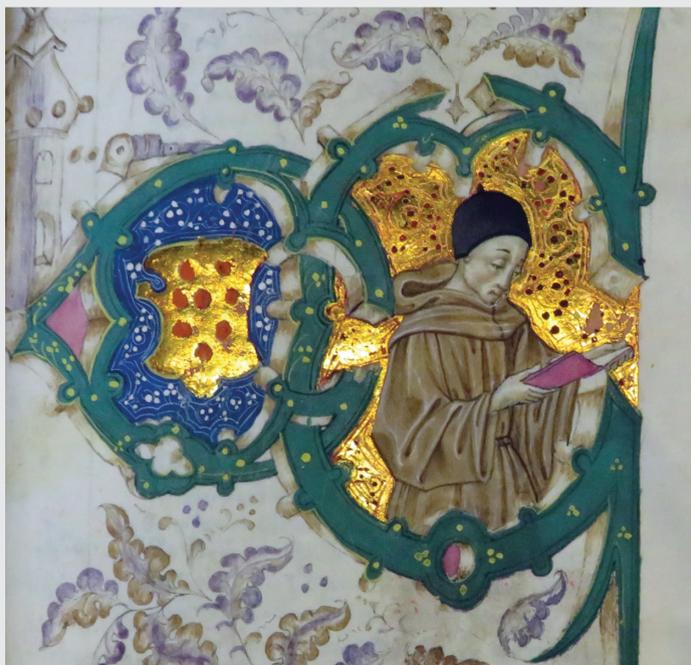


Libri e lettori al tempo di Dante

La biblioteca di Santa Croce in Firenze

a cura di
SANDRO BERTELLI, COSTANTINO MARMO, ANNA PEGORETTI



LONGO EDITORE RAVENNA

1.

Santa Croce Studies / Studi su Santa Croce

collana diretta da

Sandro Bertelli (Ferrara)

Costantino Marmo (Bologna)

Anna Pegoretti (Roma Tre)

Comitato scientifico

Zygmunt G. Barański (Notre Dame - Cambridge) Theodore J. Cachey jr. (Notre Dame)

Simon A. Gilson (Oxford)

Irène Rosier-Catach (CNRS - HTL)

Jacques Dalarun (CNRS - IRHT)

Antonio Montefusco (Ca' Foscari Venezia) Andrea Tabarroni (Udine)

Mira Mocan (Roma Tre)

Riccardo Parmeggiani (Bologna)

Emma Condello (Roma Sapienza)

Silvana Vecchio (Ferrara)

Maddalena Signorini (Roma Tor Vergata)

Carlo Delcorno (Bologna)

ISBN 978-88-9350-116-3

© Copyright 2023 A. Longo Editore snc

Via P. Costa, 33 – 48121 Ravenna

Tel. 0544.217026

longo@longo-editore.it

www.longo-editore.it

All rights reserved

Printed in Italy

Libri e lettori al tempo di Dante

La biblioteca di Santa Croce in Firenze

Atti delle Giornate di Studio

(Ferrara, Biblioteca Comunale Ariostea, 13-14 maggio 2022)

a cura di

Sandro Bertelli, Costantino Marmo, Anna Pegoretti

LONGO EDITORE RAVENNA

ANNA PEGORETTI

*Per le stimmate a Santa Croce
(tra Dante e Petrarca)**

1. La letteratura italiana del XIII e XIV secolo presenta più d'un riferimento alla stigmatizzazione di Francesco d'Assisi. Oltre alla produzione interna o limitrofa all'Ordine minoritico – si pensi a Iacopone, alla produzione laudistica anonima e alle tardo-trecentesche *Considerazioni sulle stimmate*, tramandate assieme ai più celebri *Fioretti*¹ – torna alla mente almeno il Francesco di Dante, che, dopo il «primo sigillo» (*Par.* XI, 93) ricevuto da Innocenzo III alla sua scelta di vita e la «corona» (v. 97) concessa da Onorio III con l'approvazione della regola, ottiene «l'ultimo sigillo» da Cristo stesso sulla Verna:

E poi che, per la sete del martiro,
ne la presenza del Soldan superba
predicò Cristo e li altri che 'l seguirono,
e per trovare a conversione acerba
troppo la gente e per non stare indarno,
redissi al frutto de l'italica erba,
nel crudo sasso intra Tevero e Arno
da Cristo prese l'ultimo sigillo,
che le sue membra due anni portarno. (vv. 100-108)²

* Questo lavoro è stato sviluppato nell'ambito dell'unità di Roma Tre del Progetto di Ricerca di Interesse Nazionale (PRIN 2017) *Libri e lettori a Firenze dal XIII al XV secolo: la biblioteca di Santa Croce* (Prot. 2017WB4SZW; PI Gioio Inglese) e deve molto agli scambi con Federico Rossi e con Gianluca Villan, che sotto la supervisione mia e di Raimondo Michetti ha discusso una tesi dal titolo *Le «Considerazioni sulle stimmate» tra volgarizzamento e compilazione: stato dell'arte e analisi delle fonti*, Tesi di Laurea Magistrale in Italianistica, Università degli Studi Roma Tre, a.a. 2019-2020. Avverto che, dove non diversamente indicato, il corsivo enfatico nelle citazioni è sempre mio. A Ferrara avevo presentato una ricerca diversa, pubblicata in altra sede: A. PEGORETTI, *Lamentazioni fiorentine: Cavalcanti, Dante, Olivi, «L'Alighieri»*, n.s., 60. *Dante e la poesia in volgare del Due e Trecento. In ricordo di Saverio Bellomo*. Atti del Convegno Dantesco internazionale, Venezia, 1-2 luglio 2021, a cura di L. Lombardo, G. Tomazzoli e T. Zanato, pp. 125-137.

¹ Si ricordino anche due testi di Guittone d'Arezzo, per i quali varrebbe la pena imbastire un discorso a parte: uno è la canzone consolatoria *Or che la freddore* dedicata nel 1261 a un discendente di Orlando da Chiusi, che la tradizione vuole avesse donato la Verna a Francesco; l'altra è la laudaballata *Beato Francesco, in te laudare*.

² Si cita il testo della *Commedia* secondo l'edizione Petrocchi: *La «Commedia» secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, 4 voll., Milano, Mondadori, 1966-1967.

Per quanto non sussistano dubbi sul fatto che – pur altamente rielaborata e innestata di qualche altra tradizione concomitante – la fonte principale e inevitabile del Francesco di Dante sia la *Legenda maior* (normalmente datata al 1260-1263)³, che aveva razionalizzato e superato le numerose riscritture del racconto stigmatico, in qualche misura stupisce un particolare, ovvero la sicurezza con cui Dante identifica in Cristo l'essere apparso a Francesco. Certamente si devono a Bonaventura tanto l'immagine del sigillo quanto la visione delle stimmate come culmine del processo di autorizzazione divina della scelta di vita di Francesco, della sua regola e dunque del suo Ordine. Si tratta di un'idea già elaborata prima della stesura della *Legenda maior* in un sermone pronunciato a Parigi, verosimilmente nel 1255, in cui le stimmate sono indicate quali segni con cui Cristo intese «doctrinam et regulam [...] authenticare et confirmare»⁴. Tuttavia, negli scritti bonaventuriani la fisionomia dell'apparizione sulla Verna non è netta e anzi si rivela progressivamente: all'inizio (in sostanziale analogia con i precedenti racconti di Tommaso da Celano) essa è un «Seraph unum sex alas habentem»; a mano a mano che si avvicina, «apparuit inter alas effigies hominis crucifixi». È solo a questo punto che Francesco si vede «guardato da Cristo, sotto la figura del Serafino» («a Christo sub specie Seraph cernebat se conspici», *Leg. maior*, XIII, 3)⁵. Ancora più sfumato il dettato della *Legenda minor*, in cui Francesco solo verso la fine prova letizia «in gratioso Christi aspectu sibi tam mirabiliter quam familiariter apparentis» (*Leg. minor*, VI, 2). Per parte sua, l'*Itinerarium mentis in Deum*, composto nel 1259 alla Verna, parla del «miraculum [...] de visione [...] seraph alati ad instar crucifixi» (*Itin. men. in Deum, Prol.*, 2)⁶.

