

UOMINI E MONDI  
MEDIEVALI

Collana del Centro italiano di studi  
sul basso medioevo - Accademia Tudertina  
diretta da Massimiliano Bassetti ed Enrico Menestò



# «FUGO LA CROCE CHE ME DEVURA»

Studi critici  
sulla vita e l'opera di Iacopone da Todi

a cura di

MASSIMILIANO BASSETTI ed ENRICO MENESTÒ



FONDAZIONE  
CENTRO ITALIANO DI STUDI  
SULL'ALTO MEDIOEVO  
SPOLETO  
2020

ISBN 978-88-6809-306-8

prima edizione: luglio 2020

© Copyright 2020 by «Centro italiano di studi sul basso medioevo - Accademia Tudertina», Todi and by «Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo», Spoleto

In coperta: Todi, Museo Pinacoteca Comunale, Depositi, pittore sec. XV (?)  
*Iacopone da Todi*, olio su tavola

## Sommario

- vii *Premessa* di Massimiliano Bassetti ed Enrico Menestò
- «Fugo la croce che me devura»  
Studi critici sulla vita e l'opera di Iacopone da Todi
- 3 Enrico Menestò, *La vita di Iacopone da Todi*
- 31 Enrico Menestò, *L'agiografia iacoponica*
- 59 Antonio Montefusco, *Il laudario e le sue fonti*
- 89 Matteo Leonardi, *Nec sine te nec tecum: la sofferta dialettica tra le laude iacoponiche e la tradizione lirica*
- 103 Nicolò Maldina, *Iacopone antesignano di Dante*
- 119 Elena Landoni, *Strategie linguistiche di un intellettuale sovversivo. La poesia di Iacopone da Todi dall'antiletterarietà all'ultraletterarietà*
- 141 Maurizio Dardano, *Enunciazione e testualità nelle laude di Iacopone da Todi*
- 185 Carlo Delcorno, *Echi della predicazione nei contrasti iacoponici*
- 209 Alvaro Cacciotti, *La polemica religiosa nel laudario di Iacopone da Todi*
- 235 Stefano Brufani, *Lo pastor... posto m'ha for de l'ovile. Iacopone da Todi e Bonifacio VIII*
- 255 Maria Sofia Lannutti, *Iacopone e la musica*
- 277 Francesco Santi, *Avvicinandosi a Iacopone mistico*
- 291 Giacomo Jori, *Il laudario di Iacopone tra XV e XVII secolo attraverso le edizioni. Per un corpus iacoponicum historicum*

- 313 Daniele Solvi, *La pedagogia di Iacopone: verifiche e suggestioni sulle prose latine*
- 331 Emore Paoli, *Iacopone e lo Stabat mater. A proposito di una vexata quaestio*
- 381 Mirko Santanicchia, *Le immagini antiche di Iacopone (secc. XIV-XV)*
- 403 *Indici* a cura di Gaia Sofia Saiani
- 405 Indice dei nomi
- 413 Indice degli studiosi
- 424 Indice delle fonti manoscritte

## Premessa

Iacopone da Todi (1230?-1304?) è da sempre stato un caso storico e letterario molto dibattuto. È tuttavia indubbio che, grazie ai risultati scientifici scaturiti soprattutto da convegni e incontri organizzati a partire dal secondo dopoguerra, la figura e l'opera del frate tuderte, di certo uno dei più grandi poeti della letteratura italiana e uno dei francescani più complessi e affascinanti nella storia dell'Ordine minoritico sullo scorcio del XIII secolo, hanno assunto contorni più precisi. Nella promozione (e nell'avanzamento) degli studi iacoponici un ruolo non secondario ha svolto l'Accademia Tudertina di Todi.

Del resto questa istituzione nacque sotto il segno di Iacopone, nell'intento, forse, di dar seguito a quel «Centro di studi iacoponici» che, inaugurato il 24 settembre 1942, era rimasto in vita fino al 1953. Era il 2 giugno del 1954 quando Giuseppe Rufo Ermini, rettore dell'Università di Perugia e di lì a poco ministro della Pubblica Istruzione, presentò e illustrò alle autorità e ai cittadini di Todi la prima bozza di quella che veniva chiamata «Accademia di lettere e arti "Iacopone da Todi"». Tale intitolazione, tuttavia, sarebbe rimasta solo sulla carta. L'anno dopo, il 3 aprile 1955, sempre Ermini presentava ufficialmente a Todi l'Accademia con la denominazione «Centro di studi sulla spiritualità medievale – Accademia Tudertina». E non fu certo casuale che il primo convegno storico internazionale del neonato Centro studi fosse dedicato nel 1957 proprio a Iacopone. Da allora in poi l'Accademia Tudertina ha organizzato tavole rotonde e convegni e ha pubblicato numerosi volumi sull'opera del frate-poeta. L'ultima tavola rotonda, intitolata «Per conoscere meglio Iacopone da Todi», ha avuto luogo il 5 set-

tembre 2019, nell'ambito di «Jubel Festival. Le giornate di Jacopone da Todi», organizzato dalla Stabat Mater Association. In quella occasione si è discusso sullo stato attuale di alcuni aspetti della critica iacoponica, in particolare sulla vita e sulle ricostruzioni agiografiche del poeta, sul suo essere frate Minore in polemica con papa Bonifacio VIII, sulla sua esperienza spirituale e mistica, sulle sue laude e la musica, sulla sequenza *Stabat mater* a lui attribuita. Quella tavola rotonda è stata, in qualche modo, l'anticipazione di questo libro.

Inizialmente si era pensato a un progetto editoriale un po' più ampio, che prevedeva la realizzazione di un cofanetto con due volumi: il primo costituito da un'antologia della critica iacoponica, il secondo da una raccolta di studi diretti ad approfondire la vita, la personalità, l'opera (e il suo significato) del poeta francescano. Una serie di imprevisti di varia natura hanno impedito la messa a punto del primo tomo. Anche il secondo vedrà la luce un po' ridimensionato rispetto all'idea iniziale. Gli specialisti e i lettori più avvertiti noteranno subito che questa collettiva valutazione storiografica presenta più di una lacuna. La mancata consegna di alcuni contributi (che però bisogna mettere in conto in imprese del genere) ha reso meno compiuta la generale sistemazione critica programmata. Del resto, questa sistemazione (e il volume che la accoglie) nasceva con un compito non facile: dialogare e misurarsi con una letteratura critica che sul frate e poeta tuderte ha portato in questi ultimi anni risultati apprezzabili sul piano sia qualitativo sia quantitativo. Basti qui ricordare, a puro titolo di esempio, la rinnovata edizione critica dello Iacopone latino<sup>1</sup> e un aggiornamento della tradizione manoscritta delle laude che ha spostato drasticamente in avanti il conteggio dei testimoni di quei componimenti<sup>2</sup>. Sarebbe una sorte auspicabile, per la presente raccolta di saggi inediti, quella di affiancarsi a questi due snodi della recente letteratura iacoponica e con essi costituire la massa critica necessaria a sospingere e ad accompagnare la tanto attesa nuova edizione critica del laudario. Questo traguardo, come ogni decisivo punto di arrivo negli *studia humanitatis*, costituirebbe al tempo

---

1. IACOPONE DA TODI, *Tractatus utilissimus. Verba*. Edizione critica e introduzione a cura di E. MENESTÒ, con contributi di G. CREMASCOLI e M. DONNINI, Spoleto, 2015 (Uomini e mondi medievali, 42. Testi, 2).

2. A. E. MECCA, *Tradizione manoscritta delle Laude di Iacopone da Todi*, in «Nuova Rivista di Letteratura Italiana», XIX/2 (2016), pp. 9-103.



stesso il blocco di partenza dal quale finalmente muovere alla rilettura di Iacopone sotto una nuova e più criticamente fondata luce.

Nel momento in cui affidiamo questo volume al suo così ambizioso destino, non possiamo non riconoscere i debiti contratti nel corso della sua realizzazione e assolverli con la nostra più profonda gratitudine. Una speciale riconoscenza desideriamo dichiarare all'avv. Antonino Ruggiano, che dal maestoso palazzo duecentesco in cui esercita le funzioni di sindaco della città di Iacopone ha più degli altri sollecitato, sostenuto e seguito la genesi di quest'opera. Dalla residenza dell'autorità civile cittadina è difficile non volgere lo sguardo, al capo opposto della stessa meravigliosa piazza, a quella della massima autorità spirituale, dove il 5 luglio ha fatto ufficialmente ingresso, con gli onori dovuti e con le solennità permesse dai tempi difficili che la prima metà del 2020 ha portato, mons. Gualtiero Sigismondi nuovo vescovo della diocesi di Orvieto-Todi. Il novello successore di s. Terenziano e di s. Fortunato sarà per noi un privilegiato e sensibile interlocutore nella riscoperta e nella valorizzazione del glorioso passato cristiano e laico della città. Ci sia, infine, permesso un ringraziamento cordiale a Marcello Castrichini, che ha generosamente messo a disposizione il proprio ricchissimo archivio fotografico, facilitando così la messa a punto della documentazione iconografica.

Come la tavola rotonda dello scorso settembre, anche questo volume è dedicato alla memoria dell'avv. tuderte Domenico Mammoli, scomparso il 28 giugno del 2012. La dedica è doverosa perché l'avv. Mammoli, appassionato cultore di Iacopone, è stato un sollecito promotore di iniziative volte ad approfondirne e a diffonderne la conoscenza e lo studio.

MASSIMILIANO BASSETTI - ENRICO MENESTÒ



«FUGO LA CROCE CHE ME DEVURA»

Studi critici sulla vita e l'opera di Iacopone da Todi



ANTONIO MONTEFUSCO

## Il laudario e le sue fonti

### 1. *Da Iacopone giullare a Iacopone lector*

Intervenendo nel convegno che dava avvio alle attività del *Centro di Studi sulla spiritualità medievale*, Angelo Monteverdi sembrava quasi tradire imbarazzo, confessando che nessuno avrebbe potuto citare un suo scritto dove egli avesse trattato «più che per accenni di Iacopone da Todi»<sup>1</sup>: *benivolentiae captatio* che preludeva al ricordo delle lontane frequentazioni di casa D'Ancona a Firenze. Il maestro preparava l'edizione in volume (1914) del saggio *Iacopone da Todi il giullare di Dio del secolo XIII*, edito per la prima volta nel 1880<sup>2</sup>: rivolgendosi a lui, allievo del suo allievo Francesco Novati, D'Ancona gli chiedeva di posizionarsi rispetto al dibattito che quel suo lontano saggio aveva suscitato. Novati poco prima aveva dato alle stampe un saggio (*L'amor mistico in S. Francesco d'Assisi ed in Iacopone da Todi*) che contestava alla radice la tesi del maestro, rimanendo però alla superficie della questione<sup>3</sup>. L'onere della prova sarebbe spettato, pochi anni dopo, a un compagno di studi del Monteverdi, e cioè Mario Casella, che dedicò al frate-poeta di Todi una corposa riflessione sulle colonne della rivista dell'*Archivum roma-*

---

1. A. MONTEVERDI, *Iacopone poeta*, in *Iacopone e il suo tempo* (Todi, 13-15 ottobre 1957), Todi, 1959 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 1), pp. 37-53: 39.

2. A. D'ANCONA, *Iacopone da Todi, il giullare di Dio del secolo XIII* (1880), Todi, 1914.

3. F. NOVATI, *L'amor mistico in S. Francesco di Assisi ed in Iacopone da Todi. Conferenza tenuta nella Società Internazionale di Studi Francescani il 13 aprile 1908*, in «Bollettino della Società Internazionale di Studi Francescani in Assisi» 5-6 (1908): 49-66, poi in ID., *Freschi e minii del Dugento*, Milano, 1925.

