

SOCIETÀ INTERNAZIONALE DI STUDI FRANCESCANI  
CENTRO INTERUNIVERSITARIO DI STUDI FRANCESCANI

# PIETRO DI GIOVANNI OLIVI FRATE MINORE

Atti del XLIII Convegno internazionale

*Assisi, 16-18 ottobre 2015*



FONDAZIONE  
CENTRO ITALIANO DI STUDI  
SULL'ALTO MEDIOEVO  
SPOLETO  
2016

ISBN 978-88-6809-118-7

prima edizione: ottobre 2016

© Copyright 2016 by « Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo », Spoleto and by « Società internazionale di studi francescani », Assisi.

## SOMMARIO

Consiglio direttivo della Società internazionale di studi francescani e organi direttivi del Centro interuniversitario di studi francescani .....	pag.	VII
Programma del XLIII Convegno internazionale .....	»	IX
Relazioni .....	»	1
JACQUES CHIFFOLEAU - CLÉMENT LENOBLE, <i>Les Frères mineurs dans les sociétés de Provence et du Languedoc au temps d'Olivi</i> .....	»	3
TIZIANA SUAREZ-NANI, <i>Il profilo intellettuale di Olivi e il progetto di una 'filosofia spirituale'</i> .....	»	101
FORTUNATO IOZZELLI, <i>Aspetti dell'esegesi biblica di Pietro di Giovanni Olivi</i> .....	»	131
ANTONIO MONTEFUSCO, <i>Il progetto bilingue di Olivi e la memoria dissidente</i> .....	»	183
DAMIEN RUIZ, <i>La Règle et l'Ordre chez Pierre de Jean-Olivi</i> .....	»	211
GIOVANNI CECCARELLI, <i>Il Tractatus de contractibus di Olivi nel discorso economico dei Frati minori</i> .....	»	241
MARCO BARTOLI, <i>Pietro di Giovanni Olivi: una ecclesiologia minoritica?</i> .....	»	277

PAOLO VIAN, <i>L'interpretazione della storia nella Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi e i contesti della sua ricezione</i> .....	pag.	307
LOUISA A. BURNHAM, <i>The Angel With the Book</i> .....	»	363
ALBERTO FORNI, <i>Pietro di Giovanni Olivi nella penisola italiana: immagine e influssi tra letteratura e storia</i> .....	»	395
PAOLO EVANGELISTI, <i>Da Guillem Rubió a Joan Bassols. L'eredità di Olivi nei territori iberici</i> .....	»	439
ROBERTO LAMBERTINI, <i>Conclusioni</i> .....	»	483
INDICE DEI NOMI .....	»	497

ANTONIO MONTEFUSCO

Il progetto bilingue di Olivi e la memoria dissidente



Non è nuovo agli studi medievali\* un approccio che precisa come l'emergere e l'affermarsi delle lingue volgari nel contesto dell'Europa Latina sia stato anche il frutto della rivoluzione culturale cristiana: è sufficiente pensare al classico volume di Auerbach sulla letteratura e il pubblico nella tarda antichità<sup>1</sup>. Tuttavia, i paradigmi di studio delle lingue, di base nazionale, o meglio nazionalistico, hanno avuto la tendenza a produrre una visione più o meno lineare di questa affermazione, indicando proprio nella lingua che si affranca dal latino (e quindi, anche, dalla sua universalità) l'immagine se non il serbatoio della definizione dell'identità di una nazione. Anzi, sono state le discipline filologiche del XIX secolo a contribuire in maniera decisiva al processo di identificazione della "nazione" come comunità linguistica<sup>2</sup>. Che tale para-

---

\* Mantengo l'andamento dell'esposizione orale. Poiché è il tema è stato al centro della mia riflessione negli ultimi anni, sarò costretto a richiamare a più riprese le mie ricerche precedenti, di cui qui fornisco i risultati.

This paper is part of a project that has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 637533).

<sup>1</sup> E. AUERBACH, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, Milano, 1960.

<sup>2</sup> Cf. almeno D. BAGGIONI, *Langues et nations en Europe*, Paris, 1997, e P.J. GEARY, *The Myth of Nations*, Princeton, and Oxford, 2003, pp. 29-40.

digma sia sbagliato in sé sarebbe facilissimo dimostrare con più di un controesempio: basta pensare che oggi gli specialisti tendono a negare l'esistenza di spazi uniformi linguisticamente, e che questa constatazione induce a maneggiare con attenzione i concetti di diglossia e bilinguismo. Ad ogni modo, questo vecchio paradigma risulta soprattutto particolarmente insufficiente nel descrivere e dare ragione della *forma mentis* dello scrivente del basso medioevo; un nutrito gruppo di studiosi, e in particolare di storici, sono tornati a riflettere sul tema dell'emergere delle lingue volgari, sottolineando con grande forza che nell'interscambio a più livelli tra latino e volgare si trova il carattere tipico della comunicazione medievale (e direi primo-moderna)<sup>3</sup>.

Il francescanesimo è probabilmente uno dei *case study* di più grande interesse a questo proposito, perché accanto al già approfondito programma di culturalizzazione dei laici e di disinibizione della produzione volgare nel contesto italiano, su cui hanno scritto pagine importanti Ignazio Baldelli e Corrado Bologna<sup>4</sup>, è la compresenza di livelli di cultura e di usi linguistici che esprime

---

<sup>3</sup> Cfr. per il latino medievale, almeno M. BANNIARD, *Viva voce: communication écrite et communication orale du IVe au IXe siècle en Occident latin*, Paris, 1992, uno studio pionieristico del *continuum* linguistico che per l'Alto Medioevo ha caratterizzato la *Romania*; ma si tenga presente anche il monumentale P. STOTZ, *Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters*, München, 1996-2004. Altrettanto innovativi gli studi di S. LUSIGNAN, *Parler vulgairement: les intellectuels et la langue française aux XIIIe et XIVe siècles*, Paris, 1986, e *La langue des rois au Moyen Age: le français en France et en Angleterre*, Paris, 2004, che hanno finalmente chiarito l'intreccio tra grammaticalizzazione e uso politico della lingua. Un approccio culturale alla storia della lingua è definito in P. BURKE, *Lingua, società e storia*, Roma - Bari, 1990.

<sup>4</sup> Cfr. I. BALDELLI, *Medioevo volgare da Montecassino all'Umbria*, Bari, 1983; ID., « Non dica Ascesi, ché direbbe corto ». *Studi linguistici su Francesco e il francescanesimo*, Assisi, 2007; C. BOLOGNA, *L'ordine francescano e la letteratura italiana nell'Italia pre-tridentina*, in *Letteratura italiana. Il letterato e le istituzioni*, diretta da A. Asor Rosa, Torino, 1982, pp. 728-897; ID., *Il modello francescano di cultura e la letteratura volgare delle origini*, in *I Francescani in Emilia. Atti del convegno (Piacenza, 17-19 febbraio 1983)*, in *Storia della città*, 26/27 (1983), pp. 65-90.



più in profondità, e in maniera forse meno progressista, la contraddittorietà del progetto francescano, la sua intima problematicità, l'inesausta tensione tra progetto e realizzazione, intuizione e istituzione, e perché no?, rivoluzione e restaurazione che, in esso, vive incessantemente. Ciò che voglio dire è che, a fronte di una precoce sacerdotizzazione, come oramai la francescanistica ha definitivamente mostrato<sup>5</sup>, l'eredità difficile di Francesco resta un problema che si colloca anche sul piano dei livelli linguistico-culturali. Questa compresenza conflittuale è già tangibile nella primitiva *fraternitas*, tra la teologia vernacolare del fondatore e la cultura dei primi frati intellettuali (non ultimo, Antonio da Padova), ma affiora anche nella sua scritturazione agiografica, allorquando la cultura latina e le regole irrigimentate del genere si configurano come un apparato di cattura del particolare *know how* teologico di Francesco, il suo continuo oscillare tra lingue diverse (francese, italiano e latino "laico" e scorretto) e del suo innovativo modello di santità. Anche nella tradizione della dissidenza francescana "spirituale", le opzioni non sono state univoche, e nonostante la fedeltà al dettato letterale dell'esperienza cristiana del fondatore, personalità come Angelo Clareno o Ubertino da Casale sembrano rappresentare una cultura intimamente chiericale e latina, al contrario di Iacopone da Todì, per esempio<sup>6</sup>.

