Anna Pegoretti

Per una definizione minima dei volgarizzamenti “francescani”

Abstracts: Partendo dalle difficoltà cui si trova di fronte chi intenda tracciare un quadro d'insieme delle pratiche del volgarizzare nel complesso universo minoritico, il saggio illustra le varie questioni di fondo tuttora aperte anche su dossier imponenti e battuti dalla storiografia recente, come quelli degli *Actus / Fioretti* o delle *Meditationes vitae Christi*. La situazione dei volgarizzamenti francescani appare in conclusione marcata da un lato dalla rilevanza anche quantitativa di testi riguardanti la tormentata storia dell'Ordine, in una continua e sempre militante riflessione collettiva (non priva di una certa auto-referenzialità) su un'esperienza avvertita come assolutamente privilegiata; dall'altro, dall'assenza di un preciso programma di volgarizzamento motivato da fini parenetici o pastorali.

In view of the difficulties encountered by anyone who wishes to get an overview of the translation practices used in the complex world of the Franciscans, this essay sheds light on various open issues, also on major dossiers often analyzed in recent studies, such as those of the *Actus / Fioretti* or the *Meditationes vitae Christi*. Franciscan *volgarizzamenti* are characterized, on the one hand, by the importance and substantial presence of texts concerning the difficult history of the Order itself, in an unremitting, always militant, and oftentimes self-referential collective reflection, and on the other hand by the lack of a precise translation program guided by parenetic or pastoral intentions.

Parole chiave: Franciscan Order, Franciscan agiography, *volgarizzamenti*, *volgarizzare*, *Actus beati Francisci et sociorum eius*, *Fioretti*, *Meditationes vitae Christi*

Nel suo intervento al convegno assisiato del 1996 dedicato al francescanesimo in volgare nel Due-Trecento, Francesco Bruni, unico fra i relatori a dedicare la propria comunicazione ai volgarizzamenti riconducibili all'orbita minoritica, osservava come tali testi fossero «rimasti estranei alla corrente principale degli studi sulla pratica medievale del tradurre», concentrati per lo più – almeno all'epoca –

Anna Pegoretti, Università Roma Tre

sulle trasposizioni di testi classici, poco frequentate dai francescani.¹ Nei circa vent'anni trascorsi notevoli passi avanti sono stati compiuti per quanto riguarda i volgarizzamenti di testi non classici e religiosi; altri si profilano all'orizzonte, grazie anche a un lavoro di censimento indispensabile a gettare nuova luce sul tipo di testi su cui tale attività si esercitava, sul perché, per chi e sul come. In ambito francescano il lavoro da fare resta imponente. È in larga parte tuttora vero quanto scriveva Carlo Delcorno nel 1977: «non esiste l'edizione critica dei *Fioretti*, e [...] il Bonaventura volgare è ancora un sogno»,² e si tratta solo di una parte. Varrà però la pena di porsi innanzitutto una domanda preliminare, ovvero che cosa si intenda per 'volgarizzamenti francescani'. Se infatti per i domenicani è ben individuabile una chiara politica di volgarizzamento sistematico di testi biblici, agiografici, devozionali e persino classici, ben più sfuggente si presenta la situazione in area francescana, dove un simile sforzo di carattere eminentemente parenetico e pastorale non emerge con altrettanta chiarezza. Peraltro, lo stesso aggettivo 'francescano' – che qui useremo alternato a 'minoritico' in accezione sinonimica ed estremamente flessibile – risulta alquanto sfuggente e si annacqua nei tanti rivoli della multiforme esperienza dei seguaci di frate Francesco.

