

ANTONIO MONTEFUSCO

MAESTRI SECOLARI, FRATI MENDICANTI
E AUTORI VOLGARI

*Immaginario antimendicante ed ecclesiologia in vernacolare,
da Rutebeuf a Boccaccio*

1. *Preliminari*

La spaccatura della Cristianità europea e i confini nazionali continuano a pesare sulle tradizioni intellettuali? Se si guarda a un tema come quello dell'immaginario antimendicante nella letteratura medievale e moderna, si dovrebbe rispondere affermativamente. A fronte di una bibliografia assai abbondante nelle letterature critiche delle regioni eredi dell'Europa riformata, l'Italia fa storia a sé: il tema, praticamente, non è mai esistito come oggetto di ricerca. Si faticherebbe a trovare un titolo che faccia sospettare l'esplorazione di piste che invece, in area inglese e tedesca, sono state al centro dell'attenzione degli studiosi a più riprese. La constatazione desta qualche sorpresa, se si pensa che, anche nell'Italia riformata, i frati vennero travolti e coinvolti dai nuovi conflitti religiosi, e non di rado le divisioni istituzionali si intrecciarono con le conseguenze della sfida luterana, coinvolgendo personalità in vista dell'élite letteraria: è sufficiente ricordare il percorso europeo di Bernardino Ochino o l'energica *Apologia dei Cappuccini* che Vittoria Colonna inviò, nel 1536, a Gasparo Contarini. E se nell'Europa umanistica era emerso un approccio critico nei confronti della posizione mendicante nella Chiesa e nella società, come in Lorenzo Valla o Erasmo da Rotterdam, nella Germania cinquecentesca il fenomeno assunse una portata più ampia, in forza di un numero significativo di ex frati che, una volta passati al fronte riformato, concentrarono la propria attività pubblicistica contro i mendicanti: oltre allo stesso Lutero, basterà qui ricordare l'energico Johann Eberlin von Günzburg, che all'indomani della conversione si impegnò in una vasta campagna contro il suo precedente ordine religioso¹.

Questo scenario ha stimolato ricerche che hanno cercato di verificare gli antecedenti del fenomeno, risalendo fino alla cultura medievale latina e volgare. Bisogna però avvertire subito che, nel complesso, esse hanno ampiamente smentito la tesi secondo cui il sentimento antifratello medievale,

¹ Unico titolo italiano in merito al tema, ma limitato al Duecento: G. Morelli, *La satira e gli ordini mendicanti nel secolo XIII*, Paravia, Torino 1924. Sull'area tedesca, cfr. G. Dipple, *Antifraternalism and Anticlericalism in the German Reformation: Johann Eberlin von Günzburg and the Campaign against the Friars*, Scholar Press, Aldershot 1996.

declinato in maniera caratteristica nelle letterature volgari, sarebbe stato abbondante e diffuso e avrebbe fermentato impulsi riformatori, diventando il veicolo di un anticlericalismo precoce. Ricerche puntuali hanno individuato con certezza una linea tradizionale che ha nell'Inghilterra della met  del XIV secolo uno snodo fondamentale. Il conflitto del primate Richard FitzRalph con i mendicanti (1350-1360) e poi lo scontro pi  ampio che oppose John Wycliff alla chiesa (1379-1384) stimolarono la produzione di un ampio *corpus* di testi che influenzarono in profondit  la letteratura in volgare inglese (come nel *Piers Plowman*). In tale area si produsse un recupero di testi antimendicanti risalenti al Duecento, e in particolare legati alla prima fase della *querelle* tra i frati e i maestri secolari all'Universit  di Parigi: il grande successo di FitzRalph in diverse aree europee indica una linea sottile, che attesta la permanenza di temi isolabili all'interno dell'immaginario antimendicante moderno in area protestante. In linea generale, per , non si pu  parlare in termini rigidi di tradizione medievale, ma piuttosto di una casistica, in cui alcuni fattori della storia culturale hanno contribuito al successo discontinuo di alcune tematiche di critica aspra rivolta specificamente contro Francescani e Domenicani².

Si   trattato, in definitiva, di una storia intermittente e non lineare, che presenta una compattezza e diffusione ampie solo apparenti e in qualche misura indotte, presumibilmente, dal successo di opere come il *Summoner's Tale* di Chaucer e il *Decameron* di Boccaccio, oppure, e *contrario*, da una certa tendenza, da parte degli ordini mendicanti, a presentarsi come la parte pi  perfetta della *societas* ecclesiastica, e per questo sottoposta a persecuzione³. Gli elementi pi  importanti, che hanno contribuito all'enuclearsi autonomo di uno spazio specificamente antimendicante all'interno della tradizione satirica medievale, in particolare latina e poetica, a partire dal Duecento sono stati numerosi, di natura differente e spesso localizzata: concorrenze con il clero locale, conflitti di natura pi  ampiamente politica e dottrinaia, scontri interni agli ordini⁴. Questi fenomeni non hanno per  creato una opinione pubblica

² Vedi soprattutto gli articoli raccolti in M. Cusato - G. Geltner (eds.), *Defenders and Critics of Franciscan Life. Essays in Honor of John Fleming*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 177-192. Sul successo di FitzRalph, cfr. J.-P. Genet, *The Dissemination of Manuscripts relating to English Political Thought in the Fourteenth Century*, in M. Jones - M. Vale (eds.), *England and Her Neighbours, 1066-1453. Essays in Honour of Pierre Chaplais*, Hambledon Press, London-Ronceverte 1989.

³ Ocker ha parlato di «Lachrymose History», proponendo un parallelo con la forma mentis che contribuisce alla cristallizzazione di una identit  ebraica nel Medioevo: «both groups (i.e. Friars and Jews) shared certain psychological, ideological, and eschatological motivations for emphasizing their own victimhood, however great or – as was usually the case with the friars – limited they were»: C. Ocker, *Contempt for Friars and Contempt for Jews in Late Medieval Germany*, in S. McMichael - S.E. Myers (eds.), *Friars and Jews in the Middle Ages and the Renaissance*, in *The Medieval Franciscans*, 2, Brill, Leiden 2004, pp. 119-146: 105.

⁴ Per il rapporto tra satira antimendicante e satira mediolatina, vedi almeno J. Mann, *Chaucer and Medieval Estates Satire: the Literatur of Social Classes and the General Prologue to the Canterbury Tales*, Cambridge University Press, Cambridge 1973. Qualche sparso elemento utile, ma senza un'attenzione autonoma al soggetto, si pu  trovare nella letteratura critica sulla sa-

ostile ai frati: le ricerche di Guy Geltner hanno dimostrato definitivamente che gli episodi di violenza subite da appartenenti agli ordini mendicanti furono limitatissime e discontinue, anche là dove si riscontrano casi evidenti di abusi (per esempio nell'esercizio dell'ufficio inquisitoriale)⁵.

Proprio in ragione di questo presupposto, l'indagine sull'immaginario antimendicante medievale diventa un interessante terreno di ricerca di *Intellectual History*. Esso ha una data di nascita precisa nella *querelle* parigina con i maestri secolari, e queste condizioni fondative ne influenzano in profondità la natura anfibia. È ormai diffusa la consapevolezza che il concetto di povertà su cui la ricerca mendicante (e in particolare francescana) si affannò per lungo tempo ebbe origine dalla sfida lanciata dai docenti di teologia degli *studia* parigini più che dal confronto con l'esperienza evangelica di Francesco⁶. Ciò permette di comprendere perché il tema assunse non tanto una curvatura anticlericale, quanto una dimensione latamente ecclesiologicala, inducendo autori di ambienti e cultura diversi a interrogarsi sulla forma e la struttura della Chiesa, sul ruolo della pastorale, sull'importanza della scelta religiosa e sullo spazio riservato ai laici. Cristallizzandosi in forma letteraria in volgare, in un'area centrale per la cultura del tempo (direi egemonica), quella francese, grazie soprattutto al *Roman de la Rose*, questo immaginario si irradia nell'Europa del tempo contemporaneamente ai manoscritti del poema, si contamina con contesti sociali e dibattiti intellettuali, plasmando, come un repertorio di riflessione formalizzato e sempre disponibile, la *forma mentis* degli autori laici.

A questo impulso non fu affatto estranea la letteratura in volgare italiano. Non solo e non tanto perché Dante e Boccaccio divennero precocemente, nella letteratura protestante, dei pre-riformatori⁷, quanto perché, nell'Italia

tira antiecclesiastica mediolatina: vedi P. Lehmann, *Die Parodie im Mittelalter*, Stuttgart 1963; R.M. Thomson, *The Origins of Latin Satire in Twelfth Century Europe*, in «Mittellateinisches Jahrbuch» 13 (1978), pp. 73-83; H. Schüppert, *Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. Und 13. Jahrhunderts*, Wilhelm Fink, München 1972. Ancora meno specifico, M. Bayless, *Parody in the Middle Ages. The Latin Tradition*, Michigan University press, Michigan 1996.

⁵ G. Geltner, *The Making of Medieval Antifraternalism. Polemic, Violence, Deviance, and Remembrance*, Oxford 2012. Sui vari tipi di conflitti sostenuti dai mendicanti con le strutture ecclesiastiche tradizionali, cfr. almeno L. Pellegrini, *Mendicanti e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della «cura animarum»*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Assisi 1981, pp. 129-167; Id., *Cura parrocchiale e organizzazione territoriale degli Ordini mendicanti tra il secolo XII e il secolo XVI*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel Basso Medioevo (sec. XIII-XV)*, Roma 1984, pp. 279-305; Id., *Vescovi e Ordini mendicanti*, in *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, Roma 1990, pp. 183-258. Materiale anche in Id., *Che sono queste novità? Le «religiones novae» in Italia meridionale (secoli XIII e XIV)*, Liguori, Napoli 2005. Per la presenza di tematiche antimendicanti nella cronachistica, almeno A. Vauchez, *Les réactions face aux Ordres Mendicants dans les chroniques rédigées en France au XIII^e siècle*, ora in *Francesco d'Assisi e gli Ordini Mendicanti*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2005, pp. 155-166.

⁶ Vedi a tal proposito le interessanti osservazioni raccolte in N. Senocak, *The Poor and the Perfect: The Rise of Learning in the Franciscan Order 1209-1310*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 2012.