³ È di riferimento L. BATTAGLIA RICCI, *Scrittura e riscrittura: Dante e Boccaccio "agiografi"*, in *Scrivere di santi*. Atti del II Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Napoli, 22-25 Ottobre 1997), a cura di G. Luongo, Roma, Viella, 1998, pp. 147-175. Sul sigillo si veda inoltre M. TAVONI, *Qualche idea su Dante*, Bologna, il Mulino, 2015, pp. 174-181. Utile nell'ottica qui proposta P. NASTI, *Le stimmate d'amore del Poverello d'Assisi: riscritture dantesche di un topos medievale*, in *Dante poeta cristiano e la cultura religiosa medievale. In ricordo di Anna Maria Chiavacci Leonardi*. Atti del convegno internazionale di studi (Ravenna, 28 Novembre 2015), Ravenna, Centro dantesco dei Frati minori conventuali, 2018, pp. 25-64, che mette bene in luce come la cristologia di Dante e la *conformitas Christi* del suo Francesco si discostino significativamente da quelle dolorose e *patientes* di Bonaventura e dell'Ordine minoritico; da non trascurare in questa dinamica il fatto che la voce narrante sia quella del domenicano Tommaso. A conferma di ciò, cfr. D. TREMBINSKI, *Early Dominican Lives of Saint Francis*, «Franciscan Studies», 63, 2005, pp. 69-105, alle pp. 85-95.

⁴ «Placuit enim Deo huius sancti doctrinam et regulam, non solum miraculorum, sed etiam stigmatum suorum signaculis authenticare et confirmare, ut nemo possit nec ad exterius, nec ad interius rationem, sane de fide sentiens, contraire»: SAINT BONAVENTURE, *Sermons de diversis*, 59 (*Sermo v*), nouvelle édition critique par J.G. Bougerol, 2 voll., Paris, Éditions Franciscaines, 1993, II, p. 167. Su questo sermone cfr. J. DALARUN, *La malavventura di Francesco d'Assisi*, Milano, Edizioni Biblioteca Franciscana, 1996, pp. 155-157, e G. MICCOLI, *Francesco e la Verna* [2000], in ID., *Francesco d'Assisi. Memoria, storia e storiografia*, Milano, Edizioni Biblioteca Franciscana, 2010, pp. 129-166, alle pp. 137-140, che sottolinea la significativa «analogia con la prassi della cancelleria pontificia».

⁵ Cito le *legendae* bonaventuriane dai *Fontes franciscani*, a cura di E. Menestò, S. Brufani et alii, Assisi, Edizioni Porziuncola, 1995. Per le eventuali traduzioni seguo le *Fonti francescane*, Padova, Efr – Editrici Franciscane, 2011³.

⁶ Cito da DOCT. SER. S. BONAVENTURAE *Itinerarium mentis in Deum*, in ID., *Opera omnia*, v, stu-

Lo scarto, lieve ma cruciale, compiuto dalla *Legenda maior* segna una svolta definitiva nella tradizione del racconto stigmatico e nella valutazione del carisma francescano⁷; com'è evidente, tuttavia, la descrizione nel suo complesso non restituisce un'immagine univoca, netta e immediatamente rappresentabile, quanto piuttosto una visione mutevole che si rivela progressivamente. In ambito figurativo sarà Giotto a portare a termine la trasformazione, definitivamente compiuta negli affreschi della fiorentina Cappella dei Bardi, dove, anche grazie a una riflessione condotta sui raggi che collegano il Gesù alato all'Assisiate, «le stimmate provengono, sono inferte, da Cristo che si pone davanti a Francesco in quanto presenza reale e non più come l'immagine riflessa del santo»⁸. Anche i successivi resoconti scritti provvederanno a semplificare il dettato e renderanno Cristo sempre più «diretto protagonista della visione sulla Verna, sostituendolo al Serafino»⁹.

La campagna di distruzione delle precedenti *Vitae* di Francesco avviata dall'Ordine nel 1266 rese le *Legendae maior* e *minor* (quest'ultima a uso liturgico) le fonti dominanti per la costruzione dell'immagine del Santo, anche in sede omiletica e anche all'esterno dell'Ordine dei Minori¹⁰. Tuttavia, il lavoro di Bonaventura non riuscì immediatamente a placare i numerosi dubbi che, fin dalla morte di Francesco, circondavano l'incredibile miracolo delle stimmate, ricostruiti da André Vauchez in un articolo tuttora fondamentale¹¹. Ben nove furono, nel corso del Duecento, gli interventi papali volti ad affermarne la veridicità: si va dai primi tre di Gregorio IX – forse lui stesso inizialmente tentennante¹² – nel 1237, agli ulteriori tre di Alessandro IV fra il 1255 e il 1259, fino a quello di Niccolò III nel 1279 e ai due di Niccolò IV nel 1291. Le resistenze si segnalavano sia nel clero secolare sia in quello regolare, e con maggiore rilievo in ambito domenicano, dove si faticava ad accettare non tanto il fatto in sé, quanto l'idea di un Francesco de-

dio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas prope Florentiam, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1891, pp. 295-313.

⁷ Condivisibile quanto scrive C. FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, introd. di A. Vauchez, Torino, Einaudi, 2010 [1993], pp. 176-177.

⁸ Ivi, p. 213, ma si vedano più ampiamente le pp. 203-232.

⁹ G. MICCOLI, *Francesco e la Verna*, cit., p. 144.

¹⁰ Cfr. J. DALARUN, *Francesco nei sermoni: agiografia e predicazione*, in *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300*. Atti del XXII convegno della Società Internazionale di Studi Francescani (Assisi, 13-15 ottobre 1994), Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (CISAM), 1995, pp. 337-404, a p. 401. A partire dalla fine del Duecento, la *Legenda minor* veniva letta nell'ufficio mattutino negli otto giorni che vanno dal 4 all'11 ottobre. Per la sua probabile precedenza sulla *maior* e per il sesto capitolo come culmine di un percorso di «cristiformità», cfr. quanto scrive Bartoli in *Fonti liturgiche francescane. L'immagine di san Francesco d'Assisi nei testi liturgici del XIII secolo*, a cura di M. Bartoli, J. Dalarun e F. Sedda, Padova, Efr-Editrici francescane, 2015, pp. 88-94.

¹¹ A. VAUCHEZ, *Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Âge*, «Mélanges d'archéologie et d'histoire», LXXX, 2, 1968, pp. 595-625.

¹² È la *Legenda maior* a riportare una visione in sogno di Francesco avuta dal papa, che gli avrebbe confermato la veridicità della ferita sul costato (*Leg. maior. Miracula* 1, 2). La bolla di canonizzazione *Mira circa nos* non parla delle stimmate.

stinatario unico di un privilegio che rendeva tanto lui quanto il suo Ordine del tutto eccezionali (non a caso, i Predicatori individuaronο altri casi nel loro ambito, ancora prima dell'esperienza di Caterina da Siena¹³).