Se consideriamo Pietro di Giovanni Olivi e la sua tradizione postuma, la questione generale è, se si vuole, moltiplicata. Perché, per quanto araldo, anzi forse *l'araldo* per eccellenza della povertà "pensata", Olivi è il campione di una proiezione possibile di un francescanesimo radicale sull'intera società: anche in questo caso

---

<sup>5</sup> Troppo abbondanti gli studi in questo senso: si faccia riferimento almeno a G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino, 1991; R. LAMBERTINI e A. TABARRONI, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Torino, 1989; G.G. MERLO, *Nel nome di san Francesco*, Padova, 2003. Particolarmente innovative le piste aperte da N. ŞENOCAK, *The poor and the perfect. The rise of learning in the Franciscan Order, 1209-1310*, Ithaca and London, 2011.

<sup>6</sup> Mi permetto di rinviare ad A. MONTEFUSCO, *Una fedeltà paradossale: sulla memoria bonaventuriana in Iacopone*, in *Linguistica e Letteratura*, 33 (2008), pp. 9-42.

sono presenti intime linee di frattura e di contraddittorietà in un progetto che dal paradosso della *minoritas* porta a un lessico idoneativo (e talvolta dominativo) che si mostra utilissimo nelle dinamiche di potere e di economia<sup>7</sup>. Non è un caso, quindi, che, sul lato della posterità, questa proiezione si traduca anche nell'abbondanza di circolazione di testi oliviani in volgare. Sono celebri gli interrogatori dei beghini, in cui emerge la notizia che i laici leggevano in versione volgare anche testi particolarmente impegnati come le *quaestiones de perfectione evangelica*. La maggioranza di questi testi è stata distrutta ed è scomparsa coi loro lettori<sup>8</sup>, fatta eccezione per la traduzione toscana del *De missa*, realizzata a Firenze intorno al 1430, e una traduzione frammentaria e anch'essa tarda della *Lectura super Apocalipsim*, che è stata fatta emergere recentissi-

---

<sup>7</sup> Ai « cristiani si propongono [...] modelli di *perfectio*, di idoneità professionale validi soteriologicamente ed efficaci sul piano materiale dell'agire quotidiano. Ciò avviene definendo ed offrendo un modello cristiano in particolare alle *societates* dei mercanti, rivelandosi così una sorta di autocandidatura dell'Ordine ad un ruolo guida sul piano etico dominativo e gestionale nelle società europee coeve. In questa direzione le opere di Olivi » saldano inestricabilmente teoresi spiccatamente teologica e proposta etica: cfr. P. EVANGELISTI, *Fidenzio da Padova e la letteratura crociata-missionaria minoritica. Strategie e modelli francescani per il dominio* (XIII-XV sec.), Bologna, 1998, pp. 131-136.

<sup>8</sup> Basta citare le parole dell'inquisitore Bernard Gui che parla dei beghini: « quod errores suos et opiniones huiusmodi pestiferas ipsi habuerunt et collegerunt partim quidem ex libris seu opusculis fratris Petri Iohanni Olivi, [...] videlicet ex postilla eiusdem super Apocalipsim quam habent tam in latino quam etiam transpositam in vulgari. » B. GUI, *Manuel de l'inquisiteur*, p. 110. In generale, vedi l'articolo più aggiornato, e cioè J.L. BIGET, *Culte et rayonnement de Pierre Déjean Olieu en Languedoc au début du xive siècle*, in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298), Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, éd. A. Boureau et S. Piron, Paris, 1999, pp. 277-308; sulla circolazione volgare, vedi anche J. POU Y MARTÍ, *Visionarios, beguinos e fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Vich, 1930, p. 503; R. MANSSELLI, *Spirituali e beghini in Provenza*, Roma, 1959, pp. 133-134; R. E. LERNER, *Writing and Resistance among Beguins of Languedoc and Catalonia*, in *Heresy and Literacy*, ed. by P. Biller and A. Hudson, Cambridge, 1994, p. 199; S. PIRON, *Censures et condamnations de Pierre de Jean Olivi. Enquête dans les marges du Vatican*, in *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, 118/2 (2006), pp. 313-373.

mamente da Caterina Menichetti<sup>9</sup>. Dalla mia indagine sull'intero *corpus* di manoscritti oliviani e sui brevi *opuscula* in occitano su cui mi soffermo dopo e che secondo me sono stati prodotti o da Olivi o da un entourage molto vicino a lui nell'estremo periodo provenzale della sua biografia, ciò che mi pare davvero significativo è che questa fortuna in volgare non fu solo un tipico prodotto dell'*air du temps*<sup>10</sup>. Bisogna infatti ricordare che i beghini, seguaci dell'Olivi, furono sottoposti a una delle più durature e violente campagne di repressione e censura dell'epoca. E di nuovo lo sfrangiato quadro della compresenza di lingue può emergere come dato di fondo di un conflitto tra mentalità inquisitoriale e circolazione eterodossa, che, almeno a grosse linee, non si definì mai – non fu mai specificamente capace di definirsi – contro i testi in volgare, che potevano in parte sfuggire alle maglie di quei divieti (e qui ricordo, per esempio, il caso del *De amore* di Andrea Cappellano, vietato da Etienne Tempier a Parigi nel 1277, ma circolante liberamente nella anonima e adespota versione francese)<sup>11</sup>.

Il progetto francescano oliviano e la sua proiezione sulla società trova, tuttavia, uno spazio particolare in questo quadro. Lo dimostrano due elementi. Da una parte, Olivi inserisce all'interno delle sue opere esegetiche e pratiche espressioni in volgare, in gran parte occitano, ma in un caso – significativo perché si tratta del testo sulle *Lamentazioni* di Geremia, derivato da un corso probabilmente tenuto a Santa Croce a Firenze<sup>12</sup> – anche in italiano. Si tratta di un'evenienza non particolarmente diffusa nella scrittura degli autori scolastici – tranne in area inglese, dove William Courtenay ne ha indicato

---

<sup>9</sup> Entrambi i testi sono in corso di stampa per la rivista *Oliviana. Mouvements et dissidences spirituels XIIIe-XIVe siècles*, 5 (2016).

<sup>10</sup> I risultati sono raccolti nella tesi di dottorato: *Il Miles Armatus/ Cavalier Armat di Pierre de Jean Olieu. Edizione critica e commento* (tutor: Corrado Bologna, co-tutor: Giulia Barone), Roma, 2008.

<sup>11</sup> L. BIANCHI, *Qualche considerazione conclusiva*, in *Filosofia in volgare nel Medioevo*, Louvain-La-Neuve, 2003, pp. 483-502, in particolare p. 499.