⁷ Vedi il trattamento riservato a questi autori, per esempio, in M. Flacius, *Catalogus te-*

del Due-Trecento, si verificò nel mondo laico una straordinaria circolazione di saperi non irreggimentati nel sistema chiericale universitario. Diversi fattori contribuirono a questo paesaggio intellettuale; tra essi, la diaspora dei maestri delle facoltà di *Artes* a Parigi dopo le condanne del 1277 e soprattutto la grande vivacità del mondo comunale, in cui si creò un'élite transmunicipale la cui cultura pragmatica si arricchì di numerosi stimoli intellettuali⁸. I laici trovarono il modo di canalizzare, in maniera spesso originale, contenuti altrove destinati a una trasmissione più formalizzata e rigida: l'immaginario antimedicante fino a Boccaccio costituisce uno dei terreni di esplorazione più interessanti per una riflessione di natura ecclesiologica da parte degli autori volgari. Questa vicenda sarà oggetto delle pagine che seguono.⁹

2. Parte prima: antefatti francesi

Roberto Lambertini ha studiato e delineato con cura la parabola della costruzione dell'identità francescana, nel corpo a corpo che i mendicanti si trovarono a sostenere, a più riprese, con i maestri secolari dell'Università di Parigi. Il processo si chiuse, per i Minori, con la bolla *Exiit qui seminatus* (1279), punto di riferimento fino alla crisi degli anni '20 del '300, quando la *quaestio paupertatis* ne mise in discussione i fondamenti. Sono chiaramente enucleabili due fasi nel conflitto, separate da un decennio circa, e dominate, nel fronte secolare, da due personalità assai diverse, da una parte Guglielmo di Saint-Amour, dall'altra Gerardo di Abbeville¹⁰. Per la letteratura volgare, però, è fondamentale soprattutto la primissima fase: a differenza di Geltner, credo che vada ancora riconosciuta nell'opera di Guglielmo l'impostazione definitiva degli elementi principali che costituiranno il repertorio antimedicante degli autori volgari¹¹. Aggiungo anche che l'immaginario antimedicante, travasato e cristallizzato nella letteratura francese del secondo quarto del '200, fotografa con precisione la specifica modalità del conflitto nella fase degli anni '50.

stium veritatis qui ante nostrum aetatem reclamarunt Papae, Per Iohannem Oporinum, Basiliae 1556, p. 815 e J. Foxe, *The Ecclesiastical history containyng the Actes and Monumentes*, London 1570, p. 485.

⁸ S. Piron - E. Coccia, *Poésie, sciences et politique. Une génération d'intellectuels italiens (1290-1330)*, in «Revue de Synthèse» 129, 4(2008), pp. 551-586.

⁹ Si avverte, tuttavia, che si tratterà di una prima sintesi, che non punta all'eshaustività; verranno sacrificate, per ragioni di spazio, soprattutto le linee secondarie rispetto agli autori maggiori, sia nel Duecento sia nel Trecento.

¹⁰ R. Lambertini, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1990.

¹¹ G. Geltner, *The Making of Medieval Antifraternalism*, a ragione insiste sul fatto che i fenomeni antimedicanti sociali non possono essere ricondotti a unità né tantomeno possono essere riportati all'eredità di Guglielmo; diverso è, a mio parere, il discorso da farsi per ciò che riguarda la tradizione letteraria e culturale, che invece dipende da come si è andata strutturando la *querelle* in questa prima fase. Il fatto che l'ipotesi del maestro della Sorbonne fosse di tipo "abolizionista" non incide su questo aspetto della sua fortuna, particolarmente selettiva.

Negli scritti e nella predicazione di Guglielmo va sottolineata una tensione. Da una parte, egli imposta il problema della presenza mendicante lungo direttrici che saranno costanti nel dibattito, e cioè la non liceità della scelta di povertà volontaria e della possibilità di mendicare quando si ha la capacità di procurarsi altrimenti il vitto, soprattutto con il lavoro manuale. Sullo sfondo, viene impostato il problema dello statuto di povertà assoluta di Cristo, il quale, come i prelati, non mendicò, ma ricevette il proprio sostentamento dai fedeli, proprio come i secolari ricevono il *sumptus* in forza della loro *potestas*. Quest'impostazione controversistica convive nell'opera guglielmina con un quadro escatologico e una prospettiva abolizionista – che punta cioè alla messa al bando delle *novitates* mendicanti – che rimarranno caratteristiche specifiche del maestro di Saint-Amour e non avranno seguito. Essi costituiscono peraltro la base di un'impostazione moralistica e della capacità di farsi portavoce di una battaglia culturale capace di interpretare un approccio diffuso nell'intero ambiente parigino, e cioè non limitato all'università¹².

L'impostazione di Gerardo d'Abbeville fu senz'altro più salda dal punto di vista della visione ecclesiologicala: basta ricordare l'opera più impegnativa di Guglielmo, le *Collectiones catholicae et canonicae scripturae*, dove le argomentazioni moraliste, che denunciano l'ipocrisia della pratica dei mendicanti perché incoerente, hanno lo stesso peso delle argomentazioni teoriche. Si aggiunga poi che il radicalismo guglielmino suscitò nella prima fase una reazione compatta nel fronte mendicante, che vide francescani e domenicani sostenere unitariamente l'attacco basandosi in particolare sulla difesa della *potestas* papale, messa in discussione dalle obiezioni rispetto ai privilegi concessi ai frati in tema di mendicizia e povertà volontaria¹³. Su questo sfondo si spiega l'affermazione di un immaginario laico e volgare antimendicante, che, sorto in questo paesaggio, prenderà in seguito una propria autonomia separandosi dallo sviluppo del dibattito parigino, che invece, a partire dalla fine degli anni '60, si richiuderà su toni più scolastici e specialistici¹⁴.

Per questa ragione, non c'è bisogno – com'è stato fatto – di invocare eventuali rapporti diretti tra Rutebeuf e i maestri, che farebbero del poeta francese il propagandista ufficiale dei maestri secolari: il rapporto che emerge dalle poesie è semmai più personale – «mon pere», si dice nel «Complainte de Guillaume» –; e comunque quanto appena detto rispetto alla posizione del maestro spiega a sufficienza la sua appassionata difesa da parte di un personaggio sicuramente vicino al mondo universitario e studentesco¹⁵. Ciò che

¹² Cfr. M.-M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250-1259*, Picard, Paris 1972; le opere si possono leggere in Guillelmi de S. Amore *Opera omnia que reperiri potuerunt*, Constantiae 1632, ma è oggi disponibile anche un'edizione del *Tractatus brevis: William of Saint-Amour, De periculis novissimorum temporum*, ed. by G. Geltner, Peeters, Paris-Leuven-Dudley 2008.

¹³ R. Lambertini, *Apologia e crescita*.

¹⁴ Cfr. Y.M.-J. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 36 (1961), pp. 35-151.

¹⁵ A. Serper, *Rutebeuf poète satirique*, Klincksieck, Paris 1969, pp. 40-44.

la letteratura non ha sottolineato a sufficienza  , invece, il fatto che il travaso puntuale di elementi tematici dall'esegesi biblica e polemica di Guglielmo alla letteratura volgare – sistematizzato definitivamente da Penn Szitty ¹⁶ – si lega strettamente a una visione compatta del fronte mendicante, la cui posizione di appoggio alla *potestas* papale viene polemicamente reinterpretata come progetto di dominio completo della *societas christiana*.

Non deve sorprendere lo spostamento della discussione sul terreno della letteratura, strumento di pubblicistica cui spesso si fa ricorso in momenti di conflitto¹⁷. Colpisce piuttosto che vi facciano ricorso anche i mendicanti, come attestano opere come il *Canticum pauperis*, lo *Stimulus amoris* e soprattutto il *Sacrum commercium beati Francisci cum domina Paupertate*. Proprio quest'ultima opera, che riconduce con pi  esattezza all'epoca di Rutebeuf, rappresenta una risposta che propone un approccio cavalleresco, quindi tradizionalmente "volgare", all'esperienza francescana. La scelta del *medium* linguistico – il latino –   per  assai significativa, perch  denuncia una forte sacerdotizzazione del fronte mendicante¹⁸. In altri termini, all'altezza degli anni '50, si rileva una divaricazione tra i pensatori della povert  e la cultura cittadina, che vede i frati decisamente su un fronte di scarsa incidenza sulla cultura dei laici parigini: fa testo, assieme alla scelta linguistica, la posizione di un Tommaso di York, per il quale i frati hanno un maggiore diritto a mendicare di poveri, considerati *vulgares*, ma con una forte curvatura di disprezzo¹⁹. La sacerdotizzazione dell'Ordine, rifinita nelle aule della Sorbonne, ha definitivamente separato la povert  *pensata* dalla povert  *reale*, rendendola oggettivamente e intrinsecamente *ipocrita*.

Edmond Faral ed Ernest Langlois segnarono la ripresa puntuale del repertorio antimendicante di Guglielmo da parte di Rutebeuf e Jean de Meun²⁰.

¹⁶ P.R. Szitty , *The Antifraternal Tradition in Medieval literature*, Princeton University Press, Princeton 1986, in particolare le pp. 31-60, che sono un quadro completo delle fonti e del repertorio esegetico che Guglielmo consegner  alla tradizione successiva. Sulla diffusione manoscritta delle opere di Guglielmo, preziosissime indicazioni alle pp. 62 ss., che per  si concentrano sull'area inglese.

¹⁷ S. Asperti, *Testi poetici volgari di propaganda politica (secoli XII e XIII)*, in *La propaganda politica nel basso medioevo. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 2001)*, CISAM, Spoleto 2002, pp. 533-559.

¹⁸ A lungo considerato testo delle origini francescane, il *Sacrum commercium* ha rivelato la sua natura di opera chiericale, forse legata al conflitto parigino (ma non per questo di area francese), grazie all'indagine della tradizione manoscritta: vedi *Sacrum commercium sancti Francisci cum Domina Paupertate*, a cura di S. Brufani, Edizioni Porziuncola, Assisi 1990. Un'ipotesi differente, che conduce a Cesario da Spira, in M.F. Cusato, «*Commercium*»: *From the Profane to the Sacred*, in Id., *The Early Franciscan Movement (1205-1239). History, Sources and Hermeneutics*, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto (Perugia) 2009, pp. 377-405.

¹⁹ M. Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universit t Paris*, Aschendorff, Münster 1920, pp. 37-168 (edizione del trattato *Manus que contra Omnipotentem tenditur*): pp. 95-96.

²⁰ *Œuvres complètes de Rutebeuf*,  d. par J. Bastin et E. Faral, 2 voll., Picard, Paris 1959-1960, I, di cui si vedano le note ai testi (pp. 227-407), dove vengono segnalate le abbondanti riprese.

Va ricordato tuttavia che, prima della prepotente immissione di questo repertorio nel tessuto di poesie come il *Du Pharisien* o *Des Règles*, Rutebeuf aveva espresso la sua ammirazione per i francescani in *Le Dit des Cordeliers*, che si data a un'epoca precedente al conflitto (1249), e quindi mostra un percorso parallelo a una parte del mondo ecclesiastico. Si pensi, ad esempio, a Jacques de Vitry, che fa seguire a un apprezzamento precoce per la *religio* una preoccupazione tipicamente curiale rispetto all'eccessiva apertura a giovani *imperfetti*, caratteristica del primitivo reclutamento francescano²¹. Ma è l'invenzione del personaggio di *Faus Semblant*, nella *Complainte de Guillaume* da parte di Rutebeuf, a cristallizzare l'eredità di Guglielmo in una figura riuscita e complessiva, contrassegnata dall'ipocrisia – «paradigme essentiel de la satire», secondo Straubel – in quanto base di un progetto di dominio che permette di «emporter tout»²².

