

EUGENIO BURGIO

IL PUBBLICO DELLA LETTERATURA RELIGIOSA
NELLA FRANCIA SETTENTRIONALE

1. «ILLITTERATI»

1.1. Tradizione plurima e rifacimenti posteriori¹ fanno della *Vie de Saint Alexis* il primo testo religioso francese che, nel XII secolo, fu in grado di forzare i confini monastici in cui era ristretta la testualità in volgare – eziologia occasionale, funzionalità paraliturgica, trasmissione casuale e al margine di codici latini –² e di aprirsi alla circolazione nella vita quotidiana dei laici. Nella storia della sua ricezione due momenti sono particolarmente significativi per il nostro tema.

È nota la relazione che lega il poemetto a Christina di Markyate (1096/98 ca.-post 1155), proprietaria del codice più antico, il Salterio di St Albans (Hildesheim, Sankt Godehard).³ Christina è l'esponente più celebre della rinascita dell'eremitismo monastico in Inghilterra, nei primi decenni del XII secolo: aristocratica di ceppo anglosassone, riuscì a proteggere un giovanile voto di castità da un matrimonio imposto dai genitori, ritirandosi con la fuga in eremitaggi prima nei pressi di Huntingdon e quindi di St Albans; la sua carriera di *sponsa Christi* si concluse con l'assunzione dello stato monacale e, dopo il 1145, del priorato di Markyate, in «Sancta Trinitas de Bosco». ⁴ Testo agiografico e esperienza biografica ruotano intorno allo stesso centro – l'opposizione tra vita monastica e vita mondana, ovvero tra castità e pratiche carnali –, e nell'ascetico rigore della vita di Alessio Christina poteva trovare un modello e un conforto per la sua scelta. ⁵

Secondo l'anonimo del *Chronicon universale* di Laon, nel 1173 un ricco usuraio lionese, Valdesio, ascoltando una domenica uno *joculator* che esibiva il suo repertorio «ad turbam [...] congregatam», fu colpito dalle sue parole,

[...] et eum ad domum suam deducens, intente eum audire curavit. Fuit enim locus narrationis ejus, qualiter beatus ALEXIS in domo patris sui beato fine quievit.⁶

Da un *magister* di teologia Valdesio seppe che la via più certa per seguire Dio era aderire al precetto di *Mt* 19,21: «Si vis esse perfectus vade et vende omnia quae habes» – alla vendita dei beni e all'abbandono della famiglia seguì una vita di povertà e di apostolato errante. Narrando delle 'origini valdesi' l'anonimo insiste mitograficamente sul tema dell'adesione alla povertà evangelica, attualizzata nella biografia alessiana.⁷ Il domenicano Étienne de Bourbon († 1262) offre una narrazione centrata sulla dimensione testuale; predicatore e inquisitore nelle valli lionesi dal 1230 ca., egli dichiara di aver appreso i fatti dalla viva voce di uno dei protagonisti, il prete «Bernardus Ydros»:

[...] qui, cum esset juvenis et scriptor, scripsit dicto Valdensi priores libros pro pecunia in romano, quos ipsi habuerunt, transferente et dictante ei quodam grammatico dicto Srephano de Ansa [...]. Quidam dives rebus in dicta urbe dictus Waldensis audiens evangelia, cum non esset multum litteratus, curiosus intelligere quid dicerent, fecit pactum cum dictis sacerdotibus, alteri ut transferret ei in vulgari, alteri ut scriberet que ille dictaret; quod fecerunt; similiter multos libros Biblie et auctoritates sanctorum multas

per titulos congregatas, quas Sentencias appellabant. Que cum dictus civis sepe legeret et cordetenus firmaret, proposuit servare perfectionem evangelicam ut apostoli servaverant.⁸

Il racconto di Étienne de Bourbon conserva la più antica registrazione di versioni in volgare della Scrittura e di scritti teologici;⁹ esse furono la base della predicazione di Valdesio e dei suoi seguaci, e nel 1179 furono presentate a Roma, al Concilio Laterano III, per ottenere l'assenso papale:

Vidimus in concilio Romano sub Alexandro papa tercio celebrato Valdesios, homines ydiotas, illiteratos, a primate ipsorum Valde dictos, qui fuerat ciuis Lugduni super Rodanum, qui librum domino pape presentauerunt lingua conscriptum Gallica, in quo textus et glosa Psalterii plurimorumque legis utriusque librorum continebantur. Hii multa petebant instancia predicacionis auctoritatem sibi confirmari, quia periti sibi uidebantur, cum uix essent scioli.¹⁰

Il sarcasmo di Walter Map, presidente della commissione a cui fu affidato il compito di verificare la competenza (e l'ortodossia) teologica dei valdesi, anticipa come andarono le cose: la predicazione fu di fatto proibita, «[...] ed il riconoscimento della Bibbia in volgare, come fondamento di predicazione, non fu neanche posto in considerazione».¹¹

1.2. Nelle (narrazioni delle) vicende di Christina e di Valdesio, una monaca e un laico, si riconoscono i termini essenziali, invariati tra XII e XV secolo, del nostro tema: gli oggetti che lo abitano, le tensioni che lo attraversano, i soggetti che vi sono coinvolti.

Alcuni ovvi dati di fatto. L'etichetta 'letteratura religiosa in volgare' (di una regione della *Christianitas* medievale) include molte e varie forme testuali: traduzioni della Scrittura, preghiere, narrazioni agiografiche, manuali dottrinali, testi di devozione e spiritualità, trascrizione di prediche.¹² Buona parte del *corpus* è composta da traduzioni/compilazioni di testi latini: la loro produzione fu – dopo il riconoscimento della necessità di una predicazione «in rusticam romanam linguam», affermato nel concilio di Tours, 813 –¹³ uno dei modi più significativi della pastorale del clero e degli ordini monastici. Di fronte a tale varietà un'attitudine permase costante: ascoltare/leggere (si distinguerà meglio più avanti) un testo religioso non era mai, nelle intenzioni di chi lo componeva e nelle aspettative del 'pubblico', un'operazione riducibile a mero *plaisir du texte*. Dalla testualità religiosa si attendevano indicazioni sullo statuto metafisico delle cose e sulle 'radici storiche' della propria identità di *christiani*, insegnamenti sui fondamenti della dottrina, modelli di comportamento, narrazioni che fissassero le ragioni del tempo sacro – della preghiera, della liturgia – e la memoria degli uomini e delle donne la cui vita li affermava come intermediari tra Dio e il secolo, testimoni e garanti di un'istanza di salvezza. L'*imitatio Alexii* di Christina e di Valdesio è solo uno degli inveramenti effettuali di un principio di lunga durata nella *Christianitas*, enunciato da Gregorio Magno nel prologo dei *Dialogi*: «Vitae sanctorum virorum scriptis traditae veluti quaedam divinae conversationis imagines animatae ad imitationem bonorum operum propositae sunt [...]»;¹⁴ e il riferimento alle *divinae conversationis imagines* indica che gli *scripta* sono da intendere come proiezioni della Scrittura, che questi libri si giustificano solo in rapporto al Libro.¹⁵

Christina e Valdesio, dicono le fonti,¹⁶ erano capaci di leggere; ma l'una e l'altro, la donna e il laico, erano definiti *illitterati*. Secondo una tradizione ormai fissata nell'XI secolo, e stabile nei secoli seguenti,¹⁷ il senso della coppia *illitteratus* / *litteratus* si definisce in rapporto a un livello di acculturazione. *Litteratus* è colui che è in grado di

comprendere e utilizzare il latino, lingua necessaria per accedere alla Scrittura e alla scienza divina (alla liturgia, alla preghiera); e poiché il latino si apprendeva all'interno del sistema scolastico religioso il lemma era agevolmente interscambiabile con *clericus*, tanto che l'espressione «litteris dare» equivaleva a 'avviare alla carriera ecclesiastica'. D'altro canto, il fatto che i due lemmi coprissero la medesima area, quella dell'acculturazione, faceva sì che nelle fonti «[...] una persona provvista di poca cultura libresca fosse un *laicus*, un 'laico', anche se era un monaco o un prete»;¹⁸ ma in generale, chi non sa di latino fa parte dell'indistinto *ordo* degli *illiterati*, subalterno all'egemonia dei detentori del monopolio della cultura scritta, membri dell'*ordo* religioso. Il carattere esclusivo dell'opposizione vale tanto sul piano culturale che su quello sociale, visto che dalla fine dell'XI secolo la *Christianitas* si avviò a fare della *literacy* latina un tratto di distinzione sempre più visibile nel sistema sociale.¹⁹

Il riconoscimento da parte del *clericus* del ruolo particolare che le sue competenze gli riservano impone per converso il dovere della volgarizzazione della cultura alta (religiosa) a favore del *laicus*. Ciò è lucidamente enunciato dal chierico normanno Wace, nel prologo alla *Vie de Saint Nicolas* (ante 1155):

A ces qui n'unt lectres aprises
 ne lur ententes n'i ont mises,
 deivent li clerc mustrer la lei,
 parler des seinz, dire pur quei
 chescone feste est controvee,
 chesconë a sun jur garde.
 Chescon ne poet pas tut saver
 ne tut oïr ne tut veer.
 Li unt sunt lai, li un lectré,
 li un fol e li un seneé,
 li un petit et li un grant,
 li un povre, li un manant.
 Si done Deus diversement
 divers dons a diverse gent.
 Chescon deit mustrer sa bonté
 de ceo que Deus lui ad doné.²⁰

Wace è il primo scrittore in volgare a esprimere una così acuta consapevolezza del valore del sapere e della scrittura – «Qui mels set mels deit enseigner» (v. 23: «chi più sa meglio deve insegnare») –, congiunta a una salda e articolata rappresentazione del mondo sociale;²¹ la giustificazione del suo *servitium* a «qui ne poënt latin entendre» (v. 44: «coloro che non possono capire il latino») funziona come motivazione per quasi tutta la produzione religiosa volgare medievale.