*nicum*<sup>4</sup>. In questo riassunto “personale”, Monteverdi segnalava come lo studio moderno, fondato su basi scientifiche, del laudario iacoponico ebbe un battesimo di fuoco, travagliatissimo, che divise i due grandi nomi della scuola storica (D’Ancona e Novati), e che ebbe pesanti ripercussioni sulla storia della critica iacoponica. Non solo, difatti, l’edizione critica stentò lungamente ad arrivare (le due che possono aspirare a questo titolo essendo non prive di difetti, non ultimo su uno dei problemi più spinosi: i confini del *corpus*)<sup>5</sup>; ciò che con più difficoltà si è conquistato agli studi iacoponici è la disponibilità di un commento critico, che corredi la lettura puntuale delle laude (testo di difficile intelligibilità) nonché dell’indicazione delle coordinate di riferimento culturali e storiche dei testi: dopo i tentativi parziali dei due benemeriti editori, Franca Brambilla Ageno e Franco Mancini, solo nel 2010 si giunge all’edizione commentata di Matteo Leonardi, che è strumento di lavoro ricchissimo per il lettore e (forse soprattutto) per lo studioso<sup>6</sup>. È questo, assieme alla ricerca in particolare concentrata nelle pubblicazioni del centenario iacoponico, un punto di arrivo e insieme d’inizio da cui partire per una presentazione – quella che qui vorremmo offrire al lettore – del caleidoscopio delle fonti del laudario<sup>7</sup>.

---

4. M. CASELLA, *Jacopone da Todi*, in «Archivum Romanicum», IV (1920), III, pp. 281-339; IV, pp. 429-485. Una ragionata storia della critica iacoponica è oggi in M. LEONARDI, *Bibliografia iacoponica*, Firenze, 2010, pp. 3-13.

5. Mi riferisco alle edizioni seguenti: IACOPONE DA TODI, *Laudi, trattato e detti*, a cura di F. AGENO, Firenze, 1953 e ID., *Laude*, a cura di F. MANCINI, Roma-Bari, 1974: da quest’ultima edizione citerò il testo delle laude. Si cita di rado, nonostante la ricca scelta e le notevoli correzioni al testo, la sezione ID., *Laude*, in *Poeti del Duecento*, a cura di G. CONTINI, Milano, 1960, II, pp. 67-166. Sui problemi di queste edizioni, vedi L. LEONARDI, *Per il problema ecdotico del laudario di Jacopone: il manoscritto di Napoli*, in «Studi di filologia italiana», XLVI (1988), pp. 13-85: 17-30.

6. IACOPONE DA TODI, *Laude*, a cura di M. LEONARDI, Firenze, 2010. Gli editori precedenti avevano fornito degli abbozzi di commentario: vedi F. AGENO, *Per un commento a Jacopone da Todi*, in «Convivium», I (1950), pp. 73-96 e F. MANCINI, *Commento al «Protolaudario» di Jacopone da Todi*, a cura di E. MENESTÒ, Spoleto, 2008.

7. Su questo tema, punto di partenza sono ormai gli studi di M. LEONARDI: si veda in particolare *Bibliografia iacoponica* cit. (nota 4), pp. 86-95 e ID., *Per un nuovo commento a Jacopone da Todi*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CXXIII (2006), pp. 65-95; una grande sezione degli studi realizzati in occasione del centenario iacoponico sono stati dedicati allo scavo intertestuale: cfr. *Jacopone poeta*. Atti del convegno di studi (Stroncone, Accademia dei Filomaritati - Todi, 10-11 settembre 2005), a cura di F. SUITNER, Roma, 2007 e *La Vita e l’Opera di Jacopone da Todi*. Atti del Convegno di studio (Todi, 3-7 dicembre 2006). Comitato Nazionale per le celebrazioni del VII centenario della morte di Jacopone da Todi (1306-2006) in collabora-

Mi pare opportuno, tuttavia, soffermarmi ancora su questo momento fondativo, per segnalare anche la formazione di noccioli ermeneutici e critici che mi paiono non del tutto risolti, e che costituiranno il quadro all'interno del quale vorrei svolgere le mie osservazioni. L'aspetto provocatorio dell'intervento di D'Ancona, infatti, ha fatto ombra ai risultati che quel suo studio raggiungeva solidamente, su più piani che qui elenco velocemente: valorizzando per la prima volta la tradizione biografico-agiografica, ricostruendo il contesto francescano-colonnese delle laude celestiniane e bonifaciane, ponendo in maniera chiara il problema del *corpus* laudistico nella sua tradizione manoscritta e a stampa, con qualche cenno, di grande interesse perché a tutt'oggi inesplorato, sul problema della ricezione del frate come *auctoritas* profetica nel quadro della produzione poetica trecentesca<sup>8</sup>. *Punctum dolens* della ricostruzione, invece, del D'Ancona era costituita dalla sua raffigurazione di Iacopone non come poeta incolto (non è privo di «finezza d'intelletto», si sostiene); egli è il *case study* per eccellenza dell'ipotesi critica della *poesia popolare*, concetto che, a quell'altezza cronologica, è particolarmente diffuso e polisemico<sup>9</sup>; nell'interpretazione di D'Ancona, la poesia popolare non è «nata per spontanea generazione»: essa si dovrebbe chiamare «popolarizzata», perché è una produzione letteraria di cui contemporanei e lettori si appropriano, non di rado distorcendo messaggio e testi<sup>10</sup>. In questo senso il poeta avrebbe assunto coscientemente il messaggio di Francesco; si sarebbe fatto *giullare di Dio*: «nessuno meglio di lui incarnò in sé il concetto di San Francesco»<sup>11</sup>. Ne è in qualche maniera un cascame l'idea, irrigidita da un antistorico razionalismo, che Iacopone fosse affetto da

---

zione con Centro italiano di studi sul basso medioevo – Accademia Tudertina, Fondazione Ezio Franceschini Onlus, a cura di E. MENESTÒ, Spoleto, 2007.

8. Molto significativa la pubblicazione del testo profetico trecentesco *Vuol la mia fantasia* (in verità attribuibile a frate Stoppa, un seguace di Tommasuccio da Foligno). Per l'attribuzione di testi profetici evidentemente trecenteschi a Iacopone, vedi R. RUSCONI, *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*, Roma, 1979, pp. 143-187; del tema si sta occupando ora Michele Lodone.

9. Il concetto, da distinguere da quello definito nel dopoguerra nell'ambito degli studi demologici e poi nei *Cultural studies*, venne raffinato in Italia da studiosi come D'Ancona, Pittré e Imbriani, influenzando e in qualche modo avendo un punto di soluzione nella teorizzazione crociana. Si veda almeno G. B. BRONZINI, *L'iter del concetto crociano di poesia popolare*, in «Lares», 52 (1986), pp. 17-41.

10. D'ANCONA, *Iacopone giullare* cit. (nota 2), p. 39.

11. *Ibid.*, p. 11.

«monomania religiosa»<sup>12</sup>. La polemica di Novati si incentrò proprio sulla genealogia francescana della scrittura iacoponica: contro (o meglio: diversamente da) il misticismo pratico di Francesco, Iacopone propose un misticismo teorico, intriso di precetti e esplicazioni: *colto*, dunque<sup>13</sup>. Come si capisce bene, si tratta di due varianti di una lettura semplificante, basata essenzialmente su una interpretazione limitativa e unilaterale del francescanesimo in rapporto all'eredità *difficile* del fondatore.

Più preciso – come a ragione ricordava Monteverdi sulla scorta di Parodi<sup>14</sup> – il saggio monografico di Casella del 1920: un programma di lavoro, più citato che conosciuto, che, seppur non esaustivo, indicava almeno due puntelli che decostruivano l'immagine della scuola 'storica', senza rinunciare alle conquiste sul terreno erudito-documentario. In primo luogo, si demoliva l'idea di un'appropriazione di Iacopone da parte dei Laudesi e della tradizione della lauda: l'evidenza della tradizione manoscritta dimostra esattamente il contrario, perché i laudari iacoponici sono monografici, e semmai sono questi ultimi ad essere aperti all'inserzione impropria di testi non autentici, che comunque, per la maggior parte, vengono da una tradizione parallela ma non coincidente con quello dei laudari confraternali<sup>15</sup>. Anche l'idea della poesia iacoponica come poesia *popolarizzata* ne usciva polverizzata. Dall'altra parte, a Casella era particolarmente presente il complesso mondo religioso in cui Iacopone si muoveva: in questo senso, la riuscitissima formula di «araldo poetico degli Spirituali» ancorava fortemente la produzione poetica del frate nel contesto francescano dello scorcio del '200, un mondo in cui l'eredità di Francesco era motivo di contesa, e non certo di univoca rappresentazione. Ciò che non impediva a Casella un primo quadro delle coordinate della cultura iacoponica: fortemente contestualizzata nella scuola francescana definita

12. Ibid., p. 22-23.

13. F. NOVATI, *L'amor mistico* cit. (nota 3).

14. G. PARODI, *Il giullare di Dio (1914)*, in ID., *Lingua e letteratura*, a cura di G. FOLENA, Venezia, 1957, pp. 142-152.

15. CASELLA, *Jacopone da Todi* cit. (nota 4), pp. 292-301; ma sul problema del *corpus* in rapporto con la tradizione dei laudari, vedi almeno R. BETTARINI, *Jacopone e il laudario Urbinate*, Firenze, 1969; L. LEONARDI, *Per il problema ecdotico* cit. (nota 5); ID., *Per l'edizione critica del laudario di Iacopone*, in *La Vita e l'Opera* cit. (nota 7), pp. 83-111; A. E. MECCA, *Il canone allargato: il nome "Iacopone" come indice d'autorità*, in Ibid., pp. 515-33.



da Bonaventura e permeata da una teologia contemplativa di radice dionisiana<sup>16</sup>.

La ricerca successiva ha precisato ed ampiamente dettagliato questa visione, che resta valida nelle sue linee generali. Proprio l'accumulo di strumenti e ottimi quadri, di dettaglio e d'insieme, può esimermi dunque da una presentazione globale. Mi pare più interessante, a questo stadio della ricerca su Iacopone, presentare le principali linee di tendenza del suo bagaglio culturale, cercando di delineare la specificità del suo caso nella storia intellettuale del Duecento italiano. Per far ciò, bisogna tenere presente, difatti, la sua tutt'affatto peculiare "storia esterna". Alcuni sparsi, ma cogenti, elementi debbono essere inseriti in un quadro cronologico piuttosto complesso e sfuggente per la storia dell'Ordine e per il suo insediamento nella città di Todi.

*Iacobus* opera la sua scelta religiosa in un'età avanzata, tra i 30 e i 40 anni; aderisce prima a movimenti penitenziali irregolari, militandovi lungamente (ben 10 anni); in un secondo momento, entra regolarmente nell'Ordine dei frati Minori<sup>17</sup>. Da questo dato, traiamo almeno la conseguenza che il personaggio abbia una formazione culturale già determinata prima della 'conversione' e della scelta minoritica: data la firma apposta in quanto consigliere nel 1259 al patto tra i comuni di Spoleto di Todi contro Manfredi<sup>18</sup> è da mettere in conto un'educazione di tipo giuridico: in un centro medio-grande come Todi sarà dunque da immaginare sicuramente un'istruzione di base, acquisita in una scuola di grammatica (con l'intero corredo di letture dei classici secondo l'ottica didattico-retorica) e forse un affinamento delle competenze giuridiche presso un *magister notarius* o (più probabile) presso la cancelleria episcopale. Il linguaggio giuridico che emerge nelle laude, di particolare

16. CASELLA, *Iacopone da Todi* cit. (nota 3), pp. 429-485.

17. Per la biografia di Iacopone, sono punti di riferimento almeno i seguenti contributi: E. MENESTÒ, *La biografia di Iacopone: questioni non ancora risolte*, in *Iacopone da Todi. Un francescano scomodo, ma attuale*. Atti [della] XV edizione delle «Giornate dell'Osservanza» (Bologna, Convento dell'Osservanza, 13-14 maggio 1996), a cura di M. POLI, Bologna, 1997, pp. 27-40 e ID., «*Che farai, fra Iacopone?*», in *La Vita e l'Opera* cit. (nota 7), pp. 1-37 (quest'ultimo con ampia disamina di tutto il *corpus* documentario). Per un quadro complessivo sostanziato anche da una interpretazione del laudario, si tenga presente F. SUITNER, *Iacopone da Todi. Poesia, mistica, rivolta nell'Italia del Medioevo*, Roma, 1999.