<sup>12</sup> M. BARTOLI, *La Caduta di Gerusalemme. Il commento al Libro delle Lamentazioni di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma, 1991.

qualche esempio<sup>13</sup> – e che comunque, nell’opera di Olivi, assume una consistenza piuttosto rilevante. Studiando questi inserti si riscontra una vera e propria parabola ascendente, nella quale l’irruzione del volgare nel latino scolastico ed esegetico è, inizialmente, limitato a una modalità ravvicinata a quella dei docenti universitari del XIII secolo, che talvolta usano l’articolo volgare francese *le* (il celebre *petit li*) per determinare, come ha mostrato Morard, un concetto astratto<sup>14</sup>. Ma Olivi parte da questa intima frattura della lingua dei chierici per un uso cosciente, sempre più ampio ed esplicitamente teorizzato, che talvolta attinge in maniera disinibita a immagini popolari, tipici della cultura vernacolare del tempo (come “*posonieyra*” e il “*companatge*”), oppure si adatta alla lingua dell’uditorio per esigenze didattiche. Infine, nelle opere economico-pratiche del tardo periodo narbonese (in particolare, nel *De contractibus*), il volgare si dispone a colmare un notevole ritardo della tradizione ecclesiastica, con l’occhio rivolto soprattutto alla confessione, in cui i frati sempre più si trovavano a contatto con lo spinoso problema di una società economicamente in trasformazione: in questo caso, emerge un linguaggio “tecnico” dell’economia che il volgare andava elaborando, probabilmente più velocemente del latino (per esempio, il termine “capitale” o “*creys*”)<sup>15</sup>. Questa concreta, ma quasi impercettibile, irruzione, che avviene con un preciso scopo di chiarezza espositiva e ribadimento concettuale, risulta motivata soprattutto dalla spiccata e originale sensibilità “filologica” dell’autore nei confronti della “lettera” delle proprie fonti, pertiene a una tensione volta a raccogliere positivamente il

---

<sup>13</sup> W.J. COURTENAY, *From Schools to Court Circles: Scholasticism and Middle English Literature*, in *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton, 1987, pp. 374-380.

<sup>14</sup> M. MORARD, *Le petit “Li” des scolastiques: Assimilation de l’article vulgaire dans le latin des théologiens médiévaux*, in *Mélanges de l’École française de Rome. Moyen Âge*, 117/2 (2005), pp. 531-593.

<sup>15</sup> Cfr. A. MONTEFUSCO, S. PIRON, *Olivi et le vulgaire*, in *Oliviana. Mouvements et dissidences spirituels XIIIe-XIVe siècles*, 5 (2016).

movimento di appropriazione filosofica dal basso che avviene, proprio in questo periodo, nel mondo laico. Olivi si mostra aperto a questo movimento in vista di una *dispensatio* più larga che ricorda da vicino l'intenso slancio di Dante del *Convivio*<sup>16</sup>. La logica dell'Olivi è, però, un po' differente perché è quella di un insider, che, pure da una posizione periferica, rimane incardinato nel sistema scolastico. Egli presenta una *forma mentis* che già al principio dell'attività d'insegnamento si dimostra ben definita nella predisposizione verso una rottura dello stretto dominio linguistico e concettuale clericale<sup>17</sup>. In questa parabola, ciò che più colpisce è l'interscambio continuo alto / basso, aperto a raccogliere e modellare anche stimoli e innovazioni che vengono dalla società laica e cittadina: questo interscambio tende a squilibrarsi verso il lato laico e volgare soprattutto negli ultimi anni della biografia del frate, quando egli si trova a insegnare in un contesto "nativo", originario com'era del borgo marittimo di Sérignan ed entrato in convento nella cittadina vicina, Béziers<sup>18</sup>.

Anzi, sarebbe meglio dire che questi stimoli vengono da una *specifica* società laica e cittadina, l'area del *Narbonnais*, che si colloca tra la costa languadociana e il fiume Aude: essa si istituisce come vero e proprio spazio mentale e cognitivo dell'opera oliviana<sup>19</sup>. Agli anni narbonesi andranno assegnati gli

---

<sup>16</sup> « E io adunque, che non seggio a la beata mensa, ma fuggito de la pastura del vulgo, a' piedi di coloro che seggiono ricolgo di quello che da loro cade, e conosco la misera vita di quelli che dietro m'ho lasciati, per la dolcezza ch'io sento in quello che a poco a poco ricolgo, misericordievolmente mosso, non me dimenticando, per li miseri alcuna cosa ho riservata, la quale a li occhi loro, già è più tempo, ho dimostrata; e in ciò li ho fatti maggiormente vogliosi. » DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di G. INGLESE, Milano, 1993, I.I.10.

<sup>17</sup> C. KÖNIG-PRALONG, *Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle*, Paris, 2011, pp. 165-216.

<sup>18</sup> Resta fondamentale, per il percorso biografico dell'Olivi, il riferimento a D. BURR, *L'Histoire de Pierre Olivi. Franciscain persécuté*, Fribourg, 1997.

<sup>19</sup> « Pierre de Jean Olivi est donc un citadin depuis sa jeunesse, qui passe de longues années en Languedoc, au cours de sa formation universitaire à Paris, plus tard à Florence où il enseigne, dans les villes le plus peuplées et les plus actives de

ultimi commentari biblici (Ezechiele, Luca, Profeti, Re) e un altro manipolo di questioni disputate, tutte strettamente legate all'ininterrotta attività d'insegnamento. La riedizione, per cura dello stesso autore, delle questioni disputate in una Summa organizzata secondo l'ordine delle *Sententie* e l'impegnativa scrittura della *Lectura super Apocalipsim*, vero e proprio punto d'arrivo del pensiero oliviano, caratterizzano questi anni come un periodo votato alla ricapitolazione e alla riflessione in qualche misura estrema e definitiva, quasi naturalmente lanciata, dal punto di vista dell'ambizioso progetto culturale del frate, verso la posterità<sup>20</sup>. Accanto alla continuità nell'attività di insegnamento e su quello dell'eredità del proprio progetto teologico, il progetto oliviano si definisce finalmente anche sul piano dell'interfaccia con la società laica. Questo programma si realizza parallelamente nei testi pratici (come il *De contractibus* e il *De missa*), ma anche in un gruppo di brevi opere di tematica devozionale e meditativa, che una certa consuetudine ha chiamato *opuscula*: mi piace mantenere il termine, per la suggestione editoriale che mantiene, ma li distinguo dalle opere di natura occasionale-apologetica<sup>21</sup>.

Seppure al di fuori del centro di interesse esegetico-teologico dell'autore, essi sono molto interessanti per una serie di motivazioni. La prima, e forse la più importante, è costituita dalla loro caratteristico assetto bilingue latino-occitano. Quasi metà del *corpus* (5 testi) è stato trasmesso e redatto in latino e in provenzale:

---

l'Occident. Il n'est pas infondé de parler d'un espace olivien, étroit ou plus large, dont les caractères ont contribué sinon à orienter des aspects de la pensée du frère, du moins à conditionner une géographie des sympathies qu'il s'était attirées », G. LARGUIER, *Autour de Pierre de Jean Olivi: Narbonne et le Narbonnais, fin XIIIe-début XIVe*, in *Pierre de Jean Olivi*, pp. 266-268 ; ma si veda anche Id., *Le drap et le grain en Languedoc. Narbonne et Narbonnais, 1300-1789*, Perpignan, 1999.

<sup>20</sup> S. PIRON, *Les œuvres perdues d'Olivi: essai de reconstitution*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 91-3/4, 1998, pp. 357-394.

<sup>21</sup> A. MONTEFUSCO, *Per l'edizione degli opuscula di Pierre de Jean Olivi: sul corpus e la cronologia*, in *Oliviana*, 4 (2012); URL : <http://oliviana.revues.org/555>.

*Exercens se sacris orationibus et meditationibus;*  
*Informatio Petri Ioannis;*  
*Miles Armatus;*  
*Modus quomodo quilibet potest referre gratias Deo de beneficiis ab eo receptis;*  
*Remedia contra temptationes spirituales.*

A questo gruppo si affianca un manipolo di testi trãditi unicamente in latino (anche essi si attestano quasi sulla medesima consistenza: 6 unitã):

*Brevis monitio ad amorem Dei obtinendum;*  
*De 7 sentimentis Christi Jhesu;*  
*De [12/10] gradibus humilitatis;*  
*De 14 gradibus amoris gratiosi;*  
*Tractatulus de fugiendis, desiderandis, meditandis;*  
*Tractatus de 7 tentationibus.*

A questo gruppetto, abbondantemente trasmesso dai codici, fa da contrappeso un'operetta trasmessa unicamente in provenzale, che ritengo strettamente imparentata con questa sezione dell'opera oliviana. Si tratta dei *Grases de vera penitentia*, trasmessa dai due codici in provenzale su cui tornerò piú in là, e incentrato su un percorso di ascesi che procede dalla *contritio cordis* per i propri peccati verso uno stato di "perfetta pazienza"; il percorso è scandito, come succede anche negli altri testi, sulla base di un'immagine, in questo caso gli otto scaloni del Tempio di Gerusalemme di cui si parla in *Ez.* 40-44<sup>22</sup>. L'esistenza e la circolazione di questo testo è davvero rilevante e significativa, perché la dispersione di testi della letteratura volgare occitana, e in particolare la prosa, è cospicua.