L'iniziativa papale riuscì infine a mettere a tacere ogni dubbio sulla veridicità del miracolo. Continuarono però i dibattiti riguardanti la sua esatta natura. Pur facendo ampio ricorso all'immagine del sigillo e all'idea di una *impressio* – «stigmata [...] impressa» (*Leg. maior*, XIII, 4) – Bonaventura non parla di una semplice imposizione diretta delle stimate da parte del Serafino-Cristo, ma elabora ancora una volta una descrizione complessa di un evento che prevede un doppio esito, interiore ed esteriore. Nella *Legenda minor* l'apparizione, «docens interius», fa comprendere a Francesco che sta per essere trasformato a somiglianza di Cristo crocifisso

non per martyrīum carnis, sed per incendium mentis [...]. Disparens igitur visio post arcanum ac familiare colloquium, mentem ipsius seraphico interius inflammavit ardore, carnem vero Crucifixο conformi exterius insignivit effigie, tamquam si ad ignis liquefactivam virtutem praeambulam sigillativa quaedam esset impressio subsecuta. (*Leg. minor*, VI, 2)

È al momento della sparizione che sotto gli occhi del Santo iniziano a formarsi i chiodi sulle mani e sui piedi. Più asciutto, ma non diverso l'esito dell'incendio mentale nel dettato della *maior*: «disparens igitur visio mirabilem in corde ipsius reliquit ardorem, sed et in carne non minus mirabilem signorum impressit effigiem» (*Leg. maior*, XIII, 3). Nell'*Itinerarium*, invece, il doppio binario su cui si muovono le *legendae* lascia lo spazio a un processo tutto mistico, che approda a una vera e propria manifestazione psicosomatica:

via autem non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi [...]. Qui etiam adeo mentem Francisci absorbit quod mens in carne patuit dum sacratissima passionis stigmata in corpore suo ante mortem per biennium deportavit. (*Itin. men. in Deum*, Prol., 3)¹⁴

Non è un caso che in un suo sermone Iacopo da Varazze – naturalmente agiografo in proprio del Santo di Assisi nella *Legenda aurea* – attribuisse le stimate non a un'imposizione, ma al grande potere dell'*imaginatio* e a una sorta di eccesso contemplativo che si sarebbe tradotto in una manifestazione fisica¹⁵.

¹³ Cfr. A. VAUCHEZ, *Les stigmates de saint François et leurs détracteurs*, cit., pp. 608-612.

¹⁴ Mi fa giustamente notare Federico Rossi che il passo citato è ben vicino al dettato dantesco, «l'ultimo sigillo, che le sue membra due anni portarno», per cui i commenti rimandano concordemente all'*Arbor vitae* di Ubertino da Casale (v, 3: «quas biennio suo sacro corpore portavit»).

¹⁵ Cfr. J. DALARUN, *Francesco nei sermoni*, cit., a p. 394. Nella *Legenda aurea*, invece, Iacopo parla del serafino crocifisso che «crucifixionis suae signa sic ei evidenter impressit, ut crucifixus videretur et ipse» (IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea con le miniature dal codice Ambrosiano C 240 inf.*, Testo critico riveduto e commento a cura di G.P. Maggioni, trad. it. coordinata da F. Stella, 2 voll., Firenze-Milano, SISMEL-Edizioni del Galluzzo – Biblioteca Ambrosiana, 2007, cap. 149. *De santo Francisco*, vol. II, pp. 1016-1032).

Proprio la natura specifica e l'eziologia del processo stigmatico divennero tra la fine del Duecento e il Trecento oggetto di dibattito teologico-filosofico¹⁶. Nel 1284 Ruggero Marston discuteva pubblicamente a Oxford la *questio* «utrum impressio stigmatum in beato Francisco equiparanda sit martyrio aliquorum sanctorum», in cui sostanzialmente riproponeva il binomio bonaventuriano: l'impressione delle stimmate ad opera di Cristo corrisponde all'amore trasformativo coltivato da Francesco nella mente («non immerito Christus sibi impressit in carne quod ipse transformanti amore gessit in mente»¹⁷). A questa conclusione Ruggero giungeva dopo avere discusso il potere psicosomatico dell'immaginazione (tramite il ricorso all'autorità di Avicenna), il ruolo della «memoria passionis Christi» e quello della «superinfusa gratia»¹⁸. Gli faceva eco una *questio* attribuibile a Niccolò di Lira (*Quodlibet* II, 16) e discussa verosimilmente nel 1310 sul tema «quoad accidentalem vero fuit utrum in anima Beati Francisci appareant spiritualiter stigmata Jesu Christi», conservata in due testimoni, di cui uno appartenente al fondo di Santa Croce¹⁹. In essa l'autore esalta la predisposizione interiore del Santo, data dalla

¹⁶ Cfr. E. DEZZA, *Le stimmate di Francesco come "locus philosophicus"*, «Doctor Virtualis. Rivista online di storia della filosofia medievale», 14 (*Filosofie francescane*), 2018, <https://doi.org/10.13130/2035-7362/10354>.

¹⁷ *Quodlibet* IV, 35, già edito in E. LONGPRÉ, *Fr. Rogeri Marston et anonymi Doctoris O.F.M. quaestiones ineditae de B. Francisci stigmatibus*, «Antonianum», 7, 1932, pp. 239-244, alle pp. 240-242, e ora in FR. ROGERI MARSTON *Quodlibeta quatuor*, a cura di G.J. Etzkorn e I. Brady, Grottaferrata, Quaracchi – Collegio S. Bonaventura, 1994² («Bibliotheca franciscana scholastica Medii aevi», 26), pp. 441-444, cit. a p. 444. Per la datazione di questo *Quodlibet* cfr. ivi, pp. 64*-68*. La discussione si apre sull'asserzione di veridicità delle stimmate, sancita dall'autorità papale. Sui *quodlibeta* di Marston cfr. G.J. ETZKORN, *Franciscan Quodlibeta 1270-1285: John Pecham, Matthew of Aquasparta, and Roger Marston*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages, 1. The Thirteenth Century*, edited by C.D. Schabel, Leiden, Brill, 2006, pp. 135-149, alle pp. 143-149.

¹⁸ FR. ROGERI MARSTON *Quodlibeta quatuor*, cit., p. 442, rr. 22-29.

¹⁹ Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 31 dex. 3, f. 162vA (non sul *recto*, come spesso si trova); l'altro codice è: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 982, f. 85v. La *questio* sulle stimmate è edita sulla base del manoscritto santacrociiano in E. LONGPRÉ, *Fr. Rogeri Marston et anonymi Doctoris O.F.M. quaestiones ineditae de B. Francisci stigmatibus*, cit., pp. 239-244, alle pp. 243-244. Il ms. laurenziano è un composito e la parte di nostro interesse è costituita dal solo ultimo fascicolo (ff. 160-166), databile – secondo le più recenti descrizioni – alla prima metà del Trecento e assegnato all'uso di Giovenale degli Agli, attestato per la prima volta in Santa Croce nel 1298: cfr. *Dante e il suo tempo nelle biblioteche fiorentine*, a cura di G. Albanese, S. Bertelli, S. Gentili, G. Inglese e P. Pontari, Firenze, Madragora, 2021, II: *Leggere e studiare nella Firenze di Dante: la biblioteca di Santa Croce*, pp. 510-512, scheda 47 (a firma di I. Gualdo); per Giovenale cfr. *Lettori e possessori dei codici di Santa Croce. Schede prosopografiche*, a cura di L. Fiorentini, F. Lucignano e R. Parmeggiani, ivi, pp. 611-633, alle pp. 623-624, nr. 32. Va però detto che la nota di assegnazione a Giovenale non può essere datata alla seconda metà del Duecento – una possibilità che la scheda catalografica lascia aperta (cfr. p. 512) quantomeno perché l'attribuzione a Niccolò di Lira proposta da Pelster e accolta da W.O. DUBA, *Continental Franciscan Quodlibeta after Scotus*, in *Theological Quodlibeta in The Middle Ages, 2. The Fourteenth Century*, edited by C.D. Schabel, Leiden, Brill, 2007, pp. 569-649, alle pp. 585-588 (e che E. DEZZA, *Le stimmate di Francesco*, cit., ignora), presuppone una datazione ben trecentesca; il testo stesso di una delle *quaestiones*, del resto, riporta per due volte la data del 1310 (f. 163rA). L'attribuzione a Enrico di Gand e a un non meglio identificato *Quodlibet* (Enrico ne discusse quindici) avanzata in R. MIRIELLO,

meditazione della Passione: «impressio ipsorum sacrorum Stigmatum facta fuerit praeuia multa et devota meditatione Passionis et affectuali et penetrativa compassione»²⁰ (il controargomento ipotizza che le stimmate siano solo corporali). Negli anni Dieci o Venti del Trecento, il frate catalano di scuola scotista Pietro Tommaso discusse invece «utrum beatus Franciscus potuit habere stigmata per naturam» con esiti diversi²¹. Le stimmate furono impresse per miracolo in virtù dell'eccezionalità di Francesco e il potere dell'immaginazione non vi ebbe luogo. Sulla stessa linea, in quegli anni, un sermone di Francesco di Meyronnes («non potuit fieri per imaginationem nec per naturam nec per artem nec per facultatem angelicam»²²).

