

Michele Lodone

I testi profetici tra latino e volgare

Abstracts: Il contributo prende in esame la produzione profetica circolante sia in volgare che in latino nella Toscana tardo medievale. L'autore si concentra in particolare su tre dossier, e sui loro problemi peculiari: il *corpus* merliniano e il volgarizzamento 'attivo' realizzato da Paolino Pieri nella *Storia di Merlino*; la tradizione dissidente francescana dei fraticelli, sospesa tra fuga dal mondo, ripiegamento interiore e proselitismo (non privo di rischi) presso i laici; e infine l'ampia fortuna autentica e apocrifa, in prosa e in versi, di santa Brigida di Svezia – presto trasformata, in Toscana, da visionaria riformatrice in generica autorità profetico-politica.

The essay discusses both vernacular and Latin prophetic texts circulating in late medieval Tuscany. The main focus lies on three case studies: the Merlin Corpus and the composite *volgarizzamento* elaborated by Paolino Pieri in the *Storia di Merlino*; the dissident tradition of the Franciscan *fraticelli*, torn between seclusion from the world, inner withdrawal, and proselytism; finally, the prose and verse writings attributed to Saint Birgitta of Sweden, quickly transformed in Tuscany from a visionary reformer into a broader prophetic authority.

Parole chiave: Prophetic texts, Paolino Pieri, *Storia di Merlino*, *Fraticelli*, Saint Bridget of Sweden

Premessa

Intorno alla metà del Cinquecento, ripercorrendo nei suoi *Commentari dei fatti civili occorsi dentro la città di Firenze* gli scontri avvenuti alla fine del secolo precedente tra Girolamo Savonarola e i suoi rivali francescani, Filippo de' Nerli sentiva il dovere di giustificarsi.

Dispiacemi discorrere e dover mettere in carta queste cose, le quali parranno forse a molti che non sieno degne di ricordarsene, e credo che dalli scrittori eccellenti, nell'istorie distese e ornate, saranno taciute o, almeno, non molto apertamente scritte. Però, forse, è

Annotazione: Ringrazio Gian Luca Potestà e José Santos Paz per aver letto le pagine che seguono, e per i loro preziosi suggerimenti.

Michele Lodone, Università Ca' Foscari Venezia

pur anche bene, per esempio de' posterì, che ce ne sia qualche memoria, massimamente essendo questa nostra città tanto inclinata a credere queste nuove profezie. Della quale superstiziosa credulità ne rendono vera testimonianza, ne' presenti tempi, la suor Domenica, la Santa de' Ricci, che si dice essere in San Vincenzio di Prato, e per insino a un certo Pieruccio pettinaiolo e anco i tanti romiti e fraticelli che ci sono capitati e hanno predetto cose future, alli quali tanti nostri superstiziosi cittadini, benché anche onorati, hanno creduto o fatto vista di credere a qualche loro proposito, pur che gl'abbino profetato o predetto futuri mali o rovine grandissime.¹

Il riferimento alla credulità dei fiorentini ricorda da vicino alcuni cenni presenti nei *Discorsi* e nelle lettere di Machiavelli, di cui, del resto, il giovane Nerli era stato amico (i due si erano conosciuti agli Orti Oricellari).² Nerli non si limitava a constatare che Firenze era «inclinata a credere» alle profezie di Savonarola, ma presentava tale inclinazione in una prospettiva più ampia, che comprendeva altre esperienze carismatiche di quegli anni: dalle «sante vive» Domenica da Paradiso e Caterina de' Ricci,³ a quel «Pieruccio pettinaiolo» che non è da intendere (per quanto l'assonanza sia suggestiva, in una prospettiva di lunga durata del rapporto tra Firenze e la profezia) come il senese Pier Pettinaio menzionato da Dante, che negli anni Ottanta del Duecento frequentò Santa Croce come terziario francescano, perché si tratta piuttosto del Pieruccio detto “dei poveri” che animò a Firenze, al tempo dell'ultima esperienza repubblicana del 1527–1530, la confraternita dei “Capi rossi”.⁴ Ad ogni modo, lo storico aggiungeva un cenno ai fiorentini, «anche onorati», che alle profezie credevano o fingevano di credere «a qualche loro proposito». Cenno significativo di una consapevolezza – che suona pure un po' “machiavelliana” – della natura tanto religiosa quanto politica dell'interesse che profezie e profeti incontravano a Firenze.

Il legame profondo e duraturo tra Firenze e la profezia, e la portata politica della profezia stessa: i due elementi evidenziati da Nerli tornano in quella che resta tuttora l'unica rassegna, peraltro non esaustiva, dei testi profetici circolanti a Firenze nel tardo medioevo, ovvero il capitolo dedicato da Donald Weinstein al *Mito di Firenze* nella sua monografia del 1970 su *Savonarola e Firenze*: un'opera innovativa, tuttora fondamentale per la capacità di mettere a fuoco il

1 Filippo de' Nerli, *Commentari dei fatti civili*, pp. 84–85. Qui e in seguito ci si atterrà all'accezione più comune del termine profezia, intesa come predizione ispirata del futuro.