Come spesso accade la definizione normativa sta stretta alla varietà dei *realia* sociali. Di Valdesio Étienne de Bourbon registra le competenze nella lettura, ma osserva pure che egli è «[...] non multum litteratus»; in altri termini, non ha una conoscenza del latino che gli permetta un accesso diretto alla Scrittura. L'annotazione del domenicano si aggiunge ad altre, via via più fitte dalla metà del XII secolo, che testimoniano l'esistenza di laiche/laici capaci di leggere testi volgari (capacità acquisita nell'iniziazione alla lettura del latino),²² e che permettono di distinguere nella società bassomedievale l'«esistenza di tre modalità, socialmente condizionate e fungibili, di avvicinamento alla trasmissione della conoscenza: quella di chi è compiutamente colto, quella dell'individuo che deve porsi in relazione con la cultura scritta altrui per accedere

alla trasmissione scritta, e quella del non alfabetizzato privo della necessità o dei mezzi per una simile relazione». ²³ Il dato non va sopravvalutato. È certamente vero che tra XII e XV secolo – e sotto la spinta di precise cause sociali: la crescita della burocrazia regia (a partire dal caso plantageneto), il potenziamento delle strutture educative, ²⁴ uno sviluppo economico che impose l’acquisizione di una «pragmatic literacy», una competenza alfabetica a funzione pragmatica ²⁵ – le dinamiche culturali si mossero nella direzione di «un predominio a lungo termine del modello scritturale», e di una «svalutazione della parola viva», ²⁶ di una progressiva crescita dell’alfabetizzazione tra i laici, dall’aristocrazia alle fasce più agiate della borghesia urbana; tuttavia tali dinamismi conobbero dei limiti oggettivi. Essi coinvolsero una porzione assai minoritaria della popolazione; tutti gli altri, *illitterati* di ‘grado zero’, per lungo tempo condivisero con l’anonima *turba* della domenica lionese del 1173 il destino di un’istruzione religiosa e morale semplificata nei suoi elementi *basic* ²⁷ e affidata alla mediazione della *performance* vocale: ²⁸ dei chierici che narravano le vite dei santi nei luoghi del loro culto, dei giullari e dei predicatori «per vicos et plateas» dei centri urbani. ²⁹ Né va dimenticato che i libri rimasero per tutto il Medioevo un oggetto raro riservato a pochi a causa del loro alto costo, ³⁰ e che almeno fino alla metà del Trecento – ma le testimonianze si spingono al secolo seguente – il passaggio ‘da bocca a orecchio’ fu il medium corrente per l’appercezione testuale: era un’abituale pratica, nelle corti aristocratiche, assistere alla lettura pubblica e a voce alta delle opere da parte dei chierici, e solo dopo tale data iniziò lentamente a diffondersi la lettura silenziosa e individuale. ³¹

1.3. L’esperienza di Christina e di Wace si consuma in anni in cui – prima nell’Inghilterra plantageneta e poi nel Nordest francese e nella Champagne – prese per la prima volta forma un pubblico aristocratico *illitteratus*, spesso alfabetizzato e sicuramente interessato alla produzione in volgare. Si tratta di una vicenda nota, già riconsiderata in questo *Spazio letterario*; ³² mi limiterò ad alcune osservazioni, secondo la prospettiva imposta dal tema.

Nella storia di molti testi religiosi è possibile riconoscere un medesimo dinamismo: la loro stesura nasce dalla commissione a un chierico da parte di un patrono aristocratico, la cui corte risulta essere il luogo primo (e spesso unico, giusta l’esiguità delle attestazioni manoscritte) della ricezione. Alcune voci: al 1150 ca. si datano i *Proverbes de Salomon*, volgarizzamento del libro dei *Proverbi*, redatto da Sanson de Nanteuil su commissione di Aeliz, moglie di Osborn di Condet, per l’educazione del figlio Roger; ³³ è forse identificabile con il volgarizzamento indicato da un passo della *Historia comitum Ghisnensium*, LXXXI di Lambert d’Ardres (1194-1206) sulle passioni letterarie di Baudouin II de Guines († 1206) la parafrasi commentata del *Cantico dei Cantici* composta tra il 1176 e il 1181 da Landri de Waben; ³⁴ poco dopo il 1192 un chierico di nome Evrat volgarizzò, su richiesta di Marie de Champagne, la *Genesi*. ³⁵

Se per alcuni testi è assai difficile indicare la natura laica o religiosa della loro committenza/ricezione, ³⁶ altri rinviano esplicitamente a una collocazione monastica. Parte della produzione agiografica anglo-normanna della seconda metà del XII secolo vide la luce nelle case femminili, di cui l’abbazia di Barking, posta in stretta relazione con la monarchia plantageneta, rappresenta un caso eloquente. Qui, alla fine del secolo, una monaca di nome Clemence compose la *vie* in versi di santa Caterina di Alessandria, ³⁷ rivolta a un pubblico di «gentils puceles» e «nobles barnesses beles»

(«nobili vergini», «belle nobildonne»). Da simili indicazioni (e da altre fonti), Wogan-Browne inferisce che a tale produzione fossero interessate non solo monache poco esperte di latino, ma pure aristocratiche.³⁸ Si può poi ricordare che a Laurette d'Alsace – figlia di Thierry d'Alsace (1128-1167) e monaca a Forest-lez-Bruxelles – fu dedicato il volgarizzamento (fine XII secolo) di un commento in prosa al Salterio.³⁹ E infine, un caso in parte eccentrico rispetto a tale quadro. In anni non lontani dalla metà del secolo, a Liegi, il prete Lambert 'il balbo' («le Bègue», † 1177) pare aver tradotto gli *Atti degli Apostoli*, le epistole paoline e, per una comunità femminile laica, la *vita* di sant'Agnese; «queste traduzioni non erano fatte per essere usate individualmente, ma per essere lette ad alta voce alla comunità devota. A differenza di quelle di Valdo, non costituivano un sussidio per i predicatori, ma erano un mezzo di edificazione dei laici, che si riunivano alla domenica, dopo il servizio liturgico, per meditare in comune e per cantare salmi, inni e canti sacri». L'apostolato di Lambert incontrò l'opposizione di parte del clero cittadino, perché esso offriva ai laici un bene di cui non erano degni; ma la sua scelta ebbe conseguenze importanti per la maturazione della religiosità femminile nel Nord della Francia.⁴⁰

Il richiamo allo 'stato nascente' del beghinismo – un movimento spesso invisibile al clero, per l'ambiguità della sua posizione di margine tra *ordo* religioso e stato laico⁴¹ – suggerisce quali tensioni agissero i rapporti tra testi e fruitori. Le donne e gli uomini che, all'interno dei monasteri inglesi o delle corti continentali, commissionano e ascoltano/leggono i volgarizzamenti si ripromettono di attingere a una sapienza che permea la loro esistenza e a cui sono linguisticamente estranei, ma non di mettere in dubbio la superiorità culturale dei chierici e la loro volontà – implicita nel 'dover essere' di Wace ma giustificatrice dell'azione stessa del volgarizzare – di controllare sia la produzione che la fruizione della testualità religiosa destinata agli *illitterati*. È proprio su questo punto che le comunità poi confinate nel recinto classificatorio dell'eresia (perché erano «[...] in primo luogo un problema di vita ecclesiastica, e non di dogmi [...]») ⁴² confliggevano: in gioco non era la liceità del tradurre o l'ortodossia delle singole traduzioni⁴³ ma la possibilità di *fare a meno* dei chierici – scontata la necessità linguistica della loro presenza nella fase della produzione – nella circolazione/fruizione della parola tradotta. L'ossessivo insistere delle fonti sulla dittologia «idiotae et illitterati» per qualificare chi cercava di sottrarsi all'egemonia interpretativa dei *litterati* ha tutto il sapore della denuncia di chi, violando un essenziale confine socio-culturale, inoculava nel corpo dei *laici* i germi di una malattia contagiosa.⁴⁴

2. NUOVI TESTI PER LO STESSO PUBBLICO

2.1. Tra la fine del XII e i primi decenni del XIII secolo si definisce nella *Christianitas* una serie articolata di possibilità ricezionali della scrittura religiosa: da una parte i *clerici* colti, capaci di attingere alle fonti latine scritte e dotati del monopolio della loro volgarizzazione, dall'altra gli *illitterati* analfabeti, ristretti nel recinto dell'oralità; in mezzo, insieme ai religiosi poco acculturati, quei laici che possono avvicinarsi alla scrittura in volgare o addirittura a quella in latino.⁴⁵ Come s'è detto in § 1.2. questo fu l'esito dell'interazione di situazioni e fattori socioculturali diversi; la crescente domanda di testualità religiosa da parte dei laici fu alimentata dalle istanze spirituali che agitavano la Chiesa d'Occidente dopo il Mille, la reazione pastorale delle

istituzioni ecclesiastiche.⁴⁶ Un passaggio decisivo si fissò nei primi decenni del Duecento: la nascita degli ordini mendicanti e la definizione di una politica di controllo sulla vita dei *laici*⁴⁷ furono i primi strumenti con i quali i chierici affrontarono il compito di dirigere i bisogni religiosi di una società secolare che si faceva sempre più complessa e articolata, con lo spostamento del suo centro propulsivo dalla campagna feudale alle nuove strutture urbane, il progressivo svilupparsi dell'apparato politico-amministrativo regio,⁴⁸ la nascita di forme di 'industria' libraria in buona parte dipendenti dalle richieste di professori e studenti del sistema d'istruzione superiore.