18. S. NESSI, *Contributo per una nuova biografia di Iacopone da Todi con un documento inedito del 1259*, in «Miscellanea francescana», LXXVIII (1978), pp. 375-391.

incidenza rispetto alla media dell'epoca dei testi volgari, sembra confortare l'idea di un simile percorso<sup>19</sup>. Sicuramente una certa familiarità con l'ambiente episcopale di Todi sembra da mettere in conto, seppure ricostruibile *ex post*, se negli anni tra 1286 e 1289 il frate è detto *familiaris* del cardinale tudertino Bentivenga Bentivegni, appartenente a una delle famiglie più in vista della città<sup>20</sup>. Quando Iacopone entra nell'Ordine, seppure piuttosto attempato, egli corrisponde, tuttavia alle esigenze di una famiglia religiosa che ormai, con le costituzioni narbonesi del 1260, ha espresso chiaramente l'esigenza di far accedere tra le sue file personalità o in vista nel tessuto sociale o dotate già di una formazione avanzata di *logica*<sup>21</sup>.

Non sappiamo se egli fosse o meno *notarius*; ancora più difficile è immaginare un suo percorso universitario. È indubbio che il mondo degli *studia* è fortemente presente nel laudario come oggetto di critica se non di scherno. Il fattore esterno di maggiore cogenza, tuttavia, consiste nel fatto che, proprio quando egli risultava *familiaris* del cardinale tudertino Bentivenga Bentivegni, il testamento di un'altra figura in vista, sia della città sia dell'Ordine, come Matteo d'Acquasparta legava il proprio patrimonio librario secondo un'equa divisione tra il sacro Convento di Assisi e San Fortunato di Todi. Qui *Iacobus* è definito *lector* e citato accanto a un altro lettore di nome *Rainaldus*<sup>22</sup>. Il personaggio è stato a giusto titolo identificato con il frate ormai defunto destinatario, nella lauda 88, di una ironica reprimenda *post mortem*: qui Iacopone chiede a un confratello se, dopo essere stato mandato allo *studium generale* di Parigi a spese dell'Ordine (com'era d'uso per due frati di ogni provincia)<sup>23</sup>, si

19. M. LUCARELLI, *Tracce di cultura giuridica nel laudario iacoponico*, in *La Vita e l'Opera* cit. (nota 7), p. 135-147.

20. A. PARAVICINI BAGLIANI, *I testamenti dei cardinali del Duecento*, Roma, 1980, pp. 243-244.

21. *Constitutiones generales narbonenses anni 1260*, in *Constitutiones generales ordinis fratrum Minorum*, I (saeculum 13.), cura et studio fratrum C. CENCI, R. G. MAILLEUX (Analecta Franciscana XIII, Nova serie, Documenta et studia, 1), Grottaferrata, 2007, p. 224.

22. E. MENESTÒ, *La biblioteca di Matteo d'Acquasparta*, in *Matteo d'Acquasparta, francescano, filosofo, politico*. Atti del XXIX Convegno storico internazionale del Centro italiano di studi sul basso medioevo – Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale dell'Università di studi di Perugia (Todi, 11-14 ottobre 1992), Spoleto, 1993, pp. 257-289. L'atto di donazione è edito alle pp. 281-284.

23. «Conventato si en Parisi / a mmolto onore e granne spese», 88.26-27.

sia pentito («se avesti contrizione», 88.12) ora che è giunto allo *studium* celeste, dove non vale più la dialettica («non ce iova far sofismi», 88.22) ma la sola verità. Il finale, amaro quasi fino al cinismo («Dùbetome de la recolta», 88.34), sembra effettivamente orientare verso l'idea che, più di una postura da predicatore, siamo qui di fronte a uno scrivente che condivide la condizione del destinatario e parla con il morto per affrontare i problemi della propria coscienza: quello di un *lector*, dunque, attivo in uno *studium* della propria provincia di provenienza, dopo che, forse in forma di studente *de debito* («a molto onore e grande spese», 88.27), e dunque a spese del convento di origine, aveva trascorso un periodo di formazione presso uno *studium* generale (Parigi?). La normativa prevedeva un periodo di due o tre anni di formazione nella propria provincia (o nella vicina, laddove le strutture educative erano carenti), da cui però si poteva venir esentati se «adeo literati» (sarà stato il caso di Iacopone)<sup>24</sup>; ma il quadriennio per la conquista del lettorato era obbligatorio<sup>25</sup>. Che questo sia avvenuto a Parigi è, a mio parere, non impossibile. Nella lauda 91 *Tal qual è, tal è*, l'invettiva contro la «lettoria» che mette sulla cattiva strada la «relione» si concentra contro Parigi («Mal vedemo Parisi, che àne destrutt'Assisi»), eponimo per lo *studium generale*.

Se il ragionamento proposto non è scorretto, significa che, negli anni '80 del '200, Iacopo possa aver passato un periodo fuori dall'Umbria per la propria formazione. Ne consegue il profilo di un lettore di provincia, con una specializzazione completata piuttosto tardivamente e messa al servizio, con una certa continuità (presumibilmente per 15 anni, da metà anni '80 allo scontro di Lunghezza e all'incarcerazione nel 1298), nello *studium* del convento di San Fortunato di Todi (che diventerà *generale* solo nel 1336)<sup>26</sup>. In questa fase della cultura francescana, credo che questo profilo, seppure biografico ed esterno (e con margini di incertezza) è però parlante e significativo. Invece di accostare la figura

24. *Constitutiones generales* cit. (nota 21), VI.12, p. 83.

25. *Ibid.*, VI.13.

26. M. BASSETTI, *La civiltà delle "lettere". Biblioteche e produzione letteraria a Todi nel medioevo*, in *Todi nel Medioevo, secoli VI-XIV*. Atti del XLVI Convegno storico internazionale del Centro italiano di studi sul basso medioevo – Accademia Tudertina (Todi, 10-15 ottobre 2009), Spoleto, 2010, pp. 759-790: 786. Il punto di riferimento per la storia di Todi è E. MENESTÒ, *Note alle Cronache volgari*, in *Le cronache di Todi* (rist. ed. 1979), a cura di G. ITALIANI, C. LEONARDI, F. MANCINI, E. MENESTÒ, C. SANTINI e G. SCENTONI, Spoleto, 1991, pp. 413-591.

del frate-poeta tudertino ai poeti volgari del suo tempo – accostamento sicuramente proficuo, ma che non può non riscontrare margini di irriducibilità e di alternativa sul piano delle opzioni culturali – quando includiamo Iacopone nel suo quadro storico-istituzionale, figure a lui aggregabili e comparabili sul piano del progetto letterario e religioso sarebbero, piuttosto, autori come Giacomo da Milano, presumibile autore dello *Stimulus amoris*, e Giovanni da San Gimignano, a cui è attribuibile l'opera intitolata *Meditationes vitae Christi*<sup>27</sup>.

I due personaggi, seppure evanescenti sul piano documentario, hanno qualche tratto significativo comune con il frate tudertino. Impegnati, probabilmente, nelle istituzioni educative dell'Ordine, in conventi importanti ma non centrali, la loro opera scritta è unica, sfugge ai generi letterari della scolastica universitaria (commentari e questioni), è talvolta sottoposta a manomissioni e slittamenti nella tradizione manoscritta ma caratterizzata da grande successo, ed è infine caratterizzata da tematiche di tipo allo stesso tempo gnomico e spirituale-devozionale<sup>28</sup>. L'accostamento può sembrare sorprendente, dato che il laudario è redatto in volgare. Mi pare che questa divaricazione, apparentemente lampante, possa essere se non evacuata, senz'altro particolarmente affievolita innanzitutto dalla constatazione, banale ma da ricordare, che, in questo momento (a cavaliere tra Due e Trecento) non pare da ravvisare una così netta politica culturale dell'Ordine nei confronti del volgare, ma anzi la sua scrittura sembra seguire un percorso contraddittorio, non sempre razionalizzabile tra latino e volgare (molto più definita è la po-

27. Edizioni dei testi in JACOBUS DE MEDIOLANO, *Stimulus amoris*, Ad Claras Aquas, 1949 e IOHANNES DE CAULIBUS, *Meditationes vite Christi olim s. Bonaventurae attributae*, a cura di M. JORDAN STALLINGS, Turnholt, 1997.

28. Sull'attività di Giacomo da Milano, che era *lector* nel 1305 nel convento francescano di Domodossola, vedi C. PIANA, *Il «fr. Iacobus de Mediolano lector» autore dello Pseudo-bonaventuriano Stimulus amoris ed un convento del suo insegnamento*, in «Antonianum», 61 (1986), p. 329-339; Giovanni da Caulibus, proveniente da San Gimignano, fu uno dei *leader* dei francescani toscani che si ribellarono all'Ordine durante il Concilio di Vienne: informazioni più dettagliate si trovano in D. FALVAY - P. TÓTH, *L'autore e la trasmissione delle Meditationes Vitae Christi in base a manoscritti volgari italiani*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 108 (2015), p. 403-430. Sul successo dello *Stimulus*, vedi F. EISERMANN, *«Stimulus amoris» Inhalt, lateinische Überlieferung, deutsche Übersetzungen, Rezeption*, Tübingen, 2001, da associare alle recenti osservazioni di M. BOLOGNARI, *Per l'edizione dello Stimulus amoris*, in «Franciscana», 2020, mentre sulla diffusione delle *Meditationes*, cfr. C. FISCHER, *Die «Meditationes vitae Christi», ihre handschriftliche Überlieferung und die Verfasserschaft*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 25 (1932), p. 3-35.

litica culturale dell'Ordine domenicano, che invece persegue con sistematicità una occupazione di tutti gli spazi della comunicazione, tra iconografico, volgare e latino, in rapporto con il pubblico di riferimento). Proprio in queste opere è riscontrabile uno degli elementi che più sono rappresentativi di questa contraddizione: le *Meditationes*, infatti, sono dedicate a una clarissa, nonostante la redazione originaria sia in latino (o forse intrecciata con quella volgare trasmessa da Paris, BNF, It. 1115)<sup>29</sup>.

L'accostamento ci suggerisce qualche elemento significativo, che ci permette di soppesare diversamente i vari elementi del bagaglio teologico-culturale di Iacopone. Esso andrà visto, per semplificare grossolanamente, come il risultato di una cultura 'laica' di livello medio-alto (e a forte gradiente retorico-giuridico) su cui si è innestata una robusta cultura 'francescana'. Data la cronologia, questa 'seconda' acculturazione si caratterizza già per una canonizzazione avanzata dell'opera bonaventuriana (il maestro è morto nel 1274, mentre Iacopo era *bezocone*), che avrà fornito a Iacopone (come a Giacomo da Milano e all'autore delle *Meditationes*) gli strumenti, concettuali e teologici, e il quadro teorico del suo insegnamento, e, a questo punto possiamo dire, anche del suo più generale intervento culturale. La constatazione non esime da un'indagine più accurata, né deve indurre a troppo frettolose sovrapposizioni. L'eredità bonaventuriana, che proprio nello scorcio del '200 si fa scuola, è comunque sottoposta ad appropriazioni e slittamenti, soprattutto nel quadro delle conflittualità interne all'Ordine che si aprono in coincidenza con le discussioni sull'identità, giuridica ed ecclesiologica, dell'Ordine dal concilio di Lione (1274) a quello di Vienne (1311)<sup>30</sup>. Sono due estremi cronologici che racchiudono la parabola francescana di Iacopone, che di quegli avvenimenti non fu – com'è noto – spettatore inerte. Anche in questo caso, semmai, sarà da notare come questo gruppo di *lectores* e scrittori di pietà francescani sembrano tutti partecipi di un'interpretazione 'di tendenza' dell'eredità di Francesco e della sistemazione bonaventuriana: per tutti è difficile negare l'implicazione,

29. Vedi J. DALARUN - M. BESSEYRE, 'La meditation de la vita del nostro Signore Yhesù Christo' dans le ms. It. 1115 de la Bibliothèque nationale de France, in «Rivista italiana di storia della miniatura», 13 (2009), pp. 73-96.