In quest'ottica mi sembra possibile comprendere puntualmente quanto dice Petrarca nella *Senile* del 9 novembre 1367 indirizzata non a caso a un medico, Tommaso del Garbo figlio di Dino. Discutendo della fortuna e della forza dei convincimenti (la *opinio*), l'autore porta ad esempio le stimmate di Francesco, risultato di un'intensa meditazione e di una pia convinzione:

perfecto Francisci stigmata hinc principium habuere, Cristi mortem tam iugi et valida meditatione complexi ut, cum eam in se iam dudum animo transtulisset et cruci affixus ipse sibi suo cum Domino videretur, tandem *ab animo in corpus* veram rei effigiem pia transferret opinio. (*Sen.*, VIII, 3, 18)²³

2. Alla luce di queste considerazioni, il convento di Santa Croce si propone quale luogo del tutto privilegiato di riflessione sull'evento stigmatico: infatti esso era a capo della Provincia minoritica della *Tuscia*, sotto la quale ricadevano tutte le custodie toscane, inclusa quella di Arezzo con la Verna. Il *locus Alverne*, insomma, era di competenza fiorentina, un fatto fondamentale e largamente trascurato.

Ben noti sono, grazie soprattutto al lavoro di Chiara Frugoni, i casi di elabo-

Fr. Niccolò Caccini e i suoi manoscritti, in «*In uno volumine*»: studi in onore di Cesare Scaloni, a cura di L. Pani, Udine, Forum, 2009, pp. 421-450, alle pp. 439-440, e registata dalla scheda catalografica quale possibile alternativa, sembra priva di fondamento (non è nemmeno un reperto dal Bandini: cfr. *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, recensuit A.M. Bandinius, Florentiae, s.n.t., 5 voll., IV, 1777, col. 704). Per la cronaca, nel 1298 Giovenale è indicato come baccelliere; nel 1314 compare invece come *lector*.

²⁰ E. LONGPRÉ, *Fr. Rogeri Marston et anonymi Doctoris O.F.M. quaestiones*, cit., p. 243. A conferma della reversibilità del binomio stimmate interiori/esteriori, il maestro continua: «per hunc modum intelligendum [est] in Beato Francisco [...] quod aliquod evidens signum sit in anima eius representativum Stigmatum, quae portavit in corpore» (*ibid.*).

²¹ *Quodlibet* I, 16. Per le discussioni sulla datazione, cfr. E. DEZZA, *Le stimmate di Francesco*, cit., p. 18, nt. 4. Ancora a questa altezza Pietro Tommaso sente la necessità di ribadire che la negazione delle stimmate è opinione eretica.

²² Cfr. *ivi*, p. 33, n. 42.

²³ «Certo le stimmate di Francesco presero origine da qui: abbracciò la morte di Cristo con meditazione così costante e possente che, dopo essersela già da tempo trasferita nell'animo e credendosi appeso alla croce insieme al suo Signore, alla fine la pia opinione trasferì dall'animo al corpo una vera immagine della cosa». Testo e traduzione da FRANCESCO PETRARCA, *Res Seniles. Libri V-VIII*, a cura di S. Rizzo con la collaborazione di M. Berté, Firenze, Le Lettere, 2009, *ad loc.*

razione dell'iconografia delle stimate costituiti dalla tavola Bardi (il cui ingresso a Santa Croce non è però di semplice datazione, tav. XXX) e dagli affreschi giotteschi dell'omonima cappella (tav. XXXII). Si tratta di due esempi molto diversi e cronologicamente distanti, l'uno ancora legato alla tradizione agiografica pre-bonaventuriana, l'altro – lo abbiamo già detto – frutto maturo del lavoro compiuto dal Santo di Bagnoregio e della lettura giottesca dell'episodio²⁴. Inoltre, il lavoro di Federico Rossi pubblicato in questo volume porta ora alla luce una miniatura (Firenze, BML, Plut. 19 dex. 10, f. 505r, tav. XXIX) apparentemente trascurata fino ad oggi, che testimonia un ulteriore stadio, in certa misura intermedio, nella complessa trafila di immagini della stigmatizzazione di Francesco²⁵. Significativamente, la partitura iconografica non segue le innovazioni innescate dal testo che sta illustrando, la *Legenda maior*, e offre invece una lettura prudente del dettato bonaventuriano e più vicina alla tradizione iconografica pregressa, dove ad apparire al Santo è pressoché sempre un serafino non cristiforme interamente coperto dalle sei ali e talvolta (come in questo caso) infisso a una croce²⁶. Una simile congiuntura testimonia una volta di più come l'episodio descritto nella *Legenda* non implicasse necessariamente una rappresentazione univoca.

Oltre a questi rilevanti esempi di rappresentazione dell'episodio, abbiamo visto come – grazie a frate Giovenale, attestato in Santa Croce fino al 1334²⁷ – giungesse piuttosto precocemente in convento una copia del *quodlibet* di Niccolò di Lira, discusso nel 1310. A esso va aggiunta un'altra minima traccia, non trascurabile vista la complessiva esiguità di *quaestiones* riguardanti le stimate. Tra quelle elencate in calce al manoscritto della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Conv. Sopr. D.vi.359 – in uso di Andrea de' Mozzi e recante fra l'altro i *quodlibeta* di Pietro delle Travi – ce n'è una sull'argomento «utrum corpus B. Francisci resurget cum stigmatibus» (f. 157rB): purtroppo, il testo non è più reperibile²⁸.

Oltre a ciò, interessa soprattutto riportare all'attenzione di quanti si interessano a Santa Croce quale centro di elaborazione culturale e religiosa un importante episodio occorso nel 1282, quando, all'annuale Capitolo generale di Pentecoste tenutosi a Strasburgo, il ministro generale Bonagrazia Tielci diede a Filippo da Perugia, ministro provinciale di Toscana, l'incarico di accertare il giorno e l'ora

²⁴ Cfr. *supra*, nt. 6.

²⁵ Cfr. F. Rossi, *Un libro-biblioteca dei frati Minori: il codice Laurenziano Pluteo 19 dex. 10*, *supra* alle pp. 77-103.

²⁶ La presenza della croce risale ai testi di Tommaso da Celano, ma è ignorata da una parte significativa della tradizione iconografica sia pre-bonaventuriana (inclusa la tavola Bardi) sia successiva: cfr. C. FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimate*, cit., pp. 204-205, e immagini relative.

²⁷ Cfr. *Lettori e possessori dei codici di Santa Croce. Schede prosopografiche*, cit., p. 624.

²⁸ La notizia, che ho verificato sul codice, è in E. LONGPRÉ, *Fr. Rogeri Marston et anonymi Doctoris O.F.M. quaestiones*, cit., p. 239, che però dà come segnatura Conv. Sopr. D.c.359 e non indica la carta. Sulla tabella, la *questio* compare al numero 17 del *quodlibet* elencato come quinto e fa parte di un gruppo di 112 non attribuibili e andate perdute: cfr. la scheda del ms. in AEGIDI ROMANI *Opera Omnia, I. Catalogo dei manoscritti (96-151), 1/2**. *Italia (Firenze, Padova, Venezia)*, a cura di F. Del Punta e C. Luna, Firenze, Olschki, 1989, pp. 89-111, a p. 108.

dell'impressione delle stimate²⁹. L'inchiesta si era evidentemente resa necessaria a causa delle perduranti perplessità intorno all'episodio: appena due anni dopo Marston avrebbe discusso la sua *questio*, mentre al 1279 risaliva l'intervento di papa Niccolò III. Inoltre, al 1276 datava la nuova campagna di raccolta di materiali agiografici su Francesco promossa dall'Ordine³⁰. Si può facilmente presumere che l'incarico sia stato conferito al ministro di Toscana per competenza territoriale e che proprio nei conventi della zona l'esigenza di fare chiarezza si sentisse con più urgenza³¹.