Questo *corpus* testuale, bilingue *ab origine*, risponde a un preciso progetto che Olivi definisce a Firenze, nel biennio

---

<sup>22</sup> Dimostrazione dell'autorialità oliviana in MONTEFUSCO, *Per l'edizione degli opuscula* cit. (nota 20), 4-6. Edizione del testo in P. BIANCHI DE VECCHI, *Testi ascetici in antico provenzale*, Perugia, 1984, pp. 131-141.

1287-1289. Trovo una sorta di manifesto programmatico di questo progetto in un passaggio particolarmente drammatico del Commento alle *Lamentazioni di Geremia*, che come ho già detto deriva da un corso tenuto a Santa Croce. Descrivendo la situazione della Chiesa del suo tempo, Olivi usa la tragica immagine delle madri che cuociono e divorano i propri figli<sup>23</sup>. Le *mulieres* rappresentano i prelati del tempo, che mangiano i propri figli spirituali privandoli del cibo spirituale costituito dalla dottrina. L'immagine rappresenta, invece, il disprezzo di questi direttori spirituali verso i laici. La preoccupazione pastorale per la *devotio* laica, già emersa nel Commento al Padre Nostro (il noto *De oratione dominica*) nei termini di un cibo spirituale che è bene preziosissimo e di cui il fedele ha bisogno « cotidie », costituisce di conseguenza una delle cifre fondamentali della *forma mentis* di Olivi<sup>24</sup>. Nel testo esegetico sulle *Lamentazioni* si precisa la preoccupazione per una edificazione dei fedeli più semplici, l'impegno a "frangere" e "dispensare" la dottrina-nutrito spirituale.

La consapevole individuazione di un'*audience* extraconventuale al quale viene proposto un modello di comportamento e di devozione, articolato sulla base del discorso pauperista, viene rivendi-

---

<sup>23</sup> PETRI IOHANNIS OLIVI *Lectura super Lamentationes Hieremie*, in M. BARTOLI, *La Caduta di Gerusalemme. Il commento al Libro delle Lamentazioni di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma, 1991, ad 4.10: « Manus mulierum misericordium, id est que reputabantur misericordes vel que prius fuerant, coxerunt filios suos; facti sunt cibus eorum in conuersione, id est in tempore captivitatis et obsessionis, filie populi mei. Simile reffert Iosephus contigisse in Samaria. Per quod secundum Glosam mystice intelligitur, quod "ypocrite dum virtutis pascuntur laudibus quasi proprios natos ardenti amore glorie humane cocunt et comedunt". Multi etiam prelati molles et effeminati spirituales filios quos misericorditer generant, tandem propter prefatam egestatem spiritualium crudeliter occidunt et vorant; omnia scilicet illorum ad suum carnalem commodum reducunt et nimis distinctionibus et lucrosis cupiditatibus propter se exponentes vel duris exactionibus et obiurgationibus opprimunt ».

<sup>24</sup> PETRI IOHANNIS OLIVI, *De oratione dominica*, in F. DELORME, *Textes franciscains*, in *Archivio italiano per la storia della pietà*, 1 (1951), pp. 179-218, cf. p. 181.



cato per la prima volta in maniera esplicita nella lettera ai figli di Carlo II d'Angiò del 18 maggio del 1295. I figli di Carlo II d'Angiò, Ludovico, Roberto e Raimondo Berengario, detenuti in Provenza dall'epoca del trattato di Camfranc (27 ottobre 1288), avevano espresso più volte il desiderio di incontrare il frate di Béziers. Verosimilmente, i principi era venuti a conoscenza della fama del teologo durante la prigionia provenzale; l'Olivi redige dunque un testo in cui non si limita a declinare l'invito degli ammiratori, ma fa emergere, all'interno di un importante *status quaestionis* in merito alle tematiche di carattere soteriologico che costituivano il centro teorico della riflessione di quegli anni, il passaggio dalla teoresi escatologica a un'intenzione comunicativa di tipo devozionale, che si articola e trova fondamento e ragioni solo in virtù di quel preciso quadro teologico. Ricordando, non senza ironia, che secondo Carlo II, il frate, che a quest'altezza ha già fama di "imbeghinatore", avrebbe influenzato negativamente i tre giovani, il teologo propone una precisa corrispondenza tra *devotio* beghina e "infatuazione per le cose di Dio", dichiarandosi immediatamente incapace, con l'ausilio della *sancta stultitia* di ascendenza paolina, di conquistare alcuno a una vana *sapientia*. In questo passaggio, giustapposto al *topos* dell'*humilitas* che è tratto caratterizzante del rapporto tra cultura e spiritualità in ambito minoritico, il distico "verità della fede" / "sani consigli del prosimo" riassume e ricapitola efficacemente la polarità devota e morale – in cui cioè esperienza interiore e comportamento virtuoso vengono saldati dalla lettura devota – che costituisce l'essenza del discorso impostato dall'Olivi negli *opuscula*<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Mentre espone le motivazioni che lo hanno dissuaso dal raggiungere i tre fratelli, Olivi fa riferimento alla seguente: « Tercia causa fuit, quia licet pro nullo vivente contra aliquem aliquid suaderem et precipue contra dominos et principes mundi huius, nichilominus veritus sum per scripturam quamcumque eciam communia indicare; sepe etenim sinistre interpretantur, que simplicis animo digeruntur. Nam et michi a fide digno aliquo dictum fuit, quod eciam dominus pater vester timuerat vos inbeguiniri seu ut proprius loquar in divinis infatuari per eloquia oris mei. Quod si de modo illi credidit, de quo Apostolus ait: *Nos stulti propter Christum*

Questo discorso è saldato, nella lettera, a una ricapitolazione di natura escatologica che si esplicita nella *Lectura super Apocalipsim*. Nella lettura che Olivi fornisce del sesto periodo e nella vita dopo l'Anticristo, egli individua nei laici del mondo latino una spinta alla conversione ben più potente che tra monaci e chierici, che invece sono uniti nell'errore e si opporranno al rinnovamento evangelico; nella terza età, poi, il potente sviluppo dell'*intellectus spiritualis* nella terza età condurrà a una penetrazione totale delle Sacre Scritture non solo in termini di comprensione concettuale, ma anche attraverso una esperienza gustativa e tattile<sup>26</sup>. Viene dunque ripreso il

---

[1 Cor 4.10] et *Qui voluerit esse sapiens in hoc seculo, stultus fiat, ut sit sapiens* [1 Cor 3.18] et *Quod stultum est Dei, sapiencius est hominibus*, [1 Cor 1.25] id est quam humana sapiencia mundi – non sum tante sapiencie et virtutis, ut hac sapientissima stulticia replere vos possem. Si vero de huic contraria fuit dictum, absit a me, quod meas vel non meas stulticia in vos vel alios per stultiloquia vel stulta consilia refundere velim. Si enim aliquid sincerum a Deo meo accepi, hoc scio esse precipuum, ut veritati sue fidei et sanis consiliis proximi sim fidelis. Unde et sepiissime eligo et elegi meam vitam miseram privatim et publice reprobare, ne vite Christi radiositas per mee vite tenebras obfuscetur ». PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Epistula ad regis Siciliae filios*, ed. F. EHRLE, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, (1887), pp. 534-540: p. 539.

