto ed ha avuto ampia diffusione anche in ambiente cappuccino. Eleonora Lombardo (Università di Padova) in *Bindo Scremi da Siena OMin e i sermoni domenicali e de sanctis del manoscritto MANOS.D.19 (già E 70) della Biblioteca Comunale di Sarnano* mostra una panoramica delle principali caratteristiche dei sermoni di Bindo Scremi, predicatore toscano, soffermandosi poi sul ms. MANOS.D.19. Si tratta di un sermonario in cui sono contenute molte prediche di Scremi, a proposito del quale Eleonora Lombardo propone una riflessione chiedendosi come questo manoscritto, palesemente destinato alla predicazione in contesto toscano (alcune immagini presenti nei sermoni rimandano al contesto di Arezzo) sia finito nella raccolta sarnanese. I lavori della seconda sessione si sono conclusi con una visita alla mostra *Nel segno di Francesco* guidata dai curatori Maela Carletti e Antonio Montefusco.



Schede





«In nomine Domini». *Le pergamene dei Minori delle Marche. Studi e registi. I*, a cura di P. Galeazzi, Biblioteca storico-francescana e picena-Andrea Livi Editore, Fermo 2022, 159 pp.

Il volume, curato da Pamela Galeazzi, ha coinvolto una pluralità di voci, tutte femminili, che hanno indagato aspetti del patrimonio documentario dei Minori marchigiani molto più articolati di quanto dichiarato nel titolo. Procediamo, quindi, con ordine. A Monica Bocchetta si deve il saggio d'apertura *L'Archivio storico della Provincia Picena dei Minori delle Marche: un'identità da recuperare* (pp. 11-19). A Francesca Bartolacci il saggio *Dalle donne penitenti all'Osservanza francescana. La lunga vita dell'insediamento religioso di S. Giacomo di Colle Luce di Cingoli* (pp. 21-34). A Nicoletta Biondi il testo «*Vennero alla luce alcuni fogli conglomerati con i vecchi coperchi*». *I frammenti della Biblioteca storico-francescana e picena di Falconara Marittima* (pp. 35-64). A Pamela Galeazzi il lavoro più ampio, alla base del titolo del volume, *Le pergamene dell'Archivio storico dei frati minori della Provincia picena della Marca (sec. XIV-sec. XIX)* (pp. 65-126). Seguono una ricca ed elegante *Appendice fotografica* (pp. 127-153) e l'*Indice dei nomi*, quest'ultimo a cura di Costanza Lucchetti. Circa i rimandi ai numeri di pagina, bisogna però rilevare che il *Sommario* (p. 5) è impreciso.

Si tratta, quindi, di un volume composito, che offre più di quanto dichiara nel titolo, di un'opera che propone dei risultati, ma che ancor più, a nostro parere, apre ad interessanti prospettive. Le diverse studioso cui esso si deve, infatti, collaborano tutte, in vario modo, con la Biblioteca storico-francescana e picena "San Giacomo della Marca" di Falconara Marittima, dove è conservato anche l'Archivio storico della Provincia marchigiana dei frati Minori. Il luogo è accogliente e curato ed il lavoro che vi si svolge fervido, produttivo, molteplice. Questo volume ne è lo specchio. Se il saggio di Francesca Bartolacci si presenta come un solido studio di taglio storico su un tema specifico di storia francescana delle Marche, legato solo indirettamente alla detta biblioteca, tutti gli altri testi sono invece centrati sulla valorizzazione dei fondi archivistici e bibliografici di tale istituto, che si configura come vero e proprio luogo di concentrazione – e quindi di salvaguardia – dei beni bibliotecari ed archivistici della Provincia minoritica marchigiana. Partiamo dalla biblioteca per poi giungere all'archivio, che di questo volume costituisce il protagonista. Nicoletta Biondi esercita la propria acribia sui frammenti