Si cercherà in questa sede di elaborare una scala minima, utile a una migliore definizione dell'oggetto, facendo riferimento a qualche caso specifico. Le variabili prese in considerazione sono tre: le prime due riguardano l'appartenenza tanto dell'autore (o autori) del testo originario, quanto del volgarizzatore (o volgarizzatori) all'ordine dei Minori, o almeno ad ambiti a vario titolo gravitanti intorno a esso, dai laici membri di confraternite legate ai francescani, fino a quei gruppi genericamente definibili come "fraticelleschi", che fiorirono nel periodo che va dall'esperienza di Angelo Clareno all'imporsi dell'Osservanza; la terza variabile interessa il testo, che potrà riguardare la storia dell'ordine o farsi almeno portatore di istanze ascrivibili al pensiero e all'esperienza minoritici. Definiremo "volgarizzamenti francescani" in senso stretto solo quei testi che presentino autori, volgarizzatori e contenuti collegabili all'orbita – ma sarebbe forse meglio dire "galassia" – francescana.³

1 Bruni, *Volgarizzamenti francescani*, p. 43. Le poche pagine che qui presento nascono come intervento a una tavola rotonda e non hanno alcuna pretesa di esaustività su nessuna delle questioni e dei testi affrontati, trascelti in una messe di casi possibili; la bibliografia, dichiaratamente (e draconianamente) selettiva, è volta a dare qualche indicazione di titoli recenti, da cui sia possibile risalire allo stato dell'arte. Desidero ringraziare Corrado Bologna e Federico Rossi per l'attenta lettura e i preziosi consigli. Naturalmente, ogni errore resta a carico di chi scrive.

2 Delcorno, *Predicazione volgare*, p. 687.

3 Va da sé che anche il termine 'volgarizzamento' andrebbe precisato lungo quelle variabili che Corrado Bologna, sulla scorta di Roncaglia (ma i nomi si potrebbero moltiplicare), ripropo-

1 Fantasmi

Prima di affrontare le possibili gradazioni di una simile casistica, sarà opportuno provare a tracciare la sinopia di una pratica del volgarizzamento più ampia, partendo da un caso che appare estremamente “debole” in relazione alle variabili sopra enunciate e che in quanto tale può proporsi quale utile cartina di tornasole della proposta qui avanzata. Trattasi di un episodio legato a un personaggio che Bruni aveva opportunamente definito «appena un fantasma»,⁴ quel frate Anastasio autore di un compendio perduto dell’*Eneide* in prosa latina, volgarizzato da Andrea Lancia: un fantasma sul quale è forse possibile dire qualcosa in più. Che si tratti di un frate di Santa Croce, e nello specifico dell’unico Anastasio attestato in convento a cavaliere fra Due e Trecento, mi pare fuor di dubbio, vista peraltro la particolarità del nome, presente – a quanto mi risulta – una sola volta nella documentazione superstite relativa al convento e nello specifico nelle note di acquisizione e uso vergate nel Laur. Plut. 15 dex. 6, codice contenente un Martirologio e latore del celebre Ritmo laurenziano.⁵ Dalle note si evince che il volume – oggetto di baratto con una pieve del contado – venne acquisito al convento da un «frater Anastasius pro fratre Illuminato de Caponsaccis» (c. 164v) tra il 1307 e il 1318.⁶ L’operazione sembra profilare per questo frate il ruolo di responsabile dell’approvvigionamento librario; il compendio, invece, ne fa – per usare la felice definizione di Beryl Smalley – un *classicizing friar*⁷ e un esponente di primo piano di quell’interesse nei confronti dei classici rintracciabile, pur con fatica, in Santa Croce⁸ e ben altrimenti evidente negli stessi anni in Santa Maria

neva nell’accingersi a trattare dell’area francescana: volgarizzamento, traduzione tra lingue di pari dignità letteraria e culturale, adattamento linguistico (cfr. Bologna, *L’Ordine francescano*, p. 772). In questa sede impiegherò anche questo termine in modo comprensivo.

⁴ Bruni, *Volgarizzamenti francescani*, pp. 43–44.

⁵ Una lista dei frati nominati nei documenti relativi al convento per gli anni 1293 e 1296–1310 è in Lesnick, *Preaching in Medieval Florence*, pp. 185–197. L’elenco dei frati presenti ai capitoli dell’agosto 1347 e del gennaio 1352 è alle pp. 210–212. Anastasio non compare in nessuna di queste due liste, il che rende estremamente improbabile una sua identificazione con un Anastasio Masini ancora vivo nel 1389, avanzata dallo Sbaraglia e dubitativamente ripresa da Leonardi, *Anastasio*.