30. G. L. POTESTÀ, *Maestri e dottrine nel XIII secolo*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, a cura di M. P. ALBERZONI, Torino, 1997, pp. 307-336.

più o meno protagonista, nel gruppo degli 'spirituali'. Solo apparentemente questa implicazione è sbiadita per Giacomo da Milano, che però, nel prologo, dedica la propria opera (ultimo quarto del XIII sec.) a Giovanni da Parma proprio in un momento in cui l'ex ministro è recluso a Greccio<sup>31</sup>; Giovanni da San Gimignano fu tra i *leaders* oltranzisti della rivolta toscana durante le trattative con Clemente V<sup>32</sup>. Nella vicenda di Iacopone emerge in maniera forte la partecipazione allo scontro dei Colonna contro Bonifacio VIII, ma la vicenda non deve far ombra al fatto che il frate di Todi fu anche tra gli uomini *spirituales* che aderirono alla scissione dei «pauperes heremite domini Coelestini», il gruppo religioso che fu poi uno dei nuclei delle varie anime della dissidenza francescana nel Trecento<sup>33</sup>.

A ragione Stefano Brufani ha, dunque, parlato di un francescanesimo «senza aggettivi» per Iacopone<sup>34</sup>: le fonti del laudario sono gli elementi che ci permettono di addentrarci nel profilo di uno specifico *tipo* francescano dell'ultimo quarto del Trecento, un laico colto convertito e im-

---

31. Nel prologo, l'autore si riferisce così a Giovanni: «Tu autem, mi frater Ioannes, qui Eucharis appellaris, accipe munusculum, quod a me indigno, nomine tamen Supplantatore vocato, saepe tua humilis caritas et caritativa humilitas postulavit». JACOBUS DE MEDIOLANO, *Stimulus* cit. (nota 27), p. 2. In Salimbene de Adam, *Chronica*, edited by G. SCALIA, Turnholti, 1997, pp. 296, 297 e 300, si parla di «lingua eucharis» con riferimento al ministro generale, che con l'elezione di Bonaventura, venne messo in esilio presso la Verna.

32. A. M. INI, *Nuovi documenti sugli spirituali di Toscana*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 66 (1973), 4, pp. 305-377.

33. Vedi la narrazione della missione presso Celestino V secondo Angelo Clareno: «Interea fratre Petro de Morone ad pontificatum assumpto, placuit generali ministro et omnibus principalioribus fratribus in quibus Christus et eius spiritus inhabitare firmiter credebatur, et presertim fratri Conrado de Offida, Petrus de Monticulo, Jacobo de Tuderto, Thome de Trivio, Conrado de Spoleto et reliquis qui ad puram regule observantiam aspirabant, quod ad summum pontificem frater Petrus de Macerata et socius eius accederent, eo quod familiarem eum ante papatum habuissent et ipse de eorum bona voluntate plene confideret, et postularent ab eo pro se ipsis et aliis fratribus volentibus et amantibus regulam observare, obedientiam et licentiam observandi promissa absque molestiis et impedimentis aliorum qui ab illa regule fideli et pura observatione, quam sanctus Franciscus in suo testamento et in aliis suis scriptis mandaverat, sponataneae declinabant». ANGELI CLARENI *Opera II: Historia septem tribulationum ordinis minorum*, edizione critica a cura di O. ROSSINI, introduzione e commento di H. HELBLING, Roma, 1999 (Fonti per la storia dell'Italia Medievale), p. 228. Sulla partecipazione di Iacopone allo scontro tra i Colonna e Bonifacio, vedi O. CAPITANI, *La polemica antibonifaciana*, in *Iacopone da Todi. Atti del XXXVII Convegno storico internazionale del Centro italiano di studi sul basso medioevo* – Accademia Tudertina (Todi, 8-11 ottobre 2000), Spoleto, 2001, pp. 127-148: alle pp. 142-143 si analizza il *dossier* documentario sull'intera questione.

34. S. BRUFANI, *Iacopone da Todi, francescanesimo e minoritismo nella crisi di fine secolo XIII*, in *Iacopone da Todi* cit. (nota 33), p. 71-90: 90.

pegnato nella contesa sull'eredità di Francesco d'Assisi nel quadro della tradizione bonaventuriana. Lo descriverò percorrendone gli elementi-chiave in maniera cronologica e ascensionale, iniziando dalla «matrice biblico-evangelica», per poi addentrarmi nella tradizione esegetica e dedicando più ampio spazio alle fonti francescane, in particolare a Francesco d'Assisi e la memoria dei compagni nonché a Bonaventura: in quest'ultimo campo, sarà possibile accennare sia alle concrete modalità di ricezione dei testi e al posizionamento del frate nel dibattito coevo. Poiché altri contributi anche in questo volume faranno spazio alle fonti lirico-poetiche del laudario, si tralascerà quell'aspetto, pur rilevante, della questione, ma non si rinuncerà, in sede finale, ad avanzare qualche riflessione riguardo ad altre forme concorrenti e parallele di sviluppo volgare di preoccupazioni pastorali e letterarie vicine a quelle iacoponiche (in particolare di natura didattica).

## 2. *La Bibbia*

La ovvia pervasività dell'intertesto biblico in un testo quale il laudario ha un forte contrappeso nelle scelte che Iacopone opera in senso tematico-evenemenziale, che sembrano rispondere a una rilettura delle fonti in senso fortemente francescanizzato<sup>35</sup>. In questo senso, le porzioni più significative di testo nel laudario che rappresentano parafrasi e riletture rispetto a brani biblici – e che debbono essere valorizzati più dell'allusività talvolta proverbiale e non di rado involontaria – fanno sistema almeno su due piani: su quello cristocentrico, che costituisce il cuore pulsante dell'intero discorso biblico iacoponico, cucendo insieme Vecchio e Nuovo Testamento, nonché sul filtro ermeneutico bonaventuriano che ad esso presiede con tutta evidenza.

Prendo a titolo esemplificativo *O novo canto, c'ài morto el planto* (64), che si incentra sull'incarnazione rappresentandola come possibilità di intonare «l'intera gamma di suoni della voce umana» dal fa acuto al fa grave; la competenza musicologica che qui dimostra Iacopone ha fatto pensare a un esercizio diretto del canto ma anche a un rapporto – peral-

---

35. Su questo tema, si tenga presente A. AMATO, *La teologia di Iacopone da Todi*, in «Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria», 19 (1915), pp. 37-86 e G. BOCCALI, *La Bibbia e la liturgia nel laudario di Iacopone*, in *La Vita e l'Opera* cit. (nota 7), pp. 311-436.

tro piuttosto raro nel laudario – con la tradizione laudistica, dotata di un’infrastruttura musicale che invece pare assente dal testo iacoponico<sup>36</sup>. Il tema però si concretizza su la natività di Gesù, e segue la linea del racconto di Luca 2, 6-20, in particolare il canto di giubilo degli Angeli (*Lc* 2, 13-14); l’incarnazione del «Verbo» (stante *Gv* 1,1) si realizza in maniera *libraria* (cioè secondo l’immagine del Dio-*liber*)<sup>37</sup> su pergamena (la «carta ainina»), che è appunto la pelle dell’Agnello di Dio. Il nucleo del racconto di Luca incentrato sul canto si arricchisce del riferimento alla liturgia della notte della natività, in particolare ai notturni dei martiri, dei confessori e degli Innocenti: la selezione fa riferimento alle feste dei giorni successivi al 25 dicembre<sup>38</sup>. Il risultato è un *unicum* perché declina la sceneggiatura del presepe di Greccio, che, secondo la biografia di Francesco, consiste nella visualizzazione della natività da parte degli astanti, in uno sviluppo che non si limita all’aspetto iconografico – seppure presente, perché seleziona un momento preciso e visibile dell’avvenimento che ha una sua peculiare fortuna figurativa all’interno del tema dell’adorazione – ma si allarga a quello auditivo. Iacopone riprende qui un tema francescano in maniera non servile ma creativa, slargandolo e potenziandolo, secondo una modalità che vedremo ancora attiva altrove. Rimanendo al tema neotestamentario, andrà sottolineato come esso venga posizionato nel quadro della promessa messianica, da Isaia (25.8), di asciugare il pianto sul volto del popolo di Israele: «O novo canto, c’ài morto el planto / de l’omo enfermato!» (64.1-2). La tematica dell’incarnazione-natività, secondo questo binario visivo, si installa nel laudario in un percorso di riflessione devota, in maniera complanare con testi come le *Meditationes*, dove l’episodio neotestamentario è alla base di una meditazione interiore; essa si lega all’altra vicenda protagonista, in questa letteratura e nella sensibilità francescana,

36. La citazione è tratta da M. S. LANNUTTI, *Iacopone musicista e Garzo doctore. Nuove ipotesi di interpretazione*, in *Iacopone da Todi* cit. (nota 33), pp. 337-362; per il rapporto con la tradizione laudistica sul piano musicale, cfr. F. LIUZZI, *La lauda e i primordi della melodia italiana*, Roma, 1934-1935, I, pp. 138-164, tenendo conto delle correzioni di A. ZIINO, *Liturgia e musica francescana nei secoli XIII-XIV*, in *Francesco d’Assisi. Storia e arte*, a cura di R. RUSCONI, Milano 1982, pp. 127-38.

37. M. RAVESI, *Metafore del libro nella lauda* 27, in *Iacopone poeta* cit. (nota 1), pp. 259-282 e già in C. CIOCIOLA, «Visibile parlare»: *agenda*, Cassino, 1992, pp. 92-93.

38. C. DEL POPOLO, *Iacopone* 64.39, in «Italianistica», XXV (1996), pp. 133-135.



ovverosia quella della passione, anch'essa fortemente presente con toni di accentuata affettività: il *trait-d'union* viene sviluppato tramite la figura di Maria, protagonista singolare del laudario iacoponico secondo una linea anticipatrice e d'avanguardia rispetto al culto mariano che attraverserà il pensiero francescano nel Trecento (in particolare con la mariologia cristologica di Scoto) fino almeno all'Osservanza<sup>39</sup>. Nella lode *O Vergen plu ca femina* (32) la natività si colloca al culmine di una ricapitolazione della vita della Madonna che non si risparmia il ricorso all'apocrifo *Vangelo della natività di Maria* quando deve affermare la consacrazione a Dio della propria verginità («tu ll'ài emprima votata / la to vergenetate» 32.26-27) e che afferma la tesi immacolista, e cioè della concezione senza peccato di Maria (a 32 e a 3.121-128), sottoposta ancora ad aspro dibattito e non sposata da Bonaventura, Olivi e Tommaso<sup>40</sup>. Una prosecuzione e una soluzione di questa lode è nel celeberrimo *planctus* drammatico – la prima lauda di questo tipo nella nostra storia letteraria – *Donna de Paradiso* (70), incentrata sulla passione e sviluppata tramite un dialogo a quattro (due voci singole, Maria e Gesù, e due più corali, l'anonimo e il popolo): qui la lettura in parallelo con le *Meditationes* ma anche con alcune pagine dello *Stimulus* o le visioni di Angela da Foligno sono impressionanti, e segnalano in essere quell'utilizzo di selezionate parti diegetiche del Nuovo Testamento allo scopo di suscitare un percorso di perfezionamento interiore, che prende la forma della *compassio* ed esplose nella compartecipazione alla sofferenza nel magnifico finale: «Che moga figlio e mate / d'una morte afferrate, / trovarse abbraccate / mat'e figlio impiccato!» (70.132-135).

Anche nei confronti del Vecchio Testamento la scelta di passaggi-chiave, che tornano in maniera ripetuta nel laudario, sembra mossa da quest'attitudine cristocentrica. Così, del *Genesi*, onnipresente è nel laudario l'idea dell'uomo *forma Dei* deformato dal peccato (tema anch'esso bonaventuriano, giusta la soteriologia disegnata nell'*Itinerarium mentis in Deum*)<sup>41</sup>; laddove, però, la scrittura laudistica si concede un confronto

39. Per il culto, vedi almeno R. DI MEGLIO, *I culti diffusi dall'Osservanza francescana*, in *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, a cura di G. VITOLO, Napoli, 1999, pp. 165-179.

40. Particolarmente convincenti mi risultano le osservazioni di M. LEONARDI, *Per un nuovo commento* cit. (nota 7), p. 220-221.