2 Sull'amicizia con Machiavelli cfr. Arrighi, *Nerli, Filippo de'*, p. 271. Quanto alla riflessione di Machiavelli sulla credulità del popolo, e in particolare dei fiorentini, cfr. Landi, *Lo sguardo di Machiavelli*, pp. 233–261.

3 Sulle quali mi limito a rimandare a Gagliardi, *Sola con Dio* e Scattigno, *Sposa di Cristo*.

4 Cfr. Dall'Aglio, *Savonarola e il savonarolismo*, pp. 138–139.

nesso inscindibile tra il profeta e la comunità politico-religiosa che lo ispirò, e fu a sua volta ispirata da lui.⁵ Un anno prima, Marjorie Reeves aveva segnalato Firenze come un centro di primo piano per la produzione e diffusione di profezie volgari in versi.⁶ Partendo da un'altra intuizione della storica inglese – la circolazione dei testi profetici in antologie spesso rivelatrici della concreta fruizione delle profezie stesse – Roberto Rusconi, più recentemente, ha proposto una comparazione tra alcune collezioni profetiche circolanti nel Quattrocento a Firenze e a Venezia.⁷ Le conclusioni, pur provvisorie, raggiunte da Rusconi, evidenziano la distanza tra l'ampia circolazione di profezie volgari tra un pubblico laico, appartenente per lo più a una classe media, a Firenze, e la produzione prevalentemente latina, di matrice o destinazione ecclesiastica e di fruizione aristocratica a Venezia.

Dopo questa breve premessa storiografica, resta da dire che i numerosi testi e manoscritti profetici prodotti e diffusi in Toscana (e, a maggior ragione, in Italia) negli ultimi secoli del medioevo attendono ancora un'indagine complessiva. Per fare un passo avanti in tale direzione, prima di concentrarsi sulla questione specifica dei rapporti tra latino e volgare, occorre spendere qualche parola sui problemi documentali e interpretativi che uno studio del genere dovrà affrontare, in modo più chiaro e filologicamente accurato di quanto si sia fatto in passato. In tal senso, andranno messi a fuoco in particolare i contesti materiali, la trasmissione diacronica e le caratteristiche formali delle profezie diffuse nella Toscana tardo medievale.

Sul piano materiale, non si è ancora prestata sufficiente attenzione alle concrete modalità di circolazione dei testi, non di rado vergati su fogli di guardia (come la cosiddetta *Lettera di Toledo* – uno dei testi profetici più diffusi nell'Europa tardo medievale, dalla sua prima apparizione intorno al 1185 fino agli inizi del Cinquecento – che si legge nella pergamena di guardia finale di un codice del *Tractatus in Evangelium Matthaeei* di Remigio di Auxerre⁸) o su fogli volanti (come quelli raccolti nel manoscritto Magl. XX. 45 della BNCF⁹), o giunti a noi molto

5 Weinstein, *Savonarola and Florence*, pp. 27–66 (trad. it., pp. 43–80).

6 Reeves, *The Influence of Prophecy*, p. 216.

7 Rusconi, «*Ex quodam antiquissimo libello*», pp. 163–165, 169–176.

8 Siena, BCL, ms. F. I. 8. Sulla lettera di Toledo e la sua fortuna cfr. Grauert, *Meister Johann von Toledo*; Mentgen, *Astrologie*, pp. 17–135.

9 Il manoscritto è composto da sette unità codicologiche databili dal XIV al XVII sec., nelle quali si leggono due copie della lettera dell'Abate Pietro Paulo da Cosenza al Principe di Bisignano, sulla profezia dell'abate Ubertino da Otranto (I–II); due copie della visione raccontata per lettera da frate Antonio da Rieti (III–IV); la profezia in versi *Vuol la mia fantasia*, preceduta dalla rubrica «Questa profezia fece frate Giovanni maestro in divinità quando il papa il teneva rinchiuso a Vingnione, e diedela a' perugini» (V); il vaticinio indirizzato a papa Pio II dal fran-

spesso sotto forma di “tracce” (ovvero «microtesti di diversa natura» copiati «all'interno di spazi rimasti vuoti in codici già compiutamente scritti [. . .] ad opera di scriventi occasionali»¹⁰). In numerosi altri casi i testi sono trascritti all'interno di miscellanee di profezie e/o di altri testi storico-politici o religiosi, che rappresentano spesso vere e proprie miniere, ricche ma talvolta insidiose, per comprendere gli interessi e le coordinate mentali di copisti, editori e lettori. La raccolta di questi dati, che non è mai stata tentata in modo sistematico, andrà inoltre integrata con quelli ricavati dalla tradizione indiretta delle profezie, riportate o menzionate all'interno di cronache, sermoni o opere di altra natura.