La doppia natura del personaggio, metà francescano e metà domenicano, trova forza proprio nel contesto unitario cui abbiamo accennato, e costituisce la base con cui Jean de Meun se ne appropria in maniera invero geniale e anche manipolatoria, trasformando l'abbondante materiale guglielmino – prelevato forzosamente dal *De periculis*, dalle *Collectiones* e dalle *Responsiones*, quindi anche dai prodotti cronologicamente estremi dell'attività del maestro – in un personaggio chiave, con ruolo addirittura da deuteragonista, nel *Roman de la Rose*²³. Non è il repertorio che cambia, dunque, ma il suo contesto, perché il manipolo di circa duemila versi che costituiscono l'ambizioso discorso di *Faus Semblant*, accanto al suo ruolo chiave nell'azione del poema, fuoriescono dagli angusti confini della *querelle* parigina. La valutazione di questo ruolo implica, com'è ovvio, un'interpretazione complessiva del poema, di cui qui non è possibile fornire nemmeno degli abbrivi. Basta però ricordare come l'interpretazione “allegorica” proposta da Fleming si scontrava proprio con l'*impasse* di un discorso che, in forza di una doppiezza intrinseca, costringeva a un'interpretazione integralmente ironica – al limite del fraudolento – dell'esperienza di Amante e della conquista della *rose*. In maniera più cogente, la letteratura più recente ha orientato le ricerche verso un inquadramento coerente all'interno di una discussione sul segno e la sua arbitrarietà, che trova ragion d'essere nelle teorie grammaticali e nel dibattito sui *modi significandi* della facoltà delle Arti. Da questo punto di vista, è importante anche sottolineare che Jean de Meun mescola volutamente due crisi universitarie molto differenti (quella che include i mendicanti con la condanna delle tesi averroistiche nel 1277), proiettando le parole di *Faus Semblant* più sul terreno di intervento pastorale (predicazione e confessione) dei frati che su quello dell'innaturale continenza, tipico di tutto il mondo chiericale.

²¹ E. Faral, *Le dit des Cordeliers, de Rutebeuf*, in «Romania» LXX (1948-49), pp. 289-331.

²² D. Boutet - A. Straubel, *Littérature, politique et société dans la France du Moyen Age*, Presses universitaires de France, Paris 1979, pp. 146-148.

²³ E. Langlois, *Le roman de la rose par Guillaume de Lorris et Jean de Meun, publié d'après les manuscrits*, Firmin Didot, Paris I-II e Honoré Champion, Paris III-V, 1914-1924: in particolare, III, pp. 316-329.

Jean, dunque, propone una riflessione che non era assente da Guglielmo di Saint-Amour²⁴, ma ne indebolisce, se si vuole, il significato ecclesiologico, collocandola piuttosto nel dibattito sul linguaggio. Il terreno   scottante, se si pensa che l'obbligo della confessione   ancora, tutto sommato, recente²⁵.

Non   facile apprezzare la consistenza della posterit  di questo repertorio, perch  prende strade differenti e si impianta in contesti diversi tra di loro. Come ho gi  detto, se in qualche area – come quella inglese – ha avuto abbondante importanza la particolare trasmissione manoscritta delle opere di Guglielmo all'interno di compilazioni che ne avrebbero poi garantito la disseminazione tarda sul suolo europeo, fu senz'altro il successo della *Rose*, che suscit  dibattiti, traduzioni e rifacimenti, a definire una *forma mentis* che permetteva la ricollocazione di un immaginario ostile all'apostolato fratesco²⁶. Allo stesso tempo, non andr  sottovalutato l'apporto di un gruppo di autori e di testi, alcuni anche di levatura notevole, prodotti in relazione a contesti politici particolari e pi  limitati, in cui i frati si erano esposti "politicamente" in maniera forte²⁷. In molti di questi casi, si riscontra una forte

²⁴ Mi riferisco qui non al terreno della legittimit  di predicare senza il *sumptus* quanto piuttosto all'accusa avanzata nel cap. 8 del *De periculis* di un'eccessiva dimestichezza con le *muliercule*.

²⁵ Per l'interpretazione allegorica della *Rose*, cfr. D.W. Robertson Jr., *A preface to Chaucer*, Princeton University Press, Princeton 1969, pp. 195-203 e J.V. Fleming, *The Roman de la Rose. A Study in Allegory and Iconography*, Princeton University Press, Princeton 1969. Nuove prospettive, pi  condivisibili, in A.J. Minnis, «Magister amoris». *The «Roman de la Rose» and Vernacular Hermeneutics*, Oxford University press, Oxford 2001, pp. 119-163. Il contesto delle condanne come sfondo della *Rose*   stato opportunamente prospettato da E.J. Richards, *Les contraires choses: Irony in Jean de Meun's Part of the Roman de la Rose and the Problem of Truth and Intelligibility in Thomas Aquinas*, in D. M  González Doreste - M. del Pilar Mendoza-Ramos (eds.), *Nouvelles de la Rose, Actualit  et perspectives du «Roman de la Rose»*, Servicio de Publicaciones, Universidad de La Laguna, La Laguna 2011, pp. 375-390. Ringrazio Jeffrey per le continue discussioni su questi temi durante il *buen retiro* renano.

²⁶ Sui manoscritti del poema, vedi almeno E. Langlois, *Les manuscrits du «Roman de la Rose»: description et classement*, Honor  Champion, Paris 1910. Inutile rinviare qui all'enorme letteratura critica sul tema della diffusione del testo: vedi almeno Y. Badel, *Le Roman de la Rose au XIV  siècle:  tude de la réception de l'oeuvre*, Librairie Droz, Genève 1980, da completare, per l'area italiana, con L.F. Benedetto, *Il «Roman de la Rose» e la letteratura italiana*, Niemeyer, Halle 1910. Per ragioni di sintesi, non si pu  qui valutare una cospicua serie di testi, tra cui la parte "antimonastica" del *Roman de Renart*: si veda, in generale, almeno J.-C. M hlethaler, *Les masques du clerc pour parler aux puissants. Fonctions du narrateur dans la satire et la littérature engag e aux XIII  et XIV  siècles*, in «Le Moyen  ge» 96 (1990-1992), pp. 266-286.

²⁷ Oltre ai ben noti casi di ostilit  monastica (famoso quello di Matteo Paris), un episodio di potenziale produzione propagandistica antimendicante fu lo scontro tra il papato e l'imperatore Federico II nella prima met  del '200, che trov  i frati tra i pi  attivi propagandisti a favore della sede apostolica. Ci  comport  inevitabilmente, nella cancelleria imperiale, un forte impegno di scrittura che coinvolse anche il *logotheta* Pier della Vigna, con una lunga satira mediolatina *Vehementi nimium commotus dolore*, specificamente rivolta contro Domenicani e Francescani, trascritta, quasi un secolo dopo, anche da Giovanni Boccaccio: *Petri de Vineia «Vehementi nimium commotus dolore»: la restituzione del testo tra storia e filologia*, in «La Parola del Testo» XI (2007), pp. 299-365. Si tratta di un caso, dunque, in cui non   facile distinguere livello clericale e laico; d'altra parte gi  il trovatore Peire Cardenal († 1274) ebbe

complanarità tematica con il quadro della *mise en oeuvre* letteraria delle critiche ai mendicanti operata nella staffetta culturale costituita da Guglielmo di Saint-Amour, Rutebeuf e Jean de Meun. Ciò significa che, per quanto già inseriti entro un paradigma di storia “lacrimevole”, che tendeva a vedere nella *persecutio* uno degli elementi di riconoscimento della perfezione evangelica, gli attacchi agli ordini registrati precocemente da Ugo di Digne e Salimbene, per i francescani, e le reazioni di Umberto di Romans, per il quale i frati non erano al sicuro da nessuna parte («non est nobis alicubi securitas ulla hora»), per quanto non debbano essere presi alla lettera, registravano dall’interno gli effetti di un disagio, diffuso in ambienti differenti, che avrebbe influenzato l’immaginario europeo non solo chiericale ma anche laico della seconda metà del XIII secolo²⁸.

3. Parte seconda: genesi della tradizione italiana e immaginario antimendicante

In questa seconda parte si misurerà la consistenza di questo immaginario nella letteratura volgare italiana. Mi limiterò per ragioni di spazio ai principali protagonisti della genesi della tradizione. Per quanto tale selezione non esaurisca il prisma delle rielaborazioni, essa tuttavia è particolarmente rappresentativa rispetto al peculiare radicamento della tematica nella cultura italiana medievale.

In maniera non sorprendente, Dante Alighieri ne è uno dei principali interpreti. Tuttavia, per inserire l’autore della *Commedia* nel discorso, bisogna sgombrare il campo dall’equivoco che pretende di sottolineare una forte vicinanza tra le sue idee e quelle dei francescani “spirituali”.²⁹ Questo non

a farsi portavoce di un disagio complessivo dell’élite del Midi nei confronti della sostituzione dei posti di comando nella società, e quindi anche nella Chiesa, da parte dei francesi a seguito della crociata antialbigese, rivolgendosi specificamente contro i domenicani con una serie di sirventesi che furono all’origine di una compatta tradizione tematica successiva: S. Vatteroni, *Falsa Clercia. La poesia anticlericale dei trovatori*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 1999, pp. 112-114. In ambito più strettamente italiano, l’ambiente urbano mostrò precocemente alcuni elementi di frizione rispetto alle *novitates* religiose, non solo tramite la sua classe dirigente più elitaria – penso a un Boncompagno che vedeva nei frati dei *gyrovagi* i cui comportamenti sfociavano nella pazzia – ma anche nella cultura volgare: già nel 1252 ca. è attestato un antichissimo sirventese, forse di autore lucchese, che prende di mira l’esagerato escatologismo dei frati, facendo il verso alla produzione laudistica: A. Stussi, *Un sirventese contro i frati tra ricette mediche del secolo XIII*, in «L’Italia dialettale» xxx (1967), pp. 138-155.

²⁸ Per Ugo di Digne, vedi D. Flood, *Hugues of Digne’s Rule Commentary*, Quaracchi, Grottaferrata 1979, pp. 91 ss., ma ho avuto la fortuna, grazie alla cordiale complicità di Damien Ruiz, di leggere la nuova edizione critica che sta preparando. Cfr. poi Salimbene de Adam, *Cronica*, a cura di G. Scalia, Laterza, Roma-Bari 1966, I, pp. 591-595 e *passim*. La citazione proviene da una lettera di Umberto di Romans del 1256, ed. in CUP, I, p. 312 e discussa da G. Geltner, *The Making of Medieval Antifraternalism*, p. 312.

²⁹ Ho espresso altrove le mie perplessità su questa interpretazione di Dante come “cripto-spirituale”, ma il tema merita una discussione specifica. Vedi per ora: «Segnalazione del sito web di Alberto Forni», in «Oliviana» [En ligne], 4 (2012). URL: <http://oliviana.revues.org/599>.

significa che non debba essere considerato con attenzione il *corpus* di dottrina che Dante mette a frutto prelevandolo dalla tradizione esegetica che ha in Pietro di Giovanni Olivi il suo campione: due sono, a tal proposito, i punti pi  importanti. Il primo   l'identificazione della Chiesa come *meretrix magna* a partire dalla immagine apocalittica di Giovanni (*Ap* 17,1-3), presente nella bolgia dei simoniaci nell'*Inferno*, nella visione del carro purgatoriale, per approdare nella *Monarchia*, e derivata sicuramente dalla celebre *Lectura oliviana*³⁰. Il secondo esempio pertiene all'idea di una Chiesa totalmente povera, che si cristallizza in particolare nel gi  ricordato trattato politico e costituisce il punto d'arrivo della riflessione dantesca, secondo Nardi³¹. In entrambi questi episodi, l'appropriazione dantesca   per  irriducibile all'uso degli stessi temi proposto dal contemporaneo *leader* spirituale francescano Ubertino da Casale, che non avrebbe sottoscritto n  la torsione antiangiolina della visione purgatoriale della chiesa-puttana, n  l'insistenza dantesca sull'illiceit  del possesso dei beni come presupposto per dimostrare l'impossibilit  dell'ingerenza papale nel potere politico³².