41. Su questo nodo, vedi L. MAURO, *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla philosophia alla con-*

più disteso con il testo biblico, un altro *leit-motiv* significativo è l'immagine, prelevata dal *Cantico dei Cantici*, dell'amato che fugge e che diventa oggetto di spasmodica ricerca. La metafora sponsale a indicazione del rapporto tra Dio e l'uomo (o l'anima) si sviluppa su più testi (almeno 15, 18, 60, 69 e 86), ma in *O Cristo onnipotente* (50), uno dei capolavori iacoponici, l'intertestato veterotestamentario (*Ct* 3.1-3) viene drammatizzato in un dialogo sceneggiato durante la passione; in *Oi dolze amore* (69.76-81) la croce è il luogo dell'amplesso tra moglie e marito: la vicenda di Cristo, e in particolare il tema della sofferenza del *patiens* e della morte è dunque un invero continuamente ribadito, che dà seguito, seppure parziale perché radicalmente cristologico, al programma ermeneutico stabilito da Bonaventura nel *Breviloquium*, che invita a un'interpretazione della lettera basata sulle corrispondenze in altri passi del testo biblico<sup>42</sup>.

Il rapporto con questo testo bonaventuriano nel laudario è estremamente significativo, se lo riconsideriamo, appunto, alla luce di un programma culturale sviluppato da un *lector* francescano: l'opera rappresenta l'approdo più coerente della ricerca di Bonaventura sul tema dell'interpretazione biblica, che coniuga visione storica di impianto agostiniano e un metodo esegetico che, pur integrando la tradizionale interpretazione quadripartita, tende a innovare specialmente sull'interpretazione della lettera. Particolarmente operativa è la corrispondenza con il *Breviloquium* in *L'omo fo creato vertiioso* (3), dove di nuovo emerge la centralità della vicenda di Cristo, incastonata ai vv. 121-272 all'interno di una ricapitolazione della *historia salutis* scandita in tre età di impianto gioachimita (Padre, vv. 1-121; Figlio, vv. 121-272; Spirito santo, vv. 273-448), essendo l'attuale un'età di *pugna spiritualis* in cui sacramenti e virtù attuate con l'ausilio dello Spirito servono a sconfiggere il «Nemico» detto anche «Maligno». Il lungo trattato in versi descrive la vicenda di Cristo con un amplissimo ricorso ai vangeli, e specialmente a *Lc* 1, 26-38 e 2, 4-7 (la vita pubblica di Cristo), con ovvi addentellati (per esempio all'*ecce homo* di *Gv* 19,5 in «et ecco nudo aiace ennella via»

---

*templatio*, Genova, 1976 e L. PELLEGRINI, *Bonaventura ministro generale e agiografo*, in ID., *Frate Francesco e i suoi agiografi*, Assisi, 2004, pp. 151-233; su Iacopone, vedi E. ZUNINO, *Conquêtes littéraires et quête spirituelle - Jacopone da Todi (1230[?] - 1306)*, Paris, 2013, pp. 317-331.

42. M.-D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Milano, 1985, p. 78.

di 183) e con un importante riferimento al compimento della promessa messianica: di nuovo *Is* 11,1-2 nell'invocazione «O figlioli mei, sit'adunate [...] ora currite e 'nsemor avvracciate / lo meo diletto figlio redentore.» 209-212<sup>43</sup>. Sarà da rilevare come la vicenda di Cristo è inserita all'interno di due sequenze che hanno risonanze testuali molto significative: la prima, presentata come il dramma *cur Deus homo* corrisponde con il III capitolo delle *Meditationes* (ma è impostazione di lunga tradizione); la sezione finale riprende puntualmente il discorso sui sacramenti e le virtù sviluppate in *Breviloquium* VI, 3, 3-4<sup>44</sup> ma in un sviluppo metaforico-bellico che è evidentemente in relazione con l'opuscolo allegorico-escatologico di Pietro di Giovanni Olivi, *Miles Armatus*, fonte, assieme ad altre opere di direzione spirituale come i *Remedia* e il *Modus*, attiva anche altrove nelle laude<sup>45</sup>. Allo stesso Olivi sembra di dover ricorrere anche per lo sviluppo storico dell'avvicendamento delle varie età nella stessa lauda, soprattutto laddove, alle tre fasi gioachimitiche, sembrano da segnalare anche età di passaggio, che dinamizzano lo schema ternario (soprattutto ai vv. 105-120, dove convivono Padre e Figlio, e 121-232, dove invece c'è una complessa staffetta tra le tre persone)<sup>46</sup>.

### 3. Profetismo iacoponico

Questo squilibrio verso un tessuto neotestamentario è evidente anche nel caso delle fonti profetiche: le promesse e i lamenti di Isaia nutrono la costruzione del carattere enfatico del linguaggio, non per forza in contesti messianici *stricto sensu*: nella già citata *O Cristo onipotente*, dove il corpo dato alle creature fa guerra all'anima come il popolo al Signore in *Is* 63, 10 o ancora in *Anema che desidero andare ad Paradiso*, l'anima «nuda» è vestita con «veste ioiosa» e «margarite», 60, 23-26, come in *Is* 61, 10, di nuovo convogliando l'immagine dell'anima-sposa a quella del popolo eletto. Va detto però che l'*Apocalisse* e soprattutto le immagini di distruzione e palingenesi di *Matteo* 24 sono ingredienti di un riutilizzo che si

43. AMATO, *La teologia* cit. (nota 35).

44. Si veda riassuntivamente la n. 82 a M. LEONARDI, *Per un nuovo commento* cit. (nota 7).

45. Su questo tema, mi permetto di rimandare a A. MONTEFUSCO, *Iacopone nell'Umbria del Due-Trecento. Un'alternativa francescana*, Roma, 2006, pp. 87-106.

46. D. BURR, *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary*, Philadelphia, 1993.

concentra quasi esclusivamente su laude programmaticamente costruite come profezie, che fanno quasi *corpus* a sé e hanno contribuito a ragione a fare di Iacopone il primo dei profeti *in volgare* secondo una modalità che avrà la sua fortuna soprattutto nel secondo Trecento (e la cosa contribuì non poco al fatto che molte di queste poesie trecentesche vennero attribuite illegittimamente al nostro frate poeta). Si deve ricordare almeno *Or se parerà chi averà fidanzza* (6), *La Veretate plange, ch'è morta la Bontate* (8), *Iesù Cristo se lamenta de la Ecclesia Romana* (29), *La Superbia de altura* (30) e *Plange la Ecclesia plange e dolora* (35): in questi testi, con tratti efficacissimi, si propone al lettore una ricapitolazione storico-ecclesiologica velocissima e una descrizione, con variazioni che non ne intaccano una decisa compattezza, dei tempi finali, che si denunciano imminenti. Ne sono i segni l'affermazione dell'eresia e dell'idolatria, la comparsa dei «signati / de caratti de l'antiquo serpente» (6.39-40), la scarsità degli scampati, pure soggetti a tentazione di visioni («dicer ratt'e profezie», 6.58), la perversione degli ordini religiosi, e in particolare dei francescani (in 8 e 29).

Sono testi non facilissimi da leggere, ma sorprendentemente corrispondenti a una precisa fascia della retorica gioachimitico-francescana, e cioè quella post-bonaventuriana. Si tenga presente, ad esempio, la palese assenza, nel laudario, di richiami a Geremia. Il fatto è notevole, perché segnala l'assenza di rapporti con il testo pseudo-gioachimita *Super Hieremiam*, commentario prodotto inizialmente in ambienti cistercensi-florensi, per poi essere rielaborato più volte dai minori in pieno Duecento<sup>47</sup>: sembra da sottolineare, dunque, una condivisione dell'autocensura che proprio in epoca bonaventuriana l'Ordine opera su testi pseudo-gioachimiti che aveva precedentemente utilizzato<sup>48</sup>.

Allo stesso tempo, è caratteristico di questa stagione – e non a caso comune nuovamente con Pietro di Giovanni Olivi – la cautela verso l'ingenerarsi incontrollato di false profezie e soprattutto la mancata

47. Cfr. B. TÖPFER, *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftsb Hoffnungen im Hochmittelalter*, Berlin, 1964; Y. WESSLEY, *Joachim of Fiore and the Monastic Reform*, New York-Bern-Frankfurt a.M.-Paris, 1990, in part. cap. V, pp. 101-113.

48. G. L. POTESTÀ, *Il Super Hieremiam e il gioachimismo della dirigenza minoritica della metà del Duecento*, in *Mediterraneo, Mezzogiorno, Europa*. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca, a cura di G. ANDENNA, H. HOUBEN, Bari, 2004, pp. 879-894.

identificazione storica degli attanti del *plot* apocalittico<sup>49</sup>. Ciò non toglie che la sceneggiatura dei tempi finali è già tutta presente, espressa poeticamente con una qualità letteraria che in volgare non raggiungerà mai più: «Fase clamare Ecclesia le membra de Anticristo» (8.59), ed è notevolissimo anche il riferimento a una «pace amara» che segue alla «pugna» (35.55-56), che, seppure in linguaggio solo allusivo, sembra avvicinare all'idea di Gioacchino che interpretava *Ap* 20 come preannuncio di un periodo di pace dopo la morte dell'Anticristo. Pietro di Giovanni Olivi è l'unico, tra i francescani, a riportare questa interpretazione fra le possibili nella *Lectura super Apocalipsim*<sup>50</sup>. Estremamente intrecciata alla tematica profetico-anticlericale è anche l'uso massivo della invettiva antifarisaica di *Mt* 23 soprattutto nella lauda contro i cattivi predicatori *Solo a Deo ne pòzza piacere* 17 e nel *conflictus* tra penitente e Diavolo di 56: qui il testo evangelico si mescola ai testi di Francesco, come ha mostrato Matteo Leonardi<sup>51</sup>. Ma è l'esegesi soprattutto di Olivi che pare presiedere a questo sviluppo nel laudario e alla significativa saldatura di *Mt* 23-24 (invettiva e profezia), che il maestro linguadociano degli 'spirituali' riunisce e sviluppa congiuntamente nel suo commento a Matteo, uno dei più precoci nella sua carriera di insegnante (1279-1281)<sup>52</sup>.

#### 4. Quale Francesco?

Da questo giro d'orizzonte, giova concludere che il laudario, anche laddove il rapporto con il testo biblico si fa diretto e non occasionale, è costruito sulla base di una stratigrafia di risorse che è difficile da sbrogliare, se non al prezzo di una forte ed antistorica semplificazione. L'esempio più utile, a questo proposito, è costituito dalle fonti francesca-

49. D. BURR, *Olivi on Prophecy*, in «Cristianesimo nella storia», 17 (1996), pp. 369-91; per le laudi iacoponiche sull'Ordine, vedi F. SUITNER, *Lo scrittore e l'immagine del penitente (lauda 80 e dintorni)*, in *Iacopone Poeta* cit. (nota 7), pp. 113-27.

50. D. BURR, *Olivi's Peaceable Kingdom* cit. (nota 46); R. E. LERNER, *Millenarismo*, in ID., *Scrutare il futuro. L'eredità di Gioacchino da Fiore alla fine del medioevo*, Roma, 2008.

51. LEONARDI, *Per un nuovo commento* cit. (nota 7).

52. K. MADIGAN, *Olivi and the Interpretation of Matthew in the High Middle Ages*, Notre Dame (In), 2003, p. 73; per la datazione, vedi S. PIRON, *Chronologie des écrits de Pierre de Jean Olivi*, in «Oliviana» 6 (2020), mis en ligne le 29 février 2020, consulté le 11 mars 2020. URL: <http://journals.openedition.org/oliviana/1050>.

ne<sup>53</sup>. Dando per scontata una forte immersione nella testualità legata all'Ordine, bisognerà però fare ordine all'interno di questa ricca congerie di testi sia per apprezzare l'interpretazione che Iacopone ha dato a questa multiforme cultura sia – e su questo forse troppo poco si è riflettuto – per identificare le concrete forme di informazioni che ha avuto a disposizione. Sarà dunque opportuno distinguere innanzitutto tra i testi *di* Francesco e i testi *su* Francesco. Che il frate conosca in profondità gli scritti del fondatore – caso anomalo, per quantità e qualità, per la sua epoca: basti pensare a Domenico – può sembrare pacifico, ma lo è solo in apparenza. In primo luogo, il messaggio di Francesco d'Assisi è raramente, nel laudario, isolato in quanto tale, lasciato parlare *per sé*, ma viene inserito e rielaborato all'interno della poetica iacoponica, perlomeno lungo due potenti vettori di reinterpretazione: il pessimismo antropologico prelevato dalla tradizione dell'*ubi sunt* e del *contemptus mundi*<sup>54</sup>, e dall'altra la critica anticlericale (e antifrancescana) di marca 'spirituale'. In secondo luogo, gli scritti *di* Francesco hanno una storia di trasmissione complessa e plurale: la loro canonizzazione libraria si stabilizza in collezioni diverse, che rispondono a impulsi talvolta istituzionali talvolta collettivi. Nel momento in cui Iacopone entra nell'Ordine, collezioni diverse sono in competizione tra di loro<sup>55</sup>. Proviamo ad intrecciare questi due problemi.