⁶ Sul codice, sulle modalità e la cronologia della sua acquisizione da parte del convento e sui due frati coinvolti rimando a quanto detto in Pegoretti, «*Nelle scuole delli religiosi*», pp. 17, 46 e *passim*.

⁷ Cfr. Smalley, *English Friars and Antiquity*.

⁸ Per i riferimenti bibliografici, in particolare agli studi di Giuseppina Brunetti e Sonia Gentili, rimando nuovamente a Pegoretti, «*Nelle scuole delli religiosi*», soprattutto pp. 42–43.

Novella, grazie soprattutto all'opera – quella sì, di volgarizzamento – di Bartolomeo da San Concordio.⁹ Nel caso del compendio di Anastasio il volgarizzatore è un notaio, attore importante nello sviluppo della letteratura fiorentina del Trecento:¹⁰ il rapporto che si profila fra il convento francescano e un intellettuale laico di spicco è di tutto interesse e ci consegna la fotografia di Andrea che prende a base del suo lavoro di volgarizzamento il compendio di un poema classico realizzato da un frate, attingendo forse in maniera diretta al patrimonio librario di Santa Croce.¹¹

2 Patristica, Bibbia ed esegesi biblica

Salendo lungo la scala delle variabili, si offre almeno un caso in cui solo il volgarizzatore è un minorita. Si tratta della ben nota trasposizione in volgare siciliano dei *Dialogi* di Gregorio Magno ad opera di frate Giovanni Campoli da Messina, tra i pochissimi volgarizzatori francescani tra Due e Trecento dal profilo ben tracciabile.¹² Realizzato probabilmente nel 1310–15 (forse 1310–11) su commissione di Eleonora di Sicilia, il volgarizzamento segna l'atto di nascita della prosa volgare siciliana.¹³ Ha ben dimostrato Bruni come l'operazione sia solidale all'insegnamento e all'influenza di Arnaldo di Villanova presso la corte aragonese di Sicilia e come l'opera abbia esercitato una funzione «molto simile a quella delle versioni francesi della Bibbia o degli scritti di Pier di Giovanni

9 Il quale – a riprova dell'intreccio fra interessi classicizzanti e attività bibliotecaria – avrà negli anni successivi un ruolo di primo piano nello sviluppo della *libreria* domenicana di Santa Caterina a Pisa. Su Bartolomeo e sulla sua attività a Santa Maria Novella resta fondamentale la voce di Segre, *Bartolomeo da San Concordio*; contributi recenti e aggiornati sono quelli di Lorenzi Biondi, *Le traduzioni di Bartolomeo da San Concordio* e Conte, *Gli Ammaestramenti degli antichi*.

10 Per informazioni su Andrea e sul volgarizzamento virgiliano cfr. i lavori di Azzetta, *Andrea Lancia* e Azzetta, Ceccherini, *Andrea Lancia*, con bibliografia. La cronologia del lavoro è incerta, ma il volgarizzamento, realizzato su commissione, ebbe una notevole fortuna e sopravvive in versioni differenti di diversi autori.

11 Se l'ipotesi è corretta, siamo di fronte al primo esempio tracciabile di accesso al fondo da parte di un personaggio esterno al convento: sull'accessibilità dei libri di Santa Croce rimando ancora una volta Pegoretti, «*Nelle scuole delli religiosi*», *passim*.

12 Ricordo che Angelo Clareno era traduttore in prima persona, specie dal greco. A lui è stato attribuito il volgarizzamento *La vita del sancto abate Ysaac secondo ke la discrive sancto Gregorio papa nel prologo de le Morali*, contenuto nel Ricc. 1489, cc. 6r-9r: cfr. Lazzi, *Isaac Syrus*.