Se teniamo presente che la *Monarchia*   ormai solidamente assegnata al pi  estremo periodo dell'esistenza dell'Alighieri, si dovr  pensare a un processo di avvicinamento "critico" ad alcune tesi spirituali, che comporta una precisa storicitt  interna. Quando l'Alighieri   a Firenze, la sua cultura sembra solidamente incardinata in una posizione di avversione alla povert  che   del tutto conseguente con la cultura cortese del tempo. Seppure gi  in crisi e aperta a qualche elemento di frattura interna, la irreggimentazione dell'idea di "amor cortese" fotografata dal manuale di Andr  Le Chapelain (*De Amore*) e dalla prima parte del *Roman de la Rose* di Guillaume de Lorris mostravano qualche apertura al mondo dei nuovi ricchi, ma nella sostanza continuavano a negare la possibilit  stessa dell'*amor* all'amante *pauper*³³. Questo tipo di approccio trovava non a caso un terreno di espressione nel filone comico, intersecandosi con il lamento sulla (propria) condizione socioeconomica di poeta: tema estratto dalla tradizione goliardica mediolatina e rielaborato dal poeta senese Cecco Angiolieri, la cui riflessione sul rapporto denaro / amore merita maggiore attenzione³⁴. All'interno, dunque, di un dibattito pi  ampio che impegna i poeti nella ridefinizione del lessico

Alberto Forni, principale sostenitore della tesi, che per  continua a godere di grande fortuna nella letteratura critica, ha gentilmente risposto: <http://www.danteolivi.com/?p=291>.

³⁰ R. Manselli, *Dante e l'Ecclesia spiritualis*, in *Dante e Roma*. Atti del Convegno a cura della Casa di Dante, Le Monnier, Firenze 1965, pp. 115-135.

³¹ B. Nardi, *Intorno a una nuova interpretazione del terzo libro della «Monarchia»*, in *Dal Convivio alla Commedia (Sei saggi danteschi)*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1992, pp. 151-313: 310-313.

³² Cfr. su Ubertino almeno G.L. Potest , *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Vita e Pensiero, Milano 1980.

³³ L. Cadioli, «*Semper timet amans*». *Ragioni politiche del timor amoroso nel «De Amore» di Andrea Cappellano*, in «Critica del testo» 2/3 (2009), pp. 23-37.

³⁴ Cfr. soprattutto le poesie 85-87 in Cecco Angiolieri, *Le rime*, a cura di A. Lanza, Archivio Guido Izzi, Roma 1990.

in rapporto anche con le nuove tematiche economiche³⁵, nello scambio di sonetti (tenzone) che impegna Dante e l'amico Forese Donati emerge, tra le altre cose, una secca corrispondenza tra la condizione di indigenza e quella del ladro³⁶. Scherzoso quanto si vuole, lo scambio è però perlomeno segnaltico di una *forma mentis*; e l'elemento tanto più sorprende se si pensa alle corrispondenze cronologiche: la tenzone scavalla tra anni '80 e inizio anni '90 del '200, proprio quando Olivi arriva nello *studium* di Santa Croce dove verrà assistito, nella sua attività di insegnante, dal giovane Ubertino. L'incontro dei due *leaders* a Firenze, che costituisce nella letteratura critica un momento-chiave nella costruzione di una visione alternativa ("spirituale") alla dirigenza dell'Ordine dei frati minori, si colloca in anni ravvicinati, anche se non coincidenti, con quelli in cui Dante frequentò le sale del convento, nei rari momenti in cui i docenti si aprivano alla discussione con i laici. Secondo una recente e suggestiva ipotesi di Piron, è possibile percepire la voce di Dante in una questione sottoposta nel 1295 all'allievo fiorentino di Olivi, Pietro de Trabibus, e conservata oggi in un manoscritto fiorentino. Il tema della domanda è se sia la «scientia litterarum humanarum» o la «bonitas intellectus» a condurre l'uomo alla salvezza, e dunque se attraverso tale scienza si possano raggiungere intellettualmente le verità della fede. Questo episodio fisserebbe anche con chiarezza che cosa il giovane – appena affacciato, proprio in quell'anno, all'agone politico – andasse approfondendo «ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti»: non questioni ecclesiologiche, ma piuttosto un orizzonte di ricerca letteraria che era quello della stagione stilnovista³⁷. Anche le più recenti acquisizioni sul piano biografico-sociale confermano questa distanza: il Dante di Firenze si configura come un poeta cortese, impegnato nella politica cittadina (1295-1302) su posizioni non squisitamente guelfe ma piuttosto filopopolari, probabilmente interessato agli esponenti del pensiero politico cittadino, anche mendicante (e in questo, spiccavano senz'altro i domenicani e soprattutto Remigio de' Girolami), ma in fondo piuttosto insensibile ai caratteri più innovativi dell'apostolato mendicante: fa testo il trattamento che Dante riserva alla questione dell'usura, tutto sommato tradizionale rispetto alle piste aperte da Pietro di Giovanni Olivi, il quale proprio a Firenze tenne le prime lezioni sul tema delle restituzioni³⁸.

³⁵ Cfr. P. Canettieri, *Lo captals*, in *Interpretazioni dei trovatori*. Atti del convegno, Bologna 18-19 ottobre 1999, Pàtron, Bologna 2001, pp. 77-101 e G. Santini, *Rime care e lessico economico in Monte Andrea*, in *Lessico, parole-chiave, strutture letterarie del Medioevo romanzo. Atti del Convegno internazionale di Studi (Università degli Studi della Calabria, 24-25 novembre 2000)*, Il Bagatto, Roma 2005, pp. 375-397.

³⁶ Dante Alighieri, *Opere*, diretto da M. Santagata, I, pp. 3-744: 286-317.

³⁷ S. Piron, *Le poète et le théologien: une rencontre dans le studium de Santa Croce*, in J. Biard - F. Mariani Ziani (éds.), *Ut philosophia poesit. Questions philosophiques dans l'écriture de Dante, Pétrarque, Boccaccio, Vrin*, Paris 2008, pp. 73-112.

³⁸ S. Piron, *Les premières leçons d'Olivi sur les restitutions*, in «Oliviana» [En ligne], 4 (2012). URL: <http://oliviana.revues.org/527>. Sul profilo politico di Dante, rinvio intanto a G. Milani - A. Montefusco (eds.), *Dante attraverso i documenti, I. Famiglia e patrimonio (secolo*

Un cambiamento notevole, nel percorso dantesco, si ha all'indomani dell'esilio, quando la condizione di bandito viene riletta come elemento di rivendicato orgoglio; la condizione di «inopina paupertas quam fecit exilium» che fa irruzione nella epistola inviata ai conti di Romena risulta congruente con la posizione espressa nelle grandi canzoni *Tre donne intorno al cor* e *Doglia mi reca* e nel passaggio relativo alla sicurezza nella condizione di povertà che si appoggia sul celebre personaggio lucaneo di Amiclate nel IV libro del *Convivio*. Ciò significa che nel manipolo di anni che vanno dal 1304 al 1307 circa la condizione di *exsul pauper* diventa una dimensione volontaria rivendicata, quasi un presupposto all'autorità della voce poetica: ecco un sensibile avvicinamento alla riflessione francescana che segnala, seppure con una certa precocità, un cambio di paradigma generale che non fu solo di Dante, ma appartenne complessivamente alla cultura laica del Trecento³⁹.

Per apprezzare questo cambio di paradigma, che avrà a che fare, come vedremo, con l'immaginario antimendicante, è bene ritornare a Firenze nello scorcio del secolo precedente, dove i gruppi intellettuali volgari risultano non solo ancorati a quella *forma mentis* cortese complessivamente antipauperista, ma in realtà disponibili anche ad accogliere l'immaginario antimendicante rielaborato dalla letteratura francese e da Jean de Meun. Questo immaginario viene ampiamente riplasmato e ricontestualizzato in ambito fiorentino: il trapianto lo priva in qualche maniera della complessità che si era rilevata nell'operazione culturale intrapresa nella *Rose* per ridursi a un repertorio che si gioca su *target* assai precisi, trasformandosi in comunicazione militante, e tutto sommato velocemente deperibile, di argomenti di cronaca: addirittura il poeta snob Guido Cavalcanti si trova impegnato a ironizzare sul protagonismo che i mendicanti pretendono di esercitare in tema di devozione laica⁴⁰. Il tema dell'invasione dei mendicanti e della loro aggressiva pastorale nello spazio socio-religioso urbano caratterizza anche la cultura di un autore fiorentino che lavora negli stessi anni. Mi riferisco qui al *Fiore*, oltretutto all'originale volgarizzamento-rifacimento del *Roman de la Rose*. Che sia o meno responsabilità di Dante, il poemetto rappresenta comunque un notevole evento culturale nella Firenze dell'epoca: realizzato a pochi anni di distanza dalla pubblicazione dell'opera francese, risulta probabilmente legato al magistero e alla cultura francofila di Brunetto Latini, e fu forse un progetto da lui stesso incentivato. L'impasto rappresentato dal *Fiore* rappresenta bene le tensioni culturali in cui si acclimatano con difficoltà le *novità* mendicanti sulla lunga durata. Da una parte, emerge con forza quell'ostilità cortese alla

XII – 1300 ca.), in «Reti Medievali Rivista» 15, 2 (2014). Il secondo volume, esplicitamente dedicato agli anni fiorentini, è in corso di stampa.