A questi processi corrispose un vigoroso sviluppo, per quantità di oggetti e varietà di forme, della testualità religiosa in volgare tra XIII e XV secolo: uno sviluppo del quale in questa sede si può fornire solo un'ellittica e semplificante sommatoria di indicazioni.⁴⁹ La produzione agiografica rimase vitalissima e trovò sistematizzazione nei leggendari in prosa secondo l'anno liturgico, su cui si imposero i volgarizzamenti (attestati in oltre cinquanta codici) della *Legenda Aurea* di Jacopo da Varazze (1261-1266). Le decisioni lateranensi del 1215 richiesero la composizione di opere per istruire tanto i laici quanto quel clero poco acculturato ora chiamato a prepararli alla confessione (trattati e manuali di teologia, parafrasi commentate delle principali preghiere, compilazioni sugli elementi fondamentali della dottrina), in cui confluì, in forme semplificate e didattiche,⁵⁰ il sapere teologico e la riflessione spirituale della Scolastica – sapere e riflessione che nutrono pure, con vari accenti, la fiorente letteratura allegorico-morale nel XIII-XIV secolo. Infine, non va dimenticata l'influenza che sull'affettività e la spiritualità tardomedievali esercitarono gli scritti di devozione ascetico-mistica.⁵¹

Gli effetti furono di lunga durata. Se spostiamo lo sguardo al segmento estremo di questa storia – gli anni tra 1380 e 1480 – e lo osserviamo attraverso il filtro dei dati sulla consistenza delle tradizioni manoscritte, si può notare che i testi più frequentati sono quelli del periodo 1250-1350: il *Testament* di Jean de Meun (116 copie), il *Trésor* di Jean Chapis (più di 60); la *Somme le roi* (oltre 100, complete e frammentarie), la *Vie de Pères* e le versioni della *Legenda Aurea* (oltre 50 ciascuno), i tre *Pèlerinages* di Guillaume de Digulleville (35 copie trecentesche, 39 quattrocentesche), l'*Horloge de Sapience* (e gli estratti del *Trésor de Sapience*) di Suso (52 copie per l'uno, 25 per l'altro). Un *corpus* che, nei suoi elementi non narrativi, si organizza sulla polarità morale/devozione,⁵² e che in parte ritorna nei consigli alla moglie quindicenne che un ricco borghese parigino mise per iscritto, nel 1393 ca.: per la sua istruzione religiosa sarebbero bastati

[...] les predicacions et sermons que vous orrez en vostre parroisse et ailleurs, la Bible, la Legende Doree, l'Apocalice, la Vie des Peres et autres pluseurs bons livres en françoys que j'ay, dont vous estes maistresse pour en prendre a vostre plaisir [...].⁵³

2.2. Lo spoglio di inventari e testamenti, congiunto ai dati sulla consistenza delle tradizioni, offre informazioni preziose sulla ricezione di queste opere tra le donne e gli uomini della Francia tardomedievale; esse indicano che i nostri testi circolavano non soltanto tra i *laici*, ma pure tra i *clerici* (e tra questi, un interesse particolare pare diffuso tra la «gens de robe», i membri dell'amministrazione regia).⁵⁴ Il dato conferma quanto in alcuni casi è possibile inferire, con gradi diversi di probabilità, dall'analisi codicologica

e dal contenuto dei testi. Le schede che presento non hanno ovviamente la pretesa di esaurire l'argomento.

I testi che godettero di fortuna continuata permettono talvolta di registrare, nella disposizione geo-storica dei loro codici, il loro spostamento da *audiences* religiose ad ambienti laici. Un buon esempio è fornito dalla *Vie de saint Grégoire*, biografia in ottosillabi di un santo apocrifo (1160 ca.) trådita da 6 codici e 1 frammento – prodotti tra Inghilterra e Borgogna tra fine XII e XV secolo –, molti dei quali offrono informazioni sugli ambienti in cui vennero prodotti/utilizzati.⁵⁵ Il teste più antico, l'anglo-normanno BL, Egerton 612 (fine XII sec.),⁵⁶ presenta delle annotazioni tardoquattrocentesche in inglese sulla lettura dei testi in una *fraternite* forse religiosa; il cod. Tours, B.M. 927, compilato in ambiente monastico nel Sud della Francia nel secondo quarto del Duecento, conserva un'antologia religiosa insulare (*Mystère d'Adam*, *Vie de sainte Marguerite* e *Conception de Nostre Dame* di Wace, etc.) insieme a un piccolo *corpus* liturgico latino;⁵⁷ un'altra antologia religiosa insulare (l'intera produzione agiografica di Wace e altro) è confluita, accanto a testi scientifici (*l'Image du Monde*, il *Livre de Philosophie et de Moralité* di Alard de Cambrai, etc.) e storico-cavallereschi (*lais*, cronache di Francia e di Normandia), nel cod. Paris, Arsenal 3516, un grosso volume⁵⁸ esemplato entro il 1267-1268 in un atelier vicino al monastero di Saint-Bertin, a Saint-Omer, probabilmente per un ricco mercante della città piccarda, o forse per Robert II, conte d'Artois (1250-1302); il Cambrai, B.M. 812 è un codice cartaceo redatto da due mani all'inizio del Quattrocento: la prima parte (ff. 1-412), che conserva un leggendario in prosa francese secondo l'anno liturgico, è firmata in f. 357v da un «Potier», probabilmente un copista dell'abbazia benedettina di Saint-Sépulcre di Cambrai, dove il codice fu conservato fino al XVIII secolo; infine il BNF, fr. 1545, cartaceo, è per la più parte una collezione di 41 racconti della *Vie des Pères* redatta – giusta una nota autografa nell'indice (f. 2r) – per la propria lettura da Guillaume le Moyne, «clerc, notaire publique» di Couchey, nei pressi di Dijon.

Talvolta la storia interna del testo suggerisce la possibilità di pubblici virtuali diversi. Il *Mirour de Seinte Eglyse* è il volgarizzamento (*ante* 1240) dello *Speculum Ecclesie* di Edmond di Abingdon (1175 ca.-1240), opera, in forma di sermone rivolto a un religioso, che riunisce un sommario della dottrina a una meditazione sulla vita e Passione del Cristo fortemente influenzata dal pensiero vittorino. Il testo è trådito da 23 codici, nessuno dei quali offre informazioni decisive sulla propria storia; nella tradizione è però possibile distinguere almeno due fasi: la più antica (o *A*, i cui codici oscillano nell'indicare come destinatario interno un (*beau*) *frere/amy*, un religioso, o una *beau soer/(ma) treschere soer*, una monaca) conserva intatto il cap. 36, una lunga esposizione, venata di accenti mistici, sulla preghiera contemplativa; lo stesso capitolo è drasticamente, e pare deliberatamente, ridotto nei codici *B*, che presentano inoltre incrementi nei capitoli 11, 13 e 14, dedicati all'esposizione dei comandamenti, del *Credo* e dei sacramenti: Wilshere ipotizza che gli interventi siano stati pensati per rendere il testo più facilmente recepibile da un pubblico *illitteratus*.⁵⁹

Essenzialmente laica fu, a quanto si sa, la ricezione della prima versione integrale della Bibbia, la *Bible du XIII^e siècle*, compilata a Parigi forse negli anni '70 del Duecento e rapidamente imbricata con la *Bible historique* (volgarizzamento dell'*Historia scholastica* di Comestore, prodotto da Guyart des Moulins nell'ultimo decennio del secolo) a formare la *Bible historique complétée*:⁶⁰ un'opera importante, perché rappresenta il primo caso in cui il lavoro intellettuale delle scuole di cattedrale e

dell'Università (l'interpretazione della Scrittura) fu messo al servizio dei laici non in maniera casuale o isolata, ma secondo i modi di produzione quasi 'industriali' degli atelier librari parigini.⁶¹ La maggioranza degli oltre 100 codici è composta da grandi volumi in-folio lussuosamente illustrati, commissionati o acquistati dai membri delle corone francese e inglese e dell'alta aristocrazia – molto più raramente da facoltosi borghesi, anche se Sneddon ipotizza che i più antichi codici della *Bible du XIII^e siècle* avessero una committenza simile.⁶² Più sfuggente è la definizione degli usi di tali volumi; alcuni di essi mostrano i segni scritti di un'attenta lettura da parte dei loro proprietari;⁶³ in altri sono presenti indicazioni che permettono di sostenere che «[...] i manoscritti della *Bible du XIII^e siècle* e della *Bible historique complétée* erano usati per la devozione personale o [...] per seguire l'ufficio liturgico».⁶⁴ Alcuni volumi funzionavano come *Bible de famille*, in cui registrare le date significative dei congiunti del proprietario: il cod. Paris, Bibl. Ste-Geneviève 22 contiene l'atto di nascita dell'erede di Hervé de Léon (5 luglio 1341); la Bibbia tardoquattrocentesca del cod. BNF, fr. 15.370-71, pare sia stata trascritta per l'educazione dei figli di Simon de Rye, nobile della Franca Contea: dopo la litania dei santi vi si trova un catechismo sui comandamenti e i sacramenti.⁶⁵

Opere pensate per una committenza laica potevano trovare buona udienza anche presso religiosi. La *Somme le roi* – «trattato di morale per i laici, destinato a facilitare l'esame di coscienza dei penitenti e a impegnarli alla pratica di una buona vita cristiana» –⁶⁶ fu composta nel 1279 dal domenicano Laurent per il re Filippo III l'Ardito, di cui era confessore.⁶⁷ Si è già detto delle dimensioni della sua tradizione manoscritta, testimonianza materiale dell'autorità di cui il testo godette. Secondo una nota in f. 211v, al 1297 data la trascrizione di uno dei suoi codici, il Paris, Bibl. Ste-Geneviève 2899; tra questa data e il 1317, anno in cui lo donò al suo convento di Southampton (cfr. f. 1r), uno dei primi proprietari, il francescano John di Kingston, dopo aver trascritto sui fogli del volume un complesso sistema di richiami numerici, compilò su richiesta di William di Nottingham, «ministre de Engleterre», l'indice analitico del testo; così trasformò un «[...] codice modesto, sia per la sua decorazione che per la pergamena di mediocre qualità [...]» in

[...] un libro da lavoro, probabilmente da utilizzare per la preparazione d'omelie. [...] Questo volume doveva rispondere a due esigenze: da una parte l'affidabilità del testo (perciò fu attentamente riletto e abbondantemente corretto), dall'altra la facilità di consultazione (a tale scopo è stato fornito di tutto un apparato).⁶⁸

2.3. Nel *livre* redatto nel 1371 «pour l'enseignement de ses filles», per l'istruzione delle figlie, Geoffroi de La Tour Landry caldeggia la necessità di dar loro un'istruzione, fondata

[...] ès livres de sapience, c'est-à-dire ès livres des saiges et des bons enseignemens, où l'on voit les biens et le sauvement du corps et de l'ame, et en la vie des Pères et des sains [...],

evitando l'esempio dei «livres des lecheries et des fables du monde» («dei libri sulle seduzioni e le favole del mondo».⁶⁹ Il borghese parigino non era un isolato: al pari delle parole di La Tour Landry, le sue istruzioni alla giovane moglie erano convinzioni condivise, diffusamente attestate tra XIV e XV secolo, specie nella trattatistica rivolta alle donne.⁷⁰