Dal punto di vista della tradizione, invece, è necessario tenere presenti tre diversi livelli di analisi: il supertesto corrispondente alla singola miscellanea; il macrotesto rappresentato dai gruppi di opere ricorrenti, la cui tradizione è congiunta; e il microtesto.¹¹ Quest'ultimo, nel caso delle profezie, pone alcuni problemi di metodo peculiari, riguardanti in particolare l'attribuzione (le profezie sono in genere anonime o pseudoepigrafe), la datazione (le date sono sistematicamente falsificate o aggiornate), e l'ecdotica (un compito reso particolarmente complesso dalla fluidità della tradizione dei testi profetici, in cui interpolazioni e interventi di ogni tipo da parte dei copisti rappresentano la norma).¹²

Tra le principali alternative formali degne di analisi, poi, si pone anzitutto quella tra “autenticità” e pseudoepigrafia. La nozione medievale di autenticità, come ha mostrato Bernard Guenée, non corrisponde alla nostra idea di corretta attribuzione filologica: rimanda piuttosto alla sfera dell'autorità (un testo autentico è un testo «auctoritate plenus», scriveva Remigio di Auxerre).¹³ Ma perché tanti pseudoepigrafi, tra le profezie medievali? Quali furono gli pseudonimi più influenti, come Merlino e Gioacchino da Fiore, e quale fu la ragione dell'autorevolezza loro attribuita? Un secondo dilemma riguarda la prosa e la poesia: quali espedienti letterari – finte lettere, presunte scoperte etc. – furono usati per dare un “effetto di realtà” ai testi in prosa, e in che modo? Quale era la relazione tra poesia e profezia in rapporto a questioni quali l'ispirazione (divina e umana) e l'oscurità o chiarezza del linguaggio?¹⁴

cescano «Ioannes de Campestro [da correggere in «de Capistrano]» (VI); e una copia del celebre pronostico attribuito all'astrologo ferrarese Antonio Arquato (VII).

10 Cfr. Petrucci, *Spazi di scrittura*, p. 981; Stussi, *Tracce*, pp. 7–9.

11 Cfr. Divizia, *Testo, microtesto, macrotesto e supertesto*.

12 Qualche esempio in Lodone, *Autori, date, edizioni*.

13 Guenée, «Authentique et approuvé».

14 Cfr. FitzGerald, *Inspiration and Authority*, pp. 11–12, 193 sgg.; Tomazzoli, *Funzioni delle metafore*, pp. 150–154.

Infine – e finalmente – il latino e il volgare. Anche se un'indagine completa è di là da venire, le profezie in volgare furono particolarmente diffuse, nella Firenze tre e quattrocentesca: perché? Quante di esse erano traduzioni o adattamenti da altre lingue? In quali altri contesti, italiani ed europei, le profezie in volgare ebbero un peso paragonabile? Quali sono le conseguenze di tale prevalenza del volgare da un punto di vista filologico, in rapporto, ad esempio, alla forte *mouvance* che caratterizza di solito i testi profetici? A partire da tali domande, e seguendo una scansione cronologica, il presente intervento si concentrerà in particolare su tre costellazioni di testi: le profezie di Merlino, la biblioteca profetica dei fraticelli fiorentini, e la fortuna volgare di santa Brigida.

1 La *Storia di Merlino* di Paolino Pieri

Il primo testo su cui ci soffermeremo rappresenta per certi versi un'anomalia: anzitutto perché la traduzione è stata condotta non dal latino, ma dal francese al volgare toscano (un *unicum*, a conoscenza di chi scrive, nel campo dei testi che possiamo definire profetici); e in secondo luogo perché questo caso, a differenza degli altri che vedremo, è piuttosto noto, potendo contare su due edizioni moderne e su diversi studi recenti.¹⁵

La *Storia di Merlino* di Paolino Pieri è trasmessa da un solo testimone (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, LXXXIX inf. 65), un codice cartaceo della prima metà del sec. XV, acefalo e mutilo alla fine. Si tratta di una traduzione composita, che dipende in parte dalla versione in prosa (risalente circa al 1220) del *Merlin* composto in versi, intorno al 1200, da Robert de Boron, e giunto a noi in modo frammentario; in parte dalle *Prophecies de Merlin*, composte a Venezia tra 1272 e 1279.¹⁶ Le due opere, alla fine del Duecento, ebbero una tradizione manoscritta congiunta, in francese, e alcuni dei codici in cui i due

¹⁵ Cfr. le due edizioni di Paolino Pieri, *La storia di Merlino* (Sanesi e Cursietti); nonché Chuhan Campbell, *The Medieval Merlin Tradition*, in buona parte dedicato proprio all'opera di Pieri. Sul rapporto francese-italiano cfr. ora, in questo volume, l'intervento di F. Zinelli, *Francese d'Italia e francese di Toscana*.