³⁹ Su questi temi è intervenuto con innovatività N. Havely, *Dante and the Franciscans. Poverty and Papacy in the Commedia*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

⁴⁰ Mi riferisco al sonetto *Una figura della Donna mia*, di cui si veda il commento in Guido Cavalcanti, *Poesie*, a cura di R. Rea e G. Inglese, Carocci, Roma 2011, pp. 251-256: il testo si riferisce a un'icona parlante di Maria presente a san Michele a Orto intorno al 1292.

povertà; mi riferisco, per esempio nella iniziale resistenza da parte del Dio d'Amore ad accogliere il personaggio; con la sua sodale Astinenza-Costretta, nella Baronìa d'Amore che sarà di aiuto per l'Amante: i due personaggi sono presentati appunto con l'apparenza della «giente religiosa» (80). Ma è nel maestoso discorso di Falsembiante, che si stende sui sonetti 88-126, che emerge con più forza l'originalità del personaggio nella sua versione toscana: originalità innanzitutto generale, poiché la riduzione dell'antecedente francese risponde a una rigida progettualità che punta a fare del poemetto una vera e propria epopea dei costumi "consiliari" cittadini, suggerendo che il pubblico del testo è costituito dall'élite urbana impegnata nel governo. Dall'altra, il sistema delle interpolazioni e modifiche fa emergere il profilo di un autore che fu osservatore della vita sociale della città e del ruolo peculiare rivestito in essa da parte dei frati: innanzitutto nella loro funzione di inquisitori toscani, impegnati nel XIII secolo in campagne anti-catare che furono di qualche sensazione nel contesto fiorentino (e coinvolsero anche personaggi del calibro di Farinata degli Uberti); ancora più precisa è la condanna dell'ambiguo ruolo economico dei mendicanti nel loro ruolo di "restitutori", quindi di accumulatori di ricchezze, per lo più di incerta origine e *male ablata*: il ruolo è peculiare perché proprio tra anni '80 e '90 esso si inserisce in un contesto di grande conflittualità all'interno delle varie sfumature della classe dirigente, tra proprietari terreni e nuovi ricchi; infine, l'autore trova anche occasione di polemizzare contro l'eccessivo allargamento dei conventi, che avvenne parallelamente, a Santa Croce e a Santa Maria Novella, su impulso del governo popolare di Giano della Bella. Si tratta in definitiva di un punto di vista in cui emerge con forza l'attitudine critica rispetto a un certo modo di stare nella città da parte dei frati; è questa attitudine peculiare che fa il paio con l'operazione di volgarizzazione della *Rose* che esplicita e definisce in area toscana, per la prima volta, una serie di elementi che la tradizione letteraria aveva traghettato dal dibattito delle università e dalla penna di Guglielmo di Saint-Amour agli *octosyllabes* dei poemi francesi: quindi il puntuale riferimento alla liceità della autorizzazione alla mendicità sulla base dell'esempio di Cristo (trapiantata dalla riflessione del *De valido mendicante*) con l'immagine dei «valletti di Anticristo» e degli «Apostoli novelli». Il *Fiore* consegna, seleziona e ricodifica il repertorio, rendendolo finalmente *toscano*, e così facendo in parte lo espone a una certa banalizzazione di carattere quasi "giornalistico" e meno "ecclesiologico"⁴¹.

⁴¹ Mi permetto di rinviare ad alcuni miei articoli, nei quali ho sviluppato le linee di interpretazione qui riassunte: «*Mostrando allor se tu sse' forte e duro*»: *Amicizia, precettistica erotica e cultura podestarile consiliare nel Fiore*, in «Arzanà. Cahiers de littérature médiévale italienne» 13 (2010), pp. 137-170 e *Novità per il Fiore? Alcune osservazioni a partire da due edizioni recenti*, in «Rivista di studi danteschi» 2 (2013), pp. 397-421. Qui ho cercato di argomentare anche che il personaggio di nome Falsembiante, nel poema, non può essere considerato un frate domenicano, ma, come il suo antecedente francese, è anche, per metà, francescano: si può indicare in questa idea, assai diffusa nella letteratura critica anche più avvertita, un rimasuglio della visione di Dante come "cripto-spirituale" che ho cercato di problematizzare in queste pagine.

Che lo si voglia o meno attribuire a Dante, il *Fiore* lascia una traccia notevole nel maggiore poema dell'Alighieri e rappresenta il veicolo attraverso cui l'immaginario antimendicante viene travasato nella *Commedia*, nel contesto del cambio di paradigma sulla concezione della povert  descritto pi  sopra. Dante riutilizza il repertorio ricodificato nel poemetto in particolare in due canti dell'*Inferno* dove emerge con potenza la questione dell'ipocrisia dei religiosi: l'incontro coi frati gaudenti Loderingo degli Andal  e Catalano de' Malavolti nella bolgia degli «ipocriti tristi»⁴²; e l'incontro con il frate minore, ex condottiero militare, Guido da Montefeltro nel contesto dei consiglieri fraudolenti. Nel canto 23 dell'*Inferno*, la scena successiva alla zuffa dei diavoli che ha lasciato a Dante una forte sensazione di paura viene incorniciata dall'immagine di Virgilio e del suo discepolo, descritti «l'un dinanzi e l'altro dopo / come frati minor vanno per via» [*Inf.* 23,2-3]. Centralit , nella vicenda, viene data alla questione dell'aspetto, definito «sembiante» per ben due volte (ai vv. 60 e 146), e dell'abito: in quest'ultimo caso viene mobilitato un lessico della veste religiosa che comprende la «cappa» (vv. 61 e 100), i «cappucci» (v. 61), «manto» (v. 67), «stola» (v. 90). Nel canto 27, poco dopo il celeberrimo incontro con Ulisse, Guido si presenta come «uom d'arme, e po' ... cordelliero» (v. 67). Si tratta di elementi abbastanza decisivi nell'orientare il lettore verso un preciso antecedente, e cio  la letteratura antimendicante francese, dove questi elementi lessicali sono presenti e caratterizzanti. Anche dalla scelta dei personaggi si rileva una delle questioni che pi  preoccupano Dante: il rapporto tra vita religiosa mendicante (ma specificamente francescana, direi) e potere politico. Nel caso della sesta bolgia, i pellegrini-francescani incontrano i fondatori dei «Cavalieri della Milizia della Beata Vergine Maria», che ebbero la balia di Firenze in quanto podest  inviati da Clemente IV nel 1266, e cacciati dal Popolo alla fine dell'anno:   proprio il fallimento dell'opera di pacificazione che viene rimproverata ai due frati (vv. 107-108). Il condottiero conte di Montefeltro Guido tenne in scacco militare i guelfi toscani fino agli anni '90, quando si converti, ottenne il perdono di papa Celestino V e entr  nell'ordine francescano. In questo caso, Dante, concordemente con alcune fonti, sostiene che Guido abbia consigliato a papa Bonifacio VIII, dietro la promessa di un'assoluzione, come sgominare le truppe colonnesi asserragliate a Palestrina; ma la mancanza di pentimento sar  fatale per il destino dell'anima del frate, nonostante la sua riluttanza rispetto alla richiesta del pontefice⁴³.

Uno degli elementi di pi  forte somiglianza strutturale tra i due episodi   costituito da un'interruzione del circuito comunicativo che sembra essere in relazione con il peccato dei protagonisti: nel caso dei frati Godenti, Dante

⁴² Anzi: il «collegio», con riuso della stessa serie rimica del poemetto toscano *privilegio: collegio: dispregio*, e anche la stessa dittologia «ipocriti tristi»   innesto dalla stessa fonte, ove si trova in rima *ipocristo: tristo*: cfr. il comm. *ad locum* di G. Inglese, che segue qui anche per il testo del poema: Dante Alighieri, *Inferno*, a cura di G. Inglese, Carocci, Roma 2007.

⁴³ M. Tavoni, *Guido da Montefeltro dal «Convivio» all'«Inferno»*, in «Nuova Rivista di Letteratura Italiana» XIII, 1-2(2010), pp. 165-196.

principia un discorso, probabilmente un'invettiva, lasciandolo in sospenso: «O frati, i vostri mali...» [*Inf.* 23,109]; nel secondo caso, in maniera davvero curiosa, dopo la morte di Guido, san Francesco, intenzionato a portare il suo confratello in Paradiso, interviene (per la prima volta nel poema) ma un diavolo si contrappone e riesce a condurre Guido «giù tra' miei meschini» [*Inf.* 27,115]. Francesco non proferisce parola, mentre il diavolo argomenta le sue ragioni con tecniche da «loico» (v. 123). Questo elemento può essere interpretato in diverse maniere: si può evocare sia la dimensione fortemente performativa e orale dei due peccati in oggetto, all'interno di un discorso che ha una certa importanza nel mondo della frode. Allo stesso tempo, però, si può anche pensare, vista la presenza di san Francesco, che qui sia evocata in qualche maniera la questione già avanzata dalla *Rose*, e cioè il fatto che il campo privilegiato di intervento dei frati mendicanti sia la dimensione della parola. La negazione della vocazione francescana – e forse addirittura del voto francescano – è attuata dalle azioni dei frati e dal loro eccessivo interessamento al mondo e alla politica. Il secondo elemento di somiglianza strutturale tra i due episodi è costituito dal sensibile spostamento di materiali tematici dell'immaginario antimendicante dai frati alla casta sacerdotale e in particolare al papato. Nel caso dei frati ipocriti, l'invettiva di Dante si interrompe di fronte alla vista di un uomo crocifisso per terra: si tratta di Caifa, sommo sacerdote che chiese la condanna di Gesù; nel caso di Guido, è particolarmente sinistra la convocazione di correatà lanciata contro Bonifacio VIII, definito «principe d'i novi farisei» (v. 85), irrispettoso nei confronti del suo ruolo (il «sommò officio») e della veste francescana («quel capestro/ che solie fare i suoi cinti più macri», vv. 92-93). Quest'operazione di slittamento è gravida di futuro, poiché l'accusa di farisaismo rivolta ai pontefici sarà abbondantemente utilizzata nella letteratura antiavignonese nell'ultimo scorcio del secolo, non solo da Petrarca, poco sensibile all'immaginario antimendicante, ma anche da Boccaccio, grande trasformatore di questa tradizione. Difficile negare che si tratti di slittamento non consapevole, perché entrambi i canti sono anche caratterizzati da un voluto sforzo di correzione e (auto)riscrittura: il canto 23 riscrive e corregge, concentrandolo su un ordine religioso preciso, la generalizzazione del *Fiore*, o comunque di una cultura cortese toscana di cui l'autore fu senz'altro partecipe; il secondo corregge il giudizio totalmente positivo sulla conversione di Guido da Montefeltro, già espresso nel *Convivio* (IV,xxviii,8).

In questa nuova modalità discorsiva c'è probabilmente una via d'uscita all'ecclesiologia vernacolare ereditata, e forse praticata, da Dante a Firenze (con la traduzione della *Rose*): la vocazione mendicante, e in particolare la pratica pauperista sono una chiave di comprensione ecclesiologica. Cosciente del potere conquistato dai mendicanti all'interno della società e della Chiesa del suo tempo, anche in forza delle riflessioni che gli venivano fornite dalla poesia volgare, Dante sembra voler indicare per l'Ordine, come per il papato, l'ingerenza nel mondo come il pericolo maggiore, anche per l'autenticità del voto di povertà. È presumibilmente su questa speciale attitudine

che egli attua in maniera progressiva una selezione originale di tematiche che gli venivano dai testi degli “spirituali”, ai cui strumenti analitici per la comprensione della Chiesa del suo tempo riconosce con tutta probabilità una notevole validità. Questa selezione critica emerge anche nel trionfo di Francesco in Paradiso, dove l’auspicata idea di pacificazione intellettuale disegnata nel cielo del Sole non risparmia le due correnti dell’ordine francescano, entrambe ugualmente rimproverate in anni (l’ultima cantica è scritta tra 1316 e 1321) molto ravvicinati alla *quaestio paupertatis*⁴⁴.