Ragioni ideologiche e dati di fatto⁷¹ convergono a suggerire che le donne rappresentassero un pubblico privilegiato della testualità religiosa volgare.⁷² La frequentazione dei «livres de sapience» è loro consigliata perché costituisce un elemento essenziale nel modello di vita proposto, con unanimità di dichiarazioni, dai *sermones ad status* dei predicatori, dai trattati morali, dalla letteratura ascetica, e radicato negli schemi classificatori elaborati dai chierici nel XIII secolo per ritrovare senso nelle mutazioni del *continuum* sociale, di fronte alle quali la tradizionale tipologia tripartita è ormai inefficace. Essi classificano l'esistenza femminile non in base a criteri di 'realtà' ma in funzione di un criterio pertinente all'antropologia spirituale, la castità – in ordine di merito spirituale, le vergini, le vedove, le maritate, perché «[...] la salvezza della donna si gioca su un altro piano, al di là e indipendentemente da ogni considerazione d'ordine profano (rango, condizione, mestiere, modi di vita...). L'ideale è quello patristico della vergine monaca, estranea al mondo (in cui pure si colloca la sua vita), alla *vita activa* e alle sue necessità materiali, svalorizzate a vantaggio di una perfezione spirituale declinata in una perpetua disponibilità alla preghiera e alla meditazione.⁷³

G. Hasenohr ha indicato le tensioni generate dal confronto, inevitabilmente dialettico, tra modello astratto e concretezza della vita quotidiana;⁷⁴ qui importa che il modello conveniva con le pratiche sociali dei laici nel predisporre uno spazio chiuso, quello domestico, come proprio dello stato femminile: nel quale le donne si dedicano, tra l'altro, all'educazione religiosa dei figli e alla preghiera. Le annotazioni di Joinville sull'insegnamento che Bianca di Castiglia impartiva al piccolo Luigi IX (1214-1270) disegnano un'articolazione tra due funzioni: la madre in casa insegna al bambino un'attitudine alla fede, fatta dell'apprendimento delle principali preghiere, che è poi nutrita dalle «gens de religion». ⁷⁵ All'educazione religiosa era connessa pure la prima alfabetizzazione: l'apprendimento dei rudimenti della lettura avveniva sui libri della preghiera, salteri e libri d'Ore.⁷⁶

Questi ultimi rappresentano un punto nevralgico della ricostruzione storiografica sui rapporti tra le donne e i testi religiosi nel tardo Medioevo. Com'è noto, essi sostituirono dalla metà del Trecento il salterio come libro di preghiera; nei secoli seguenti divennero l'oggetto più prodotto negli atelier librari franco-inglesi, ed è provato che la più parte di essi era destinata ad aristocratiche, trasmesso nelle generazioni da madre a figlia/nuora.⁷⁷ La loro proliferazione, certo favorita dalle prescrizioni religiose che impegnavano tutti i laici nella recitazione delle Ore (che monopolizzava lo spazio della devozione privata), non fu evidentemente scoraggiata dal fatto che il corpo essenziale di questi libri era in latino (con poche concessioni al volgare), e in latino andava recitato, pure se – cosa che tra le donne doveva essere abituale – non si comprendeva ciò che si leggeva.⁷⁸

Se dunque la grandissima diffusione dei libri d'Ore non garantisce informazioni proporzionalmente sicure sul grado di alfabetizzazione femminile,⁷⁹ resta il fatto – ampiamente attestato dalla documentazione archivistica – che quei libri furono, nella grandissima maggioranza dei casi, il solo libro posseduto dalle donne.⁸⁰ La stessa documentazione, incrociata con le informazioni che vengono dai codici esistenti,⁸¹ ci dice che i testi religiosi in volgare costituiscono l'interesse quasi esclusivo delle dotazioni librarie femminili. Questo vale in particolare per le (rare) biblioteche ascrivibili a donne di ceto borghese e per quelle della nobiltà feudale, che si distinguono dalle prime per quantità di oggetti ma non per varietà di titoli – mentre la differenza, nell'uno e nell'altro ceto, è di genere: i fondi di proprietà maschile sono più

differenziati, e includono accanto ai libri religiosi (spesso in assenza dei libri d'Ore) volumi letterari, storiografici o scientifici. Più articolata la situazione nelle biblioteche dell'alta aristocrazia femminile: qui le traduzioni di testi classici, la narrativa arturiana e quattrocentesca, i testi di educazione laici controbilanciano efficacemente in quantità la presenza, comunque significativa, dei testi religiosi.⁸² Pure questo è un carattere di lunga durata; tra il 1170 e il 1190 Marie de Champagne aveva commissionato volgarizzamenti religiosi e parte della produzione di Chrétien de Troyes;⁸³ tra XIII e XIV secolo Mahaut d'Artois († 1329), figlia di Robert II e di sangue reale, a cui si attribuisce la committenza della *Bible historiale* di Guyart des Moulins,⁸⁴ possedeva una ricca biblioteca 'moderna', in cui i libri di devozione, i volgarizzamenti agiografici e biblici si allineavano accanto alla più recente produzione laica – romanzi arturiani, storiografia francese, libri di viaggi –, raccolta in volumi direttamente commissionati agli atelier del fiorento mercato parigino:

Mahaut d'Artois dissipa alcuni dei nostri miti [...] sui libri venduti alle donne del suo ceto. Lei non è una dama contegnosa che [...] accarezza il suo solo grazioso libro di preghiere illustrato. [...] Questa è una donna d'affari vigorosa, talvolta bellicosa, che legge, legge davvero. Ha l'intelligenza di sapere cosa le piace, l'impegno a cercare ciò che vuole dove può essere trovato, e il denaro per commissionare copie ad uso privato.⁸⁵

¹ *La Vie de Saint Alexis*, a cura di M. PERUGI, Genève, Droz, 2000, pp. 159-61: 4 relatori tra Cento e Duecento; è importante il rifacimento (anteriore al 1187) tradito nel duecentesco cod. BNF, fr. 12.471, una radicale 'messa a nuovo' del poemetto secondo i modi dello stile epico (S. CINGOLANI, *Le «Vite» di Sant'Alessio. Studio sulla letteratura religiosa in versi francesi fra XI e XII secolo*, Tesi di Dottorato inedita, Roma, Università "La Sapienza", 1987, pp. 179-81, 268-80).

² Peraltro l'*Alexis* – forse composto nell'abbazia normanna di Le Bec (PERUGI, op.cit., pp. 44-46) – esibisce i legami con la liturgia festiva del santo («Sainz Alexis out bone volentét, / Puruec en est oi cest jurn onurez» – «Sant'Alessio ebbe buona volontà: perciò ne è in questo giorno onorato»: *La Chanson de Saint Alexis*, ed. a cura di M. EUSEBI, Modena, Mucchi, 2001, vv. 596-97). Sui modi di ricezione dei testi religiosi delle Origini vd. C. SEGRE, *La tradizione della «Chanson de Roland»*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1974, pp. 14-63 e 80-93, e F. LAURENT, *Plaire et édifier. Les récits hagiographiques composés en Angleterre aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris, Champion, 1998, pp. 19-21, 43-82.

³ Il codice, compilato nell'abbazia benedettina di St Albans prima del 1123, contiene, oltre all'*Alexis* (pp. 57-68), al Salterio e a un *corpus* di preghiere latine (pp. 74-414), un calendario (pp. 2-18) ricco di riferimenti a sante inglesi dalla biografia affine a quella di Christina, e più di 40 miniature a piena pagina. Si ignorano le circostanze di composizione e offerta. (O. PÄCHT-C.R. DODWELL-F. WORMALD, *The St. Albans Psalter (Albani Psalter)*, London, Warburg Inst.-Un. of London, 1960).

⁴ A. VARVARO, *Le corti anglo-normanne e francesi*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, 2. *Il Medioevo volgare*, vol. 1/2, Roma, Salerno, 2001, pp. 253-301, a pp. 259-60. Intorno al 1160 un monaco di St Albans compose la biografia, nostra fonte: *The Life of Christina of Markyate, A Twelfth-Century Recluse*, ed. a cura di C.H. TALBOT, Oxford, Clarendon, 1959. Vd. T. HEAD, *The Marriages of Christina of Markyate*, in «Viator», XXI 1990, pp. 75-101, a pp. 75-89.

⁵ L. GNÄNINGER, *Eremitica. Studien zur altfranzösischen Heiligenvita des 12. und 13. Jahrhunderts*, Tübingen, Niemeyer, 1972, pp. 45 sgg., e J. WOGAN-BROWNE, «Clerc u lai, muïne u dame»: women and Anglo-Norman hagiography in the twelfth and thirteenth centuries, in *Women and Literature in Britain 1150-1500*, a cura di C. M. MEALE, Cambridge, Cambridge U.P., 1996², pp. 61-85, a p. 84 nn. 53-55.

⁶ «[...] e conducendolo nella sua abitazione si preoccupò di ascoltarlo con attenzione. Fu infatti un luogo del suo racconto [a colpirlo], come il beato Alessio avesse riposato in morte beata nella casa di suo padre» (*Chronicon universale anonymi Launensis*, in *MGH SS*, xxvi p. 447).

⁷ L'insieme delle fonti è discusso in GNÄNINGER, op.cit., pp. 24-28, e in G. DE POERCK-R.VAN DEYCK, *La Bible et l'activité traductrice dans les pays romans avant 1300*, in *GRLMA*, vol. VI/1, Heidelberg, Winter, 1968, pp. 21-48, a pp. 33-35 (vol. VI/2, ivi, 1970, num. 1504, p. 67).

⁸ «[...] costui, giovane copista, scrisse a pagamento per il detto Valdesio i primi libri in volgare che essi ebbero, tradotti e dettati da un letterato di nome Stefano di Anse [...]. Un ricco di quella città, chiamato Valdesio, curioso di capire cosa dicessero i vangeli che ascoltava, e non essendo molto istruito, fece un patto con i detti sacerdoti, perché l'uno traducesse per lui in volgare, e l'altro scrivesse quanto quello gli dettava – cosa che fecero; e allo stesso modo tradussero molti libri della Bibbia e molti detti dei santi raccolti in capitoli, che chiamavano 'Sentenze'. Il detto cittadino leggeva continuamente questi testi, e li conservava nella memoria, e si propose di conservare la perfezione evangelica come gli apostoli l'avevano conservata» (*De septem donis Spiritus Sancti*, § 342, in *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, dominicain du XIII^e siècle*, ed. a cura di A. LECOY DE LA MARCHE, Paris, Renouard, 1877, p. 391).