13 L'edizione più recente è *Libru de lu dialagu di sanctu Gregoriu*.

Olivi presso le comunità beghine della Francia meridionale»:¹⁴ e non solo in Francia, possiamo dire oggi, posto che nel corso del Trecento la *Lectura super Apocalipsim* raggiunse anche i laici italiani.¹⁵ Si profila nel caso dei *Dialogi* di Giovanni un pubblico colto, di altissima estrazione sociale, interessato a un approccio diretto ai testi patristici e nel quale le donne, difficilmente aduse al latino, giocano un ruolo di primo piano. È di tutto interesse il fatto che lo spirito che aveva animato i volgarizzamenti legati alla controversa esperienza provenzale di Olivi – la familiarità delle beghine con la Sacra Scrittura volgarizzata e in particolare con la *Lectura super Apocalipsim* era stata fieramente condannata da Gilberto di Tournai, francescano anch’egli, al concilio di Lione del 1284¹⁶ – e che aveva informato il programma di un laico non allineato quale Arnaldo, vicino al movimento dei cosiddetti “spirituali”, trovi un’applicazione socialmente altissima nel peculiare contesto della corte aragonese.

Per quanto riguarda il nutrito cantiere dei volgarizzamenti biblici, uno spoglio del recente catalogo dei manoscritti delle traduzioni italiane risalenti al XIII–XV secolo consente di rendersi immediatamente conto del ruolo giocato dai domenicani toscani nella traduzione del testo sacro:¹⁷ il nome di Cavalca spicca su una selva di volgarizzatori anonimi assieme a quello del Passavanti, la cui esortazione a correggere versioni non buone va letto in parallelo alla vasta azione traduttiva del confratello.¹⁸ In ambito francescano – al di là del caso già citato della *Lectura super Apocalipsim* – si registra ben poco, e comunque nulla che faccia pensare a un’attività di trasposizione in volgare di libri della Bibbia. È possibile che ulteriori auspicabili accertamenti, che riguardino anche i membri di confraternite legate all’Ordine, possano portare alla luce novità,¹⁹ ma l’unico episodio regolarmente segnalato dagli studi è ancora una volta legato – come la *Lectura* dell’Olivi – all’ambito esegetico: si tratta infatti della riduzione in volgare del commento ai Vangeli di Simone Fidati da Cascia ad opera del suo discepolo Giovanni da Salerno

14 Bruni, *Volgarizzamenti francescani*, p. 57; ma una messa a punto era già in Bruni, *La cultura e la prosa volgare*, pp. 208 ss. Il supporto garantito da Federico III a gruppi di francescani dissidenti, e gli stretti rapporti fra la corte angioina di Napoli – in particolare nell’età di Roberto e Sancia – e l’ordine minoritico incoraggiano a nuove ricerche che facciano piena luce sullo sviluppo e l’impatto della cultura francescana in volgare nell’area meridionale nel corso del Trecento.

15 Si deve a Lino Leonardi e Caterina Menichetti il reperimento di un volgarizzamento compendioso di questo testo: Menichetti, *La Lectura super Apocalipsim*.

16 Cfr. Corbellini, *Donne e Bibbia nell’Italia tardomedievale*, p. 19.

17 *Le traduzioni italiane della Bibbia nel Medioevo*.

18 Cfr. Leonardi, *Introduzione*.

19 Davvero minimo, nella prospettiva qui adottata, il caso del frate minore Matteo di Poppi, che a fine Trecento copia i Vangeli in volgare per Margherita Datini: un ulteriore esempio dei rapporti fra Ordine e laicato. Cfr. Brambilla, *«Libro di Dio e dell’anima certamente»*, p. 205, con bibliografia.

intorno al 1360. Essendo però tanto Simone quanto Giovanni frati eremitani, c'è da chiedersi in che misura testo e volgarizzamento possano rientrare nell'orbita minoritica. L'associazione è legittima in virtù del noto legame – quasi un discepolato – di Simone con Angelo Clareno: quanto però il pensiero clareniano informi nello specifico l'esegesi evangelica di Simone, e ancor più l'operazione del volgarizzatore, è questione credo suscettibile di ulteriori indagini. La *conformitas Christi* su cui il primo insiste appare infatti come un carattere riconducibile non tanto al francescanesimo, quanto più in generale alla spiritualità trecentesca e informa un po' tutte le traduzioni neotestamentarie e in particolar modo evangeliche.²⁰