pergamenei e cartacei provenienti dalle legature di libri antichi staccati in occasione di restauri operati negli anni cinquanta e sessanta del secolo scorso, successivamente mescolati al fondo diplomatico dell'archivio e poi nuovamente isolati. Biondi presenta 50 minuziose schede, relative a «frammenti, selezionati allo scopo di fornire un quadro esemplificativo sia delle varie tipologie testuali, sia delle differenti modalità di reimpiego» (p. 39). Monica Bocchetta e Pamela Galeazzi presentano invece il lavoro in essere nell'archivio, offrendone, rispettivamente, un quadro prospettico ed alcuni risultati concreti. L'Archivio storico della Provincia Picena dei Minori delle Marche costituisce – né potrebbe essere altrimenti – un archivio di concentrazione. Non è, quindi, un semplice archivio, ma un archivio che conserva una pluralità di archivi (o di fondi, se si vuol evitare il bisticcio di parole). La situazione è propria di tutti gli archivi maggiori degli istituti religiosi – provinciali o generali – così come lo è degli archivi diocesani. L'archivio in questione, quindi, va anzitutto compreso nella sua complessità, tramite un accurato lavoro di identificazione degli enti produttori in esso presenti. A ciò si dedica il saggio di Bocchetta, metodologicamente ben sviluppato e propedeutico ad una consapevole ed efficace attività di riordinamento ed inventariazione. L'indagine non è conclusa, ma è senz'altro avviata nel modo giusto: «in questo contributo (...) non si potrà illustrare in dettaglio l'articolazione del complesso archivistico, essendone il riordino tutt'ora in corso, e ci si limiterà a fornire alcuni elementi per favorire un approccio più consapevole al patrimonio» (p. 11). Il riordinamento, come testé affermato da Bocchetta, è in pieno svolgimento, ed in attesa di vederne l'esito tramite la pubblicazione dei primi fondi inventariati, Pamela Galeazzi offre un'anteprima di quanto si sta facendo nel saggio più corposo del volume, dedicato alla regestazione di un primo nucleo di 58 pergamene, cronologicamente comprese tra il 1435 ed il 1886. La regestazione è accurata e realizzata sulla scorta di solidi criteri diplomatistici. In un'ottica archivistica, risalta la mancanza di indicazioni sul fondo di provenienza dei singoli documenti; ciò non è però dovuto a disinteresse per la questione, bensì all'impossibilità, allo stato attuale, di formulare anche mere ipotesi. Si può sperare che col progredire del riordinamento, si possa tornare sul tema, magari sulla scorta di inventari antichi, che gli archivisti mai disperano di rinvenire.

In conclusione, il volume descrive lo stato dell'arte presso la Biblioteca storico-francescana e picena di Falconara Marittima. Si presentano i primi risultati ottenuti, ma soprattutto si delineano l'orizzonte e la metodologia del progetto in essere. Tutto ciò fa ben sperare e ciò vale specialmente per l'archivio storico provinciale, che, al pari degli omologhi istituti delle altre province minoritiche italiane, attraversa un momento molto delicato, risentendo del significativo ridimensionamento del numero dei religiosi e della chiusura di conventi, con la conseguente concentrazione di fondi documentari presso la struttura provinciale. In momenti come questo è fondamentale essere vigili circa la conservazione delle carte ed avere le idee chiare su come operare su di esse. Questo volume dimostra come a Falconara Marittima ciò stia avvenendo.

*A. Maiarelli*

Ryan Thornton, *Franciscan Poverty and Franciscan Economic Thought (1209-1348)*, Brill, Leiden-Boston 2023, 344 pp.

Il presente volume si pone all'interno del filone degli studi sulla povertà francescana cercando di rintracciare il *trait d'union* tra le vicende storiche della povertà interne all'Ordine e il pensiero economico francescano, un legame che talvolta rischia di essere trascurato. Non scontata, quindi, appare la semplice domanda, «simple question», alla base di questo studio (p. 23): come la povertà francescana potrebbe avere modellato il pensiero economico francescano nei secoli XIII e XIV?

Nella scelta cronologica, Thornton è guidato dagli studi di Odd Langholm, che ha individuato questo periodo di tempo come il più ricco di riflessioni francescane su tale tematica. Non scontate sono anche le risposte, che l'autore porta avanti in maniera ricca con un'analisi dettagliata su numerose fonti testuali; con una struttura del testo in cui ogni capitolo consta di parti differenziate, cioè sia di paragrafi in cui si riportano alcuni tra i principali eventi storici contemporanei interni o esterni strettamente legati alla povertà francescana, sia delle riflessioni teoriche che presentano spesso le teorie dei più importanti pensatori economici francescani.

Il volume è organizzato intorno a una serie di domande a cui corrisponde l'articolazione nei diversi capitoli. Per rispondere a queste

domande si guarda soprattutto alle principali tematiche di riflessione adottate nel pensiero economico francescano per poterne vedere gli eventuali limiti. L'introduzione rende conto del metodo utilizzato dopo aver reso una completa ricostruzione della storia degli studi.