<sup>26</sup> Petri Iohannis Olivi *Lectura super Apocalipsim* (cito dal sito curato da Alberto Forni, <http://www.danteolivi.com/Metamorfofi/pdf/Lectura%20super%20Apocalipsim.pdf>, sulla base del ms. Par., BNF, 713), f. 564: « Ponet etiam pedem suum dextrum super mare nationum infidelium et sinistrum super terram fidelium, quia principalis impetus et processus eius erit ad totum orbem convertendum ad Christum, sic tamen quod ex hoc non deseret priorem ecclesiam fidelium. Sicut enim tempore apostolorum fuit principalis et quasi dexter processus eorum ad conversionem paganorum, secundarius vero et quasi sinister ad plebem Iudeorum, quia senserunt non se ita prosperaturos seu prospere piscaturos in terra Iudeorum sicut in mari paganorum, sic et iste angelus sentiet non se ita prosperaturum in carnali ecclesia Latinorum sicut in Grecis et Sarracenis et Tartaris et tandem in Iudeis. Ponet etiam pedem dextrum super mare, quia promptior erit ad adversa tolleranda et ad antichristi prelia invadenda quam ad propsera temporalis pacis et glorie asumenda. Pro tempore etiam quod a Francisco usque nunc cucurrit, plus piscatus est hic angelus in mari laicorum secularibus curis fluctantium quam in terra regularium et clericalium. Simples enim idiote facilius trahuntur ad penitentiam quam

tema dei sensi spirituali sviluppato con ampiezza nel *Commento al Cantico dei Cantici*, laddove da una parte la povertà evangelica viene rappresentata come un atto interiore che segue il suo atto esteriore; dall'altra la *devotio* viene descritta come odore e fragranza: l'odore della *devotio* permette all'esperienza interiore delle meditazioni di fluire esteriormente in forma di comportamenti virtuosi<sup>27</sup>.

Di conseguenza questo concetto definisce il quadro apocalittico e socio-catechistico in cui possono essere collocati gli *opuscula*. Per dirlo riassuntivamente: per Olivi nel tempo dell'Anticristo tutti saremo discepoli di Dio, la dottrina sarà "sperimentale", la conversione sarà sempre più forte nei laici che nei chierici, ma i chierici non saranno più degni e quindi ci sarà bisogno che la *dottrina* venga *fracta* e distribuita ai laici<sup>28</sup>. Gli *opuscula*, di conseguenza, rappresentano la realizzazione testuale di una spinta verso gli eletti in cui la sinteticità, la concisione e l'insistenza delle meditazione si distribuisce a loro e li prepara ai tempi finali, modellandone "francescanamente" l'esperienza interiore e producendo, tramite la *devotio*, comportamenti santi. Mettendo in pratica nei testi questa possibilità di relazione tra esperienza interiore e attività esterna che colloca la lettura al centro del percorso di perfeziona-

---

magni clerici vel monachi ». Sulla *Lectura*, vedi D. BURR, *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary*, Philadelphia, 1993.

<sup>27</sup> Petri Iohannis Olivi, *Expositio in Canticum Canticorum*, ed. J. SCHLAGETER, Grottaferrata 1999, p. 341: « Ex quo patet quod etiam in Testamento Veteri erat notum, immo et propositio per se nota quod perfecta caritas – qualis utique debet esse caritas sponsae – includit in se semper evangelicam paupertatem quoad suum actum interiorem, quem – nisi assit legitimum obstaculum vel impedimentum – actus suus exterior semper et necessario habet sequi ».

<sup>28</sup> Forse in questo senso si può leggere il dittico *exponendo / dispensando* nel seguente passaggio della *Lectura super Lamentationes* ad 4.4: « Parvuli id est iam grandisculi, nondum tamen viri facti, pertierunt panem, quasi solidiorem doctrinam vel victum, et non erat qui frangeret eis, scilicet exponendo vel dispensando », e cioè come uno specifico riferimento al volgarizzamento e alla distribuzione della dottrina tramite gli *opuscula*.

mento morale, Pietro di Giovanni Olivi, tra l'altro, occupa un posto tutto particolare sia nella storia della mistica sia nella storia della direzione spirituale; egli recupera l'eredità monastica ma la proietta con potenza sul mondo laico, individuando il momento della lettura come centrale nel percorso di perfezione. Per fare ciò, il frate riesce a comporre l'aporia del percorso di perfezione che era stato della letteratura monastica, perché, comprendendo vita interiore e vita nel mondo, lo rende completo. Nel momento in cui compone in questa maniera originale interiorità e attività esteriore, egli si sottrae al dominio della mistica, collocando questo percorso all'interno di una generale visione apocalittica della storia, della chiesa e della società. Ma pur stimolando una "confessionalizzazione" della vita quotidiana, egli recupera e immette nel circolo la libertà del soggetto. Questa mutazione culturale, unendo *devotio*, esperienza interiore e libertà, segna un'epoca e una *forma mentis* che, rimanendo estranea alla tradizione mistica successiva, verrà recuperata e potenziata dall'inquieta spiritualità moderna<sup>29</sup>. Non è esagerato indicare in questo passaggio la nascita di una teologia sperimentale devota per i laici, che avrà un'importanza decisiva nella letteratura religiosa trecentesca.

È tenendo presente quest'impegno teorico-pratico e la sua innovatività che mi è capitato di insistere sulla possibilità che Olivi sia direttamente responsabile della redazione del gruppo di testi di cui parliamo, anche se lo stato redazionale e alcune caratteristiche generali dei testi fanno pensare più plausibilmente a un'attiva collaborazione tra Olivi e personalità vicine a lui – come ad esempio Matteo di Bouzigues, beghino fuggito in Italia nel 1299 e accusato poi di essersi fatto eleggere papa – per la raccolta e trascrizione degli *opuscula*<sup>30</sup>. La colla-

---

<sup>29</sup> Su questo, vedi più ampiamente A. MONTEFUSCO, *Structure and Tradition of Pierre de Jean Olivi's opuscula: inner experience and devotional writing*, in *Franciscan Studies*, 69 (2011), pp. 153-174.

<sup>30</sup> Ci è nota una *Confessio fidei* del frate, tramandata sempre dal codice provenzale

borazione nella scrittura ha avuto come conseguenza principale un livello di formalizzazione non compiuto; se questa mancata rifinitura è in parte avvicinabile ad altre opere collocabili fuori dei generi codificati (come il *De contractibus*, per esempio), non si deve dimenticare anche quanto si è appena detto rispetto all'intento di queste opere: incitare il lettore a ripetere e ricreare, autonomamente, un continuato esercizio di trasformazione e rafforzamento spirituali. Per Olivi, infatti, l'interiorità e l'attività esteriore, pur rimanendo distinte, sono armonizzabili e organizzabili in una ricomposizione fondata sulla *devotio*: la devozione del lettore, confermata e rafforzata dall'esperienza interiore della sua riflessione di pietà, è l'elemento che permette questa ricomposizione.

Ciò trova corrispondenza nella struttura degli *opuscula*, tutti divisi in due parti, una di carattere pedagogico-morale e l'altra più contemplativa. Questo sistema concettuale trova giustificazione all'interno della riflessione oliviana sul problema della *devotio*. Il soggetto per Olivi si fonda su una esperienza interiore, che viene definita con l'espressione « *experimentum suae suitatis* »: tramite questa esperienza l'anima prende conoscenza di sé e riconosce l'identità con se stessa. Olivi esprime questo rapporto del soggetto con se stesso con il concetto di « *personalitas* », che coinvolge le due facoltà dell'anima, l'intelletto e la volontà. Proprio come la volontà, essa è mossa da due forze distinte: prima una « *reflexibilitas super se* » e poi una « *plena consistentia in se ipso* ». Si tratta di due momenti distinti, e per passare da uno all'altro è necessaria la « *experientia* » del « *sensus intimus* », cioè l'esperienza interiore<sup>31</sup>. Come nella riflessione sulla volontà, in

---

Assisi, Chiesa Nuova, 9, su cui vedi dopo. Cfr. F. DELORME, *La Confessio fidei du Frère Mathieu de Bouzigues*, in *Etudes Franciscaines*, XLIX (1937), pp. 224-39; D. ZORZI, *Testi inediti francescani in lingua provenzale*, in *Miscellanea del centro di studi medievali*, I (1956), pp. 249-324; MANSELLI, *Spirituali e beghini* cit. (nota 8), pp. 42 sgg.