¹⁶ Del primo testo è disponibile da tempo un'edizione critica (Robert de Boron, *Merlin*). Del secondo – oltre all'incunabolo parigino stampato da Antoine Vêrard nel 1498 – esistono tre edizioni moderne, che tuttavia non rendono conto di tutte le versioni, ma si basano su un solo codice: Rennes, Bibliothèque Municipale, 593, edito da L. A. Paton in *Les Prophecies de Merlin*; e Cologny, Fondation Martin Bodmer, 116, edito da A. Berthelot in *Les Prophecies de Merlin* e da N. Koble in *Les prophesies de Merlin*.

testi risultano contigui sono di origine italiana settentrionale.¹⁷ Pieri stesso ci informa di aver prima copiato il testo in francese, e di averlo poi fedelmente tradotto;¹⁸ le sue scelte, tuttavia, non hanno altri riscontri nel testimoniale oggi noto. Un prospetto strutturale della *Storia* rende l'idea dell'opera di smontaggio e rimontaggio di cui essa è il risultato:

- I) prologo (originale);
- II) capitoli 1–15: concepimento, nascita e infanzia di Merlino (= *Merlin* in prosa, capitoli 1–15);
- III) capitoli 16–32: profezie di tipo didascalico-moraleggiante (= *Prophecies de Merlin*, capitoli 125–166, con l'omissione delle parti narrative);
- IV) capitoli 33–40: episodio della Torre di Vertaggiere/Vortigern (= *Merlin* in prosa, capitoli 17–30);
- V) capitoli 41–55: profezie storico-politiche e escatologiche (= *Prophecies de Merlin*, capitoli 1–50, con alcune omissioni e in diversa successione).

Del volgarizzatore, Paolino Pieri (Paolino di Piero), sappiamo poco o nulla. Sotto questo nome ci sono giunte delle *Croniche di Firenze* dal 1080 al 1305; ma, per quanto sia probabile, non è ancora stato dimostrato con certezza che si tratti dello stesso autore della *Storia di Merlino*.¹⁹ L'identificazione è possibile sul piano cronologico (le *Croniche* furono composte a partire dal 1302, da un autore nato pochi anni prima il 1268; la *Storia di Merlino* è databile tra il 1324 e il 1330 circa), ed è plausibile dal punto di vista ideologico, ferma restando, tuttavia, la cautela necessaria nell'estrapolare una visione politica coerente da due testi che hanno caratteri e finalità diverse e difficilmente sovrapponibili. Soprattutto da un testo profetico come la *Storia di Merlino*, esito peraltro di un'opera di rimontaggio e di traduzione, non emerge altro che un forte sentimento anti-imperiale (comunque poco caratterizzante, e accompagnato da

¹⁷ Cfr. Visani, *I testi italiani dell'Historia di Merlino*, pp. 32–33.

¹⁸ Cfr. Paolino Pieri, *La storia di Merlino* (ed. Cursietti), p. 4: «E io, Paulino Pieri, avendo questo libro così asemprato in francesco il meglio che io ho saputo e potuto, nella lingua toscana l'ho recato tutto per ordine, colle più belle parole che i' ho sapute, non mutando in niuno luogo l'effetto di niuna cosa».

¹⁹ Cfr. Paolino Pieri, *Croniche di Firenze*, pp. XV–XVIII. Già edita nel 1755 da Anton Filippo Adami e nel 1770 da Domenico Maria Manni (sulla base del testo fornito da Adami), l'opera è stata oggetto della citata edizione diplomatico-interpretativa, corredata da un'analisi linguistica, a cura di C. Coluccia, e di un'edizione critica a cura di A. Bego. È da scartare l'ipotetica identificazione di Paolino con il «mastro Pagolo di ser Piero», esperto di astrologia, citato da Giovanni Villani sotto l'anno 1345 (cfr. l'introduzione di Coluccia in *Croniche di Firenze*, p. XVIII): si tratta infatti del matematico pratese Paolo Dagomari, o Paolo dell'Abaco (cfr. Ortalli, «*Corso di natura*» o «*giudizio di Dio*», p. 160, nota 14).

frequenti passaggi polemici contro la corruzione della Curia romana): sentimento compatibile, certo, con la posizione guelfa, e favorevole in particolare ai Neri, delle *Croniche*;²⁰ ma dire di più porterebbe a forzare indebitamente i testi.

Detto questo, veniamo ai caratteri del volgarizzamento e dei suoi rapporti con le due opere da cui dipende. Rispetto al *Merlin*, è stata sottolineata la presenza, nell'opera di Pieri, di una diversa concezione del peccato, meno negativa nel dipingere la figura della madre di Merlino e il suo rapporto (descritto come non consenziente) con il padre di lui, ovvero il diavolo.²¹ Quanto alle *Prophecies*, invece, nella *Storia di Merlino* si riscontra una certa tendenza al disvelamento di allusioni particolarmente oscure. Secondo Laura Chuhan Campbell, si tratta di glosse o interpolazioni che sarebbero state quasi necessarie in una traduzione verticale dal latino al volgare, ma che non lo sono affatto, linguisticamente, in una traduzione orizzontale tra un volgare non codificato e un altro (che è il caso della *Storia*).²² Per quanto riguarda la trasmissione dei testi profetici, tuttavia, il fenomeno è in realtà piuttosto frequente anche nel caso della semplice copia dei testi (per la già ricordata libertà d'intervento tipica dei copisti-lettori di profezie), e non è peculiare dell'opera di traduzione.