⁹ Versioni perdute: A. PATSCHOVSKY, *The Literacy of Waldesians from Valdes to c. 1400*, in *Heresy and Literacy 1000-1530*, a cura di P. BILLER-A. HUDSON, Cambridge, Cambridge U. P., 1994, pp. 112-36, a p. 113.

¹⁰ «Ho visto al concilio romano celebrato sotto il papa Alessandro III dei Valdesi, uomini semplici e illetterati, chiamati così dal loro capo Valdo, che era un cittadino di Lione, lungo il Rodano. Essi presentarono al papa un libro scritto in lingua francese, che conteneva il testo e la glossa del Salterio e di molti libri dei due Testamenti, e chiedevano con molta insistenza che fosse loro confermato il diritto alla predicazione, credendosi colti quando a malapena erano saputelli» (WALTER MAP, *De nugis curialium*, I 31, ed. a cura di C.N.L. BROOKE-R.A.B. MYNORS, Oxford, Clarendon, 1983; trad. it., *Svaggi di corte*, a cura di F. LATELLA, Parma, Pratiche, 1990). Vd. H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo* [1961²], trad. it., Bologna, il Mulino, 1974, pp. 79-80.

¹¹ GRUNDMANN, op.cit., p. 399 (cfr. pp. 58-64 e R. LERNER, *Les communautés hérétiques (1150-1500)*, in *Le Moyen Age et la Bible*, a cura di P. RICHE e G. LOBRICHON, Paris, Beauchesne, 1984, pp. 597-614, a pp. 598-99). Più sfumato PATSCHOVSKY, art.cit., pp. 118-19, che nota come Alessandro III avesse subordinato la predicazione al permesso delle autorità religiose locali.

¹² R. BOSSUAT, *Manuel bibliographique de la littérature française du Moyen Age*, Melun, Argences, 1951, pp. 281-336, 464-76, s.vv. «L'ancien français – Littérature de caractère religieux» e «Le moyen français – Littérature de caractère religieux» (e le stesse voci nei *Suppléments*: I, ivi, 1955; II, ivi, 1960; III – a cura di F. VIELLIARD e J. MONFRIN, Paris, Éd. du CNRS, 1986-1991).

¹³ A RONCAGLIA, *Le Origini*, in *Storia della letteratura italiana*, a cura di E. CECCHI-N. SAPEGNO, Milano, Garzanti, 1965, vol. I pp. 1-269, a pp. 153 sgg.

¹⁴ «Le vite dei santi affidate agli scritti furono proposte per l'imitazione delle buone opere, quasi fossero una sorta di immagini animate della vita divina [...]» (*PL 77*, col. 148). Il principio trova eco pure nei testi volgari: vd. GNÄDINGER, op.cit., p. 35-36 e n. 87.

¹⁵ La forza attrattiva del Libro fece sì che l'iconografia dei libri avesse spesso un valore simbolico, indicando la forza stessa del dogma o il sapere posto al servizio di Dio. Vd. M. PASTOUREAU, *La symbolique médiévale du livre*, in *La symbolique du livre dans l'art occidental du haut moyen âge à Rembrandt*, a cura di F. DUPUIGRENET DESROUSSILLES, Bordeaux-Paris, Soc. des Bibliophiles de Guyenne - I.É.L., 1995, pp. 16-36, a pp. 30-32 e J. BIALOSTOCKI, *Livres de Sagesse et livres de Vanités. Pour une symbolique du livre dans l'art* [1981-1983], trad. fr., Paris, Éd. des Cendres - I.É.L., 1993, pp. 15-16; sulla simbolica del libro, E.R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medioevo latino* [1948], trad. it., Scandicci, La Nuova Italia, 1992, pp. 346 sgg.

¹⁶ Su Valdesio vd. il passo cit. di Étienne de Bourbon; la *vita* riferisce che il giorno in cui, dopo la fuga dalla famiglia, si rifugiò nell'eremitaggio di Flamstead, Christina «[...] cepit de tricesimo psalmo septimo lecionem quinque versus, quorum primus est: Domine ante te omne desiderium meum [*Ps 37,10*]. Apta quidem lectio conveniensque fortune legentis [...]» (§ 34: «lesse dal salmo 37 cinque versetti, il primo dei quali è: "Signore, ogni mio desiderio è davanti a te": una lettura invero adatta e conveniente alla sorte della lettrice [...].» TALBOT, op.cit., p. 92). Sui limiti di tale capacità vd. nn. 18 e 45.

¹⁷ H. GRUNDMANN, «Litteratus-illitteratus». *Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*, in «Archiv für Kulturgeschichte», XL 1958, pp. 1-65; M.T. CLANCHY, *From Memory to Written Record: England 1066-1307*, London, Arnold, 1979, pp. 175 sgg.; B. STOCK, *The Implication of Literacy: Written Language and Models of Interpretations in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, Princeton U.P., 1983, capp. I e II; P. BILLER, *Heresy and literacy: earlier history of the theme*, in BILLER-HUDSON, op.cit., pp. 1-18.

¹⁸ GRUNDMANN, art.cit., p. 9, per «litteris dare»; CLANCHY, op.cit., p. 180. Questo valeva in specie per le religiose (e le donne in genere), a cui fu precluso l'accesso allo studio della Scrittura (di cui potevano

delibare solo il Salterio). (A. BLAMIRE, *The Limits of the Bible Study for Medieval Women*, in *Women, the Book and the Godly*, a cura di L. SMITH-J.H.M.TAYLOR, Woodbridge, Brewer, 1995, pp. 1-12).

¹⁹ G. SEVERINO POLICA, *Cultura ecclesiastica e culture subalterne: rileggendo alcuni saggi di H. Grundmann*, in «Studi Storici», XXIII 1982, pp. 137-166; R. I. MOORE, *Literacy and the making of heresy, c. 1000-1150*, in BILLER-HUDSON, op.cit., pp. 19-37, a pp. 20, 22-23; in questo *Spazio letterario*, N. PASERO, *Livelli di cultura e sistema letterario*, in vol. I/1, 1999, pp. 57-82.

²⁰ Vv. 1-16: «A coloro che non hanno studiato le lettere, e non vi hanno dedicato il loro impegno i chierici devono mostrare la vera fede, parlare dei santi, spiegare perché ciascuna festa è stabilita, ciascuna ha il suo giorno. Non tutti possono sapere tutto, né vedere e ascoltare tutto. Alcuni sono laici, altri letterati, alcuni sciocchi, altri saggi, alcuni piccoli, altri grandi, alcuni poveri, altri ricchi. Dio dà in misura diversa doni diversi a persone diverse. Ciascuno deve mostrare quanto vale con ciò che Dio gli ha donato. [...]» (Ed. a cura di E. RONSJÖ, Lund-Copenaghe, Guerup-Munksgaard, 1942).

²¹ K. UITTI, *The Clerkly Narrator Figure in Old French Hagiography and Romance*, in «Medioevo romanzo», II 1975, pp. 394-408, a pp. 400-1.

²² GRUNDMANN, art.cit.; CLANCHY, op.cit., pp. 182 sgg.; J.W. Thompson, *The Literacy of the Laity in the Middle Ages* [1939], New York, Burt Franklin, 1965, pp. 128 sgg.; A. VÀRVARO, *Scuola e cultura in Francia nel XII secolo*, in «Studi Mediolatini e Volgari», X 1962, pp. 299-330, a pp. 304-7; M. B. PARKES, *The Literacy of the Laity* [1973], in ID., *Scribes, Scripts and Readers*, London-Rio Grande, Hambledon, 1991, p. 276 sgg.; F. H. BÄUML, *Varieties and Consequences of Medieval Literacy and Illiteracy*, in «Speculum», LV 1908, pp. 237-65, a pp. 237-47.

²³ BÄUML, art. cit., pp. 246.

²⁴ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel Medioevo* [1957], trad. it., Milano, Mondadori, 1959.

²⁵ PARKES, art.cit., pp. 279-83.

²⁶ P. ZUMTHOR, *Una cultura della voce*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, 2. *Il Medioevo volgare*, vol. I/1, Roma, Salerno, 1999, pp. 117-46, a p. 121; J. DUGGAN, *Modalità della cultura orale*, ivi, pp. 147-77.

²⁷ Atteggiamento costante dei religiosi francesi nei confronti dei *laici*, tra XII e XV sec., è la richiesta di poche conoscenze religiose: *Pater, Credo, Ave Maria* – essendo chiaro che, come spiega il quattrocentesco *De conscience* (BNF, fr. 1881, f. 228r), «Est assavoir que chascun bon chrestien est tenu de savoir et croire lesdits articles explicitement, c'est a dire du tout et singulierement – et a ce sont tenuz les prestres et clerics –, ou implicitement, c'est a dire ainsi que l'Eglise les croit et entent – et a ce sont tenuz les labouriers et simples gens, sanz en faire grandes inquisitions» («È chiaro che ogni buon cristiano è tenuto a conoscere e a credere ai suddetti articoli [*di fede*] in modo esplicito, cioè nell'insieme e nei dettagli – e a questo sono tenuti i preti e i chierici – o in modo esplicito, cioè nel modo in cui la Chiesa li intende e vi crede – e a questo sono tenuti chi lavora e le persone semplici, senza porsi troppe questioni»). Era convinzione generale che i laici dovevano privilegiare la *devotio* – la fede irreflessa nelle verità teologiche – sulla *cognitio*, e che il loro impegno nell'acquisire questa fosse inutile e pericoloso (G. HASENOHR, *Religious reading amongst the laity in France in the fifteenth century*, in BILLER-HUDSON, op.cit., pp. 205-21, a p. 215, e EAD. in *Prier au Moyen Age. Pratiques et expériences (V^e-XV^e siècles)*, a cura di N. BERIOU-J. BERLIOZ-J. LONGÈRE, Turnhout, Brepols, 1991, pp. 81-82).