Definire che cosa fosse la povertà francescana per l'epoca è la prima preoccupazione dell'autore, della qual cosa si occupa nel primo capitolo. Secondo lo studioso, difatti, il termine *paupertas* non si trova nel primo Francesco come un concetto tanto fondamentale come sarà, invece, negli anni successivi (p. 26). Piuttosto è urgente la questione dello *status* (da qui l'importanza della *minoritas*) e della penitenza. Solo dopo la restituzione delle vesti al padre e la conseguente messa in protezione sotto le ali del vescovo, con l'abbraccio definitivo dello stile di vita penitenziale, si può cominciare a parlare di Francesco come del "poverello". Il gruppo dei primi frati che si raduna attorno a Francesco, non ancora un Ordine religioso, sembra comunque impostare la propria vita in comune sulla base dei brani evangelici che hanno come tematica l'abbandono di tutti i beni come necessario per la *sequela Christi* (p. 36). D'altra parte, la povertà compare nel testamento di Francesco ma solo in relazione al momento nel quale il gruppo dei frati era già stato riconosciuto dal pontefice (p. 40).

La prima Regola preferisce al termine *paupertas* la formula *sine proprio*. La povertà di Cristo viene comunque menzionata al capitolo 9, nel quale compaiono anche le prime riflessioni sulla povertà francescana che viene vista non solo come il non accettare denaro, ma soprattutto – in una maniera più spirituale – viene associata ai concetti di *humilitas*, di itineranza e dell'azione di chiedere l'elemosina, tutti concetti che avvicinano la *forma vitae* dei frati alla vita di Cristo.

È nella Regola del 1223, invece, che la *paupertas* acquista maggiore centralità nella scala dei valori dell'Ordine. Nella chiusa di questa Regola, a conferma di ciò, la povertà assume una posizione di assoluta preminenza sulle altre virtù che il frate deve sforzarsi di possedere.

È nella *Quo elongati* (1230), infine, che i frati ottengono una giustificazione del loro peculiare modo di vivere la povertà (p. 69): papa Gregorio IX concede infatti la possibilità di usare le cose senza rivendicarne la loro proprietà, questo permette di modellare un sistema economico alternativo per assolvere i propri bisogni e di sostenere

contemporaneamente l'idea di non possedere nulla né in proprio né in comune.

Tuttavia, nel concedere questa possibilità, nascono nuove domande che non trovano un'immediata risposta all'interno della bolla stessa (p. 70) e che, di conseguenza, aprono una nuova fase di riflessione sulla tematica: di chi sono i beni che i frati utilizzano? E in base a quale diritto essi possono utilizzarli se non sono i propri? Questi problemi diventano sempre più stringenti dopo la morte di Francesco, dopo la *Quo elongati* stessa, con la crescita esponenziale dell'Ordine che porta anche a una sua maggiore istituzionalizzazione, auspicata da molti ma sicuramente foriera di numerosi problemi.

La contraddizione tra il possesso e l'uso è, intanto, solo momentaneamente risolta con la figura di un *nuntius*, un amico spirituale esterno ai frati, che possa maneggiare denaro e beni per conto dell'Ordine. Nel frattempo, circostanze interne ed esterne pesano in questo periodo sulle decisioni dei frati: interne da un lato, e cioè la necessità di rispondere a gruppi di frati sempre più numerosi e con sempre più esigenze – pensiamo solo al problema edilizio – e dall'altro, vicissitudini esterne: l'interazione con i domenicani e i maestri di Parigi ne è un esempio.

Esemplari sono in questo senso le vicende che coinvolgono Bonaventura da Bagnoregio per i frati Minori e Tommaso d'Aquino per i domenicani. Se per Bonaventura la perfezione cristiana consiste nella rinuncia a tutto sia in proprio che in comune e anche l'elemosinare viene considerato un atto divino; l'Aquinate invece sostiene che la perfezione cristiana non prevede per forza la proprietà comune. Il conflitto si allarga anche all'università di Oxford. Anche Peckham inoltre riafferma la visione di povertà francescana al termine di questo conflitto (p. 112): la povertà proposta dal francescanesimo è quella del Vangelo, ciò comporta che la proibizione della proprietà deriverebbe dagli stessi insegnamenti di Gesù.

La *Quo elongati* (1230) e la *Exiit qui seminat* (1279) rappresentano in questo processo due poli all'interno dei quali l'Ordine francescano è cresciuto, divenendo una vera e propria istituzione, aprendo in questo campo anche dei nuovi dibattiti e delle discussioni sia con i maestri parigini che con i domenicani sulla natura della povertà. La seconda bolla, in particolare, conferma le posizioni dell'Ordine attraverso una

avocazione della proprietà al papato, che permette ai frati di utilizzare di fatto le cose senza possederle.