Un esempio di interpolazione esplicativa da parte di Pieri si trova in occasione di una profezia (*post eventum*) riguardante l'incapacità, da parte del collegio cardinalizio, di trovare un successore di Gregorio IX (morto nel 1241) in grado di proseguire efficacemente la sua politica anti-imperiale:

Maestro, metti in iscritto che lo vescovo di questa terra ha oggi rotto il decreto altresì come sarà rotta la porta di san Piero *apostolo di Roma*, quella che arrecò d'Antiocchia. E quando fieno al seggio di *Roma otto Ghirighori* – cioè è otto apostolici così nominati –, *allo nono Ghirigoro* sarà quella porta abbattuta a terra; e questo faranno *i traditori delle corde* – cioè fieno i cardinali –, che l'uno tirerà in qua e l'altro in là.²³

Mestre, metes en escrit que li evesques de ceste ville a ja brisie son decre aussì comme sera brisiee la porte de mon <signeur> saint Pere quant il aura este oi siege que il aporta d'Antioche G.G.G.G.G.G.G.G. Et au nouviesme jour sera abbatue la porte a la terre. Et ce feront les tireurs de cordes.²⁴

Pieri interviene chiarendo il riferimento ai nove pontefici di nome Gregorio, nonché ai cardinali, definiti con epiteto formulare, nelle *Prophecies*, «tiratori delle corde» (nel volgarizzamento toscano, la valenza negativa dell'appellativo è ulteriormente accentuata dall'assonanza con «traditori»).

²⁰ Cfr. Brilli, *Firenze, 1300–1301*, pp. 125–128.

²¹ Chuhan Campbell, *The Medieval Merlin Tradition*, pp. 41–63.

²² Chuhan Campbell, *The Medieval Merlin Tradition*, pp. 161–164.

²³ Paolino Pieri, *La storia di Merlino* (ed. Cursietti), pp. 25–26. I corsivi sono di chi scrive.

²⁴ *Les Prophecies de Merlin* (Paton), p. 283.

Come già le *Prophecies de Merlin*, la *Storia di Merlino* inserisce all'interno della trama diegetica arturiana una serie di profezie storico-politiche ed escatologiche riguardanti l'Impero, la monarchia francese, il papato e le varie città italiane. È possibile che tali profezie fossero diffuse anche autonomamente, per estratti. Sicuramente, nel corso del Tre e Quattrocento, alcune profezie attribuite a Merlino circolarono in volgare, alla spicciolata, a Firenze e in Toscana. Limitandoci alle riscritture più vicine al modello delle *Prophecies* – oltre al pronostico di Merlino sull'influenza della luna copiato da Fantino da San Frediano, negli anni Settanta del XIII secolo, in un famoso codice volgare di Albertano da Brescia²⁵ – si possono menzionare almeno le profezie degli «animali d'Italia», probabilmente quattrocentesche, dettate a un maestro Basilio (evidente corruzione del maestro Biagio della tradizione merliniana) e a maestro Antonio, che si leggono nei codici Firenze, BNCF, Magl. VII. 1081, cc. 17r-19r e Magl. XXV. 344, cc. 24r-25v; Firenze, BR, ms. 1258, cc. 42v-44r; New York, Pierpont Morgan Library, MS B. 60, cc. 82v-85v; o un'altra profezia, cinquecentesca, che si legge in Siena, BCI, ms. B. XI. 16, cc. 180r-185r.

Questi e altri testi profetici latini e volgare, attribuiti a Merlino e più o meno slegati dalla narrazione arturiana (come già gli oscuri *Verba* o *Dicta Merlini*, composti negli anni Quaranta del XIII secolo contro Federico II, o l'*Epistola Merlini de summis pontificibus*, databile intorno al 1295–1297) dimostrano che profezie nuove e di orientamento diverso trovarono in Merlino un'autorità efficace per diffondere il proprio messaggio politico e religioso.²⁶ A differenza di Merlino, Brigida di Svezia è storicamente esistita: vedremo tuttavia che, in modo in parte simile, come profezie di santa Brigida circolarono testi prodotti dopo la sua morte e non dipendenti dalle sue *Revelationes*: profezie politiche i cui autori materiali preferivano nascondersi dietro il nome, più 'autorevole', della profetessa svedese.