3 Testi francescani

Passo ora a un'opera di ispirazione e origini schiettamente minoritiche,²¹ le *Meditationes vitae Christi*, il testo devozionale più diffuso nell'Europa bassomedievale, a lungo attribuito, a partire da manoscritti dell'epoca, a Bonaventura e tuttora privo di un'edizione critica soddisfacente. L'edizione di Stallings-Taney, pubblicata nel 1997 nel *Corpus Christianorum*,²² è stata negli anni recenti seguita dal lavoro di Sarah McNamer, che ha ritenuto di rintracciare il nucleo originario del testo nella breve versione in volgare contenuta nel manoscritto conservato a Oxford, Bodleian Library, Canon. it. 174, da attribuirsi a una clarissa pisana e da datarsi al 1300–1325. A strettissimo giro di posta un secondo personaggio, forse da identificarsi nel frate francescano trecentesco Giovanni Cauli di San Gimignano, avrebbe operato una serie di espansioni e interventi sul testo che avrebbero portato in tre fasi redazionali a due versioni in volgare di diversa lunghezza e alla traduzione latina, dalla quale dipenderebbero i volgarizzamenti negli altri vernacoli europei, quello italiano contenuto nel sontuoso testimone BNF it. 115 e la versione latina breve, oltre alle cosiddette *Meditationes de Passione Christi*. Come si vede, la proposta – contestata in particolare da Dávid Falvy e Peter Tóth con argomenti puntuali che appaiono per lo più persuasivi – rovescia l'ordine solitamente proposto: non volgarizzamenti e compendi di un testo latino, ma successive espansioni in vernacolo e in latino di un testo originariamente

²⁰ Cfr. Corbellini, *Vernacular Bible Manuscripts*. Sul caso specifico si veda il saggio di Xavier Biron-Ouellet sugli eremitani di sant'Agostino in questo volume. Per la figura di Simone limito i rimandi a Menestò, *Fidati, Simone*.

²¹ Falvy, Tóth, *L'autore e la trasmissione*, p. 406: «l'unico aspetto in cui i vari studiosi concordano è che le MVC siano un testo francescano e toscano».

²² Iohannes de Caulibus, *Meditationes vitae Christi*.

steso in volgare italiano, con la versione latina successivamente ritrasposta nei principali volgari europei.²³ Gli studi di Falvay e Tóth permettono di riproporre su basi almeno ragionevoli il 1300 come data attorno alla quale collocare l'originaria composizione delle *Meditationes* in latino; inoltre, i due studiosi hanno individuato in Giacomo (non un Giovanni, quindi) da San Gimignano il possibile autore (non volgarizzatore) del testo originario, un fatto che – se confermato – legherebbe un testo di enorme importanza e successo a un personaggio di primo piano nella lotta che contrappose gli Spirituali al papato a inizio Trecento, addirittura condannato come eretico e scismatico.²⁴ Un lavoro di Federico Rossi, invece, appura in modo inequivocabile come il cosiddetto ‘testo A’ presente nel BNF it. 115 sia un volgarizzamento, di certo non imputabile all'autore della versione latina.²⁵ Dagli studi sembra comunque possibile non solo confermare la matrice certamente minoritica del testo, ma inferire anche la pertinenza francescana delle versioni in volgare, che non esitano a modificare il testo adattandolo a esigenze e pubblici diversi, ma solitamente interni o limitrofi all'ordine. Di un qualche interesse per la prospettiva qui adottata resta la sicura diffusione delle *Meditationes* sia latine che volgari fra le clarisse: la destinataria è nella maggior parte delle versioni una suora.