Frate Filippo vantava d'altra parte ottime credenziali³². Nato nel primo quarto del Duecento, era stato studente di teologia a Parigi probabilmente tra il 1253 e il 1257, al tempo della reggenza di Bonaventura: è proprio a questi anni – come si è visto – che risale la sua elaborazione del carisma francescano e dell'evento stimatico quale parte integrante di esso. Del Santo di Bagnorea, Filippo viene addirittura definito *socius* in una nota di possesso di un manoscritto³³. Nel 1279, di rientro da una missione apostolica presso Michele VIII Paleologo e la Chiesa d'Oriente, viene eletto ministro provinciale di Toscana: è lui a scegliere il ben noto Salomone da Lucca per l'incarico di inquisitore al posto del defunto Guicciardino da San Gimignano. L'inchiesta oggetto della presente disamina testimonia il perdurare della carica ministeriale nel 1282, anno in cui Filippo viene eletto vescovo di Fiesole, ufficio che ricoprirà fino al 1298. Attestato in convento nel marzo 1302, tra il 1304 e il 1315 stende un'*Epistola* sui cardinali protettori dell'Ordine indirizzata al ministro generale Gonsalvo³⁴. Muore a Santa Croce «*plenus dierum*» e «*in senectute bona*»³⁵, forse poco dopo il 1307.

²⁹ Cfr. *Instrumentum de stigmatibus beati Francisci*, in *Analecta franciscana sive chronica aliaque varia documenta ad historiam Fratrum Minorum spectantia*, III, a Patribus Collegii S. Bonaventurae adiuvantibus aliis Patribus eiusdem Ordinis, Quaracchi, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1897, cit., pp. 641-645 (*Appendix* II, 4), p. 641, rr. 10-14. La circostanza è brevemente ricordata anche nella *Chronica XXIV generalium*, sempre in *Analecta franciscana*, III, cit., p. 374. Non se ne fa invece menzione negli atti capitolari: lo apprendo da G. VILLAN, *Le «Considerazioni sulle stimate»*, cit., p. 55, nt. 101.

³⁰ Lo rileva giustamente I. HEULLANT-DONAT, *Pourquoi enquêter sur la stigmatisation de François d'Assise? Sur l'«Instrumentum de stigmatibus beati Francisci» (1282)*, in *Discorsi sulle stimate dal Medioevo all'età contemporanea*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013 («Archivio italiano per la storia della pietà», XXVI), pp. 93-124, alle pp. 111 e 115. Dopo l'articolo di Vauchez, questo (almeno a mia conoscenza) è l'unico saggio di spessore dedicato all'episodio, che si trova nominato qua e là, ma sempre con informazioni di risulta (spesso errate) o con toni liquidatori.

³¹ Cfr. A. VAUCHEZ, *Les stigmates de saint François*, cit., p. 604.

³² Faccio riferimento a *Lettori e possessori dei codici di Santa Croce*, cit., a p. 620, nr. 22, con un paio di minime aggiunte.

³³ «Iste liber est armarii conventus fratrum minorum de Florentia. Fuit autem olim deputatus ad usum reverendi patris fratris Philippi de Perusio, qui fuit minister Thuscie multis annis, et socius fratris Bonaventurae de Balneoragio. Tandem senex et plenus dierum mortuus est in senectute bona in conventu florentino» (Laur. Plut. 13 dex. 9, f. IIIv).

³⁴ Cfr. *Analecta franciscana*, III, cit., p. 227, n. 9.

³⁵ Si veda la nota di possesso *supra*, n. 33. Tra il 1303 e il 1306 si attesta a Bologna un Filippo *de Parisio* che potrebbe essere identificabile con lui (cfr. *Lettori e possessori*, cit., p. 620).

Allo stato attuale delle nostre conoscenze, Filippo risulta usufruttuario di quattro manoscritti, contenenti: gli *In Hexaemeron* di Basilio e Ambrogio e il *De orthodoxa fide* di Giovanni Damasceno nella traduzione di Burgundione da Pisa (Laur. Plut. 13 dex. 9)³⁶; una copia parziale dell'importante florilegio gregoriano di Paterio assieme a *Salmi*, *Proverbi* e *Cantico dei Cantici* (Laur. Plut. 20 dex. 9)³⁷; una parte del commento di Bernardo da Parma alle *Decretali* in una copia poi passata in uso a Giacomo da Tresanti e Andrea *lector* (Laur. Plut. 4 sin. 6)³⁸. Il nome di Filippo compare infine sul Laur. Plut. 15 dex. 6, copia di un Martirologio meglio nota perché latrice del celebre Ritmo laurenziano. In una nota finale (f. 164v) si segnala come il codice fosse stato dato in cambio di una copia delle *Vite Patrum* che era nelle mani del frate: è possibile che lui stesso abbia ricevuto il Martirologio, in seguito («postea») acquistato da Anastasio per frate Illuminato Caponsacchi³⁹. Infine, è da valorizzare il fatto che in Filippo si identifica il dedicatario del *Dictaminis Epithalamium*, un'ars dictaminis del confratello iberico Giovanni Egidio di Zamora, rivolta ai membri dell'Ordine⁴⁰.

Ricevuto l'importante incarico – forse da lui stesso sollecitato – di indagare sull'evento stigmatico, Filippo si risolve a convocare un non meglio identificato frate laico⁴¹, che sapeva essere il destinatario di una qualche rivelazione in materia e che era già stato interpellato da frate Giovanni da Castiglione della custodia

³⁶ Cfr. la scheda nr. 28 in *Dante e il suo tempo nelle biblioteche fiorentine*, cit., II, pp. 472-473 (di I. Gualdo e R. Iannetti).

³⁷ Cfr. la scheda nr. 36 *ivi*, pp. 485-488 (S. Masolini) e F. MARTELLO, *All'ombra di Gregorio Magno: il Notaio Paterio e il «Liber testimoniorum»*, Roma, Città Nuova, 2012, p. 127, n. 104. Si veda anche il saggio di Veronica Albi in questo volume: V. ALBI, *I Minori e il libro di «Giobbe». La ricezione minoritica del libro biblico a partire dal caso della biblioteca di Santa Croce*, *infra*, pp. 185-210.

³⁸ Probabilmente è Andrea de' Mozzi. Cfr. la scheda nr. 53 in *Dante e il suo tempo nelle biblioteche fiorentine*, cit., II, pp. 519-520.

³⁹ Per una descrizione del codice e per la nota di possesso cfr. la scheda nr. 30, *ivi*, pp. 476-477 (G. Cirone), che, a mio giudizio erroneamente, data al 1307 il momento dell'acquisto definitivo. Rimando a quanto già detto in A. PEGORETTI, «Nelle scuole delli religiosi». *Materiali per Santa Croce nell'età di Dante*, «L'Alighieri», n.s., 50, 2017, pp. 5-55, a p. 17.

⁴⁰ JUAN GIL DE ZAMORA, *Dictaminis Epithalamium*, a cura di C. Faulhaber, Pisa, Pacini, 1978; cfr. anche R. McNABB, *Innovations and Compilations: Juan Gil de Zamora's «Dictaminis Epithalamium»*, «Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric», XXI, 4, 2003, pp. 225-254. Segnalavo la notizia in A. PEGORETTI, «Nelle scuole delli religiosi», cit., p. 32. Gli specialisti tendono a datare l'opera al 1277 ca., comunque prima della nomina di Filippo a vescovo, il cui titolo non è menzionato dall'autore. Di Giovanni Egidio a Santa Croce si conservava il *Prosodion* nel Laur. Plut. 25 sin. 4, codice di cui parla in questo volume Claudia Appolloni (C. APPOLLONI, *Terminologia linguistica, studio dell'ebraico ed esegesi biblica nelle «Note» attribuite a Ruggero Bacon* (BML, Plut. 25 sin. 4), *infra*, pp. 119-141) e che potrebbe essere stato usato da Olivi: cfr. A. PEGORETTI, *Manoscritti e testi a Santa Croce nell'età di Dante*, in *Dante, Francesco e i frati minori*. Atti del XLIX Convegno internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani (Assisi, 14-16 ottobre 2021), Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (CISAM), 2022, pp. 5-44, alle pp. 22-37.