<sup>31</sup> S. PIRON, *L'expérience subjective chez Pierre de Jean Olivi*, in *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, ed. O. Boulnois, Paris, 2007, pp. 43-54.

questo passaggio e in questa distanza si colloca la infinità libertà dell'uomo. Le opere, dunque, risultano volontariamente "aperte" e non concluse, e rivolte in principio al contesto narbonese e alle case di povertà in cui si raccoglievano i laici vicini al mondo francescano<sup>32</sup>. La versione latina ne avrebbe garantito una circolazione italiana e "internazionale" e una ricezione e utilizzazione da parte dei predicatori e non solo.

Dedico la seconda parte del saggio alle specifiche modalità di trasmissione di questi testi, soffermandomi sulla sola tradizione volgare. I testimoni provenzali si restringono a due, ma costituiscono un ottimo spaccato che permette qualche generalizzazione. Entrambi i manoscritti sono conservati in Umbria, e specificamente a Todi, Biblioteca Comunale, 128 (d'ora in poi T) e Assisi, Biblioteca della Chiesa Nuova, 9 (d'ora in poi A).

Il confronto tra i due testimoni provenzali da un punto di vista ecdotico-testuale ci fornisce alcune informazioni fondamentali. La prima: in tutti e tre i casi in cui i testi sono trasmessi da A e da T, la lezione dei manoscritti risulta indipendente (ovviamente, un gruppo di errori comuni ci fanno intravedere l'assetto dell'archetipo, che non doveva essere troppo lontano dall'originale.) La seconda: una valutazione qualitativa delle due copie ci informa non solo sul livello culturale ben più elevato del copista (o meglio, del *team*) che è dietro la redazione di A: su questa "qualità" tornerò più in là. Gli errori di T sono motivabili sia con il livello meno accurato e l'acculturazione meno consistente del copista, ma anche con passaggi di copia che fanno risalire il subar-

---

<sup>32</sup> Sui beghini provenzali, le case di povertà e la diffusione del movimento in Italia, vedi i saggi fondamentali di L. BURNHAM, *Les franciscains spirituels et les béguins du Midi*, in *Le pays cathare. Les religions médiévales et leur expressions méridionales*, éd. par J. Berlioz, Paris, 2000, pp. 147-60, EAD., *So Great a Light, So Great a Smoke. The Beguin Heretics of Languedoc*, Ithaca and London, 2008 e il saggio inserito in questo volume.

chetipo dentro il '200. Questo dato si deve incrociare con i risultati del confronto tra la tradizione manoscritta in latino e quella provenzale. Laddove questo confronto è possibile, la versione provenzale risulta indipendente da quella latina e permette di correggere in più punti la versione latina. Da un punto di vista filologico, questo significa che il capostipite "volgare" è viziato da un numero meno rilevante di errori, e probabilmente dovrei attermi a quest'informazione. Tuttavia, e lo affermo con tutte le cautele del caso, in linea del tutto teorica, non si può escludere che siamo di fronte a una riatinizzazione dei testi (penso, cioè, che le versioni "originali" di questi testi siano vernacolari)<sup>33</sup>.

Entriamo ora nello specifico della trasmissione volgare. Se studiata con la strumentazione della codicologia, per quanto limitata a due pezzi, la tradizione delle opere volgari di Olivi apre uno squarcio fondamentale su una sezione cronologica della vicenda della sua fortuna e della sua memoria presso i laici provenzali, all'indomani della dispersione delle sue ossa – attuata nel 1318 per interrompere il culto laico che si era sviluppato intorno alla sua tomba – e al di fuori dell'area del *Narbonnais*. Essa costituisce, in qualche maniera, la cerniera tra la vicenda terrena del teologo provenzale e la posterità "dissidente" del suo pensiero in Italia nella seconda metà del XIV secolo. In questo, ripeto, per quanto limitati a due, i reperti manoscritti si compongono e si compensano, illustrando i livelli di cultura e momenti particolari di questa vicenda.

I due codici, infatti, per quanto assai simili nell'aspetto codicologico, rappresentano due fasce un po' differenti di lettori e redattori dei testi di Olivi, e due momenti differenti di

---

<sup>33</sup> Mi baso sulle informazioni raccolte in BIANCHI DE VECCHI, *Testi ascetici in antico provenzale* cit. (nota 21) che propone l'edizione critica dei *Remedia*, dell'*Informatio* e dei *Grases*, trasmessi da A e T: vedi soprattutto pp. 31-44; a questo vanno unite le osservazioni sull'assetto del testo latino in A. MONTEFUSCO, *L'opuscolo Miles armatus di Pierre de Jean Olieu. Edizione critica e commento*, in *Studi Francescani*, 108, 1-2, pp. 50-171, in particolare p. 70, ove si dimostra che la versione in provenzale permette di correggere un errore d'archetipo della versione latina.

ricezione della sua eredità. Il manoscritto oggi conservato presso la Biblioteca Leonij di Todi, con la segnatura 128, è il più antico tra i due. Il formato è molto piccolo (105 x 84 al f. 41), e nonostante la tipologia rientri all'interno di una codicologia ostentatamente sobria se non pauperista (limitata a rubricature e iniziali in rosso, ma alcune iniziali più grandi non sono state completate), la scrittura – una gotica piuttosto sinuosa – è, da un punto di vista stilistico ed esecutivo, assai accurata e non prodotta da un copista occasionale. Il manoscritto, composto da 64 di fogli, fascicolati in quinterni, ha subito un danneggiamento (è acefalo e mutilo) e uno smembramento a partire dal terzo fascicolo. Questo smembramento deve essere avvenuto molto presto, segno ulteriore di una redazione in contesto non di *scriptorium* né di *ateliers* di copia e conservazione professionali<sup>34</sup>.

Elementi anche linguistici confermano l'idea di una certa antichità del codice, che già diverse descrizioni avevano avanzato<sup>35</sup>. Non è possibile risalire però più indietro dell'inizio del XIV secolo. L'arrivo al convento di San Fortunato a Todi deve essere stato piuttosto precoce, ma ogni speranza di individuare personaggi possibilmente in relazione con tale prodotto è stata finora vana. L'unico elemento che posso dire è che la collezione di san Fortunato, incrementata *ab antiquo* con una parte dei volumi appartenuti a Matteo d'Acquasparta, passati al convento forse sotto la supervisione di Iacopone da Todi e del suo confratello e lettore « fra' Ranaldo » (protago-

---

<sup>34</sup> Per una accurata descrizione, cfr. *I manoscritti medievali della Biblioteca comunale "L. Leonii" di Todi*, catalogo a c. di E. MENESTÒ, L. ANDREANI, M. BASSETTI, A. CIARALLI, E. PAOLI, L. PELLEGRINI, Spoleto, 2008, II, 95 (128), pp. 494-497. Il manoscritto è oggetto di un mio articolo in corso di redazione.

<sup>35</sup> La più recente descrizione di Menestò indica la metà del XIV secolo (ivi, p. 495), e un'origine francese meridionale; ancora BIANCHI DE VECCHI, *Testi ascetici* cit. (nota 21), p. 24, parla di « primo ventennio del XIV secolo », sulla base delle più antiche descrizioni, tra cui C. DE LOLLIS, *Trattato provenzale di penitenza*, in *Studj di Filologia Romanza*, 5 (1891), pp. 273-340: p. 274.



nista di una delle laude più note del poeta – frate), non poteva, per ragioni cronologiche (la donazione è del 1287), contenere questo manoscritto, ma aveva già codici in francese o provenzale<sup>36</sup>.