A questo punto l'autore si chiede se gli sviluppi della povertà francescana abbiano influito sulle teorie economiche francescane stesse, e se lo abbiano fatto anche in maniera duratura. Se alcuni indizi farebbero già propendere per una risposta affermativa, l'autore cerca e affronta nei capitoli successivi una risposta accurata basata su un ricco apparato di fonti. Per questo analizza in particolare gli scritti di altri importanti autori dell'epoca: Duns Scoto e Pietro di Giovanni Olivi prima (capitolo 3) e infine Geraldo Oddone (capitolo 4).

Una questione che viene presa in considerazione, molto importante ai fini della pratica della povertà, è quella del cosiddetto *procurator*. Difatti, il titolo di *nuntius* o *amicus* presente in precedenza (ad esempio nella *Ordinem vestrum*) viene trasformato in *procurator* con la *Exiit qui seminat* di Niccolò III. Anche questa soluzione non è pacificamente accettata, aprendo in particolare un dibattito sulla possibilità per i frati di scegliere queste persone autonomamente. Il papa Martino IV concede infine la possibilità di nominare una persona speciale che possa amministrare questi beni e rappresentare la parte in giudizio (p. 152). Un altro nucleo di riflessione è quello sull'*usus pauper*, viene analizzata dall'autore soprattutto la particolare posizione in merito di Pietro di Giovanni Olivi (p. 149).

Nel 1294 si svolge un altro importante evento per la storia della povertà francescana: in questo anno, infatti, avviene la visita presso il papa da parte di un gruppo di frati che volevano richiedere un'osservanza più stretta della Regola, secondo quelli che erano stati i dettami di san Francesco; in questo gruppo vi è anche Angelo Clareno. Due gruppi di francescani – dei quali uno più rigido sull'idea di povertà – si contrappongono e generano dispute come era successo a Parigi. In questi avvenimenti è importante soprattutto ricordare l'intervento del pontefice Clemente V nel 1312 con la *Exiit de paradiso*. In questa bolla, riguardo il punto cruciale della proprietà, poi, il pontefice sembra appoggiare in parte la povertà nel suo senso più rigido, ma non spiega abbastanza l'uso dei procuratori che pure era invalso. Alla fine, Clemente parla anche dell'*usus pauper*, in particolare intendendo i frati come obbligati per voto a un uso limitato dei beni egli ritiene che anche l'*usus pauper* stesso debba essere limitato. Il papa affida questa supervisione ai

superiori locali con l'intenzione probabilmente di favorire delle comunità di frati poveri (p. 210).

Ci si domanda, infine, nel quinto e ultimo capitolo, se la povertà francescana abbia risentito delle teorie economiche francescane e come si sia conclusa la riflessione francescana sulla povertà. Si analizza, pertanto, la soluzione clementina per vedere se abbia veramente portato pace all'interno dei conflitti dei frati Minori, anche valutando di conseguenza l'operato dei successivi pontefici in materia. Si fa infine notare come a questo processo corrisponda il pensiero di alcuni frati Minori, in questo caso Guglielmo d'Ockham. Di seguito, si analizzano anche le vicende legate alle bolle di Giovanni XXII e la proprietà comune (bolla *Cum inter nonnullus*) e i problemi generati dalla frattura di Michele da Cesena. Seguendo questa scia di eventi e di pensieri, Thornton invita a vedere come il corso della povertà francescana informi il pensiero economico (p. 233).

Difatti, secondo l'autore, Giovanni XXII ha significativamente alterato la povertà francescana nel corso del suo pontificato in termini di teoria e di pratica: il pontefice ha dichiarato che la povertà di Cristo e degli apostoli si trova nel Vangelo come proprietà in comune e ha costretto l'Ordine dei frati Minori al possesso delle cose come gruppo, rinunciando a ogni rivendicazione da parte del vescovo di Roma.

Per concludere, l'autore ci presenta le riflessioni di alcuni importanti francescani: quelle di Guglielmo d'Ockham circa il possesso e l'uso, argomenti sui quali il francescano ha partecipato a importanti dibattiti (p. 294), quelle di Geraldo Oddone; ma soprattutto approda ai più importanti pensatori francescani Osservanti e a Bernardino da Siena, con un movimento che sembra volgersi nuovamente all'indietro, poiché l'Osservanza francescana in termini di povertà si riallaccia alle origini del concetto di povertà francescana ed è disponibile a perpetuare, almeno in parte, la tradizione del pensiero economico francescano. Anche se ormai la critica riconosce che molte idee di Bernardino sono state riprese e rielaborate a partire da Olivi e Oddone, ciò non sminuisce l'importanza delle teorie di Bernardino in materia; anzi ci fa capire come la riflessione francescana non sia mai finita, ma piuttosto si sia trasformata e rafforzata (p. 316).