Passerei ora ai numerosi testi strettamente inerenti alla storia dell'Ordine, non di rado coinvolti nelle discussioni sulla cosiddetta “questione francescana” e particolarmente ardui da valutare nel loro situarsi a cavaliere fra cronaca e agiografia. Varrà dunque la pena concentrarsi su un caso per così dire laterale, poco problematico e non particolarmente coinvolto nelle diatribe sugli esordi del francescanesimo, oltre che in qualche misura coerente con quello delle *Medita-*

23 L'ipotesi nella sua forma più recente è riassunta in McNamer, *The Debate on the Origins*, articolo che segue una serie di lavori inaugurata con McNamer, *The Origins of the Meditationes vitae Christi* e culminata nell'edizione del testo oxoniense a cura di McNamer, *Meditations on the Life of Christ*, recensita da Tóth, recensione a *Meditations on the Life of Christ*. Il contributo del 2018, *The Debate on the Origins*, risponde agli argomenti sollevati da Tóth e Falvay. Come spesso capita, chi legga il dibattito non potrà che constatare mestamente come entrambe le parti lamentino una scarsa considerazione degli argomenti altrui. Anche M. Karnes, *Imagination, Meditation, and Cognition*, p. 144, nota 6, respinge l'ipotesi di McNamer, chiedendo giustamente perché mai un testo presunto originario e di qualità superiore sarebbe sopravvissuto in un solo manoscritto.

24 Le principali questioni aperte e le proposte avanzate soprattutto in Tóth, Falvay, *New Light on the Date and Authorship* sono utilmente ripercorse con ulteriori argomenti in Falvay, Tóth, *L'autore e la trasmissione*, a cui rimando anche per un'adeguata informazione bibliografica (assieme a McNamer, *The Debate on the Origins*). Per quanto riguarda la tradizione illustrata delle *MVC*, segnalo in più Balbarini, *Le Meditationes Vitae Christi*.

25 Si tratta di un lavoro seminariale condotto presso la Scuola Normale di Pisa, di prossima pubblicazione.

tiones: la *Legenda* di santa Chiara da attribuirsi a Tommaso da Celano, residuo negletto, ma vitale del minoritismo delle origini, per quanto inevitabilmente sottoposto a una rielaborazione agiografica rapida e costrittiva. Il processo di canonizzazione di Chiara, svoltosi nel novembre 1253 alla presenza delle consorelle e dei frati Leone e Angelo, costituisce un caso interessante di continuo interscambio fra codici linguistici: le testimonianze, rese in volgare, vennero riportate dal notaio in latino. L'originale è perduto e il testo si conserva solo nel volgarizzamento procurato a fine Quattrocento da suor Battista Alfani, clarissa del monastero osservante di S. Maria di Monteluca a Perugia, ma affiora dal latino della *Legenda*, che ne fa uso.²⁶ A sua volta, la *Legenda* venne volgarizzata: allo stato attuale delle nostre conoscenze il più antico volgarizzamento italiano (conservato nel manoscritto quattrocentesco della BNCF, Magl. XXXVIII. 55) è fatto risalire a fine Trecento: epoca che mi pare tarda, se si pensa tra il 1350 e il 1380 veniva allestito e iniziava a circolare in area germanofona la raccolta di fonti clariane nota come *Claren-buch*.²⁷ Il caso specifico del materiale agiografico clariano permette di sottolineare nuovamente il ruolo giocato dalle donne, apparentemente più bisognose di versioni nella propria lingua madre a fronte di un ordine maschile che, nelle sue compagini più propriamente istituzionali, nel Due-Trecento è interamente clericalizzato e dunque "latinizzato"; non incolte, però, se lo stesso Tommaso da Celano dichiara di fare uso nella *Legenda* di un latino piano per le donne²⁸ (evidentemente efficace, visto che i volgarizzamenti tardarono ad arrivare) e se la stessa Chiara scambiò lettere in latino con papi, cardinali e con Agnese di Boemia. Abbiamo poi visto come le stesse *Meditationes*, destinate *in primis* alle clarisse, siano state verosimilmente composte in latino, per quanto volgarizzate molto presto. L'esempio delle abitudini scrittorie di Chiara, d'altra parte, permette più di altri di chiarire un fatto banale, ma cruciale quando si abbia a che fare con ordini religiosi quale quello dei frati minori, rapidamente

²⁶ Cfr. *Fonti clariane*, pp. 102–103; sul volgarizzamento cfr. la dettagliata analisi di Guida, *Il processo di canonizzazione*. La *Legenda sanctae Clarae* si legge nei *Fontes franciscani*, pp. 2415–2450; il *Processo di canonizzazione di Santa Chiara d'Assisi* si trova *ibid.*, pp. 2453–2507.