La ricezione e la conservazione di questo manoscritto a Todi è solo apparentemente sorprendente. Nella geografia dei movimenti e delle comunità provenzali non sembra di incrociare casi di passaggi per la città umbra<sup>37</sup>; né la presenza di Iacopone mi pare elemento da invocare, dato il suo isolamento rispetto alla direzione maggioritaria nel convento cittadino<sup>38</sup>. Più interessante mi pare rilevare che nel 1328 l'integrità del convento di san Fortunato aderì con entusiasmo alla *Romfabrt* di Ludovico il Bavaro e proprio per l'accoglienza trionfale riservata all'imperatore e al suo antipapa francescano ben 80 frati vennero sottoposti a inquisizione, e il convento venne scomunicato. Non mi pare di vedere, tra i frati inquisiti, frati provenienti dal *Languedoc*, ma è più interessante notare come, in verità, quella è una fase in cui una collaborazione con la missione di Ludovico fu anche aperta a uno "spirituale" come Ubertino da Casale<sup>39</sup>. Ciò detto, il manoscritto T, se è, dal punto di vista della sua presentazione, il tipico manoscritto "da bisaccia", secondo la nota terminologia di Armando Pe-

---

<sup>36</sup> La storia della Biblioteca è ora ricostruita in E. MENESTÒ, *La Biblioteca di san Fortunato di Todi*, in *I manoscritti medievali della Biblioteca comunale "L. Leonii" di Todi*, pp. 3-63; la donazione di Matteo d'Acquasparta è qui edita all'Appendice 2 (e vedi anche 6 e 7): dei quaranta manoscritti, solo 17 rimangono ancora oggi nella Biblioteca todina.

<sup>37</sup> Cfr. BURNHAM, *So Great a Light, So Great a Smoke* cit. (nota 31), passim.

<sup>38</sup> Cfr. A. MONTEFUSCO, *L'exilé pauvre et le citoyen excommunié. Iacopone et le « peuple » à Todi*, in *Écritures de l'exil dans l'Italie médiévale*, 16 /17 (2012), pp. 53-73.

<sup>39</sup> L. ANDREANI, *Todi nel basso medioevo (secoli XIII-XV): aspetti di vita politico-istituzionale*, in *Todi nel medioevo, secoli VI-XIV*. Atti del XLVI Convegno storico internazionale (Todi, 10-15 ottobre 2009), Spoleto, 2010, pp. 51-88. Sulla partecipazione di Ubertino alla missione di Ludovico, vedi ora A. CADILI, *L'enigma degli ultimi anni di Ubertino da Casale*, in *Ubertino da Casale*. Atti del XLI Convegno internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 2013), Spoleto, 2014, pp. 325-402.

trucci, dal nostro punto di vista apre soprattutto una fessura sulle concrete modalità con cui il *corpus* si è trasmesso: è quindi un codice intento e predisposto alla “trasmissione” e alla “meditazione”, realizzato da un ambiente molto vicino a *sanctus Petrus Iobannis*<sup>40</sup>.

Ci sono due livelli di scompenso tra il manoscritto di Assisi e quello di Todi. Quello che affrontiamo adesso, velocemente, è il passaggio da un momento di “trasmissione” a un momento di “eredità”. A, infatti, confezionato probabilmente a metà del XIV secolo, si colloca più nettamente sul terreno della posterità: la memoria oliviana, anche, ma non solo, devozionale, viene lasciata in eredità al mondo del dissenso francescano italiano del Trecento. Formato e stile di scrittura sono assai simili a quelli di Todi; tuttavia, l’entità e l’organizzazione testuale di A è ben più cospicua e importante; il manoscritto è formato da 138 fogli e ha quindi una consistenza doppia. Per quanto la legatura sia molto recente, l’organizzazione del materiale, la sua rubricazione e la regolarità nella fascicolazione ne fanno un prodotto assai accurato. L’articolazione del materiale, che proviene da fonti plurime e mostra evidente i segni di testi – sono quasi 20! – redatti con buona probabilità da volgarizzatori provenzali ma attivi per un certo periodo in Italia – in particolare alcuni errori di toponomastica nel volgarizzamento della *Legenda maior* bonaventuriana che apre il codice inducono a considerare con attenzione l’idea che il copista abbia compilato il manufatto direttamente in Italia<sup>41</sup> in una zona tra l’Umbria e la Toscana – ci mostra l’attività di un *atelier* di copia, che possedeva questi testi e presu-

---

<sup>40</sup> A. PETRUCCI, *Alle origini del libro moderno: libri da banco, libri da bisaccia, libretti da mano*, in *Libri, scrittura e pubblico nel Rinascimento*, Roma-Bari, 1979, pp. 137-156.

<sup>41</sup> Cfr. I. ARTHUR, *La vida del glorios sant Frances. Version provençale de la Legenda maior sancti Francisci de saint Bonaventure*, Uppsala, 1955, p. 10 e 13; ne è seguito un vivace dibattito, che ho ricostruito in *Contestazione e pietà*, n. 31.

mibilmente lavorava in stretto contatto con personalità attive anche presso luoghi centrali dell'Ordine. Il codice infatti si può datare agli anni '40 del Trecento, grazie a un esplicito riferimento al lavoro del *lector* del Sacro Convento ed ex michealista poi rientrato nei ranghi della *Comunità* Francesco di Bartolo di Assisi. Come mostra una nota antica sul primo foglio, l'*atelier* era localizzato presso l'Eremo delle Carceri di Assisi. In questo luogo mitico delle origini francescane, un gruppo di provenzali, presumibilmente arrivati in Italia al seguito del prete Matteo di Bouzigues o in una seconda fase della dispersione degli Spirituali di Linguadoca e di alcuni laici vicini a loro, per quanto coltivasse un culto della memoria oliviana e spirituale tipico della tradizione dissidente, non doveva essere del tutto slegato da elementi di rapporto con i luoghi ufficiali del francescanesimo.

D'altra parte, il manoscritto si colloca pienamente nella testualità dissidente di questa fase, in cui le linee di tradizione della dissidenza francescana si mescolano, talvolta presentando innovazioni e sovrapposizioni nel repertorio apologetico. In questo senso, A non è poi così lontano da testi-armamentari come il *Decalogus paupertatis*, la *Quare detraxistis* e la *Veritatem sapientis*, dove elementi solitamente etichettabili come emananti dall'area michelista e *de opinione* vanno ad accostarsi e sovrapporsi con più nette eredità clareniane e "spirituali"<sup>42</sup>. In altri termini, questo *foyer* ha predisposto, tramite il codice, una monumentalizzazione della memoria spirituale provenzale in un momento preciso della storia del dissenso. La monumentalità di questo piccolo manoscritto si può giustificare su più piani, a partire, ovviamente, dall'aspetto ostentatamente

---

<sup>42</sup> Sull'interscambio tra le varie anime della dissidenza alla metà del secolo, epoca della presumibile confezione del codice, vedi A. MONTEFUSCO, *Dissidenza francescana nel Trecento: a proposito di due edizioni recenti*, in *Oliviana* [En ligne], 4/2012, mis en ligne le 14 mars 2013. URL: <http://oliviana.revues.org/571>.

povero. Ma è sul piano testuale, sulla antologia testuale qui trasmessa e profondamente meditata che si trova, in maniera più palese, il voluto carattere anfibio di questo relitto, un po' reliquia un po' summa portatile della contestazione spirituale per i laici, che propone una rilettura in senso "spirituale" e precisamente oliviana di un ampio raggio di cultura francescana<sup>43</sup>.