*L. Calvaresi*

Jean Duns Scot, *De la restitution. La pensée juridico-politique et juridico-économique de Duns Scot*, traduction, présentation et notes de F. Loiret, Le Belles Lettres, Paris 2023, 236 pp.

Da alcuni decenni, ormai, è profondamente mutato lo sguardo della storiografia sulla riflessione francescana medievale a proposito delle pratiche economiche. Ne è testimonianza recentissima il saggio di Paolo Evangelisti pubblicato in questo stesso numero di «Picenum Seraphicum», ma esulerebbe i limiti di una scheda anche solo enumerare gli autori che nella storiografia europea e angloamericana hanno contribuito a questo cambiamento. Non si può tuttavia mancare di ricordare Giacomo Todeschini, autentico antesignano della svolta, che ha proposto di spostare l'attenzione della ricerca dai supposti precorriti delle teorie economiche "classiche" nel Medioevo alla ricostruzione dell'universo discorsivo costituito dai lessici e dai linguaggi. Tra le sue molte fruttuose indicazioni figura senza dubbio l'aver illustrato come la "restituzione" costituisca una parte integrante del discorso francescano (e non solo) sui fenomeni economici in quanto le forme in cui il fedele "rimedia" ai propri peccati si inseriscono nel grande circolo della ricchezza della comunità, rimettendo a disposizione della "città cristiana" i beni "mal tolti" (G. Todeschini, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna 2002, pp. 133-185). Uno degli esempi più noti è costituito dai testamenti nei quali si dispongono donativi a "compensazione" di operazioni economiche compiute a danno del prossimo [*Male ablata. La restitution des biens mal acquis (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, études réunies par J.-L. Gaulin et G. Todeschini, Roma 2019]. Con la lezione di Todeschini alle spalle, un titolo come quello scelto da Loiret rimanda inequivocabilmente all'universo economico. "Della restituzione" è comunque pienamente giustificato anche dalle strutture dei commenti al IV libro delle *Sentenze*. Come spiega chiaramente l'autore (pp. 23-29), Pietro Lombardo ha dedicato le distinzioni dalla 14<sup>a</sup> alla 22<sup>a</sup> del suo quarto libro al sacramento della penitenza; tra queste la numero 15 si occupa delle condizioni della "soddisfazione", vale a dire 'della restituzione volontaria di qualche cosa che è dovuto'. Il concetto di "soddisfazione" si applica in modo pertinente al sacramento della penitenza, di cui costituisce una parte insieme con il pentimento e la confessione dei peccati. Commentando



questa distinzione, Duns Scotus si è chiesto se sia possibile una “soddisfazione” senza la restituzione dei beni che il peccatore ha ingiustamente sottratto. Osservando tuttavia che non si può sottrarre ingiustamente se non ciò che appartiene ad altri, il grande teologo francescano apre proprio a questo punto una riflessione sull’origine del “mio” e del “tuo”, cioè della proprietà, e sugli scambi di beni, distinguendo tra pratiche economiche lecite e illecite. Le tesi di Scotus a questo proposito sono note, e riprese in dettaglio anche nell’introduzione di François Loiret (pp. 30-99). La parte principale del volume, e uno dei suoi principali meriti, consiste nella traduzione in francese dei testi rilevanti di Scotus a questo proposito. Nello specifico, Loiret ha preso le mosse dallo *status questionis* dell’intricata vicenda dei testi che hanno tramandato il corso, o meglio i corsi, che Scotus tenne sui libri delle *Sentenze*. Del commento di Scotus alla distinzione 15<sup>a</sup> del Commento al IV libro delle *Sentenze* possediamo l’*Ordinatio*, edita criticamente dalla *Commissio Scotistica* e la cosiddetta *Reportatio* IV-A, derivante dal corso tenuto da Scotus allo *studium* francescano di Parigi, edita da Oleg V. Bychkov (John Duns Scotus, *The Report of the Paris lecture. Reportatio IV-A*, edited from manuscript and translated by O.L. Bychkov, St. Bonaventure NY 2016). Pur consapevole del fatto che il dibattito è ancora aperto, Loiret propende per l’anteriorità della *Reportatio*. Il risultato è che la traduzione presenta in lingua francese l’intera distinzione 15<sup>a</sup>, tratta appunto dalla *Reportatio* (pp. 105-151) e la medesima distinzione tratta dall’*Ordinatio* (pp. 155-206). Convinto che allo stato delle conoscenze non si possa riconoscere tra i due testi una sorta di “evoluzione” delle posizioni di Scotus (quale che sia la successione cronologica ipotizzata), Loiret sa di esporsi alla possibile critica di aver esteso in modo ridondante il suo sforzo di traduttore a due testi che non si distinguono dal punto di vista contenutistico, ma solo per questioni di dettaglio e in parte per la struttura. La sua prima giustificazione, ovvero che in francese è disponibile solo un’altra traduzione di una sezione della *Reportatio* di Parigi, pare debole; un poco più convincente è che i due testi si completino a vicenda (pp. 17-18). In effetti, tuttavia, il lettore interessato a tali sfumature sarebbe probabilmente in grado di accedere all’originale, ma ciò non toglie nulla al merito di avere reso disponibile a un pubblico ben più vasto di quello degli specialisti un testo fondamentale, che era stato tradotto a mia conoscenza in inglese (*John Duns Scotus’ Political and*