Oltre all'autorità – che nel medioevo fa di Merlino il profeta per eccellenza, insieme alle Sibille e a Gioacchino da Fiore²⁷ – al veggente britannico si può ricondurre anche un linguaggio profetico riconoscibile, oscuramente allegorico e propenso a una simbologia zoomorfa. Pur tendenzialmente anti-imperiale e anticlericale, tale linguaggio rappresentava una forma di espressione duttile, piegabile a fini diversi. Mentre Pieri volgarizzava le profezie di Merlino, tuttavia, un altro immaginario si stava affermando e, nei decenni a venire, si sarebbe dimostrato particolarmente influente: l'immaginario profetico-escatologico della tradizione francescana dissidente degli spirituali e dei fraticelli.

²⁵ Cfr. De Robertis, *Il codice F*, pp. 18, 22.

²⁶ I *Verba* sono editi in Holder-Egger, *Italienische Prophetieen*, pp. 175–177; l'*Epistola* in Mesler, *The Epistle of Merlin*, pp. 162–175.

²⁷ Cfr. McGinn, *Visions of the End*, p. 180.

2 I fraticelli e l'*exploit* della letteratura profetica in volgare

A proposito di letteratura in volgare e di fraticelli a Firenze, vale la pena cominciare con un documento straordinario tanto sul piano storico quanto su quello letterario (e infatti scoperto e pubblicato da Francesco Zambrini, nel 1864, come testo inedito «del buon secolo di nostra lingua»): il racconto del processo e della condanna a morte di Michele da Calci, scritto in volgare da un anonimo compagno sulla falsariga delle 'passioni' di Cristo e dei martiri. Giunto a Firenze, nel gennaio del 1389, per predicare la Quaresima a una comunità che condivideva le sue convinzioni religiose, Michele fu denunciato all'inquisizione da alcune donne, definite dall'anonimo «figluole di Giuda». Dopo due processi, uno ecclesiastico e l'altro civile, il frate fu condannato come eretico per le sue idee radicali sulla povertà evangelica e sull'indegnità della gerarchia ecclesiastica romana successiva a Giovanni XXII (il papa che, nel 1322, aveva dichiarato eretica la dottrina dell'assoluta povertà di Cristo e degli apostoli).²⁸

La passione di frate Michele ha tutta l'apparenza di un testo "ad uso interno", destinato cioè a una circolazione limitata alla comunità che riconosceva, nel condannato, un santo e un martire. Tale finalità è confermata dalle poche righe che – nell'unico testimone noto – aprono il fascicolo in cui il testo è copiato («Prieganvi questi vostri amici, quanto possono, che voi facciate che n'abiano una copia per lo primo che viene a Firenze, e ancora noi ve ne preghiamo. Nofri e Anbruogio»).²⁹ L'anonimo autore lascia spesso la parola a Michele, il quale, per confortare il proprio compagno di cella (che in seguito, ci informa il testo, avrebbe abiurato) rivendica una visione della storia dalla forte carica profetica e martiriale:

Et in quel meçço, innançi che compieessino i tre dì, il sancto [ovvero Michele], in conforto et in solevamento del compagno, dicea con grande fervore: «O in quanta pocha d'octa potremo vedere ciò che dicono le Scripture et tutta la gloria!», dicendo: «E vi si vederanno que' XXIII vechi che dice nella Apocalipsi. Ivi si vederà quello Eleçar il quale dicea in prima volere andare allo inferno che fare una simulatione contro a' chomandamenti d'Idio. Ivi si vederà Iesu Cristo, ivi si vederà il padre nostro sancto

²⁸ La sentenza era segno della volontà, da parte del governo fiorentino, di consolidare i rapporti con il pontefice dell'obbedienza romana, Urbano VI, dopo le tensioni culminate nell'interdetto contro la città, che aveva accolto gli ambasciatori del suo rivale avignonese Clemente VII: cfr. Piazza, *Il santo eretico*, pp. 296–299.

²⁹ Firenze, BNCF, Magl. XXXI. 65, c. 34v – edizione critico-diplomatica in Piazza, *La passione di frate Michele*, in particolare p. 242 per la citazione). Rilevò per primo la funzione identitaria del testo Miccoli, *La storia religiosa*, pp. 963–964.

Francesco, ivi si vederà quelli gloriosi martiri». Et poi dicea: «Se noi andiamo a leggere con tanto desiderio la doctrina del sancto Abbate et di P. Io. et di sancto B., con quanto maggiore doveremo disiderare di stare cho-loro!». Et cosie dicendo molte cose intorno a questo con tanto fervore di spirito et con tanta efficacia et devotione, pareo che tutto si disfacesse.³⁰

Questa concezione storica, in cui l'elezione divina passa attraverso la persecuzione e il martirio, è sorretta da una serie di passi scritturali, ma anche da alcuni *auctores* fondamentali: Gioacchino da Fiore, Pietro di Giovanni Olivi, e un certo B. (forse Bonaventura). Un utilizzo simile – entusiastico e identitario – delle dottrine escatologiche di Gioacchino e di Olivi è attestato anche da un'altra fonte, sempre fiorentina e di pochi anni precedenti, che fornisce indicazioni più dettagliate sulla biblioteca profetica dei fraticelli. Si tratta di un testo anonimo e privo di titolo, che funge da «prologo» ai volgarizzamenti di due profezie riportate nel manoscritto Magl. XXXIV. 76 della BNCF.³¹