²⁷ Per la datazione del volgarizzamento della *Legenda* ufficiale *Admirabilis femina* mi affido a *Fonti clariane*, p. 437 («sec. XIV») e p. 439 («la prima traduzione in lingua toscana compare già un secolo e mezzo dopo la morte di Chiara», corsivo mio). Per il *Claren-buch*, cfr. *ibid.*, p. 651. Le leggende clariane in volgare sono edite in *Clara. In clauistro latebat in mundo clarebat*, e parzialmente riproposte in *Fonti clariane*, sezz. IV–V. Segnalo che nella breve *Legenda* umbra in volgare, rifacimento compendioso di poco successivo ai due volgarizzamenti appena citati, confluiscono anche brani degli *Actus beati Francisci* (cfr. *Fonti clariane*, p. 478).

²⁸ Nella lettera a Alessandro IV che apre la *Legenda*, § 13: «plano stilo transcurri; ut quia magnalia virginis, virgines legere delectabit, rudis intelligentia non inueniat ubi, pro verborum ambitu, tenebrescat».

insediatisi in tutto il mondo allora conosciuto: se l'uso del volgare poteva essere certo vantaggioso sul piano diastratico, il latino era l'unica risorsa in grado di superare la vasta frammentazione linguistica di un'organizzazione ramificata in tutta Europa, nel bacino del Mediterraneo e persino in estremo Oriente.

Vengo infine ai *Fioretti di san Francesco*, volgarizzamento selettivo del testo che va sotto il nome di *Actus beati Francisci et sociorum eius* e caso principe di trasposizione “integralmente francescana”. La costellazione testuale rappresentata dagli *Actus/Fioretti* ha più di altre attirato l'attenzione degli studiosi: negli ultimi anni si registrano in particolare gli studi preparatori all'edizione critica condotti da Sara Natale e le riflessioni di Antonio Montefusco.²⁹ Il caso resta gravato da numerose *cruces*, dovute innanzitutto al bassissimo quoziente di autorialità tanto degli *Actus* quanto dei *Fioretti* e alla faticosa identificazione di quel frate Ugolino che affiora come unica firma interna di almeno una porzione degli *Actus* (ma non tutti, come sia Montefusco che Natale riconoscono, pur da prospettive diverse). Inoltre, si tratta di materiale intimamente legato a quella massiccia e continua riflessione dell'ordine su sé stesso e sulla propria storia, che la *Legenda* bonaventuriana aveva paradossalmente alimentato. Da questa prospettiva mi sembra fondamentale la riconosciuta centralità delle *Considerazioni sulle Stimate*, una vera e propria compilazione di fonti volgarizzate che circolò in un testo a sé stante assieme ai *Fioretti* e spesso come parte di miscellanee. La rilevanza della stigmatizzazione nell'elaborazione della figura di Francesco e della sua proiezione escatologica come angelo del sesto sigillo, certamente cruciale per gli Spirituali, potrà forse gettare nuova luce sull'ambiente di produzione del volgarizzamento, questione su cui il dibattito ferve: andrà infatti indagato non solo il passaggio dagli *Actus* e dalle numerose altre fonti impiegate alle *Considerazioni*, ma anche quello che si opera in tutta la tradizione precedente, resa incredibilmente complicata dalle vicende di trasmissione e compilazione del ponderoso materiale francescano. Che poi tale vicenda non si svolga lungo una traiettoria lineare, quanto piuttosto lungo una spirale continuamente interrotta dall'emergere o dallo scomparire di determinate fonti, lo dimostrano gli studi sulla *Chronica* del Clareno, le cui fonti creano più di un grattacapo. Non solo: se l'ipotesi del gruppo di ricerca guidato da Antonio Montefusco di un primo volgarizzamento della *Chronica* da parte degli agostiniani fiorentini troverà conferme,³⁰ si riproporrà il problema dei confini sfrangiati dell'orbita minoritica e delle cointeressenze di esponenti di altri ordini nella produzione francescana.