---

53. Su questa sezione delle fonti esiste una bibliografia abbondante: mi limito a citare M. VINAI, *Iacopone e S. Bonaventura*, in «Cultura Neolatina», 1 (1941), pp. 133-142; F. AGENO, *Motivi francescani nelle laudi di Iacopone da Todi*, in «Lettere Italiane», XII, 2 (1960), pp. 180-184; L. LEONARDI, *Iacopone poeta francescano: mistica e povertà contro Monte Andrea (e con Dante)*, in *Francescanesimo in volgare (secoli XIII-XIV)*. Atti del XXIV convegno internazionale (Assisi, 17-19 ottobre 1996), Spoleto, 1997 pp. 95-141; F. SUITNER, *Iacopone e la regola di Francesco d'Assisi*, in *Studi vari di lingua e letteratura italiana in onore di Giuseppe Velli*, Milano, 2000, pp. 107-113; S. BRUFANI, *Iacopone francescano*, in *Studi sull'Umbria medievale e umanistica. In ricordo di Olga Marinelli, Pier Lorenzo Meloni, Ugolino Nicolini*, a cura di M. DONNINI, E. MENESTÒ, Spoleto, 2000, pp. 75-95; ID., *Iacopone da Todi, francescanesimo e minoritismo nella crisi di fine secolo XIII*, in *Iacopone da Todi* cit. (nota 33), pp. 71-90.

54. E. MENESTÒ, *Il "contemptus mundi" in Iacopone da Todi*, in Atti del Convegno storico iacoponico in occasione del 750° anniversario della nascita di Iacopone da Todi (Todi 29-30 novembre 1980), a cura di ID., Firenze, 1981 pp. 129-153.

55. Per un quadro d'insieme, vedi L. PELLEGRINI, *Gli Scritti e la reinterpretazione della proposta francescana nella storia dell'Ordine Minoritico*, in *Frate Francesco e i suoi agiografi* cit. (nota 41), pp. 425-457; si tenga presente però la ricostruzione classica di S. CLASEN, *Legenda antiqua S. Francisci. Untersuchungen über die nachbonaventurianschen Franziskusquellen*, Leiden, 1967, e lo straordinario strumento di K. ESSER - R. OLIGER, *La tradition manuscrite des opusculs de saint*

Le *Laudes creaturarum* e il *Testamento* sono due testi fittamente presenti alla memoria iacoponica. In *Povertat'ennamorata* (47) questa memoria è esibita nella lista di creature ai vv. 35-46 («Terra, erbe con lor coluri, / arbori, frutti con sapuri, / bestie m'è en serveturi [...] Acque, flumi, lachi e mare, / pesciatelli en lor notare, / aere, venti, ocel' volare [...] / Luna e sole, celo e stelle [...]»): rinunciando ad esse, il poeta-francescano ne afferma con forza il carattere di segni di Dio e quindi l'unico possesso possibile, quello di tipo *pauper*. Converte qui una riflessione sulla povertà come piena abdicazione della volontà di possesso, e quindi paradossalmente come ricchezza più piena, che è un motivo insistente nel laudario (per es. in 41 *O Amor devino Amore, perché m'ài assidiato?*). Nella richiesta di malattie che fa il peccatore in *O Signor, per cortesia*, dove l'episodio dell'incontro di Francesco con il lebbroso (nella memoria del *Testamento*) è esasperato in direzione di una auto-flagellazione di tipo patologico, l'inopportunità di «mentovare» il Signore se non attraverso le laude espresse dalle creature del *Cantico* è rielaborata nell'immagine dell'uomo che «ode mentovare» (v. 67) il peccatore così punito per la sua colpa ed è quindi indotto a farsi il segno della croce (81.69) come atto di pentimento<sup>56</sup>. Questa radicalizzazione pessimistica della lode creaturale di Francesco è attuata anche tramite il ricorso a sezioni compatte ed ascetiche delle *Admonitiones* che vengono inserite all'interno dei *vituperia* del corpo (per es. nella *'ntenzione ch'è 'nfra l'anema e 'l corpo*, 7) ed è essa stessa all'origine di una lunga tradizione in volgare che sviluppa le intuizioni elaborate da Lotario da Segni (un esempio interessante, di area vicina agli agostiniani, è la *Brieve collazione della miseria umana* di Agnolo Turini alla fine del XIV secolo)<sup>57</sup>. Quando invece si passa a quel testo di ricapitolazione e memoria di una radicale proposta cristiana come il *Testamento*, si deve rilevare la tendenza di Iacopone a convogliare la *recordatio* di Francesco alla critica contro l'attuale stato della Chiesa e dell'Ordine: la rivendicazione della eternità alla cultura teologica («et eramus ydiotae») e dell'approccio manuale all'esperienza («laboritio») di Francesco è, come esempio per tutti, un pungolo presente

*François d'Assise: préliminaires de l'édition critique*, Roma, 1972. Uno studio più puntuale, su base ecdotica, è in C. PAOLAZZI, *Studi su gli "Scritti" di frate Francesco*, Grottaferrata, 2006.

56. L. LEONARDI, *Jacopone poeta francescano* cit. (nota 53).

57. I. HJIMANS-TROMP, *Vita e opere di Agnolo Turini*, Leiden, 1957.

all'invettiva apocalittica *Iesù Cristo se lamenta de la Chiesa romana* (29: gli «omini ydioti» sono i discepoli e del «lavoreccio» di Cristo viene disperso, a causa del «falso clericato», il «frutto»). Su questa medesima linea viene fatta convergere la memoria normativa della *Regula bullata*, a cui Iacopone ricorre soprattutto su questioni comportamentali quali il rapporto con le donne (in *Assai m'esforzo a guadagnare* 75.23-26) o col denaro (in *O Francesco da Deo amato* 71)

Uno sguardo ai testi meno noti di Francesco permette almeno di abbozzare la risposta alla domanda che campeggia nel titolo di questo paragrafo. Una cospicua letteratura critica ha segnalato la fitta ripresa da testi come le *Admonitiones* e le differenti lettere del fondatore<sup>58</sup>. Bisogna però avvertire come essi siano anche, nella razionalizzazione della trasmissione manoscritta delle opere del santo, i più problematici. Come noto, nella costituzione del canone, si possono segnalare almeno tre linee di tradizione: una risalente al codice 338 del sacro Convento di Assisi, dovuto a un'iniziativa di frate Leone negli anni '40 del '200 e destinato alla lettura collettiva di una specifica selezione di opere di Francesco<sup>59</sup>; in concorrenza si formò una collezione (detta della Porziuncola) che affiancò precocemente una diversa antologia con la memoria agiografica; più tarda, ma memore di fasce antiche di testi, è poi la compilazione di Avignone. Tali agglomerati testuali ebbero poi diversa diffusione nelle province francescane, modellando le varie identità della *religio*<sup>60</sup>. Il laudario di Iacopone potrebbe essere un ottimo *case-study* per verificare la concreta circolazione e conoscenza di queste collezioni proprio nel momento del loro assestamento, ma è un lavoro ancora da fare e che potrebbe riservare sorprese. In questa sede, mi limito a segnalare due elementi. Mi pare significativa la conoscenza che Iacopone presenta di testi come *Epistola ad fideles*, in particolare del passaggio che riferisce il caso complesso di chi muore impenitente nel peccato, destinato a diventare cibo per i vermi e a ricevere l'onta della memoria dei propri parenti, che si lamentano della scarsa eredità. Il

58. Vanno citati almeno N. SAPEGNO, *Frate Iacopone*, Torino, 1926 (poi Firenze, 1985); AGENO, *Motivi francescani* cit. (nota 53); BRUFANI, *Jacopone francescano* cit. (nota 53).

59. L. PELLEGRINI, *La raccolta di testi francescani del codice Assisano 338. Un manoscritto composto e miscelaneo*, in ID., *Frate Francesco e i suoi agiografi* cit. (nota 41), pp.371-423.

60. Vedi i saggi citati a n. 55.



tema è al cuore della amara e ironica *Figli, nepute, frate, rennete* (42, ma con sviluppi anche in 30.93-96; 58.117-176 e 83.77-78) e trova riscontro nella versione *prior* della *Epistola* (II.11-18, che ha poi sviluppo nella versione *maior* II.72-78)<sup>61</sup>. Questa versione è trasmessa da un manoscritto unico, Volterra, Biblioteca Guarnacci, 225 (5230), di notevolissimo interesse: qui un frate della Tuscia, nella seconda metà del Duecento, ha raccolto testi meno noti di Francesco, come anche una diversa redazione delle *Admonitiones* che sembra piuttosto risalente nel tempo, secondo quanto osserva Paolazzi<sup>62</sup>. L'intero codice – un composito con materiale dal XIII al XV s. in. – è particolarmente interessante, soprattutto, com'è ovvio, nelle sue unità più antiche: vanno segnalati almeno alle cc. 82-140 una vera e propria antologia di esercizi spirituali di Pietro di Giovanni Olivi, affiancata a testi didattici di carattere psicomachico, tra cui la *Visio Philiberti* (che è una poesia mediolatina incentrata sulla *disputatio* tra anima e corpo ed attribuita a Walter Map)<sup>63</sup>, altri testi di pietà della tradizione agostiniana, e infine un *dossier* sul miracolo della Porziuncola. Vari elementi di queste sezioni – in particolare quella oliviana – inducono a pensare che il codice sia stato prodotto da ambienti italiani nel primo trentennio del Trecento, che avevano a disposizione molto materiale (almeno più collezioni oliviane)<sup>64</sup>. L'unione di opuscoli di pietà (come il *Miles armatus* e i *Remedia*) sicuramente noti a Iacopone con testi tematicamente affini ai *conflictus* drammatici costruiti dal poeta fanno del codice un prezioso specchio di una precisa linea di ag-

61. Per l'edizione e notizie sul rapporto tra le versioni, vedi FRANCESCO D'ASSISI, *Scripta*, a cura di C. PAOLAZZI, Grottaferrata, 2009.

62. *Ibid.*, p. 491-493.

63. N. CARLIDGE, *In the silence of a Midwinter Night: a re-evaluation of the "Visio Philiberti"*, in «*Maedium Aevum*», 75 (2006), pp. 24-45; sulla relazione tra questi testi e il laudario, vedi C. DELCORNO, *Contrasti iacoponici*, in *Iacopone, un francescano scomodo ma attuale* cit. (nota 17), pp. 63-79.

64. Per la descrizione del manoscritto, vedi P. SABATIER, *Fratris Francisci Bartholi de Assisio Tractatus de indulgentia S. Mariae de Portiuncula*, Paris, 1900, pp. LXXXII-LXXXVI; R. MANSELLI, *Spirituali e beghini in Provenza*, Roma, 1954, pp. 268-274; K. ESSER, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition*, Grottaferrata, 1989, pp. 106-117 specificamente per le *Admonitiones* e pp. 178-180 per la versione della *Epistola ad fideles*; S. BRUFANI, *Il diploma del vescovo Teobaldo d'Assisi per l'indulgenza della Porziuncola*, in «*Franciscana*», 2 (2000), pp. 119-136; FRANCESCO D'ASSISI, *Scripta* cit. (nota 61), p. 17; PELLEGRINI, *Gli Scritti* cit. (nota 55), pp. 434-437; A. MONTEFUSCO, *L'opuscolo Miles armatus di Pierre de Jean Olieu. Edizione critica e commento*, in «*Studi Francescani*», 108, 1-2 (2011), pp. 50-171.

glutinamento delle opere di Francesco, e illuminano anche la rilettura pessimistica di quei testi offerti dal laudario.