⁴¹ Nel testo «fratrem unum laicum»: *Instrumentum de stigmatibus*, cit., p. 641, r. 41. Si riferisce evidentemente a un frate che non ha preso tutti i voti: sul significato di questa presenza in relazione alla penitenza laica e all'istituzione del Terz'Ordine francescano, cfr. *infra*, p. 116.

di Arezzo affinché intercedesse presso l'anima di Francesco per chiarire «diem et horam» della stigmatizzazione⁴². Il laico viene dunque convocato a Firenze e il 3 ottobre 1282 viene raccolta la sua deposizione, messa a verbale e sottoscritta nella cella di Filippo («firmavit Florentiae in cella mea») in presenza di sei testimoni, tutti frati toscani: il già nominato Giovanni da Castiglione, Raniero da Siena custode a Firenze, Giovanni di Castelvecchio, Giacomo del Mugello «lector in conventu florentino»⁴³, Bono di Curliano della Verna e Bernardino «di Colle». Segnalo incidentalmente che una diversa versione indica come *lector* anche Giovanni di Castelvecchio: la questione non è del tutto trascurabile nella misura in cui è sulla base della presenza di due *lectores* che normalmente si inferisce lo status di *studium generale* per Santa Croce a questa data⁴⁴. Di notevole interesse è il fatto che ben due degli importanti testimoni – Raniero e Giovanni di Castiglione – fossero vicini a Margherita da Cortona: il secondo (che ricoprì anche l'incarico di inquisitore) ne era il confessore⁴⁵; si tratta dunque di esponenti di primo piano dell'Ordine vicini a fenomeni di pietà laicale.

Sul documento che raccoglie la deposizione (e il cui originale è perduto) venne infine apposto il sigillo di Filippo: «in cuius rei testimonium et veritatis firmitatem praesentem cedulam sigillo mei officii feci roborare»⁴⁶. Per quanto non rintracciabile nella tradizione manoscritta, non è dunque fuori luogo il titolo di *Instrumentum* sotto il quale il testo è stato edito: trattasi infatti di un documento ufficiale, una vera e propria deposizione rilasciata di fronte a testimoni e autenticata dall'autorità competente⁴⁷. Allo stato attuale delle nostre conoscenze, il testo è tramandato da sei manoscritti – due dei quali rintracciati dopo l'edizione di fine Ottocento, ma privi di varianti sostanziali – tutti riconducibili all'area toско-umbra: il più antico è datato 1347⁴⁸. Inoltre, il testo verrà ripreso da altri, in modo rilevante

⁴² Tutte le citazioni ivi (qui pp. 641, r. 13 e 642, r. 1).

⁴³ Cfr. ivi, p. 645, rr. 27-30. La data è all'inizio.

⁴⁴ Definisce lettore anche Giovanni la versione del passo data in italiano da B. BUGHETTI, *Una nuova compilazione di testi intorno alla vita di S. Francesco (Dal cod. Universitario di Bologna, n. 2697)*, «Archivum Franciscanum Historicum», 20, 1927, pp. 525-562, a p. 553, sulla base del tardo-trecentesco *De conformitate* di Bartolomeo da Pisa, di cui tuttavia non abbiamo edizione critica.

⁴⁵ Cfr. I. HEULLANT-DONAT, *Pourquoi enquêter sur la stigmatisation*, cit., pp. 117-118.

⁴⁶ *Instrumentum de stigmatibus*, p. 645, rr. 30-31.

⁴⁷ Un rinvio generale si può fare a *Notai, miracoli e culto dei santi. Pubblicità e autenticazione del sacro tra XII e XV secolo*. Atti del seminario internazionale (Roma, 5-7 dicembre 2002), a cura di R. Michetti, Milano, Giuffé, 2004.

⁴⁸ Per i manoscritti mi rifaccio all'edizione dell'*Instrumentum de stigmatibus*, cit., e – con cautela – a I. HEULLANT-DONAT, *Pourquoi enquêter sur la stigmatisation*, cit., alla quale si deve anche il reperimento dei due ulteriori testimoni, qui ai numeri cinque e sei. Ho verificato di persona i manoscritti vaticani, entrambi visionabili online sul database DigiVatLib: (1) Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 9380, ff. 50rA-51vA, in cui il testo è sottoscritto da frate Bartolomeo da Pontremoli nel 1347, che afferma di averlo esemplato da una copia di frate Guido di Poppi, dell'entourage di Michele da Cesena: «et ego frater Bartholomeus de pontremulo hec omnia auctentica inveni in quodam libello fratris Guiddonis [*sic*] de puppio et ab eo habui qui fuit unus de sotiis fratris michalis [*sic*] de Cesena generalis ministri et ita scripssi [*sic*] m.ccc.xlvij. xvij kalendas decembris» (f. 51vA); (2) Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 7650, ff.

nelle *Considerazioni sulle stimmate*⁴⁹.

Secondo la testimonianza il frate, su licenza dello stesso Filippo, si era recato nel maggio 1281 alla Verna, nella cella costruita sul luogo del miracolo stigmatico; in una notte di venerdì, durante la preghiera, una luce sempre più forte aveva introdotto l'apparizione di Francesco, che gli si era rivolto in latino per poi proseguire in volgare:

dixit illi Latinis verbis: «Fili, quid facis tu hic?» At ipse voce tacitus affectione cordis suum desiderium de praefata revelatione depromebat. Iterum eum beatus Pater vulgaribus verbis alloquitur dicens: «De quo rogas tu Deum, ut debeat revelare tibi?»⁵⁰.

A quel punto Francesco mostra le stimmate e si dichiara pronto a rispondere per ottemperare alla volontà di Dio. Tuttavia, la prima cosa che rivela riguardo all'evento stigmatico non è quanto chiesto (giorno e ora), bensì un altro particolare per noi molto interessante e che riguarda il *modo* dell'impressione⁵¹. Fu Cristo, non un angelo, a imporre sul suo corpo i segni con le sue stesse mani:

ille qui mihi tunc apparuit, non fuit Angelus, sed Dominus Iesus Christus in specie Seraphim, qui sicut vulnera ipsa sacra in cruce positus suo corpore suscepit, ita ea manibus suis corpori meo impressit⁵².

Alla luce di quanto detto sopra e della miniatura del Plut. 19 dex. 10, la precisazione – che addirittura apre il resoconto in prima persona dell'Assisiense – è tutt'altro che trascurabile e certifica sia le perduranti incertezze riguardo alla natura e identità dell'apparizione divina, sia le domande sulla “dinamica” dell'impressione stigmatica, che viene tutta esteriorizzata e addebitata a un gesto del Cristo «manibus suis».

È a questo punto che Francesco risponde alla domanda effettivamente postagli dal frate laico: il giorno prima della festa dell'Esaltazione della santa Croce – quindi il 13 settembre – gli era apparso un angelo, che lo aveva preparato a quanto sarebbe suc-

59rB-61vA (XV sec.); (3) Hall in Tirol, Franziskanerbibliothek, P37 F. Ref (ff. non noti), preso a base dagli editori degli *Analecta* ma ora irrintracciabile. È possibile che la definizione di *Instrumentum* fosse qui; (4) Assisi, Biblioteca del Sacro Convento, Fondo antico 622, ff. 6r-10v (metà XIV sec., probabilmente umbro): su questo testimone si basava l'edizione del testo procurata dai Bollandisti per gli *Acta sanctorum*; (5) Londra, British Library, Cotton Nero A.IX: contenente la cronaca di Tommaso da Eccleston; la parte con l'*Instrumentum* è databile a metà XIV sec., ff. 92 ss.; (6) Colonia, Historisches Archiv, G.B. Quart. 246, ff. 191v-193v (XV sec.): il testo è inserito fra la *Legenda maior* e la *Legenda* di Chiara.