²⁹ Cfr. Natale, *Attorno all'edizione critica*; Natale, *Un esame paratestuale*; Natale, *I volgarizzamenti delle fonti francescane*; Montefusco, *Indagine su un fraticello*; Montefusco, *The History as a “Pendulum”*; Montefusco, *Religious Dissent in the Vernacular*.

³⁰ Cfr. Bischetti, Lorenzi, Montefusco, *Questione francescana e fonti volgari*.

4 Conclusione

Pare insomma, in conclusione, di poter rilevare prima di tutto una peculiarità francescana, del resto già ampiamente nota, ma forse degna di una riformulazione: vale a dire, la centralità e la rilevanza anche solo quantitativa di testi riguardanti la storia dell'ordine e delle sue propaggini spirituali (e più oltre osservanti) nel fenomeno dei volgarizzamenti. Credo che proprio qui sia possibile individuare una specificità "francescana" rispetto ad altri ordini, *in primis* quello dei Predicatori, impegnati in un programma di volgarizzamento pastorale che riguarda per lo più testi fondanti dell'esperienza cristiana in generale: la Bibbia e l'agiografia cristiana ad ampio spettro. Lo sforzo di volgarizzamento in area minoritica si esercita invece soprattutto su testi prodotti all'interno di quella stessa area, se non addirittura dedicati alla storia di Francesco, Chiara e compagni, in un'inesausta e non di rado militante riflessione collettiva su un'esperienza dirompente e difficile da governare. Quali siano le intenzioni e il pubblico dei volgarizzatori, come in senso più ampio si declini «l'originario bilinguismo francescano (nel quale si riverbera in maniera speculare il "bifrontismo" ideologico e strutturale dell'Ordine)»,³¹ saranno problemi da soppesarsi di volta in volta, a partire dall'esame di molteplici fattori: di ordine filologico e testuale, per un'adeguata mappatura della circolazione dei testi, che tenga debitamente conto delle configurazioni stemmatiche, ma senza svalutare l'imporsi di determinate costellazioni di scritti, spesso copiati insieme (ad esempio i *Fioretti* e la *Legenda maior*); di ordine storico per quanto riguarda l'intricatissima vicenda dell'ordine minoritico tra Duecento e Trecento e il moltiplicarsi di esperienze di dissidenza spesso disperate (sotto questo profilo, per quanto riguarda la coppia *Fioretti-Legenda maior*, non si potrà prescindere da una profonda comprensione dell'esperienza bonaventuriana e della ricezione dei suoi scritti); infine, di ordine più marcatamente teologico per quanto concerne l'elaborazione di dottrine specifiche.

Sia permesso, però, esprimere anche, prendendo a prestito parole di Corrado Bologna, quella che resta un'impressione forte. Al di là di ogni vicenda più o meno eclatante sul piano politico e persino letterario, nel Due-Trecento «il modello alla lunga vincente [. . .] risulta quello conventuale, non quello spirituale: ossia il modello di *cultura come organizzazione istituzionale*»,³² inevitabilmente latina, che sostanzia biblioteche, conventi e *studia* che agiscono come centri non solo di elaborazione spirituale e intellettuale, ma anche di potere. Una cultura latina dalla quale passa inevitabilmente la gran parte delle travagliate vicende che contrapposero l'ordine al papato e lo dilaniarono al suo interno.

³¹ Bologna, *L'Ordine francescano*, p. 768.

³² Bologna, *Cultura volgare e ordini mendicanti*, p. 236.