*Economic Philosophy*, ed. by A.B. Wolter, St. Bonaventure NY 2001, ma solo per una parte) e in italiano (*Giovanni Duns Scoto*, a cura di F. Todescan, Padova 2002), tuttavia a partire da testi latini non critici. Anche l'introduzione dottrinale di Loiret contiene per altro elementi degni di attenzione, al di là della opportuna ripresa del dissenso tra Le Goff e Todeschini sulla centralità o meno del contributo di Pietro di Giovanni Olivi (in cui il maestro francese non ha dato in realtà il meglio di sé). Segnalerei, dal punto di vista epistemologico, l'opportunità di riflettere su di una stimolante proposta di Loiret, secondo il quale, in accordo con un'osservazione di Elsa Marmursztejn (*L'autorité des maîtres*, Paris 2007), dato il ruolo fondamentale delle categorie giuridiche, la riflessione medievale sulle pratiche economiche può essere al meglio caratterizzata come 'pensiero giuridico sulla proprietà'. La prevalenza del "giuridico" costituisce anche il filo teoretico che collega questo pensiero "economico-giuridico" di Scoto alle posizioni che il teologo francescano assume a proposito dell'origine del potere politico. Si spiega così l'insistenza di Loiret sull'influsso del diritto romano, non tanto a livello testuale quanto teorico, mediato, ovviamente, dal *corpus* giustiniano.

Questa pubblicazione di François Loiret costituisce quindi uno strumento prezioso corredato da proposte che meriterà riprendere, che si spera possa ispirare iniziative analoghe in lingua italiana, ora che l'edizione critica del testo è ormai disponibile.

R. Lambertini

*The Correspondence of John of Capestrano. Letters Exchanged during His Stay in the Kingdom of Hungary (1455-1456) and with Hungarian Recipients Beforehand (1451-1455)*, ed. by G. Galamb, in collaboration with I.M. Damian *et alii*, with the assistance of M. Szlancsok and Z. Szolnoki, Research Centre for the Humanities, Institute of History-University of Szeged, Budapest-Szeged 2023, 416 pp.

Come dichiara il frontespizio, questo volume è il secondo di una serie, il *Corpus Epistolarum Ioannis de Capistrano*, diretta da G. Klaniczay, L. Pellegrini, F. Sedda, L. Viallet. Il primo volume è in effetti apparso ben 5 anni fa: *Epistolae annis MCDLI-MCDLVI scriptae quae ad res gestas Poloniae et Silesiae spectant*, edd. P. Kras, H. Manikowska, M. Starczyński, A.

Zajchowska-Boltromiuk, Warszawa-Lublin 2018: già questa circostanza suggerisce di essere di fronte a un'impresa di ampio respiro, come puntualmente emerge dalla Prefazione, *An Itinerary of Cooperation*, a firma di Gábor Klaniczay (pp. 21-31), dove si ripercorre la genesi di questo grande progetto, autenticamente internazionale, nelle intuizioni e nel dinamismo di Letizia Pellegrini, definita in modo appropriato *primum movens* dell'iniziativa già almeno dal 2010. Non è questa la sede per ripercorrere tutte le tappe, ma, per la storia dei finanziamenti della ricerca nell'Europa agli inizi del XXI secolo, è interessante ricordare che questo validissimo progetto di pubblicare l'epistolario completo di Giovanni da Capestrano come fonte per la storia dell'Europa nel XV secolo – facendo interagire il metodo storico e le nuove tecnologie – non è stato considerato degno dall'ERC. Ciò nonostante, il progetto non si è fermato di fronte a quel poco comprensibile rifiuto, anzi sta continuando con tenacia, ed è al secondo volume, grazie a finanziamenti nazionali e – come risulta evidente – all'inventiva e alla generosità intellettuale del gruppo internazionale che lo conduce.