Il dibattito appena ricordato, principiato all’indomani dell’impugnazione da parte di Johannes de Belna (1321) della tesi secondo la quale Cristo e gli apostoli non possedettero nulla né in proprio né in comune e risolta dalla bolla papale *Cum inter nonnullos* (1323), che, dopo una larga consultazione, condannò la tesi, scosse non solo il mondo della Chiesa e l’Ordine francescano, ma colpì in profondità anche il mondo dei laici. Lo dimostra un *corpus* poetico formatosi parallelamente al dibattito per protrarsi durante tutto il secolo incentrato intorno al tema della povertà, rispetto alla quale un nutrito gruppo di poeti espressero la propria opinione. Tale micro-tradizione tematico-metrica si riallaccia al repertorio antimendicante duecentesco, di nuovo grazie al filtro del *Fiore*, modificato però in forza di una proiezione più astratta della discussione sullo “stato” di povertà volontaria, chiaro riflesso della *quaestio*: il capofila di tale discussione è identificabile in Giotto, probabile autore di una canzone antifrancescana di difficile datazione⁴⁵.

I poeti impegnati a dibattere sulla povertà, tutti appartenenti a una tradizione poetica non petrarchesca tipicamente trecentesca, mescolano un atardato antipauperismo cortese a un nuovo moralismo militante di estrazione mercantile, allontanandosi dallo specifico del dibattito curiale, ed esprimendo una linea di pensiero senz’altro meno sofisticata rispetto a quella esperita dal nascente umanesimo petrarchesco, caratterizzato anche da un nuovo approccio inquieto rispetto alla tradizione religiosa⁴⁶. Studi recenti hanno provato a valorizzare l’apporto che la tradizione francescana ha fornito a questa nuova spiritualità laica, superando una qualche resistenza della letteratura critica precedente, e instrandando verso un più definito profilo del cristianesimo petrarchesco e del rapporto con la tradizione monastica: la scelta minoritica sembra offrire una via d’uscita che Petrarca utilizza sia nella sua

⁴⁴ O. Capitani, *L’allusione dantesca a Matteo d’Acquasparta*, in Id., *Da Dante a Bonifacio VIII*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 2007, pp. 45-59.

⁴⁵ Sulla *quaestio*, cfr. J. Miethke, *Papst Johannes XXII. und der Armutstreit*, in *Angelo Clareno francescano. Atti del XXXIV Convegno Internazionale*, Assisi, 5-7 ottobre 2006, CISAM, Spoleto 2007, pp. 263-313; sul *corpus* poetico intorno alla povertà, cfr. C. Giunta, *Chi era il fi’ Aldobrandino*, in «Nuova rivista di letteratura italiana» 2, 1(1999), pp. 27-151; più specificamente su Giotto, S.U. Baldassarri, *Alcuni appunti su Giotto e la poesia*, in «Lettere italiane» XLIX, 3(1997), pp. 374-391.

⁴⁶ Cfr. ora A. Montefusco - R. Zanni, *O povertà come tu sei un manto. Stratigrafia di un inedito trecentesco*, in A. Montefusco - R. Zanni (eds.), *L’antica fiamma. Incroci di metodi e intertestualità per Roberto Mercuri*, Fabrizio Serra, Roma 2015.

crisi spirituale sia nella sua visione del mondo claustrale⁴⁷. Resta tuttavia, a mio parere, molto da fare in termini di approfondimento, in senso biografico e storico-intellettuale: la rete sociale del poeta è caratterizzata da una fitta presenza di personalità legate al mondo mendicante – e qui non ricordo solo i Colonna e gli Orsini, ma soprattutto quel ministro generale Tommaso Frignani da Modena, difeso dal Petrarca presso il papa Urbano V dall'accusa di fraticellismo per la vicinanza con Paoluccio Trinci – e anche il mondo napoletano della corte angioina e soprattutto delle committenze artistiche possono offrire nuovi spunti⁴⁸. Mi pare tuttavia di poter escludere una presunta simpatia filo-spirituale del poeta, che invece, proprio a partire da una conoscenza delle varie anime dell'ordine dei minori nell'epoca caotica seguita alla condanna papale della tesi dell'assoluta povertà di Cristo, sembrerebbe più vicino a una visione della povertà francescana sostenuta da esponenti (come il Frignani, appunto, ma anche come re Roberto d'Angiò) più ufficiali e moderati, dall'altra abbondantemente ibridata se non trasformata in direzione stoica e classicista⁴⁹.

Un esempio specifico può forse contribuire a precisare tale approccio. Nei mesi di settembre-novembre del 1343, Francesco Petrarca si reca a Napoli in missione per il cardinale Giovanni Colonna. Il poeta non ama viaggiare per mare: preferirà, giunto in Italia, proseguire via terra, e dopo aver fatto una sosta presso Stefano Colonna il Vecchio – «vir unus, Roma senescente, non senescit» – si dirige finalmente presso la città partenopea. L'ambasciata è delicata: riguarda lo spinoso caso della prigionia dei fratelli Pipino, i conti di Altamura che si erano ribellati al re Roberto d'Angiò (per una questione di eredità). Il cardinale sperava che, dopo la morte del re, si potesse ottenere un atto di clemenza⁵⁰. In una lettera del 19 novembre, il poeta descrive la situazione con toni foschi: a Napoli, ormai, si disprezza Dio più che a Babilonia: «nulla pietas, nulla veritas, nulla fides», dice Petrarca, con citazione ciceroniana. L'*impasse* della missione viene spiegata con il cambiamento sopraggiunto nella corte dopo la morte di re Roberto: su di essa, emerge prepotente l'influenza di un personaggio mostruoso, «horrendum triples animal, nudis pedibus aperto capite, paupertate superbum, marcidum delitiis». Prima

⁴⁷ Si tratta di una tesi sostenuta soprattutto da R. Lokaj, *San Francesco in Petrarca ovvero verso una semiologia francescana in Petrarca*, in Stanislao da Campagnola - P. Tuscano (eds.), *San Francesco e il francescanesimo nella letteratura italiana dal XIII al XV secolo*, Accademia Properziana del Subasio, Assisi 2001, pp. 169-173.

⁴⁸ La lettera in difesa di Tommaso è in Pétrarque, *Lettres Familières*, Les Belles Lettres, Paris 2002, XI,12. Nuovi materiali, sul terreno delle committenze artistiche della Napoli angioina sono già in G. Alfano - T. D'Urso - A. Perriccioli Saggese (eds.), *Boccaccio angioino. Materiali per la storia culturale di Napoli nel Trecento*, Peter Lang, Bruxelles 2012.

⁴⁹ Un'analisi più ravvicinata del *corpus* testuale che Petrarca dedica alla questione della povertà e alla figura di Francesco d'Assisi (in particolare nel *De remediis* e nel *De vita solitaria*) è in G. Radin, «Gloriosa simul et iocunda paupertas»: Petrarca e la tradizione francescana, in «Revue des Etudes italiennes» 50 (2004), pp. 311-330. Per il Petrarca dei *Rerum Vulgarium Fragmenta*, cfr. invece T. Zanato, *San Francesco, Pier delle Vigne e Francesca da Rimini nei «Rerum Vulgarium Fragmenta»*, in «Filologia e critica» II (1977), pp. 177-216.

⁵⁰ U. Dotti, *Vita di Petrarca*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 112-123.

di concederci il particolare, piuttosto importante, del suo nome, il poeta si dilunga in un crescendo di accuse puntuali, che hanno quasi l'aspetto della "denuncia" ufficiale: l'uomo, infatti, disprezza il pontefice e lo stesso cardinale Colonna, dall'alto della sua presunta santit  («velut ex alta sanctitatis specula»), ha un aspetto ostentatamente povero – ma sarebbe pi  opportuno dire: da straccione – ma in realt    un ipocrita, come dimostrano la sua cassetta e i suoi veri vestiti (qui «arca» e «toga»)⁵¹. L'attesa rivelazione del nome   significativa: si chiama come il defunto re, Roberto, e questo fatto rappresenta a pieno il passaggio dal sole alle tenebre che la fortuna conosce nella corte napoletana. Anzi, questo secondo Roberto   un vero e proprio anti-Roberto d'Angi , un tiranno che si   impadronito del regno: il suo aspetto mostruoso, privo di diadema e di porpora e di armi, ma dotato solo di un misero mantello, ne   la pi  ironica delle dimostrazioni.

Di chi sta parlando Petrarca con questa veemenza? Di frate Roberto da Mileto, personaggio non secondario nella storia della dissidenza francescana del Trecento, come dimostra il fatto che fu fra i corrispondenti di Angelo Clareno, che gli rivolse l'importante *Lettera 43*, sorta di autobiografia apologetica del frate minore divenuto leader dei *fratres de paupere vita*⁵². Il suo ruolo nella corte napoletana   sicuramente esagerato, polemicamente e volutamente, da Petrarca; ma egli   il tipico rappresentante di una parte del movimento dei fraticelli, che per sfuggire alle persecuzioni si rifugi  nel Regno di Napoli; alcuni rappresentanti del movimento furono in stretto contatto con la regina Sancia, sorella di Filippo di Maiorca e quindi legata alla rete clareniana. Ma la corte non fu mai integralmente filo-spirituale: lo stesso Roberto, e i francescani vicini a lui, sembrano piuttosto orientati verso posizioni pi  moderate, se non apertamente filopapali. A corte, tuttavia, erano rappresentate le diverse anime del francescanesimo trecentesco⁵³. Dalle accuse che formula, Petrarca sembrerebbe ben cosciente dei problemi disciplinari sollevati a pi  riprese, a partire dal 1317, dai vari pontefici con intensit  differenti contro il movimento dei fraticelli: colpisce in particolare la ricordata irriverenza nei confronti del papa, che declina l'accusa dei dissidenti contro i pontefici che si erano macchiati d'eresia avendo condannato la tesi che Cristo e gli apostoli fossero poveri, e soprattutto l'utilizzo di un saio che lascia scoperto una parte del corpo, rilievo che torna due volte nella lettera («inopi vix pallio contectum» e «dimidius obvolutus») ed evidentemente riconduce al dibattito

⁵¹ Pétrarque, *Lettres Famili res*, v,3: la datazione   del 29 novembre, ma sicuramente si tratta di errore per caduta di un X.

⁵² Angeli Clareni, *Epistole*, a cura di L. von Auw, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1980, pp. 203-207. Cfr. anche G.L. Potest , *Angelo Clareno. Dai Poveri Eremiti ai Fraticelli*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1990, in part. pp. 289-290 e 300.

⁵³ Cfr. S. Kelly, *The New Solomon. Robert of Naples (1309-1343) and Fourteenth-Century Kingship*, Leiden-Boston, Brill 2003; Ronald G. Musto, *Queen Sancia of Naples (1286-1345) and the spiritual Franciscans*, in J. Kirschner (ed.), *Women of the medieval world*, Blackwell, Oxford 1985, pp. 179-214. Cfr. R. Paciocco, *Angioni e spirituali. Differenti piani cronologici e tematici di un problema*, in *L'Etat Angevin: pouvoir, culture et soci t  entre XIII^e et XIV^e siècle*, (Colloque, Rome/Naples, 1995),  cole Française de Rome, Roma 1998, pp. 253-286.

sulla veste in trattati dei fraticelli (come la *Veritatem sapientis*) scritti proprio in quegli anni. D'altra parte, Giovanni Colonna, destinatario della lettera di Petrarca, appartiene a una famiglia legata storicamente agli spirituali, ed è quindi consapevole dell'argomento di cui tratta il poeta⁵⁴.