Il *Prolago* occupa 28 carte (89r-116r), e si presenta fin da subito come un testo militante, volto a combattere l'ignoranza, «madre di tucti gli errori», e a divulgare una lettura della storia della Chiesa in cui il destino dei pochi eletti è raggiungere la salvezza attraverso innumerevoli «persecutioni, tribulationi et tentationi», fin dai tempi del diluvio universale. A supporto di tale interpretazione, è citata una folta bibliografia profetica, che comincia con l'Apocalisse di Giovanni e il discorso escatologico di Cristo riportato nel cap. 24 del Vangelo di Matteo, e prosegue per diversi fogli:

Chi di queste chose vuole essere bene informato richorra alla sacra Scriptura e agli spositori sopra i santi profeti et sopra alla divina Scritura per gratia infusa dallo Spirito Santo, et anchora agli uomini spirati di spirito profetico i quali àno prevedute i pericholi, tribulationi e crudeli tentazioni di questo oscuro tempo precedente inanci ad Antichristo et anchora del tempo d'Antichristo per infino alla fine del secholo, de' quali fu santo Cirillo, il quale prenuntio ventidue abominationi che doveano essere presso e pocho inanci ad Antichristo. Anchora santa Ladegharda, parlando di questo medesimo tempo, predice le iniquità de' religiosi mendicanti. Anchora Rabano, in sue profetie e iscritture, dà molto lumo di questi tempi et ispecialmente nel suo papalisto [. . .].³²

Non è possibile ripercorrere qui gli ampi riferimenti che seguono, alla tradizione gioachimita (e pseudo-gioachimita), a san Francesco stesso, «illuminato di spirito profetico», e ai campioni della dissidenza francescana: Iacopone da

³⁰ Piazza, *La passione di frate Michele*, pp. 247–248.

³¹ Del codice, scoperto da Felice Tocco, stanno preparando un'edizione Antonio Montefusco e Sylvain Piron. Cfr. Montefusco, *Religious Dissent in the Vernacular*, pp. 66–68.

³² Firenze, BNCF, Magl. XXXIV. 76, c. 91r-v.

Todi e Corrado da Offida, Ubertino da Casale e Arnaldo di Villanova, Angelo Clareno e, soprattutto, Pietro di Giovanni Olivi. La lunga premessa, insieme alle profezie «recate in volgare» (ne restano due, come si è detto, anche se è possibile che fossero più numerose, almeno nelle intenzioni), ha come destinatario un pubblico laico e «non licterato», ed è a sua volta opera di un autore che si presenta come semicolto:

Però che questo tratatello per modo di senpice prologo è facto per porre dinanzi ad alquanti trattategli di doctrine profetiche recate in volgare per consolatione d'alcuno secolare non licterato che hanno desiderio d'aver alcuna notitia d'esse cose, non ho curato di farlo molto scientifico, e perché ancora vogliendo non saprei, però che anche io non sono licterato né divoto cercatore come a questo si richiederebbe, abbiamo lasciato le profonde speculationi agli intelligenti investigatori e divoti cercatori, vogliendo solo dare introito a cercare esse cose con questo senpice modo a coloro che non sono acti a esso investire per migliore modo.³³

Il tono umile nulla toglie all'impostazione dissidente della raccolta, che unisce nella polemica contro la Chiesa di Roma la prospettiva storica (le persecuzioni dei poveri seguaci di Francesco da parte del «mistico Antichristo» Giovanni XXII e del suo degno successore Benedetto XII, definito «grandissimo obriacho, chupido, ipocrito») e quella metastorica della profezia. Le profezie riportate nei fogli finali del codice sono attribuite la prima a Cirillo «prete et heremita nel Monte Carmelo» (117r-119r), e la seconda a Ildegarda di Bingen (119v-121r).

Riguardo a Cirillo, il testo volgarizzato non è in realtà il celebre *Oraculum angelicum* – composto sul finire del Duecento in ambienti dissidenti vicini agli spirituali, probabilmente legati al ministro generale Raymond Geoffroi (Gaufridi), depresso nel 1295 da Bonifacio VIII³⁴ – ma la lista di abominazioni del clero estratta dall'ultimo capitolo dell'*Oraculum* da uno dei suoi primi divulgatori, Arnaldo di Villanova.³⁵ L'importanza di Arnaldo a Firenze, tra le comunità dei fraticelli fiorentini, è testimoniata dall'ampio spazio riservatogli nel *Prolago* alle profezie, dove è definito «grande medicho» e «veramente inluminato di spirito profeticho»,³⁶ e dalle tre operette spirituali volgarizzate forse negli stessi ambienti, come fa pensare anche la presenza nel codice che li tramanda (Firenze, BNCF, Conv. soppr. G. III. 368) di una lettera, databile tra il 1378 e il

³³ Firenze, BNCF, Magl. XXXIV. 76, c. 110r.