Iacopone conosce e valorizza in maniera polemica anche la tradizione non ufficiale dei compagni, con una preferenza per i *dicta*, genere che lui stesso frequenterà<sup>65</sup>. Questa conoscenza è certificabile in *Molto me so' adelongato* (80) e in *Tal qual è, tal è* (91): entrambe, non a caso, invettive contro i cattivi costumi dei frati minori. Il fatto che queste opere siano costruite con un intarsio di testi non ufficiali e *dicta* del fondatore è significativo, perché indica, e *contrario*, in quegli stessi testi un modello di perfezione evangelica, in qualche modo uno *speculum perfectionis* in versi. Nella prima, dopo aver descritto il cattivo frate che si è allontanato dal modello dei santi giocando essenzialmente sull'ipocrisia (la lauda è costruita sul contrasto tra mostra esteriore di un comportamento virtuoso e reale attitudine interiore), Iacopone descrive nell'*explicit* un frate che è *lieto* quando riceve doni: «Ma a quil che covelle me dona / mùstromeli 'n lieta persona.» (80.47-48). Si tratta di un voluto contrappunto al *De vera et perfecta letitia* (forse noto nella versione originale, probabilmente antifrancescana)<sup>66</sup>. Nella invettiva contro Parigi, si descrive un ordine in preda al dominio dei frati *doctores*, impegnati nei cavilli e nelle riunioni: qui il contrappunto è costruito con specifico riferimento a un altro testo assimilabile a un *dictum* di Francesco, e cioè il *Testamento di Siena* (con il suo invito ai frati ad amarsi l'un l'altro, contraddetto in 91.10: «Vedete el granne amore, che l'uno èll'altro à en core! ») e soprattutto i capitoli della *Regula non bullata* che puntano a censurare i cattivi comportamenti nelle riunioni (*Rnb* XI e XVIII). Il discorso è sviluppato all'ombra di un detto di Egidio: «Parisius Parisius, quare destruis ordinem sancti Francisci?»<sup>67</sup>.

65. IACOPONE DA TODI, *Tractatus utilissimus. Verba*, Edizione critica e introduzione a cura di E. MENESTÒ, con contributi di G. CREMASCOLI e M. DONNINI. Spoleto, 2015.

66. La versione più nota, trasmessa dagli *Actus / Fioretti*, com'è noto, risulta di una versione amplificata di un *dictum* da far risalire a Francesco, e la cui versione più vicina all'originale venne ritrovata da Bughetti in un tardo codice fiorentino *Analecta de s. Francisco Assisiensi saeculo XIV ante medium collecta (e codice Florentino C.9.2878)*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 20 (1927), p. 107: qui il religioso che non fa entrare Francesco è un frate minore; vedi l'edizione critica in FRANCESCO D'ASSISI, *Scripta* cit. (nota 61), p. 416-419.

67. Per il *Testamento di Siena*, e la *Regula non bullata*, vedi FRANCESCO D'ASSISI, *Scripta* cit. (nota 61); i *Dicta* di Egidio sono stati editi in EGIDIO D'ASSISI, *Dicta*, a cura di S. BRUFANI, Spoleto, 2013, p. 126.

Emerge in maniera evidente una visione fortemente orientata in direzione di una interpretazione del tutto conseguente con quella degli 'spirituali'. Anzi: invece di vedere Iacopone come un traduttore 'poetico' delle tesi sistematizzate da Olivi e (in seguito) Clareno e Ubertino da Casale, varrebbe la pena di domandarsi quanto egli abbia direttamente contribuito al dibattito all'interno dei gruppi rigoristi. Un esempio che continua a sembrarmi lampante a proposito di tale contributo è nella cruciale lauda *Que farai, Pier da Morrone?* (74), dove Iacopone si chiede se Celestino V, appena eletto sul soglio di Pietro, possa essere all'altezza del compito. La lauda si colloca in un momento di attesa e di discussione tra le fila degli 'spirituali': discussione fotografata almeno da una *quaestio* di Pietro di Giovanni Olivi sulla rinuncia papale e in una lettera dello stesso a Corrado da Offida. Nella *quaestio* Pietro fa riferimento ad almeno dodici argomenti contro la legittimità della rinuncia; più specificamente, egli sostiene che esiste la possibilità di essere liberati dal sacramento della giurisdizione – legato alla funzione papale, di tipo non sacramentale – se il pontefice si sente «ineptus»<sup>68</sup>. Il «paragone» a cui è giunto Pietro dal Morrone consiste proprio in questo dilemma pratico: se è possibile tradurre in azione ciò che si è guadagnato con la contemplazione. Iacopone è da immaginare tra i frati che parteciparono attivamente alla discussione, che fu talmente importante da costituire, per lui, un momento di svolta per la costruzione della sua identità autoriale e per ritagliare uno specifico spazio di intervento nella storia per la scrittura poetica<sup>69</sup>. Lo dimostra il fatto che la domanda «que farai» tornerà in una lauda autobiografica ed esemplare – mi riferisco alla celeberrima *Que farai, fra Iacovone?* – in cui il frate propone una ricapitolazione del proprio percorso vitale, presentandosi, da perseguitato, come un frate-esemplare con l'immagine, tratta nuovamente da Olivi, del *miles armatus*. Che il nocciolo dello scrivere di Iacopone fosse proprio questo tormentoso 'che fare' lo aveva già affermato

68. L. OLIGER, *Petri Iobannis Olivi de renuntiatione papae*, in «Archivum franciscanum historicum: periodica publicatio trimestris» (1918), pp. 340-366.

69. Le laudi bonifaciane – in particolare la più violenta, *O papa Bonifazio, molt'ài iocato al mondo*, 83 – raccolgono elementi qualificanti della pubblicistica del gruppo intorno ai Colonna contro il nuovo papa in maniera originale e certamente unica per capacità di diffusione: su questo mi permetto di rimandare al mio *L'exilé pauvre et le citoyen excommunié. Iacopone et le «peuple» à Todi*, in *Écritures de l'exil dans l'Italie médiévale*, a cura di A. FONTES, M. GAGLIANO, in «Arzanà», 16/17 (2013), pp. 53-73.

con forza Ovidio Capitani<sup>70</sup>. Vale la pena di insistere sul fatto che è proprio questo interrogativo, piegato a un progetto religioso 'spirituale', che permette a Iacopone una precisa rilettura anche della ufficiale biografia di Francesco. Le laudi agiografiche, *O Francesco povero* (40) e *O Francesco, da Deo amato* (71) si mantengono del tutto fedeli alla narrazione impostata da Bonaventura nella *Legenda maior*, ma conservano al loro interno una chiara impostazione rigorista e tipicamente iacoponica, quando il diavolo nella 71 chiede al santo: «O Francesco, que farai?» (71.16). Il 'che fare' francescano consiste nella realizzazione della vita evangelica, secondo una linea interpretativa specifica e non condivisa: «Tener voglio la via vera, / né sacco voglio né pera» (71.94-95)<sup>71</sup>.

### 5. L'indiamento e altra tradizione esegetica

Un ulteriore gruppo dotato di una certa compattezza è costituito, nel laudario, dal gruppo 36, 89, 90 e 92: sono laude che tematizzano il percorso di avvicinamento dell'anima verso Dio, non di rado scandendola in gradi e soffermandosi sull'approdo finale, caratterizzato da pace e libertà. Il problema dell'indiamento aveva dato luogo a sviluppi teorici che erano stati la base dell'eretizzazione di un gruppo di tesi etichettate dall'inquisizione sotto il nome di *Spiritus Libertatis*<sup>72</sup>. Le tesi

70. O. CAPITANI, *Polemica religiosa e polemica pubblicistica in Iacopone*, in *Atti del convegno storico iacoponico in occasione del 750° anniversario della nascita di Iacopone da Todi* (Todi 29-30 novembre 1980), a cura di E. MENESTÒ, Firenze, 1981, rist. Spoleto, 1992, pp. 13-33: 26; bisogna ricordare, tuttavia, che la curvatura che lo studioso dava al 'che fare?' iacoponico è stata rilevantissima nella storia della critica iacoponica, perché rispondeva alla riflessione potentemente revisionista di A. FRUGONI, *Iacopone francescano, Iacopone francescano*, in *Iacopone e il suo tempo* (Todi, 13-15 ottobre 1957), Todi, 1959 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 1), pp. 73-102, che tendeva a negare al frate, più per temperamento che per scelta, qualsiasi impulso di socialità. Un'ipoteca, questa solipsistica, che si affiancava a quella giullaresca: «un dubbio» sull'immagine di Iacopone «isolato dai più gravi dibattiti della società», con Capitani, che ha permesso il «recupero della complessità dell'uomo».

71. Sul rapporto con i testi di Bonaventura, è ancora consultabile con profitto M. VINAI, *Jacopone e S. Bonaventura* cit. (nota 53), al quale mi permetto di accostare il mio contributo *Una fedeltà paradossale: sulla memoria bonaventuriana in Iacopone*, in «Linguistica e Letteratura», 33, 1/2 (2008), pp. 9-42.

72. L. OLIGER, *De secta spiritus libertatis in Umbria saec. XIV. Diaquisitio et documenta*, Roma 1943; R. GUARNIERI, *Il movimento del libero spirito. Testi e documenti* in «Archivio italiano per la storia della pietà», 4 (1964), pp. 351-708; R. E. LERNER, *The heresy of the «Free Spirit» in the Later Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-London, 1972.

erano, secondo questa semplificazione, sostenute e ‘praticate’ – per dir così – da gruppi di eretici che si diffondono contemporaneamente in aree europee diverse (soprattutto Umbria e Fiandre), esprimendo anche delle opere in volgare significative, come lo *Specchio delle anime semplici* di Marguerite Porete, mandata sul rogo nel 1310<sup>73</sup>. Per una vicinanza con gli ambienti degli ‘spirituali’ congiura non solo la cronologia, ma anche la presenza di personalità ombre che erano oggettivamente inserite negli ambienti francescani radicali nel pieno Duecento. Studiando le laude in questione, Franco Suitner ha avanzato l’ipotesi di una storicità interna del laudario che mostrerebbe una iniziale prossimità con queste tesi che approda infine ad un allontanamento<sup>74</sup>. Pur lontano dall’ansia apologetica in cui oggettivamente era caduta Franca Ageno che aveva proposto l’espunzione dal novero delle autentiche dei testi più sospetti<sup>75</sup>, Matteo Leonardi ha da par suo ipotizzato una matrice polemica rivolta alle tesi più radicali della setta nell’intero laudario, dove l’antropologia iacoponica risulterebbe incompatibile con il piano dell’abbattimento di ogni barriera tra Dio e il fedele, secondo quella concezione identitaria e statica riferibile alle tesi ereticate sullo scorcio del Duecento e poi soggette a lungo sviluppo fino nel quietismo seicentesco<sup>76</sup>. Sul piano strettamente storico, è difficile però negare che i gruppi dello ‘Spirito libero’ e alcuni ambienti degli ‘spirituali francescani’ vivificano nella stessa *humus*, soprattutto nella incerta fase precedente alla loro ereticazione, che avviene all’altezza del Concilio di Vienne, dunque quando Iacopone è morto. Ciò comporta che la domanda – Iacopone eretico? – non ha senso d’essere, ma che anzi l’anomalo impegno di Ubertino da Casale nella repressione del gruppo umbro di Bentivenga, focolaio tra i più attivi, sembra indirizzare verso una competizione pastorale fra gruppi contigui<sup>77</sup>.

---

73. L’edizione è in MARGUERITE PORETE, *Le miroir des simples ames*, édité par R. GUARNIERI, Turnholti, 1986; sul processo vedi P. VERDEYEN SJ, *Le procès d’inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart*, in «Revue d’Histoire Ecclésiastique», 81 (1986), pp. 47-94; su Marguerite vedi ora Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes. *Perspectives historiques, philosophiques et littéraire*, édité par S. FIELD, R. E. LERNER, S. PIRON, Paris, 2014.