In questa epistola raccolta nelle *Familiari*, Petrarca convoglia con precisione alcuni elementi della tradizione antimendicante per come si è andata precisando nella letteratura precedente: l'ipocrisia, basata sulla superbia della santità, risulta «radicatam in auro», sulla base di una tradizionale etimologia, solidificata da Isidoro di Siviglia, secondo la quale l'ipocrisia è appunto derivata da *aurum* – etimo che aveva fornito a Dante la base per l'immagine delle cappe dorate e pesantissime a cui risultano condannati i frati gaudenti; l'aspetto di agnello, che nasconde la natura di lupo, per quanto tradizionale, coincide con l'immagine usata nel *Fiore* per sottolineare non solo l'ipocrisia ma anche la pericolosità di Falsembiante e deriva dall'esegesi biblica cristallizzata da Guglielmo di Saint-Amour. Questa denuncia così puntuale, tuttavia, sembra smontarsi nel suo potenziale di presa di posizione a tutto campo, poiché, come rivela l'ultima parte della lettera, è più legata a una riflessione sulla condizione di reclusione dei fratelli Pipino che a un presunto punto di vista sulla crisi francescana: Petrarca avanza l'idea che una delle difficoltà nell'ottenere clemenza per i prigionieri sia costituita dalle loro ricchezze, che erano state confiscate. Qualcuno si è arricchito, dunque, e non ha intenzione di tornare indietro: dalla cupidigia, si dice, si genera la violenza. Parallela mente al rovescio di fortuna che da re Roberto conduce a frate Roberto, l'autore mostra un rovescio economico, che lo induce a esclamare che se fossero stati più poveri, sicuramente la loro vita sarebbe stata più sicura: «Itaque, nichil habuisse securius». Viene dunque avanzato, sul tema, un approccio classico di matrice stoica, attivo anche altrove nella scrittura petrarchesca⁵⁵.

L'aver eletto a target di queste accuse non i frati in generale, ma proprio il movimento di dissidenza che solitamente rivolgeva le medesime denunce alle anime filopapali e istituzionali dell'Ordine, può sembrare innovativo, ma coincide, per esempio, con il sonetto di Antonio Pucci, *I fra' minor de la povera vita*. Qui si denuncia l'ipocrisia dei fraticelli – probabilmente il gruppo fiorentino protagonista della famosa *Storia di fra' Michele Minorita* – sulla base del rifiuto di maneggiare danaro: «e' mostran non voler toccar danari / e 'nsaccherebbon con le cinque dita», e sulla base del loro aspetto povero «vera cosa è che non portan calzari, / d'ogni altra cosa hanno buona partita»⁵⁶. Petrarca, dunque, non pare del tutto estraneo a stimoli che venivano dal di-

⁵⁴ Sul movimento dei fraticelli, vedi ora S. Piron, *Le mouvement clandestin des dissidents franciscains au milieu du XIV^e siècle*, in «Oliviana» [Online] 3 (2009), URL: <http://oliviana.revues.org/337>.

⁵⁵ Cfr. su ciò G. Radin, *Gloriosa simul et iocunda paupertas*, in merito alla povertà come fonte di sicurezza (non del tutto aliena dalla memoria dantesca dell'episodio di Amiclate); un approccio più pragmatico nei confronti della ricchezza è invece ravvisabile nella lettera inviata a Francesco Bruni (*Sen. II,2* nell'edizione citata), quando quest'ultimo era in procinto di accettare il ruolo di segretario pontificio.

⁵⁶ *Rimatori del Trecento*, a cura di G. Corsi, UTET, Torino 1969, pp. 815-816.

battito di attualit , proprio in parallelo alla penetrazione di elementi della *questio paupertatis* anche nella tradizione poetica trecentesca. Ma   indubbio che la presenza dei frati e la conseguente valutazione del loro ruolo e peso ecclesiastico si limita a questo pezzo epistolare, costituendosi ad eccezione tematica. Petrarca si colloca abbastanza felicemente sulla linea dantesca: il repertorio antimendicante   precisamente declinato e precisato, e alcuni elementi caratterizzanti vengono piuttosto trasferiti alla critica al papato, e pi  nello specifico al papato avignonese. Come ha mostrato Pasquini,   senz'altro Petrarca il pi  innovativo artefice, se non il fondatore, dell'anti-mito di Avignone della letteratura italiana, raccogliendo un gruppo di invettive coerenti nei tre sonetti babilonesi dei *Rerum Vulgarium Fragmenta* (CXXXVI-CXXXVIII) e in un manipolo di lettere *Sine nomine*⁵⁷: il legame con la lettera sopra discussa   assicurata dal comune riferimento alla disperante frase ciceroniana «nulla pietas, nulla veritas, nulla fides» e la comune condanna di Roma e Napoli come nuovi spazi “babilonesi”. Il ciclo poetico, che *pour cause* fu sottoposto a censura nel Cinquecento, risulta da una rielaborazione di temi e stilemi danteschi, e usa il tema della povert  per radicalizzare il contrasto tra la Roma del passato e la Avignone – Babilonia dell'oggi: «Fondata in casta et humil povertate/contra' tuoi fondatori alza le corna/putta sfacciata.» Seppure il tema possa sembrare tradizionale e non caratterizzante, si tenga presente la probabile relazione tra l'idea di una palingenesi tramite la figura del «novo soldan» e l'elaborazione profetica elaborata a met  secolo da Jean de Roquetaillade, il grande sistematore del pensiero escatologico (e finalmente millenaristico) francescano del Trecento, proprio nelle carceri «soldani», ad Avignone, nel *Liber secretuum eventorum*⁵⁸: in conclusione, mi pare che Petrarca, proprio come Dante, proponga una miscela fra una selezione – certamente pi  ridotta – di elaborazioni francescane e un riuso critico del repertorio antimendicante che ne mostra la malleabilit , e la potenziale utilizzabilit  in contesti differenti.

Certamente, si deve affermare che, se per l'Alighieri si trattava di condannare l'intromissione ecclesiastica nelle faccende mondane, per il poeta di Arezzo risulta quasi occasionale dichiarare una certa, e semmai consapevole, estraneit  alla linea di riflessione pi  estrema del pauperismo e, allo stesso tempo, definire un preciso giudizio sulla Napoli giovannea che segue la morte di Roberto d'Angi  (1343). Parallelamente a un cospicuo gruppo di fonti dell'epoca, anche l'autore dei *Rerum Vulgarium Fragmenta* fornisce un quadro desolante della citt  partenopea sotto il regno di Giovanna: se la

⁵⁷ E. Pasquini, *Il mito polemico di Avignone nei poeti italiani del Trecento*, in *Aspetti culturali della societ  italiana nel periodo del papato avignonese*, Convegno del Centro di studi sulla spiritualit  medievale, XIX, Accademia Tudertina, Todi 1981, pp. 259-309.

⁵⁸ M. Boccignone, *Un albero piantato nel cuore (Jacopone e Petrarca)*, in «Lettere Italiane» LII (2000), pp. 225-264. Esula dal presente lavoro lo studio della letteratura profetica successiva, collocata in particolare in epoca di Grande Scisma, che per  non   priva di rapporto con questi precedenti: cfr. R. Rusconi, *L'attesa della fine. Crisi della societ , profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1979.

regina diviene una *Cleopatra* nell'epistolario, Napoli è, proprio nella lettera a Giovanni Colonna che ho commentato, nuova Babilonia a fianco di Roma⁵⁹.

Questo reciso rifiuto non accetterà mai totalmente Giovanni Boccaccio, che pure con la città campana ebbe un rapporto lungo e tormentato: nonostante le criticità, che il certaldese chiama «sinistra fama», Giovanna d'Angiò sarà comunque oggetto dell'ultimo ritratto, quindi quello culminante, del *De mulieribus claris*. Ma questo è solo la punta estrema di un percorso, fra i due autori, che sembra parallelo ma divaricato fino ad epoca tarda: Boccaccio farà il suo tributo alla retorica antiavignonese nella tarda lettera a Iacopo da Pizzinga, ma prima il suo rapporto con Napoli è ben più decisivo nel definire la peculiare trasformazione dell'immaginario antimendicante che proporrà nel *Decameron*.⁶⁰ Il certaldese infatti si dimostra più ricettivo di Petrarca rispetto agli stimoli che gli vengono dall'ambiente napoletano: dal punto di vista del repertorio letterario, nella corte angioina Giovanni ha la possibilità di conoscere e approfondire la tradizione letteraria francese, ma anche di allargare il repertorio antimendicante a testi circolati parallelamente all'eredità della *Rose*; dal punto di vista religioso, ha modo di venire a contatto con il vasto ventaglio delle personalità francescane presenti alla corte. È qui che si realizza per Boccaccio una prima saldatura, originale perché l'autore sembra sintetizzarla in un'unica visione ecclesiologica, con la critica dell'Ordine francescano "dall'interno", che faceva capo ai testi degli spirituali e dei fraticelli, che a Napoli appunto avevano avuto modo di trovare rifugio. Questa saldatura si chiarifica e si definisce all'indomani del ritorno di Boccaccio a Firenze nel 1341. Qui il figlio di Boccaccino si trovò di fronte a un ambiente religioso complesso, in cui, accanto ai due grandi conventi mendicanti – Santa Maria Novella e S. Croce, caratterizzati da un rapporto complesso e di concorrenza – si muoveva un mondo di predicatori che sfruttava e dava nuova vita alla tradizione "dissidente" francescana (vanno qui citati almeno Simone da Cascia e Giovanni delle Celle). Questo mondo risulta legato a un ordine mendicante meno noto, ma non meno importante: gli Agostiniani. Proprio il rapporto privilegiato di Boccaccio con il convento agostiniano di Santo Spirito, in una zona di insediamento cittadino nuovo ed economicamente attivo (l'Oltrarno), mediato dal frate Martino da Signa, destinatario della "libreria", conferma *ex post* una probabile adesione a questo approccio, e allontana decisamente dall'ipotesi di una critica di natura squisitamente letteraria e tantomeno laica. Si deve poi tenere presente che l'ambiente cittadino fu per lungo tempo terreno di missione per i fraticelli, che qui trovavano un ambiente disponibile alla discussione, in alcuni momenti anche in conflitto

⁵⁹ R. Lokaj, *La Cleopatra Napoletana: Giovanna d'Angiò nelle "Familiares" di Petrarca*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana» 177 (2000), pp. 481-521.

⁶⁰ G. Boccaccio, *Tutte le opere*, a cura di V. Branca, Mondadori, Milano 1967, *Epistole* XIX,35. Lo sdegno del Boccaccio durante il soggiorno napoletano si spiega con la delusione rispetto al tentativo fiorentino di restaurazione papale a Roma (Urbano V nel settembre del '70 riprese la via di Avignone).

con la Chiesa (negli anni del grande interdetto, 1375-1378) e un'inquisizione lungamente inattiva (dal 1348 al 1380 ca.)⁶¹.