Questo scompenso tra i due testimoni si rileva anche nell'indagine linguistico-testuale. Sul piano propriamente detto delle caratteristiche di copia, non si può far a meno di sottolineare come, soprattutto nei testi oliviani testimoniati anche da A, il copista di T incorra in un numero di errori molto alto. Di questi errori, solo alcuni sono riconducibili all'antigrafia; degli altri, si può almeno dire che i cosiddetti scorsi di penna non raramente possono essere interpretati non con una mancanza di attenzione del trascrittore, quanto con un suo livello di cultura non elevato: ciò che fa di lui un copista non professionale ma "per passione"<sup>44</sup>. D'altra parte, si trova una conferma a questo ritratto se confrontiamo alcuni testi acclusi a quelli più propriamente francescani. Nel manoscritto tudertino, difatti, è presente un testo di intonazione morale, incentrato per lo più sul tema del *timor* ma costruito come una serie di citazioni più o meno autorevoli ora in occitano ora in latino; in particolare, il latino di questi passi è particolarmente scorretto<sup>45</sup>. Il codice, dunque, emana da un'iniziativa individuale, che dimostra il successo laicale dell'iniziativa oliviana,

---

<sup>43</sup> Una stratigrafia approfondita del manoscritto è in A. MONTEFUSCO, *Contestazione e pietà. Stratigrafia di un monumento della diaspora beggina (Assisi, Chiesa nuova, 9)*, in *Revue d'histoire des textes*, VII, pp. 251-328. L'intero gruppo di manoscritti provenienti dall'Eremo delle Carceri, in particolare i codici in volgare, merita un approfondimento.

<sup>44</sup> BIANCHI DE VECCHI, *Testi ascetici in antico provenzale* cit. (nota 21), p. 41.

<sup>45</sup> Si tratta del testo trasmesso ai ff. 53r-56v / 23r-37v / 38r-42v / 45r-50v, con incipit: *La doctrina de mosenbor sant Paul es adordenada pus espatialmente es espiritualmente als finals temps*. Edizione in C. DE LOLLIS, *Trattato provenzale* cit. (nota 34), pp. 298-329.

e si colloca in una fascia di produzione e ricezione presumibilmente interna al mondo non ecclesiastico: un manoscritto “di trasmissione”, dunque, fatto dai “laici” per i “laici”.

Nel manoscritto A una sezione peculiare, che si allunga per una trentina di fogli, è dedicata a testi di tradizione più risalente nel tempo. Si tratta di testi morali, che includono *exempla* a volte dotati di un corrispettivo “latino”, a cui si unisce una collezione sui “padri eremiti” e un testo di “contemplatios” attribuite a Bernardo<sup>46</sup>. Si tratta di una testualità di tipo morale che ha conosciuto un successo notevole e vario nel tempo, e soprattutto allargabile e comparabile con quanto avviene contemporaneamente in aerea italiana. In ambito religioso-didattico, infatti, si assiste, con l’aumento di diffusione della *literacy* e contemporaneamente, in aeree particolari come l’Umbria e la Toscana, al moltiplicarsi di organismi testuali che raccolgono opere di natura sia di meditazione sia di natura morale, tramite un canone mobile di testi che si compon-

---

<sup>46</sup> Ff. 99r-126r : raccolta di *exempla* in provenzale, alcuni dei quali piuttosto diffusi nel medioevo, in D. Zorzi, *Testi inediti francescani*, p. 279-324: Rubrica: *En quinba maniera se deu hom esforasar de be a morir*; Incipit : *Amonestar devem tot hom que estia aparellat tot iorn en aquel estament en que volria morir*; Explicit : *Per motas de raysos e per motz exemplis pot hom mostrar que gran gaug ha lo dyable quant pot far cazer e metre en pecat home o femna de penitencia*. ff. 126r-127r: testo provenzale sui “santi padri eremiti”, edito in P. BIANCHI DE VECCHI, *Un opuscolo inedito in lingua d’oc* : « *Ayssi son las collatios de .XII. santz payres ermitas* » (ms. 9 della Biblioteca della Chiesa nuova di Assisi), in *Miscellanea di studi romanzi offerti a G. Gasca Queirazza per il suo 65° compleanno*, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 1988, I, p. 23-47. Rubrica: *Ayssi son las collatios de XII santz payres ermitas*; Incipit : *Dotse santz paires hermitas foron ensemps aiustatz en una collacio*; Explicit: *E pueys part tot ayssso, retorni me pregar e sopliagar a la gran pietat de Dieu que no sostenga que yeu sia iutiat ni condempnat a sostenir aquels orribles turmens*. Explicit. *Deo gracias. Amen. Alleluia*. Ff. 127-132v: testo provenzale attribuito, nel codice, a san Bernardo, con il titolo *Contemplations*; attestato anche in Rodez, Bibliothèque Municipale, 60 e Toulouse, Collection Noullet (frammento). Inedito. Rubrica: *Aquesta es la maniera de contemplar en las VII boras de la passio de Ihesu Christ, la qual adord[en]et Sant Bernat a personas devotas, las quals volon profitar en perfectio de vida perfieytament*; Explicit: *... per so que siam parsoniers de la sua gloria. Amen*.

gono a seconda degli interessi di chi scrive: è in questo modo, ad esempio, che esplose il successo di opere come le pseudo-lettere di Seneca a san Paolo e volgarizzamenti di epistole di san Bernardo, che in Italia prendono per lo più la strada dell'esemplarità epistolografica. Opuscoli misti, di natura per lo più meditativa, sono all'origine di questa *vague* che fu fondamentale nella grammaticalizzazione della lingua a più livelli<sup>47</sup>. Questi reperti occitani, energicamente risolti sul piano della devozione e dell'*exemplum* spirituali, si collocano in questa fase iniziale: il grande interesse dello scompenso di livello tra i due manoscritti ne dimostra la diffusione su più fasce di lettori. Quella più bassa, dei laici per i laici, è rappresentata da T; quella più alta, dei chierici per i laici, da A.

L'ultimo aspetto su cui mi voglio soffermare riguarda il rapporto tra la lingua dei due codici: mi pare infatti interessante che i due manoscritti abbiano un diasistema vicino ma non sovrapponibile. In particolare, T possiede alcune caratteristiche evidenti – come mostrano le forme non dittongate *foc* e *loc*, il passaggio da –ct- a –ch- in posizione intervocalica come in *dichas* e la generalizzata riduzione di –tz finale a –t, come in *sentiment* – che lo collocano con buona probabilità nel Quercy, in una zona di contatto col Limosino<sup>48</sup>. L'elemento è di qualche interesse, non solo perché dimostra la diffusione precoce in zone non direttamente segnate dalla presenza del frate linguadociano degli *opuscula*, ma anche perché questa è la zona di opere come il *Breviari d'Amor* di Matfre Ermengau, una sorta di duecentesco *De vulgari eloquentia* devoto e occitano che rileva una interessante zona di sovrapposizione tra pubblico della *devotio* francescana e produzione poetica-trobadorica.<sup>49</sup> Sembrerà un paradosso il fatto che la lingua di A

---

<sup>47</sup> Cfr. *Seneca: una vicenda testuale*, a c. di T. DE ROBERTIS E G. RESTA, Firenze, 2004.

<sup>48</sup> BIANCHI DE VECCHI, *Testi ascetici in antico provenzale* cit. (nota 21), in particolare p. 27.

<sup>49</sup> V. GALENT-FASSEUR, *Mort et salut des troubadours. Le Breviari d'Amor de Matfre*

sia invece molto vicina, probabilmente, a quella che Olivi con tutta probabilità parlava. Ma in realtà, un tale progetto, che unisce aspetto devoto e riflessione apologetica e normativa, non poteva che ricondurre all'*espace olivien*, dove si era realizzato lo strettissimo intreccio tra devozione e dissenso religioso, tra contestazione e pietà, che ha poi permesso la costruzione dell'identità dei gruppi laicali e francescani radicali durante la lunga persecuzione<sup>50</sup>.

Difficile dire quanto fosse consapevole, ma è indubbio che l'irruzione del volgare nel latino chiericale dell'opera oliviana sia stato uno strumento vincente di sopravvivenza e di persistenza della memoria, raccolto in quanto tale nelle opere dei fraticelli e da loro utilizzato come strumento di proselitismo e sopravvivenza.

---

Ermengau, in *Eglise et culture en France méridionale (XII-XIVe siècle)*, in *Cahiers de Fanjeaux*, 35 (2000), pp. 423-441.

<sup>50</sup> Le modalità di resistenza dei beghini sono ricostruiti da BURNHAM, *So Great a Light, So Great a Smoke* cit. (nota 31).