²⁸ La storia della pastorale valdese fa emergere dal buio la massa di chi era affatto estraneo alla scrittura. Le fonti – i resoconti degli scontri tra il movimento e la gerarchia religiosa, i documenti ufficiali dei sinodi francesi tra XII-XIII sec., gli scritti dei polemisti – sono punteggiati da continui riferimenti alla dimestichezza valdese coi libri religiosi e le traduzioni in volgare (GRUNDMANN, op.cit., pp. 400 e 416 nn. 18 sgg.; PATSCHOVSKY, art. cit., p. 116); ma anch'esso conobbe la distinzione tra *litterati* e *illitterati*: Étienne de Bourbon riferisce di un «juvenis bubulcus», un giovane guardiano di vacche che, dopo essere vissuto un anno presso un valdese, «[...] tam diligenti attenzione et sollicita ruminacione affirmabat et retinebat que audiebat, quod infra annum illum firmaverat et retinuerat quadraginta evangelia dominicalia, exceptis festivitibus, que omnia verbo ad verbum in lingua sua didicerat, exceptis aliis verbis sermonum et oracionum» (*De septem donis Spiritus Sancti*, § 349, in LECOY DE LA MARCHE, op.cit., p. 309: «[...] imparava a memoria ciò che ascoltava, e conservava accuratamente, ripetendolo mentalmente e con attenzione, che una volta trascorso l'anno aveva imparato e ricordava quaranta Vangeli domenicali (per non contare quelli dei giorni festivi). Aveva imparato tutto questo nella sua lingua parola per parola, oltre ad altri passaggi di sermoni o di preghiere»). E, continua Étienne, non era il solo *laicus* valdese provvisto di tale competenza (PATSCHOVSKY, art.cit., pp. 130-32).

²⁹ Per tutto il Medioevo la predicazione fu per molti laici la modalità quasi esclusiva di catechesi e di accesso alla Scrittura (M. ZINK, *La prédication en langue vernaculaire*, in RICHÉ-LOBRICHON, op.cit., pp.

489-516). Sulla recitazione dell'agiografia vd. VÄRVARO, *Corti*, cit., pp. 261-62. Come insegna il caso di Valdesio (GNÄDINGER, op.cit., pp. 24-28), il repertorio religioso volgare dei giullari era concentrato, e per ovvie ragioni di 'successo di pubblico', sulle *vies*, senza però escludere testi dottrinali. Il cod. BNF, fr. 837, una consistente antologia narrativa della fine del Duecento, conserva un poemetto in ottosillabi sul *Pater noster*; concepito per la pubblica recitazione, esso è preceduto da un prologo (simile a quelli epici, che vantano la veracità delle loro narrazioni) sulle circostanze in cui la preghiera fu creata; il recitante insiste poi a spiegare all'uditorio che la preghiera, spesso recitata meccanicamente, impegna effettivamente chi la pronuncia (G. HASENOHR, in BÉRIOU-BERLIOZ-LONGÈRE, op.cit., pp. 278-82).

³⁰ Anche nel XIV-XV sec. le collezioni più significative di rado superavano i 200 volumi (C. BOZZOLO-E. ORNATO, *Pour une histoire du livre manuscrit au Moyen Age. Trois essais de codicologie quantitative*, Paris, Éd. du CNRS, 1980, part. pp. 120-21).

³¹ P. SAENGER, *Silent Reading: Its Impact on Late Medieval Script and Society*, in «Viator», XIII 1982, pp. 367-414; J. CERQUIGLINI-TOULET, *La Couleur de la Mélancolie. La fréquentation des livres aux XIV^e-XV^e siècles (1300-1415)*, Paris, Hatier, 1979, pp. 47-49.

³² Da VÄRVARO, *Le corti*, cit., e da G. ZAGANELLI, *La corte di Champagne*, in *Lo spazio*, 1/2 cit., pp. 303-25.

³³ J. R. SMEETS, *Les traductions, adaptations et paraphrases de la Bible en vers*, in *GRLMA*, VI/1 cit., pp. 48-57, a p. 52 (*GRLMA*, VI/2 cit., num. 3116, pp. 160-61).

³⁴ *Ibid.* (ivi, num. 4116, pp. 210-11); il passo di Lambert in *MGH SS*, vol. XXXIV p. 598 (cito la sezione relativa ai testi religiosi): «[...] virum eruditissimum, magistrum Landerico de Wabbanio, dum Ardensis honoris preesset comes dominio, Cantica Canticorum non solum ad litteram, sed ad mysticam spiritualis interpretationis intelligentiam de latino in romanum, ut eorum mysticam virtutem saperet et intelligeret, transferre sibi et sepius ante se legere fecit. Euangelia quoque plurima et maxime dominicalia cum sermonibus conuenientibus, uitam quoque sancti Anthonii monachi a quodam Alfrido diligenter interpretatam diligenter didicit» («[...] mentre era a capo della contea di Ardres, da un uomo assai istruito, il maestro Landri di Waben, fece tradurre per sé dal latino in volgare il Cantico dei Cantici, non solo secondo la lettera, ma pure secondo il significato mistico dell'interpretazione spirituale, per conoscere e comprendere la sua forza mistica, e lo fece spesso leggere davanti a sé. Apprese inoltre diligentemente molti vangeli, soprattutto quelli domenicali, accompagnati da sermoni adeguati, e la vita del santo monaco Antonio, diligentemente interpretata da un certo Alfrido»).

³⁵ SMEETS, art.cit., p. 53 (*GRLMA*, VI/2 cit., num. 1824, pp. 83-84); ZAGANELLI, art.cit., pp. 317-18; DUGGAN, art.cit., p. 149 e n. 6.

³⁶ È il caso del Salterio gallicano di Montebourg (*GRLMA* VI/2 cit., num. 1480, pp. 62-64), additato da VÄRVARO, *Le corti*, cit., 257-58.

³⁷ In WOGAN-BROWNE, art. cit., p. 67, la citazione della *Vie*, vv. 2537-38, secondo l'ed. a cura di W. MACBAIN, Oxford, Blackwell, 1964. La casa di Barking (su cui VÄRVARO, *Le corti*, cit., p. 162) era una delle più antiche dell'isola; dalla corte provennero per investitura diretta molte sue badesse (vd. n. 56).

³⁸ WOGAN-BROWN, art.cit., pp. 61 sgg. Le case femminili erano luoghi in cui laiche e religiose potevano incontrarsi e ascoltare la medesima letteratura in volgare: anche quelle «[...] più grandi svolgevano la funzione di ginecei di alto livello, offrendo ospitalità alle vedove o ad altre donne, in conflitto con le scelte dinastiche della famiglia del marito o del padre. Questa circostanza, insieme al fatto che vedove provenienti dalla *gentry*, dall'aristocrazia o dalla famiglia reale erano spesso nominate badesse di una casa femminile, o la provvedevano di denaro, significava che le relazioni sociali delle case includevano legami con le famiglie dell'aristocrazia o della *gentry*, e in certi casi con la corte come con l'episcopato» (pp. 62-63; e cfr. bibl. in pp. 79-80 n. 15). LAURENT, op.cit., pp. 24-33 (part. p. 32) è meno sicura dell'effettiva ampiezza di tale *audience*.

³⁹ S. GREGORY, *The Twelfth Century Psalter Commentary in French for Laurette d'Alsace*, in *The Bible and Medieval Culture*, a cura di D. W. LOURDAUX-D. VERHELST, Leuven, Leuven U.P., 1979, pp. 109-26 (*GRLMA*, VI/2 cit., num. 1480 α, p. 63). Il testo mostra il precoce interesse della corte di Fiandra per la prosa in volgare (VÄRVARO, *Le corti*, cit., pp. 294-96).

⁴⁰ GRUNDMANN, op.cit., pp. 403-4. Vd. DE POERCK-VAN DEYCK, art.cit., pp. 35-37 (*GRLMA*, VI/2 cit., num. 1496, p. 66).

⁴¹ «Il beghinismo era [...] una forma intermedia tra gli ordinamenti ecclesiastici del tempo: non apparteneva alla condizione monastica dei *religiosi*, dato che non era un Ordine approvato, ma non faceva nemmeno parte dei *saeculares*, perché le Beghine abbandonavano il *saeculum*, facendo voto di castità e conducendo una vita *religiosa* in comunità» (GRUNDMANN, op.cit., pp. 296-97). Negli anni '70 del XIII

sec. il teologo francescano Gilbert de Tournai (*post* 1200 - 1284 ca.), reggente dello *studium* parigino tra il 1259 e il 1261, segnalava, come fatto che poteva «[...] vergere in magnum periculum» («volgersi in un grande pericolo»), che «sunt apud nos mulieres, quae Beghinae vocantur [...]. Habent interpretata scripturarum mysteria et in communi idiomate gallicata, quae tamen in sacra Scriptura exercitatis vix sunt pervia. Legunt ea communiter, irriverenter, audacter, in conventiculis, in ergastulis, in plateis» – «ci sono nella nostra regione delle donne, chiamate Beghine [...]. Possiedono i misteri della Scrittura in forma di commenti e di traduzioni in francese, lingua corrente, misteri che a stento sono accessibili a coloro che vi sono esercitati. Li leggono in pubblico, senza rispetto e con presunzione, in capannelli, nei luoghi di lavoro, sulle piazze» (*Collectio de scandalis ecclesiae*, 25; il passo – nell'ed. a cura di A. STROICK, *Collectio de scandalis ecclesiae. Nova editio*, in «Archivum Franciscanum Historicum», XXIV 1931, pp. 33-62 – è citato in P.-M. BOGAERT, *Paris 1274. Un point de repère pour dater la «Bible (française) du XIII^e siècle»*, in *La Bibbia del XIII secolo. Storia del testo/Storia dell'esegesi* (Firenze, 1-2 giugno 2001), in c.st. Lo ringrazio per avermi fornito il testo).

⁴² GRUNDMANN, op.cit., p. 49.

⁴³ Il sapere del *bulculus* proveniva non da un testo 'eretico' ma dalla traduzione del *missale plenarium*, raccolta liturgica dei vangeli domenicali e festivi accompagnati dalla glossa (LERNER, art. cit., p. 605); Innocenzo III, chiamato in causa dal vescovo Bertram di Metz sulla liceità delle versioni che circolavano nella comunità valdese della città, in una lettera del luglio 1199 [PL 214, coll. 695-98] ammise la possibilità di volgarizzare la Scrittura, a condizione di escludere i *profunda*, i libri che contengono gli *arcana Dei*, accessibili solo ai dotti e in lingua: i profeti AT, le epistole paoline, l'*Apocalisse* (GRUNDMANN, op.cit., pp. 99-100; C. R. SNEDDON, *The «Bible du XIII^e siècle»: Its Medieval Public in the Light of Its Manuscript Tradition*, in LOURDAUX-VERHELST, op.cit., pp. 127-40, a p. 139).