⁴⁹ Cfr. I. HEULLANT-DONAT, *Pourquoi enquêter sur la stigmatisation*, cit., p. 114; ma lascio a un lavoro in corso di stesura di Gianluca Villan il compito di fare luce su questi legami.

⁵⁰ *Instrumentum de stigmatibus*, p. 642, rr. 19-23.

⁵¹ Insiste giustamente sul modo, valorizzato nelle rubriche anche da parte della tradizione manoscritta, I. HEULLANT-DONAT, *Pourquoi enquêter sur la stigmatisation*, cit., p. 109. Avverto però che la lettura della studiosa sembra a un certo punto confondere l'apparizione di Francesco al laico con l'evento stigmatico, con l'assurda conseguenza che questo si daterebbe al 1281-1282.

⁵² *Instrumentum de stigmatibus*, cit., p. 643, rr. 5-7.

cesso il giorno seguente – 14 settembre, per l'appunto festa della Croce – al mattino (Bonaventura aveva collocato il tutto sempre al mattino, ma «circa festum Exaltationis sanctae crucis», *Leg. minor*, VI, 1; *Leg. maior*, XIII, 3).

Il racconto prosegue con l'inserzione di un brano dai contenuti del tutto originali e sconosciuti alla tradizione agiografica, raccolti poi da testi successivi e fra loro collegati quali gli *Actus beati Francisci* e le *Considerazioni sulle stimmate*. Cristo – prosegue Francesco – gli chiese per ben tre volte l'elemosina; egli rispose ripetutamente di avere abbandonato ogni cosa e di avere dato anima e corpo a lui, ma ad ogni richiesta si ritrovava in grembo una moneta d'oro («aureum»)⁵³ sempre più pesante. È infine Cristo stesso a spiegare che cosa siano questi tre ori: «haec significant institutionem et gradum trium Ordinum tua diligentia fundatorum». Alla luce di questo sviluppo del racconto, la presenza di un frate *laico* e il cruciale riferimento al Terz'Ordine francescano assumono un rilievo ancora una volta eccezionale. L'*Ordo poenitentium*, infatti, venne definitivamente approvato da papa Niccolò IV (proveniente dalle fila dei Minori) pochi anni dopo, nel 1289 con la bolla *Supra montem*, e posto sotto le insegne di Francesco e dei suoi seguaci. Il fatto fu tanto determinante da impedire la formazione di un Terz'Ordine domenicano fino a Quattrocento inoltrato. Sarà appena il caso, in questa sede, di ricordare come la pietà laicale sia uno dei fenomeni religiosi più vistosi del Duecento – l'«età d'oro dei laici», come l'ha definita Vauchez⁵⁴ – che a Firenze vide un fiorire di gruppi penitenziali e di confraternite non privo di controversie⁵⁵. Proprio a metà anni Ottanta risale l'acuirsi di uno scontro tra gruppi diversi di penitenti – definiti “grigi” e “neri” – e il tentativo da parte di fra Caro – verosimilmente da identificarsi in Caro d'Arezzo, custode fiorentino e visitatore dei Penitenti, intorno al 1290 inquisitore e autore di un commento al quarto libro delle *Sentenze* – di ricondurli tutti sotto la guida minoritica. Vi si sarebbe opposto il vescovo Andrea de' Mozzi, eletto nel 1286 e condannato da Dante nel girone dei sodomiti per i «mal protesi nervi» (*Inf.* XV, 114), parente del suo omonimo che sarà *lector* in Santa Croce a primi Trecento. Lo scontro durò anni e determinò l'allontanamento del vescovo da Firenze nel 1295 da parte di Bonifacio VIII⁵⁶.

⁵³ Ivi, p. 643, r. 23 ss.

⁵⁴ A. VAUCHEZ, *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano, Il Saggiatore, 1989 [1987], p. 13.

⁵⁵ Ho cercato di esaminare tali questioni in relazione a Dante in A. PEGORETTI, «*Civitas diaboli*». *Forme e figure della religiosità laica nella Firenze di Dante*, in *Dante poeta cristiano e la cultura religiosa medievale*, cit., pp. 65-116. Per quanto di interesse in questa sede, rimando in particolare alle pp. 71-74 e 80-84.

⁵⁶ A. BENVENUTI PAPI, *Fonti e problemi per la storia dei penitenti a Firenze nel secolo XIII*, in *L'Ordine della penitenza di san Francesco d'Assisi nel secolo XIII*. Atti del convegno di studi francescani (Assisi, 3-5 Luglio 1972), a cura di O. Schmucki, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1973, pp. 279-301. Su fra Caro cfr. M. D'ALATRI, *Eretici e inquisitori in Italia. Studi e documenti, I. Il Duecento*, Roma, Collegio San Lorenzo da Brindisi – Istituto Storico dei Cappuccini, 1986, pp. 51, 283, 294; ID., *Genesi della regola di Niccolò IV: aspetti storici*, in *La «Supra montem» di Niccolò IV (1289): genesi e diffusione di una Regola*. Atti del V convegno di studi francescani (Ascoli Piceno, 26-27 ottobre 1987), a cura di R. Pazzelli e L. Temperini, Roma, Ed. Analecta TOR, 1988

Nel prosieguo della deposizione, il momento della stigmatizzazione è descritto come una vera e propria imposizione della mano di Cristo sul corpo di Francesco – «ipse Dominus manus suas corpori meo applicuit» – dolorosissima e accompagnata da «magno [...] clamore»⁵⁷. Infine, Cristo affida a Francesco alcuni segreti che a breve saranno rivelati per la salvezza dell'Ordine. È il Santo stesso a ingiungere al laico di parlare del colloquio al suo ministro, «quia istud est opus Dei et non hominis»⁵⁸, prima di salire verso il cielo assieme a una moltitudine di splendidi giovani.

Il documento continua riportando che un frate Corrado, «eximiae sanctitatis insignis»⁵⁹, dalla cella vicina aveva sentito parlare e chiamare, e il giorno seguente aveva cercato il frate laico e lo aveva trovato verso l'ora nona. Segue il racconto di tre apparizioni, nelle tre notti immediatamente successive, di un giovane vestito di bianco con un angelo, di un altro nunzio divino e infine di quattro angeli con Maria: tutti esortano il frate laico a rivelare la visione avuta. Significativamente, il passaggio finale di autenticazione della testimonianza specifica che si tratta di visioni veridiche, tutte avute in stato di veglia e in pieno dominio di sé («ea non in somno, sed in vigilia, sui compotem [...] se vidisse et audisse»⁶⁰).

Si è detto che il testo dell'*Instrumentum* è stato ripreso in alcuni scritti successivi, prodotti all'interno dell'Ordine nel corso del Trecento. Difficile, invece, che esso abbia potuto costituire una fonte per altri, esterni all'Ordine, Dante in testa. Tuttavia, un simile documento, prodotto ad alti livelli e per commissione diretta del ministro generale, non sarà stato privo di conseguenze: piuttosto, si dovrà presumere prima di tutto che esso abbia facilitato l'istituzione di una festa delle stimmate, che verrà definitivamente sancita nel Trecento⁶¹; in seconda istanza, che abbia magari concorso al riconoscimento del Terz'Ordine sotto l'egida minoritica; infine – cosa per noi più rilevante – che abbia contribuito all'affermarsi di una lettura in certa misura semplificata del resoconto bonaventuriano delle stimmate, in cui è senz'altro Cristo a imporle direttamente al Santo. A questo proposito, è di tutto interesse l'*incipit* di un sermone su Francesco di Servasanto da Faenza, predicatore rimasto per un tempo cospicuo, anche se indeterminato, a

(«Analecta Tertii Ordinis Regularis Sancti Francisci», 20), pp. 93-107, alle pp. 93-97. Su penitenti e Terz'Ordine sono di riferimento gli studi di G. CASAGRANDE, *Religiosità penitenziale e città al tempo dei Comuni*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1995; EAD., *Un Ordine per i laici. Penitenza e penitenti nel Duecento*, in M.P. ALBERZONI et alii, *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 239-255.