Questo quadro è confortato da indizi sparsi ma cogenti. A Napoli, Boccaccio trascrive e rielabora, in un suo zibaldone, un testo satirico latino, forse di Pier della Vigna, rivolto contro i frati: alcuni elementi della tradizione manoscritta inducono a sostenere che Boccaccio possieda un antigrafo proveniente da un convento agostiniano.⁶² Sempre a Napoli, egli conosce Paolino da Venezia, francescano vescovo di Pozzuoli e collaboratore di Roberto d'Angiò, tipico esponente del francescanesimo antispirituale e filopapale trecentesco: Giovanni, pur interessato alla sua opera, ne matura un giudizio sempre più negativo, che si definisce in maniera particolare negli anni fiorentini del *Decameron* e poco dopo (anni '50). Qui, mentre trascrive un'opera storiografica del vescovo, Boccaccio non solo esprime profonde riserve sul suo stile di scrittura, ma gli rimprovera con veemenza un ritratto troppo benevolo di Giovanni XXII. Il papa, secondo Boccaccio, era stato parziale e si era macchiato della colpa di una vera e propria «trucidatio christianorum». L'accusa non trova riscontro nelle fonti al papa, ma si avvicina fortemente al *corpus* di testi dei fraticelli o comunque di figure religiose fiorentine – come Giovanni delle Celle – non particolarmente ostili a quelle idee⁶³.

La *forma mentis* boccacciana può essere definita di conseguenza come quella tipica di una parte dell'élite fiorentina vicina agli ambienti degli agostiniani di Santo Spirito, che esprime un punto di vista non lontano da quello della dissidenza francescana, ma depurato di alcuni elementi (per esempio, l'escatologismo) e profondamente fiorentinizzato. Per mostrare la consistenza di questo ambiente e la vicinanza all'autore, va ricordato Agnolo Turini, vicino a Giovanni delle Celle e sottoscrittore del testamento boccacciano: a lui si deve, probabilmente, l'opera materiale di raccolta di testi da far risalire ai fraticelli (tra cui la celebre *Storia di fra' Michele minorita*)⁶⁴. E ancora, ritroviamo in maniera plateale questo nesso importante tra apparente approccio "anticlericale" e stimoli non estranei alle tendenze rigoriste fraticelle-

⁶¹ La ricostruzione si basa sul volume di S. Brambilla, *Itinerari nella Firenze di fine Trecento*, CUSL, Milano 2002, ove si veda soprattutto *Giovanni delle Celle nella Firenze del Tardo Trecento: relazioni personali e interessi letterari*, pp. 1-106. Sulla produzione profetica nella società fiorentina, cfr. R. Rusconi, *L'attesa della fine*, pp. 37-84.

⁶² A. Montefusco, *Vehementi nimium commotus dolore*.

⁶³ Su Paolino, cfr. A.M. Costantini, *La polemica con fra Paolino da Venezia*, in «Studi sul Boccaccio» 10 (1977-1978), pp. 255-275; la citata postilla, apposta a f. 116r di Paris, BNF, Lat. 4939, è edita in G. Billanovich, *Autografi del Boccaccio nella Biblioteca Nazionale di Parigi: (Parigini Lat. 4939 e 6802)*, in «Rendiconti. Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali» Ser. 8, vol. 7 (1952) pp. 376-378; cfr. anche M. Cursi - M. Fiorilla, *Giovanni Boccaccio*, in G. Brunetti - M. Fiorilla - M. Petoletti (eds.), *Autografi dei letterati italiani, Le Origini e il Trecento*, I, Salerno Editrice, Roma 2013, pp. 43-103: 54-55.

⁶⁴ I. Hijmans Tromp, *Vita e opere di Agnolo Turini*, Universitair Pers, Leiden 1957. Mi riferisco ai materiali raccolti nei mss. fiorentini Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Fondo Magliabechi, XXXIV.76 e Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magliabechi XXXI.65; cfr. ora il mio *Religious Dissent in the Vernacular: the Literature of the Fraticelli in Florence*, in C. Mews (ed.), *Mendicant Italy*, in press.

sche nella figura di Francesco Mannelli, il quale, trascrivendo il *Decameron* in un importantissimo codice manoscritto, commentava con stile divertito e tipicamente antimendicante i passaggi del testo in cui comparivano i frati⁶⁵. Il fatto che Francesco fosse figlio di Amaretto Mannelli, copista egli stesso ma del più antico testimone datato dei *Fioretti di san Francesco*, costituisce di fatto una conferma al possibile intreccio tra le diverse tradizioni religiose di cui parlo.

Quest'attitudine si realizza in maniera estremamente originale nel *Decameron*, in cui i frati risultano tra i principali protagonisti della narrazione. Nella cornice, l'autore apre esplicitamente uno spazio del racconto che sottrae, congiuntamente, il pubblico e l'autore alla predicazione, ma con specifico e preciso riferimento a quella domenicana (la brigata si ritrova a Santa Maria Novella)⁶⁶, mentre il luogo di villeggiatura viene costruito come un eden laico dotato di una propria economia governamentale di tipo comunitario, dotato di una curvatura critica specificamente rivolta contro una certa tradizione di scrittura dei predicatori fiorentini, rispetto alla quale si attua un rovesciamento parodico all'interno delle novelle. Questa economia è basata su una rigida divisione dei ruoli tra frati e monaci, annunciata dal discorso di Pampinea nell'*Introduzione* alla prima giornata e basata sui comportamenti tenuti nei conventi o nei monasteri durante la peste: i frati, interni alla città, hanno subito molte perdite (sono ridotti «quasi al niente») e sono deputati, essenzialmente, all'esercizio della parola («cantino i loro uffici»); nei conventi, invece, ci si concede «ai dilette carnali», pur nell'illusione, ipocrita, che non si tratti di vera trasgressione delle leggi: «faccendosi a credere che quello a lor si convenga e non si disdica che all'altre». La distribuzione dei ruoli affidata, per bocca di Pampinea, ai frati e ai monaci acquisisce un valore ecclesiologico, perché tesa a far emergere una riflessione sulla chiesa, sulla sua collocazione nella società e sul rapporto tra laici e chierici nell'ambito dello sviluppo della pastorale. Questa distribuzione si proietta nel tessuto della scrittura in maniera precisa. In particolare, il discorso comico di Boccaccio si costruisce a partire dalla equivoca posizione socio-religiosa dei frati, a metà strada tra il mondo laico e l'universo secolare. I frati, nel presidiare lo spazio della confessione, governano uno spazio fondamentale della vita religiosa: ciò conduce direttamente sul terreno dell'arbitrarietà del segno e della parola⁶⁷. Tramite le loro storie, l'autore mescola audacemente la tradizione polemica antimendicante di tipo clericale e quella invece puramente letteraria, da cui Boccaccio eredita la riflessione incentrata sull'arbitrarietà

⁶⁵ S. Carrai, *La prima ricezione del "Decameron" nelle postille di Francesco Mannelli*, in M. Picone (ed.), *Autori e lettori di Boccaccio: atti del Convegno internazionale di Certaldo, 20-11 settembre 2001*, Cesati, Firenze 2002, pp. 99-112.

⁶⁶ F. Fonio, *Dalla legenda alla novella: continuità di moduli e variazioni di genere. Il caso di Boccaccio*, in «Cahiers d'études italiennes» 6 (2007), pp. 127-181.

⁶⁷ Sulle modalità di pubblicazione del *Decameron* e la geografia dei personaggi, cfr. G. Padoan, *Sulla genesi e la pubblicazione del Decameron*, oggi in Id., *Boccaccio, le muse, il Parnaso e l'Arno*, Olschki, Firenze 1978, pp. 93-121.

del segno del *parler proprement* secondo le indicazioni di Jean de Meun: ciò risulta particolarmente evidente nella costruzione della terza giornata del *Decameron*, una sorta di riscrittura novellistica del discorso di Falsembiante nel *Roman de la Rose*. Sebbene questo *exploit* sia poi corretto a partire dalla quarta giornata per motivi inerenti alla pubblicazione del libro e alla mutata posizione dell'autore nel contesto fiorentino, è senz'altro questa felice sintesi tra riflessione ecclesiologica e narrazione a fare di Boccaccio il migliore e più originale interprete dell'immaginario che ho ricostruito.

4. Conclusione

Con Boccaccio siamo, comunque, alla svolta definitiva per il repertorio che è stato oggetto di una storia intermittente ma appassionante. Da una parte, seppure denso di una incoerente ma forte carica ecclesiologica, il frate mendicante è diventato un personaggio letterario, dalla potenzialità narrativa mutevole, ed eventualmente aperto alla connotazione cronachistica: fa testo il *Frate Alberto* del *Fiore* e del *Decameron*, che arriverà fino a Machiavelli. Dall'altra, diversi fenomeni contribuiscono a rendere se non impossibile, molto difficile la ripetibilità di questa sintesi ecclesiologica fra tradizioni filomendicanti, secolari e laiche. A Firenze, dopo il trauma dei Ciompi (1378) e il rogo di Michele da Calci (1389), l'élite intellettuale cercherà nuove sintesi, non del tutto immemori rispetto a questa storia trecentesca, ma nuove, come nel caso di Coluccio Salutati e del cenacolo degli Alberti. Ma soprattutto l'Umanesimo fermenterà inquietudini e sintesi dal volto nuovo, stimolando a sua volta impulsi di cambiamento nel campo mendicante – e in particolare nei movimenti dell'Osservanza. Su questo terreno bisognerà misurare con precisione quanto le rielaborazioni di Petrarca e Boccaccio abbiano contribuito a attuire notevolmente l'apporto della tradizione francescana, perché hanno proposto, in maniera diversa, nuove sintesi culturali.

L'immaginario antimendicante può essere descritto con le categorie husserliane di sedimentazione e riattivazione: esso risulta sedimentato nella cultura volgare, spesso in forme che hanno rotto il rapporto con le fonti originali – il contesto universitario della *querelle* – per poi essere riattivato, a distanza, dall'Europa della Riforma. Ma sarà soprattutto il campo protestante a accendersi di questo repertorio *in statu nascendi*, mentre la cultura controriformista tenterà di spegnerne le potenzialità. Non a caso, una buona parte del *Decameron* castigato dai deputati della Crusca sarà costituito dai momenti di più profonda satira antimendicante: a dimostrazione che è il contesto nuovo a dare a un fenomeno vecchio e legato a un quadro particolare un significato diverso.

ABSTRACT

*The article is the first study on the anti-mendicant polemic in the imaginary of Italian medieval literature. It will argue that Italian authors inherited from French sources – especially Rutebeuf and Jean de Meun – an approach that sought to characterize friars from the mendicant orders as fundamentally invested in a project of domination over the wider *societas christiana*, a vision embodied by the character of Falsembiante, half-Dominican and half-Franciscan. This polemical paradigm brought medieval authors to reflect more widely upon the structure of the Church and its presence in society, and helped prompt the formation of a vernacular ecclesiology. The author then seeks to relate this ecclesiology to the broader religious and cultural context of the time.*

*L'articolo è il primo studio complessivo sull'immaginario antimendicante nella letteratura italiana medievale. Gli autori italiani hanno ereditato dalle fonti francesi – in particolare Rutebeuf e Jean de Meun – un approccio che individuava nei frati mendicanti i protagonisti di un progetto di dominazione sulla *societas christiana* (impersonata da Falsembiante, metà francescano e metà domenicano). Questo paradigma ha indotto gli scrittori a riflettere sulla struttura della Chiesa e sulla sua presenza nella società, proponendo una ecclesiologia in volgare. L'autore studia questa ecclesiologia alla luce dei contesti religiosi e culturali dell'epoca.*