74. F. SUITNER, *Iacopone da Todi* cit. (nota 17), pp. 211-233.

75. F. AGENO, *Questioni di autenticità nel laudario iacoponico*, in «Convivium», XXI (1952), pp. 555-587.

76. LEONARDI, *Per un nuovo commento* cit. (nota 7), pp. 87-91.

77. Vedi su questo A. MONTEFUSCO, *Iacopone nell’Umbria del Due-Trecento. Un’alternativa francescana*, Roma, 2006, pp. 207-217.

Tornando al piano che ci interessa, preme sottolineare come i lavori di Mira Mocan e di Matteo Leonardi hanno un significativo punto di convergenza nell'indicare nell'esegesi vittorina una fonte diretta del laudario in generale e dei testi in questione in particolare, laddove emerge con più forza il problema dell'indiamento come fenomeno violento e non privo di conseguenze affettivamente rilevanti sull'individuo. Mocan in particolare ha sostenuto, con argomenti tutt'altro che insignificanti, che *Amor de caritate* sia una fitta riscrittura del *De quatuor gradibus violentae caritatis* di Riccardo da San Vittore<sup>78</sup>. L'ipotesi va inserita nella più generale questione della ricezione vittorina da parte dei francescani. Il notissimo passaggio di Bonaventura nel *De reductione ad theologiam*<sup>79</sup> in cui il maestro spiega i vari oggetti della teologia, gli stili e gli autori corrispondenti, è molto utile anche per verificare l'ipotesi su cui si regge il nostro ragionamento – cosa intendiamo quando parliamo di cultura “francescana” di Iacopone – ma anche per verificare velocemente un canone di fonti che il frate poeta sembra mobilitare specificamente in queste laude più impegnate da un punto di vista contemplativo. Bonaventura ci dice che per la dogmatica bisogna riferirsi ai dottori e soprattutto ad Agostino e Anselmo, per la morale ai predicatori e specificamente a Gregorio Magno e Bernardo, e per la contemplazione allo Pseudo-Dionigi Aereopagita e Riccardo da San Vittore: Ugo di San Vittore, però, li comprende tutti. Un tale canone trova una corrispondenza piuttosto precisa nell'uso del laudario, dove è massivo, sui temi contemplativi e non solo, l'uso di Bernardo, in particolare del commento al Cantico e del *De Diligendo Deo*, che vengono accostati non di rado allo pseudo-Dionigi e al Gregorio dei *Moralia in Job*. Questa trafila gregoriana-bernardiana emerge, per esempio, nella celebre *O iu-*

78. M. MOCAN, *Iacopone e la spiritualità vittorina: «Amor de caritate» e il «De quatuor gradibus violentae caritatis» di Riccardo di San Vittore*, in *La Vita e l'Opera* cit. (nota 7), pp. 289-309.

79. BONAVENTURA, *De reductione artium ad theologiam*, in ID., *Opera omnia*, Quaracchi, 1891, t. V, p. 321: «Unde tota sacra Scriptura haec tria docet, scilicet Christi aeternam generationem et incarnationem, vivendi ordinem et Dei et animae unionem. Primum respicit fidem, secundum mores, tertium finem utriusque. Circa primum insudare debet studium doctorum, circa secundum studium praedicatorum, circa tertium studium contemplativorum. Primum maxime docet Augustinus, secundum maxime docet Gregorium, tertium vero docet Dionysius; Anselmus sequitur Augustinum, Bernardus sequitur Gregorium, Richardus sequitur Dionysium, quia Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in praedicatione, Richardus in contemplatione. Hugo vero omnia haec».

*belo de core* (9), estratta dallo «*jubilus cordis [...] motus gaudiorum*» di Bernardo, ripreso a sua volta dall'idea espressa a più riprese nei *Moralia* per la quale lo «*jubilus*» coincide con il «*gaudium*» mentale, difficile da esprimere se non tramite il canto della lode<sup>80</sup>. E invece più specifica di Gregorio Magno è la riflessione su Giobbe come figura del Cristo umile riparatore della superbia del peccato: la memoria di questa riflessione è attiva in più luoghi del laudario e fortemente francescanizzata in una delle due laude dedicate al santo fondatore *O Francesco da Deo Amato* (71), dove Francesco è nuovo Cristo che procede a una nuova *reparatio* con l'umiltà (71.11-22). Per saggiare l'usabilità contemplativa della medesima fonte, ci si dovrà riferire a *Amor, diletto amore* (18) dove Gregorio è ripreso puntualmente nell'autodifesa di Amore, che giustifica il proprio abbandono dell'amante come corrispettivo del suo comportamento ingrato (e tramite la metafora del «*creditor, qui [...] exigit quod feneratur*») <sup>81</sup>.

Invece, il rapporto con la tradizione vittorina (Ugo e Riccardo) meriterebbe un supplemento e un infittimento qualitativo e quantitativo dell'analisi. Una recente analisi di Piron ha mostrato chiaramente come il quadro di fitto interscambio praticato da Bonaventura, che deriva anche da una staffetta vittorina-francescana sulla cattedra di teologia parigina (dove Alessandro di Hales, che aderì tardivamente al francescanesimo, sostituì Tommaso Gallo: su questa base padre Bougerol aveva ipotizzato che Alessandro fosse suo allievo); ma l'utilizzo intenso di Ugo (soprattutto) e Riccardo da parte di Bonventura si indebolisce progressivamente nel mondo francescano, soprattutto a causa della nuova dislocazione dei problemi gnoseologici in contemporanea con la crisi del 1277 e la condanna di certo aristotelismo: uno dei primi a partecipare a questa limitazione dell'apporto vittorino essenzialmente solo alla teologia e non più, come in Bonventura, a un più generale programma di studio, è proprio Pietro di Giovanni Olivi, con cui, come si è visto, Iacopone intrattiene un fitto interscambio<sup>82</sup>. La limitazione è valida anche sul piano

80. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, edited by M. ADRIEN, Turnholti, 1979-1985: V, XXVIII; VIII, LII e *passim*; vedi LEONARDI, *Per un nuovo commento* cit. (nota 7), p. 84.

81. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job* cit. (nota 80), II.XVIII.

82. J. G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*, Paris, 1988, pp. 93-110; S. PIRON, *Franciscains et victorins. Tableau d'une réception*, in *L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et le rayonnement du Moyen Age à l'époque moderne*, édité par D. POIREL, Turnholti, 2010, pp. 521-545;

escatologico: come Burr dimostrò già lungo tempo addietro, l'ipotesi di Manselli, che pretendeva di mitigare il gioachimismo della *Lectura super Apocalipsim* oliviana con il ricorso a Riccardo di san Vittore risulta discutibile, perché tale ricorso appare, ad un'analisi più ravvicinata, sempre secondario.

#### 6. *Da Iacopone lector a Iacopone giullare*

Una corrente di riflessione e scrittura che qualifica molta scrittura del laudario, e che ha probabilmente influenzato in profondità la costruzione del discorso morale e la difficile collocazione dei testi iacoponici nei generi letterari coevi, è costituita dalla tradizione della letteratura didattica. Una abbondante bibliografia ha indicato contatti e rielaborazioni di una grossa fetta di questa cultura, soprattutto con quella espressa in mediolatino: per limitare all'osso il canone iacoponico, andranno fatti i nomi almeno di Guglielmo Peraldo, Iacopo da Benevento e Servasanto da Faenza<sup>83</sup>. Quando ci spostiamo alla tradizione volgare, il discorso si fa più delicato, nonostante qualche primo affondo sia stato proposto in tempi recenti. La cronologia permette, in effetti, di parlare di fonti *stricto sensu* con riferimento essenzialmente a Uguccone da Lodi, sul quale tuttavia le ricerche sono ancora risalenti nel tempo, e per taluni aspetti ancora datate, dunque non esattamente maneggevoli. Basti pensare all'ipoteca 'eretica' che si è lungamente creduto di dover addossare all'opera del lombardo, che invece si è mostrato sensibile a tematiche anticatere<sup>84</sup>.

Novità emergono anche a proposito del codice Saibante, monumento letterario di questa corrente settentrionale oggi spostato in aerea veneziana e precocemente passato a Famagosta, Cipro<sup>85</sup>: se questo è vero, risulta poco utile il serrato confronto con Iacopone, che invece sembra di maggior profitto se lo si legge in parallelo con le due più significative

83. Vedi IACOPONE DA TODI, *Laude* cit. (nota 6), p. 364 e soprattutto le osservazioni di P. CANETTI, *Iacopone da Todi e la poesia religiosa del Duecento*, Milano, 2001, p. 35 e *passim* e di M. LEONARDI nella edizione commentata alle *Laude* cit. (nota 6), p. XXXI.

84. Vedi almeno C. GIUNTA, *Letteratura ed eresia nel Duecento italiano: il caso di Matteo Paterno*, in «Nuova rivista di letteratura italiana», III, 1 (2000), pp. 9-97: 73, con ampia bibliografia.

85. M. MENEGHETTI - S. BERTELLI - R. TAGLIANI, *Nuove acquisizioni per la protostoria del codice Hamilton 390 (già Saibante)*, in «Critica del testo», XV (2012), pp. 75-126.



esperienze di scrittura della sua epoca nel contesto settentrionale, e cioè Giacomino da Verona e Bonvesin della Riva. La *humus* da cui sorgono queste esperienze ha dei notevoli macro-elementi in comune: basti pensare alla onnipresente preoccupazione soteriologica e alla costante proiezione sul lettore di una efficacia pratica della scrittura e della lettura. Le soluzioni in termini sia di costruzione dell'opera sia di selezione tematica furono, però, assai diverse: alla moltiplicazione di generi e motivi nel laudario si oppone in maniera forte la costruzione di opere ascensionali e compatte come il *Libro delle tre scritture* o il dittico *De Babilonia civitate infernali* e *De Jerusalem celeste*; per non dire, poi, della scelta di dedicare queste opere alla visione oltretreterrena, essenzialmente assente dalla penna di Iacopone. E più in generale, se pure una certa vicinanza di attitudine è visibile nel confronto con Giacomino (forse frate minore), il solco con l'opera didattico-sociale di Bonvesin è davvero molto ampio: maestro e terziario legato agli Umiliati, il progetto civico di Bonvesin si radica in una corrente di pacificazione sociale che rimonta ad Albertano da Brescia e si innesta nel mondo confraternale del Nord, non integralmente sussumibile nella cultura mendicante<sup>86</sup>.

In questo confronto, viene da dar ragione a quella vigorosa sezione della critica iacoponica – non ultimo, Arsenio Frugoni - che ha voluto sottolinearne a più riprese il potente solipsismo del frate. Se comunità c'è, per Iacopo, essa sembra emergere unicamente dalla 'militanza' francescana, potente, adesiva, onnicomprensiva: concepita, e praticata culturalmente, come progetto che si pretende egemonico e dotato di una sua presa complessiva, sull'uomo e sulla società. Ma non bisognerà dimenticare un dato. L'assenza della riflessione sull'oltretomba in Iacopone è indicativa della pluralità delle soluzioni che la cultura volgare, nello scorcio del Duecento, stava dando all'apostolato e alla pastorale rivolta ai laici. Una pluralità che però può essere fatta rientrare in un momento fecondo di tensioni che la tradizione della lauda, e il caso per molti aspetti peculiare di Iacopone, condividono con la letteratura didattica settentrionale: l'occupazione di una specifica fascia culturale che esprime, come giustamente ha sostenuto in più sedi Corrado Bologna,

---

86. Per Giacomino, vedi le edizioni in *Poeti del Duecento* cit. (nota 5), II, pp. 627-652; per Bonvesin, è ora disponibile l'edizione del *Libro delle tre scritture*, a cura di M. LEONARDI, Ravenna, 2014, che si raccomanda anche per la ricca introduzione.

un campo di tensioni se non di competizione, che sul piano alto è con la letteratura volgare, ormai assurta ad espressione della élite sociale del tempo, e sul piano basso con il giullaresco, in una maniera che ne recupera l'aspetto provocatorio nei confronti della tradizione ecclesiastica<sup>87</sup>.

---

87. C. BOLOGNA, *Insegnare in versi nell'Italia settentrionale*, in *Prodesse et delectare: Case Studies on Didactic Literature in the European Middle Ages / Fallstudien zur didaktischen Literatur des europäischen Mittelalters*, herausgegeben von N. KÖSSINGER, C. WITTIG, Berlin, 2019, pp. 210-232: 223.