⁵⁷ *Instrumentum de stigmatibus*, p. 644, rr. 1-3.

⁵⁸ Ivi, r. 7.

⁵⁹ Ivi, r. 12. I. HEULLANT-DONAT, *Pourquoi enquêter sur la stigmatisation*, cit., p. 105, ritiene sia Corrado da Offida, anche perché in uno dei testimoni figurano anche i *Verba fratris Conradi*.

⁶⁰ *Instrumentum de stigmatibus*, p. 645 rr. 25-26.

⁶¹ Cfr. I. HEULLANT-DONAT, *Pourquoi enquêter sur la stigmatisation*, cit., p. 121. Si individuò infine il 17 settembre. Non è del tutto chiaro se la festa sia stata istituita già nel 1304 o nel 1337, quando fu sancita dal papa: cfr. *Franciscus liturgicus. Editio fontium saeculi XIII*, a cura di F. Sedda con la coll. di J. Dalarun, Padova, Efr-Editrici francescane, 2015, p. 28, nt. 53.

Santa Croce e morto poco dopo il 1285⁶². Sviluppata sul *thema* «Quasi myrrha electa dedi suavitatem odoris» (*Eccli.* 24, 20), la predica esordisce dicendo senza mezzi termini che a Francesco apparve Cristo: «vita huius venerabilis viri Deo electa et praelecta semper doloribus fuit plena, ex quo *Christus sibi apparuit crucifixus*»⁶³. Alla luce di questi dati, sembra ancora più rilevante che l'elaborazione iconografica giottesca del Cristo-Serafino raggiunga il suo esito ultimo negli affreschi fiorentini della Cappella dei Bardi.

⁶² Sulla biografia del frate, probabilmente morto poco dopo il 1285, si veda ora la voce di N. MALDINA, *Servasanto da Faenza*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 92, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2020 (https://www.treccani.it/enciclopedia/servasanto-da-faenza_%28Dizionario-Biografico%29/, ultimo accesso: 30 novembre 2022). Nella medesima prospettiva cittadina, si terranno presenti anche i sermoni su Francesco di Remigio de' Girolami e Giordano da Pisa, di cui già si occupava C. DELCORNIO, *Il racconto agiografico nella predicazione dei secoli XIII-XV*, in *Agiografia nell'Occidente cristiano. Secoli XIII-XV*. Atti del convegno (Roma, 1-2 Marzo 1979), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1989, pp. 79-114, alle pp. 98-103 (su *Servasanto* cfr. pp. 106-107).

⁶³ A. HOROWSKI, *Repertorium sermonum latinorum medii aevi ad laudem sancti Francisci Assisiensis*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2013, nr. 0641.

.cap.^m

carum ratiō caritatis. rebe-
 mes imitatio cordis. ad
 vox ipsi auditu. auditio ei
 aspū sūo p̄ hūmā dicitur
 nā p̄dicendi auctoritas as-
 sumo potest. n̄ sū reuela-
 tione necesse. i. sup̄ & regla
 i q̄ n̄ p̄dicendi exprimit. ab
 eodē & uicario confirmati. sū
 m̄ q̄ regis signa. la pmo

dū sigillū corpi ei ipsa. sū
 quā testimonia dicit. tota
 aulo iudicant. affirmant.
 & p̄one sū asca. tucue
 mōn offed. & dicitur auct
 dicit. & ad mirab. item sū
 m̄. ac p̄ h̄c tamq̄ uere
 dei n̄tū. xpi enī gl̄iam
 p̄dicasse.

[xv].cap.^m

De stigmatibus s. franc.

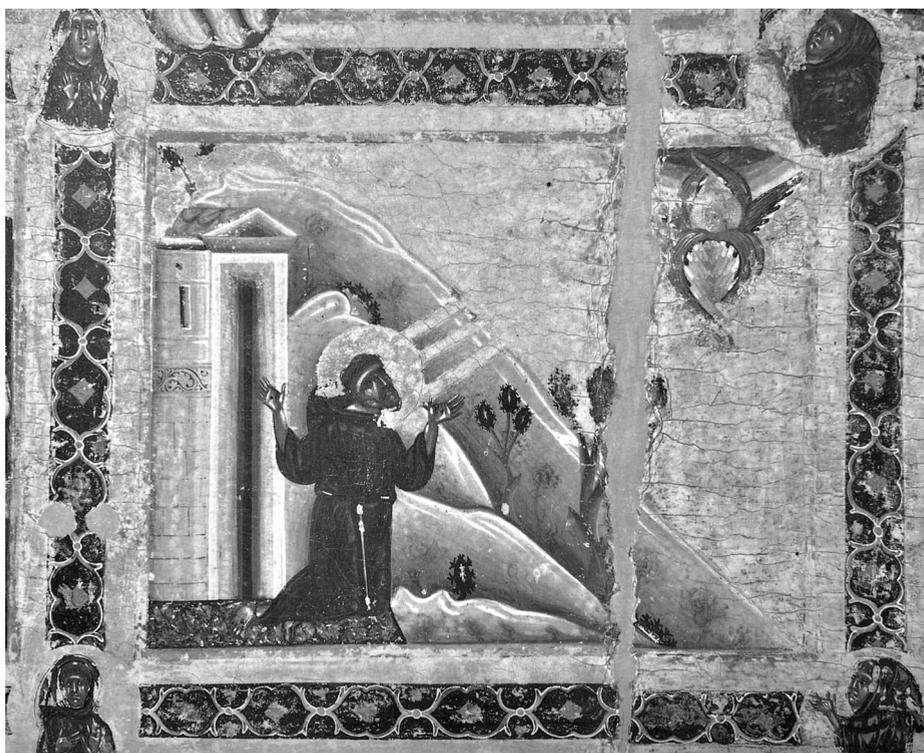


Pos erat anglico uirō
 frāncisco. nūq̄ otiana
 bono. qn̄ pot. istar spūū

slynox iscala iacob. aut
 ascedebat i dno. aut dīcē
 debet ad p̄ximū. Nā tpe s̄

Ad.

TAV. XXIX – Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 19 dex. 10, f. 505r



TAV. XXX – Coppo di Marcovaldo (attr.), *San Francesco riceve le stimmate*, dettaglio della tavola Bardi, Firenze, Santa Croce, Cappella Bardi



TAV. XXXI – Giotto (?), *San Francesco riceve le stimmate*, Assisi, Basilica Superiore di San Francesco



TAV. XXXII – Giotto, *San Francesco riceve le stimmate*, Firenze, Santa Croce, Cappella Bardi

INDICE GENERALE

<i>Premessa</i> di Sandro Bertelli, Costantino Marmo, Anna Pegoretti	» 7
Roberta Iannetti <i>Codici e copisti "francescani" a Firenze nel XIV secolo</i>	» 9
Antonello Gatti <i>Per la biblioteca di Santa Croce: uno sguardo sul mondo classico</i>	» 29
Benedetta Mariani <i>Art and Patronage: An Analysis of Selected Illuminated Manuscripts from Santa Croce in the National Library of Florence</i>	» 63
Federico Rossi <i>Un libro-biblioteca dei frati Minori: il codice Laurenziano Pluteo 19 dex. 10</i>	» 77
Anna Pegoretti <i>Per le stimate a Santa Croce (tra Dante e Petrarca)</i>	» 105
Claudia Appolloni <i>Terminologia linguistica, studio dell'ebraico ed esegesi biblica nelle «Note» attribuite a Ruggero Bacone (BML, Plut. 25 sin. 4)</i>	» 119
Costantino Marmo <i>La grammatica e la logica modiste a Santa Croce, tra fine XIII e inizio XIV secolo</i>	» 143
Veronica Albi <i>La ricezione minoritica del libro di «Giobbe». Il caso della biblioteca di Santa Croce</i>	» 185
Indice dei nomi	» 213
Indice dei manoscritti	» 225