⁴⁴ PATSCHOVSKY, art. cit., pp. 127 sgg.

⁴⁵ Almeno nella preghiera. Nel XIII sec. il Salterio, cuore della liturgia monastica, divenne il libro di preghiere privato di donne e uomini facoltosi. È probabile che, in generale, essi (come certi religiosi – vd. n. 36) recitassero i salmi e le preghiere in latino, ma ne avessero piena comprensione solo in volgare, come suggerisce la sempre più frequente presenza di versioni bilingui o volgari degli uni e delle altre (E. BRAYER-A.-M. BOULY DE LESDAIN, *Les prières usuelles annexées aux anciennes traductions du psautier*, in «Bulletin de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes», XV 1967-1968, pp. 69-120; E. BRAYER, *Catalogue des textes liturgiques et des petits genres religieux*, in *GRLMA*, VI/1 cit., pp. 1-21 – e VI/2 cit., pp. 19 sgg.; D. ALEXANDRE-BIDON, *De femmes de bonne foi. La religion des mères au Moyen Âge*, in *La religion de ma mère*, a cura di J. DELUMEAU, Paris, Cerf, 1992, pp. 91-122, a pp. 117-18. In P.-M. BOGAERT, *La Bible française au Moyen Âge*, in *Les Bibles en français*, a cura di ID., Turnhout, Brepols, 1991, pp. 13-46, a pp. 21-22 indicazioni dettagliate sulla compresenza di latino e francese in codici liturgici due-trecenteschi).

⁴⁶ Sotto la spinta del rinnovamento cluniacense la Riforma gregoriana aveva privilegiato la definizione della Chiesa come *ordo* gerarchico separato dai *laici*; i conflitti con i movimenti 'ereticali' – che muovevano dalla volontà di tornare alle fonti evangeliche della fede – sui temi dell'acculturazione religiosa maturarono al suo interno la consapevolezza che rivendicare come esclusiva la pastorale esclusivo comportava un impegno maggiore in essa. Vd. A. VAUCHEZ, *Le christianisme roman et gothique (milieu XI^e-milieu XIV^e siècle)*, in *Histoire de la France religieuse*, a cura di J. LE GOFF-R. REMOND, Paris, Seuil, 1988, vol. I pp. 283-415, part. pp. 303-25, 340 sgg., 382 sgg.

⁴⁷ Il canone 21 *Omnis utriusque sexus* del IV Concilio Laterano (1215) stabilì per tutti i fedeli in età di comprendere l'obbligo a confessarsi e comunicarsi a Pasqua (N. BERIOU, *Femmes et prédicateurs. La transmission de la foi aux XII^e et XIII^e siècles*, in *La religion de ma mère*, a cura di J. DELUMEAU, Paris, Cerf, 1992, pp. 51-70, a pp. 61-67).

⁴⁸ Esemplare è il caso della biblioteca del Louvre di Carlo V (1338-1380), concepita per realizzare la simbiosi tra *clergie* e *chevalerie* e integrando nell'orizzonte del potere regio, con un ampio programma di traduzioni, un sapere percepito come essenziale al suo esercizio (non a caso le traduzioni liturgico-bibliche e i testi di edificazione sono minoritarie rispetto alle quelle di opere scientifiche). Vd. *La librairie de Charles V*, a cura di F. AVRIL, Paris, Bibl. nat., 1968, part. pp. 45-57, e G. HASENOHR, *L'essor des bibliothèques privées aux XIV^e et XV^e siècles*, in *Histoire des bibliothèques françaises*, I. *Les bibliothèques médiévales*, a cura di A. VERNET, Paris, Promodis-Cercle de la Librairie, 1989, pp. 215-63, a pp. 253-54.

⁴⁹ Rinvio a: M. D. LEGGE, *Anglo-Norman in the Cloisters: The Influence of the Orders upon Anglo-Norman Literature*, Edinburgh, Edinburgh U. P., 1950; C. SEGRE, *Le forme e le tradizioni didattiche*, in

GRLMA, VI/1 cit., pp. 58-145 (pp. 58-86 – e VI/2 cit., pp. 97-119); H.-R. JAUSS-U.EBEL, *Entstehung und Strukturwandel der allegorischen Dichtung*, in *ivi*, pp. 146-244, a pp. 152-70, 181-215 (e VI/2 cit., pp. 203-19, 231-57); G. BRUNEL-LOBRICHON, A.-F. LEURQUIN-LABIE, M. THIRY-STASSIN, *L'hagiographie de langue française sur le Continent IX^e-XV^e siècle*, in *Hagiographies*, a cura di G. PHILIPPART, Turnhout, Brepols, 1996, vol. II pp. 291-371. Per il XV sec., in attesa del vol. VIII/2 del GRLMA, vd. di G. HASENOHR: *Aperçu sur la diffusion et la réception de la littérature de spiritualité en langue française au dernier siècle du Moyen Age*, in *Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter*, a cura di N.R. WOLF, Wiesbaden, Harrassowitz, 1987, pp. 57-90; *La littérature religieuse*, in GRLMA, VIII/1, Heidelberg, Winter, 1988, pp. 266-305; *Place et rôle des traductions dans la pastorale française du XV^e siècle*, in *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, a cura di G. CONTAMINE, Paris, Éd. du CNRS, 1989, pp. 265-75. Per autori e opere vd. pure le voci di HASENOHR-ZINK, op.cit.

⁵⁰ ZINK, art. cit., pp. 505-6; ciò vale pure per il tardo Medioevo (HASENOHR, *Religious reading*, cit., p. 215).

⁵¹ J. CHIFFOLEAU, *La religion flamboyante (v. 1320-v. 1520)*, in LE GOFF-REMOND, op.cit., vol. II pp. 11-183, part. pp. 98-127

⁵² HASENOHR, *Religious reading*, cit., pp. 213-14; *Aperçu*, p. 70; *L'essor*, p. 252. Sul *Testament* vd. GRLMA, VI/2 cit., num. 2234, pp. 104-5; a questo si accompagnava spesso nei codici il *Trésor* (o *Codicille*) di Chapis, poemetto in strofe di ottosillabe (inizio del XIV sec.) sui sette articoli della fede (G. H[ASENOHR] in HASENOHR-ZINK, op.cit., p. 761). Sui tre *Pèlerinages* del cistercense Guillaume de Digulleville (1295-post 1358: *P. de la vie humaine, P. de l'âme, P. de Jésus-Christ*: n° 39.280-39.320 in GRLMA, VIII/2 in c.st.), *summae* catechistiche in forma di sogno o visione, vd. G. H[ASENOHR] in HASENOHR-ZINK, op.cit., pp. 614-17. La *Vie de Pères* è una grande raccolta di narrazioni religiose in ottosillabi del XIII sec. (G. H[ASENOHR] in HASENOHR-ZINK, op.cit., pp. 1476-77). La versione dell'*Horologium Sapientiae* di Suso (1339 – una riflessione contemplativa sulla Passione, ritmata sulle ore del giorno) fu approntata da un francescano per un legista lorenese nel 1389; gli estratti intitolati (*Livre du*) *Trésor de Sapience* furono a fine secolo la prima *Ars bene vivendi et moriendi* francese (HASENOHR, *Littérature*, cit., pp. 277-83, 289-90).

⁵³ *Le Mesnagier de Paris*, I, III 118, ed. a cura di G.E.BRERETON-J.M.FERRIER-K.UELTSCHI, Paris, Libr. Gén. Française, 1994, pp. 128-29: «[...] le predicazioni e i sermoni che ascolterete in parrocchia e altrove, la Bibbia, la *Légende Dorée*, l'*Apocalypse*, la *Vie de Pères* e qualche altro buon libro che possiedo, e che è a vostra disposizione quando vorrete [...]».

⁵⁴ P. STIRNEMANN, *Les bibliothèques princières et privées aux XII^e et XIII^e siècles*, in VERNET, op.cit., pp. 173-91; HASENOHR, *L'essor*, cit. Dai dati di Hasenohr si ricava – come tendenze generali per il basso Medioevo, e tenendo conto del fatto che molte collezioni sono composte di pochissimi volumi – che la presenza di libri religiosi decresce in termini percentuali con il crescere delle dimensioni delle biblioteche (con una predilezione dominante per i testi di spiritualità ascetica e agiografici). Non va sottovalutato il fatto che tale documentazione offre un'immagine parziale del patrimonio librario medievale – cfr. C.M. MEALE, «... alle the bokes that I haue of latyn, englisch, and frensch»: *laywomen and their books in late medieval England*, in MEALE, op. cit., pp. 128-58, a pp. 131-32.

⁵⁵ *La vie de saint Grégoire*, ed. a cura di E. BURGIO, Venezia, Cafoscarina, 1993, pp. XII-XXV, CCLVIII-CCLIX. Sul cod. 3516 vd. C. GUGGENBÜHL, *Recherches sur la composition et la structure du ms. Arsenal 3516*, Basel-Tübingen, Francke, 1998, pp. 324 sgg. e il num. 35 di A.F. LEURQUIN in M. CARERI *et all.*, *Album des manuscrits français du XIII^e siècle*, Roma, Viella, 2001, pp. 139-42.

⁵⁶ Esso contiene la I red. del *Gracial*, collezione di miracoli mariani in ottosillabi composta da Adgar – forse cappellano e vicario perpetuo di St Mary Magdalene a Londra, tra 1162 e 1200 – nel 1165-1170 e dedicata a un «Gregorie» – la II red. (1175-1180) fu dedicata alle donne devote al servizio divino, in particolare a Lady Maud, probabilmente una delle figlie naturali di Enrico II, badessa di Barking, ca. 1175-95 (M.D. LEGGE, *Anglo-Norman Literature and Its Background*, Oxford, Clarendon, 1963, pp. 187-91).

⁵⁷ CINGOLANI, op.cit., p. 334.

⁵⁸ Una vera *bibliotheca* laica, in cui «[...] l'austerità controbilancia il lusso, un libro d'apparato ma letto e corretto abbondantemente» (LEURQUIN cit. in n. 55, p. 41).