Questo lungo ma fruttuoso percorso ha avuto anche significativi momenti di intersezione con le attività del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Macerata, come per il convegno del 2013 tra Macerata e Sarnano i cui atti sono pubblicati in *Osservanza francescana e cultura tra Quattrocento e primo Cinquecento. Italia e Ungheria a confronto*, a cura di F. Bartolacci e R. Lambertini, Roma 2014 e il convegno del 2015 organizzato da Letizia Pellegrini, *La missione di Giovanni da Capestrano e il processo di Making Europe nel Quattrocento. Lo stato dell'arte nella storia e nella storiografia dell'Europa danubiana e balcanica*. Compiuta la doverosa ricostruzione contenuta nella Prefazione, è György Galamb a introdurre il volume nello specifico, sotto il titolo *John of Capestrano's Correspondence in Hungary: Textual Tradition and Thematic Layers* (pp. 33-70). Qui il lettore trova un aggiornato sunto degli ultimi anni dell'intensa esistenza di Capestrano, le linee della trasmissione testuale dell'epistolario, le caratteristiche per così dire formali dello stesso, e in particolare di quella parte che è originata durante il periodo della presenza dell'Osservante francescano nel Regno di Ungheria. Fondamentale è l'esposizione dei criteri che hanno guidato la selezione del materiale da pubblicare. In primo luogo, consapevole della semantica fluida del termine "lettera" Galamb, indica che sono stati inclusi documenti che hanno un autore

esplicito, un destinatario (nel caso specifico Capestrano in uno dei due ruoli), una data, e contengono le caratteristiche formulari di una lettera. Rispetto alla totalità dell'epistolario, che come si è già compreso è molto più vasto, la scelta delle *epistolae* è stata compiuta facendo agire insieme elementi cronologici e geografici; come suggerito nel sottotitolo, nel volume sono state edite tutte le lettere scritte durante il periodo ungherese di Giovanni da Capestrano (maggio 1455-ottobre 1456), ma anche tutte quelle – pure risalenti a un periodo precedente – il cui mittente o destinatario rivestiva una carica o era detentore di possedimenti in territorio ungherese. In tutta evidenza, non è stato facile, per i curatori, trovare un criterio univoco in un materiale epistolare che riflette le profonde interconnessioni etniche, dinastiche, politiche ed ecclesiastiche dell'Europa centrale visitata da Capestrano nel suo "Grand Tour", secondo l'espressione ormai affermata nella storiografia. Lo dimostra il fatto che sono state compiute eccezioni agli stessi principi adottati, nella maggior parte dei casi, per altro, con motivazioni ragionevoli, anche se risultano talvolta in duplicazioni rispetto al primo volume del *Corpus* (pp. 50-53). Certo, quando il database cui sta lavorando Luca Basili, dottorando del Corso in Umanesimo e Tecnologie dell'Università di Macerata, potrà comprendere tutte le lettere di Giovanni da Capestrano, questi problemi di dettaglio saranno superati. L'introduzione è completata da una proposta di categorizzazione contenutistica delle lettere e da osservazioni sulla posizione (eccentrica, ma non ininfluente) di Capestrano nell'epistolografia ungherese degli inizi.

La restante parte del volume è occupata dall'edizione delle lettere, numerate da 1 a 188, anche se in alcuni casi è stato possibile inserire unicamente un regesto e nonostante l'ultima lettera sia in realtà, come spiegano gli editori, un falso che contiene un resoconto della vittoria di Belgrado ben diverso da quelli autentici (pp. 386-392). Non tutti i materiali pubblicati erano inediti, ma anche in questi casi i testi già disponibili a stampa sono stati accuratamente rivisti: averli finalmente riuniti e forniti di un solido apparato fa di questo volume uno strumento prezioso non solo per chi si interessi alla figura di Giovanni da Capestrano, ma per tutti coloro che intendano approfondire le dinamiche del definirsi dell'Europa nel Quattrocento. Tra le non poche lettere di particolare interesse, mi limito a segnalare la missiva di Giacomo della

Marca del 14 dicembre 1455 (n. 89, pp. 248-254) in cui lo stesso Giacomo si difende dalle accuse, giunte per lettera fino a Giovanni da Capestrano, che gli erano state mosse da confratelli, tra l'altro anche a Fabriano, di volere abbandonare la causa degli Osservanti in accordo con il cardinale Domenico Capranica, protettore dell'Ordine. Giacomo rigetta queste accuse come calunnie e ricorda con toni accesi e retoricamente ricercati di essere stato tra i più strenui difensori della *familia* Osservante.

R. Lambertini

*La collezione Fioretti di san Francesco. In memoria di p. Bernardino Pulcinelli*, a cura di M. Bocchetta, Biblioteca storico-francescana e picena-Andrea Livi Editore, Fermo 2022, 60 pp.