⁵⁹ Lo *Speculum* (1213-1214) è considerato testo imbevuto dello spirito che portò ai canonici lateranensi del 1215; vd. SEGRE, art.cit., p. 68 (GRLMA, VI/2 cit., num. 2348, p. 112). Ed. a cura di A.D.WILSHIRE, London, ANT Soc. 1982 (part. pp. IV-XVIII).

⁶⁰ *GRLMA*, VI/2 cit., n° 1412, pp. 56-57 (*Bible du XIII^e siècle*), 1448, p. 60 (*Bible historique*), 1416, pp. 57-58 (*Bible historique complétée*). Vd.: S. BERGER, *La Bible française au Moyen Age* [1884], Genève, Slatkine, 1967; DE POERCK-VAN DEYCK, art.cit.; SNEDDON, art.cit.; BOGAERT, *Bible française*, cit.; R. POTZ MC GERR, *Guyart Desmoulins, the Vernacular Master of Histories, and his «Bible Historiale»*, in «Viator», XIV 1983, pp. 211-44.

⁶¹ R. e M. ROUSE, *Manuscripts and Their Makers: Commercial Book Producers in Medieval Paris 1200-1500*, Turnhout, Harvey Miller, 2000.

⁶² SNEDDON, art. cit., p. 136.

⁶³ Secondo *Le livre des faits et bonnes meurs du sage Charles V* di Christine de Pisan (1406: ed. a cura di S. SOLENTE, Paris, Champion, 1936, I pp. 47-48) il re «en yver, par especial se occupoit souvent a ouir lire de diverses belles ystoires de la Sainte Escripiture ou des *Faits des Romains*, ou *Moralités de philosophes* et d'autres sciences jusques a l'heure de soupper [...]» («in inverno, in particolare si dedicava fino all'ora di cena a sentir leggere più belle storie della Santa Scrittura o dei *Faits des Romains*, o delle *Moralités de philosophes*, o d'altri libri ricchi di sapere [...]») – il contesto suggerisce che si tratti di una Bibbia francese.

⁶⁴ Il cod. duecentesco (*Bible du XIII^e siècle*) BNF, fr. 899 presenta delle note a fianco di alcune pericopi evangeliche corrispondenti a letture domenicali. La citazione in SNEDDON, art.cit., p. 136.

⁶⁵ BERGER, op.cit., pp. 302-6.

⁶⁶ *GRLMA*, VI/2 cit., num. 2386, pp. 113-14, a p. 114. Vd. Segre, art. cit., pp. 70-71.

⁶⁷ Nello stesso *milieu* si pone il lussuoso cod. Paris, Bibl. Mazarine 870, copia offerta da Filippo V alla moglie Jeanne de Bourgogne nel 1317: un volume che «[...] fu molto letto, se si deve credere allo stato della pergamena». (A.-F. LEURQUIN, in CARERI, op.cit., num. 45, pp. 179-82; citazione a p. 181).

⁶⁸ A.-F. LEURQUIN, in CARERI, op.cit., num. 47, pp. 187-190, a p. 189. Ci sono ovviamente anche codici di testi che erano di esclusivo interesse di religiosi poco versati nel latino. Il cod. BNF, fr. 24.960 (primo quarto del XIII sec.) trasmette una versione francese della *Regula* benedettina: un vero 'tascabile' (mm 146 × 97) di 48 ff., «[...] che porta le tracce di un uso frequente, forse persino di una manipolazione quotidiana, in un monastero d'obbedienza benedettina: la pergamena, di qualità mediocre, è sporca e diversi fogli sono stati annotati, nel margine o tra le righe, da più mani [...]. La sobrietà della copia corrisponde all'ideale monastico; nessuna parte è lasciata al lusso della decorazione. Ma la copia è molta accurata [...]. Si capisce che solo il testo – la Regola del monaco – è importante» (A.-F. LEURQUIN, in CARERI, op.cit., num. 44, pp. 175-78, a p. 176).

⁶⁹ *Le livre du chevalier de La Tour Landry*, XC, ed. a cura di A. DE MONTAIGLON, Paris, Plon, 1854, p. 178: «[...] sui libri della sapienza, cioè sui libri dei saggi e buoni insegnamenti, in cui si leggono il bene e la salvezza del corpo e dell'anima, e sulla vita dei Padri e dei santi [...]». Il *livre*, compilato con l'aiuto di alcuni religiosi da un laico di buone letture, utilizza largamente il *Miroir des bonnes*, antologia di *exempla* storici centrata su figure femminili, redatta da un francescano nel XIII sec. (P.B[OISARD]-D. R[ÉGNIER]-B[OHLER], in HASENOHR-ZINK, op. cit., pp. 498-99).

⁷⁰ HASENOHR, *Religious reading*, cit., pp. 206 sg.

⁷¹ Tra gli altri, contesto iconografico. Immagini di donne ritratte con un libro tra le mani on in atto di leggerlo si infittiscono dal XII sec. in poi, tra l'area del sacro e quella profana. Alla base stanno due situazioni: l'istruzione della Vergine da parte della madre Anna (P. SHEINGORN, "The Wise Mother": *The Image of St. Anne Teaching the Virgin Mary*, in «Gesta», XXXII 1993, pp. 69-80), e l'Annunciazione (O. PÄCHT, *The Full-Page Miniatures*, in PÄCHT-DODWELL-WORMALD, op.cit., pp. 47-177, a pp. 64-67). In area laica il libro fa la sua apparizione nella statuaria funebre duecentesca (BIALOSTOCKI, op.cit., pp. 15-16), e poi diviene corrente nelle scene che, nei libri d'Ore e in oggetti diversi, raffigurano donne in devota lettura (S. PENKETH, *Women and Books of Hours*, in *Women and the Book: Assessing the Visual Evidence*, a cura di L. SMITH -J. H.M. TAYLOR, Toronto-London-Buffalo, The Brit. Libr.-Un. of Toronto P., 1997, pp. 266-81, a p. 271; MEALE, art.cit., pp. 128-30, 146-47 n. 4). È chiara la relazione tra queste immagini e l'iconografia dell'Annunciazione, acclarata pure dal fatto che nei libri d'Ore esse sono poste in apertura delle Ore della Vergine; meno chiaro è il loro valore testimoniale: richiamo simbolico al farsi carne della Parola (E. RUIZ-CALVEZ, *Religion de la mère, religion des mères. Sainte Anne éducatrice*, in DELUMEAU, op.cit., pp. 123-55, a pp. 140 sgg.), effettuale riferimento alla *literacy* femminile (SHEINGORN, art. cit., p. 75), o, più probabilmente, l'uno e l'altro?

⁷² Indicazioni vengono già dalla società letteraria del XII sec. (WOGAN-BROWNE, art.cit., p. 63); un po' troppo entusiastico il quadro proposto da S. GROAG BELL, *Medieval Women Books Owners: Arbiters of Lay Piety and Ambassadors of Culture*, in «Signs», VII 1982, pp. 742-68.

⁷³ G. HASENOHR, *La vie quotidienne de la femme vue par l'Église : l'enseignement des journées chrétiennes du Moyen Age*, in «Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs», IX 1986, pp. 19-101, a pp. 20-30 (citazione a p. 22).

⁷⁴ Ivi, pp. 42-47.

⁷⁵ Lei «[...] l'enseigne a Dieu croire et amer, et li attrait entour li toutes gens de religion ; et li faisoit, si enfant comme il estoit, toutes ses heures et les sermons faire et oïr aus festes» («[...] gli insegnò a credere in Dio e ad amarlo, e chiamò attorno a lui religiosi di ogni tipo; e fin dalla più tenera età gli faceva ascoltare le ore e i sermoni nei giorni di festa» – JOINVILLE, *Vie de Saint Louis*, § 71, ed. a cura di J. MONFRIN, Paris, Garnier, 1995). Vd. BÉRIOU, art.cit., pp. 57-58.

⁷⁶ D. ALEXANDRE-BIDON, *De femmes de bonne foi. La religion des mères au Moyen Âge*, in DELUMEAU, op. cit., pp. 91-122, a pp. 91-92 (che presenta una ricca documentazione quattrocentesca sulla presenza nei libri d'Ore di sezioni per l'alfabetizzazione e l'educazione religiosa, e sull'esistenza di abbecedari pii destinati ai figli dell'aristocrazia).

⁷⁷ Vd. ibid., e A.-M. LEGARE, *Livres d'heures, livres de femmes: quelques exemples en Hainaut*, in «Eulalie» I 1998, pp. 53-68, a pp. 53 e 66-67 n.2. Bibl. in P. REZEAU, *Les livres d'Heures*, in BÉRIOU-BERLIOZ-LONGERE, op. cit., pp. 34-41.

⁷⁸ HASENOHR, *La vie quotidienne*, cit., pp. 54-55.

⁷⁹ Osservazioni molto equilibrate in MEALE, art. cit., pp. 133-39, a partire dal fatto che nel Medioevo il possesso di un libro non corrisponde necessariamente alla capacità di leggerlo (almeno nel senso moderno, strettamente individuale, del termine 'lettura'); in ogni caso, la capacità femminile di leggere il latino è difficile da certificare, ma molte sono le prove che parlano a favore di una corrispondente abilità con i testi volgari (francesi e, nell'Inghilterra tardomedievale, in medio-inglese).

⁸⁰ A riprova del fatto che acquisto e possesso di un libro rimanevano riservati a pochi privilegiati (HASENOHR, *Religious reading* cit., pp. 205-6).

⁸¹ Oltre alla bibl. in n. 54 vd. MEALE, art. cit., pp. 137-39 e A. DUTTON, *Passing the Book: Testamentary Transmission of Religious Literature to and by Women in England 1350-1500*, in SMITH-TAYLOR, *Women, the Book*, cit., pp. 41-54.

⁸² HASENOHR, *Essor*, cit., pp. 242-52.

⁸³ ZAGANELLI, art. cit., pp. 317-18.

⁸⁴ POTZ MC GERR, art. cit., p. 222.

⁸⁵ ROUSE, *The Commercial Production on Manuscript Books in Late Thirteenth-Century and Early-Fourteenth-Century Paris*, in *Medieval Book Production: Assessing the Evidence*, a cura di L. L. BROWNING, Los Altos Hills, Anderson-Lovelace, 1990, pp. 103-15, a pp. 112-13.