Il centenario della nascita di p. Bernardino Pulcinelli ha rappresentato un'occasione ulteriore per celebrare quanto lo studioso abbia realizzato nella sua quarantennale attività di bibliotecario. Nel rendergli omaggio, si è voluto riproporre il contributo sulla raccolta dei *Fioretti* di san Francesco, scritto per introdurre la piccola mostra bibliografica allestita nel 1968 presso il convento di Mombaroccio.

La cura e l'attenzione riservata da p. Bernardino Pulcinelli allo studio dei *Fioretti*, il testo che forse più di altri incarna il carisma francescano, ha suggerito di dedicare a questo tema il terzo volume della collana *Itinerari*, al fine di riconoscere ancora una volta il valore della piccola ma significativa raccolta dedicata ai *Fioretti* conservata presso la Biblioteca storico-francescana e picena di Falconara Marittima, testimonianza degli sforzi e dei risultati dell'attività di studio di p. Bernardino Pulcinelli. Benché non raccolga tutte le edizioni, tale eredità del suo lavoro dà contezza dell'importanza di una collezione che, arricchitasi negli anni, riesce a dare un'idea della fortuna riscontrata dai *Fioretti* nel corso dei secoli.

La raccolta comprende edizioni antiche e moderne che furono selezionate da Pulcinelli tanto per il loro pregio e rarità quanto per rispondere all'intento di esaustività e chiarezza nel rendere testimonianza della spiritualità francescana nel contesto marchigiano. Intento che ha voluto perseguire p. Pulcinelli nel suo asciutto contributo con cui si apre

il volume che qui si presenta, e che si è scelto di riproporre in questa sede data anche la difficoltà di reperimento del contributo originale, inserito nel primo numero dei «Quaderni del cenacolo degli artisti “Beato Sante”».

Rachele Giacani, a partire dai dati e dalle informazioni fornite da Pulcinelli, presenta un aggiornamento sul fondo e, offrendo uno spaccato sulla fortuna editoriale dei *Fioretti*, individua le ragioni di questo affermato successo nelle peculiarità della collezione, che si caratterizza, infatti, sia in senso diacronico che sul piano internazionale: si contano 40 edizioni in numerose lingue straniere e 3 edizioni in braille.

A qualificare la raccolta concorrono anche i formati e le illustrazioni. Da volumi di piccole dimensioni si passa a libri più grandi da collezione, il tutto corredato da illustrazioni che costituiscono una delle cifre distintive dei *Fioretti*. La larga parte della collezione è costituita da edizioni moderne, di cui troviamo attestazioni relativamente alle ricerche, agli acquisti e al recupero da parte di padre Pulcinelli. Non meno importanti, seppure in numero ridotto, sono anche le edizioni antiche.

A tal proposito segue l'intervento di Monica Bocchetta che passa in rassegna le edizioni antiche presenti nella raccolta, da cui emerge che, sebbene compongano solo una piccola sezione rispetto al numero complessivo delle edizioni oggi note, prodotte tra il 1489 e il primo Ottocento, costituiscono allo stesso tempo una parte rappresentativa della fortuna dei *Fioretti*.

L'intervento si chiude con un breve *excursus* con l'elenco dei volumi presenti, disposti in ordine cronologico. Se da un lato evidenzia le difficoltà nell'acquistare ulteriori esemplari per ciascuna scansione temporale, dall'altro sottolinea l'impegno profuso dal suo allestitore nel recuperare, incrementare e aggiornare la collezione, che non manca comunque di connotarsi per il pregio e la rarità di alcuni esemplari.

Come ricordato, infatti, da Rachele Giacani, grande attenzione fu rivolta da p. Pulcinelli nella ricerca delle edizioni illustrate. Le immagini che corredevano il testo dei *Fioretti* aggiungevano all'utilità educativa anche un elemento di pregio.

Tale argomento è centrale nell'intervento finale di Agnese Contadini che, nell'offrire una panoramica delle edizioni illustrate della collezione, sottolinea la presenza di edizioni rare e particolari che si caratterizzano per gli apparati iconografici realizzati secondo tecniche diverse, tipologie

illustrative e codici espressivi particolari. Una varietà che risponde ai gusti e agli stili dei principali artisti contemporanei, delle cui illustrazioni Agnese Contadini ha descritto funzione, destinazione e riferimenti figurativi, riportando alcuni esempi di edizioni illustrate in tiratura limitata e realizzate da noti artisti.

Infine, ai principali riferimenti bibliografici e ad una appendice di approfondimento si accompagna un apparato fotografico che chiude e impreziosisce questo terzo volume della collana *Itinerari*.

*A. Angelini*