³⁴ Su origine e prima diffusione del testo, edito da Piur in *Vom Mittelalter zur Reformation*, pp. 223–343, cfr. Potestà, *L'ultimo messia*, pp. 165–167.

³⁵ Cfr. Mensa i Valls, *Les obres espirituals*, pp. 249–263; Mensa i Valls, *La Confessio Ilerdensis*, pp. 69–71.

³⁶ Firenze, BNCF, Magl. XXXIV. 76, c. 98v (anche in Tocco, *Studii francescani*, p. 516).

1381, del vallombrosano Giovanni dalle Celle a Tomaso legnaiuolo contro le dottrine dei fraticelli, e della risposta di questi ultimi.³⁷

Quanto ad Ildegarda, la profezia sulla corruzione degli Ordini mendicanti a lei attribuita ebbe un'enorme successo fino alla prima età moderna (con riferimento, però, ai gesuiti), e fu composta in realtà – a partire da una lettera effettivamente indirizzata da Ildegarda, intorno al 1163, al clero di Colonia, e il cui obiettivo polemico erano i catari – intorno alla metà del Duecento, durante le polemiche parigine tra maestri mendicanti e secolari. Una prima redazione del testo, più ampia, è stata attribuita con buona probabilità al maggiore esponente di questi ultimi, Guillaume de Saint-Amour, e risale agli anni Settanta del Duecento; la seconda redazione, più breve e più diffusa, fu realizzata di lì a poco, ed è il testo tradotto nel codice fiorentino.³⁸

Siamo dunque di fronte a una biblioteca dai confini porosi, permeabili. I fraticelli furono in grado di adattare alla propria peculiare visione escatologica testi già disponibili da tempo: elaborati l'uno, in chiave anti-medicante, nella Parigi della fine del Duecento (Ildegarda), l'altro negli ambienti della dissidenza francescana negli ultimi anni del XIII secolo o nei primi del seguente (Cirillo). Rilette entrambe, agli inizi del Trecento, da un 'collezionista' e compilatore di profezie come Arnaldo di Villanova, le rivelazioni attribuite a Ildegarda e a Cirillo furono risemantizzate dai fraticelli fiorentini, che ne aprirono la divulgazione al laicato e ne radicalizzarono il messaggio nel quadro di una totale rottura con l'istituzione ecclesiastica. Ma l'aggiornamento delle due profezie non finì allora, ed esse furono rilette sotto una luce nuova, sempre a Firenze, negli anni successivi al 1498 e alla condanna a morte di Girolamo Savonarola. Lo mostra un codice particolarmente importante per la storia del movimento savonaroliano: la prima raccolta dei miracoli e delle apparizioni del domenicano di San Marco, fatta allestire da fra Jacopo di Sicilia e da altri discepoli di Savonarola nei primi anni del Cinquecento.³⁹ Questo secondo testimone restituisce due testi molto vicini a quelli che si leggono nel Magl. XXXIV. 76, ma che non sono copie di essi. Il contesto, in ogni caso,

³⁷ Le due lettere sono edite in Giovanni dalle Celle, Luigi Marsili, *Lettere*, pp. 371–431 e 542–548. I tre testi di Arnaldo – privi di titolo ma noti come *Epistola o Tractatus de caritate*, *Lectio Narbone* e *Per ciò che molti* (o *Expositio vite christiane*) – si leggono invece in Batllori, *Les versions italianes medievals*, pp. 411–462 e in Manselli, *La religiosità d'Arnaldo da Villanova*, pp. 60–100.

³⁸ Cfr. Santos Paz, *Guillermo de Saint-Amour*, pp. 664–675; Santos Paz, *Propaganda antifrancescana*.

³⁹ Firenze, BNCf, Magl. XXXV. 205, cc. 124r-126v per le profezie di Ildegarda e Cirillo. Sul codice cfr. Herzog, *Savonarola's Women*.

è ormai molto diverso: le profezie di Cirillo e Ildegarda, insieme ad altre attribuite a san Francesco (ci torneremo tra breve), testimoniano infatti il duro giudizio sulla corruzione della Chiesa da parte dei seguaci di Savonarola, martire della fede e del proprio fallito tentativo di riforma, dopo la condanna a morte di questi.

I fraticelli furono dunque in grado di ‘esportare’ in contesti diversi, per finalità diverse, alcuni dei loro testi chiave. In un senso e nell’altro, fondamentale (anche se non esclusivo) risultò l’uso del volgare, il volgarizzamento e la divulgazione (divulgazione mirata, non indiscriminata). In forma volgarizzata e rimaneggiata è diffuso ad esempio il *Vade mecum in tribulatione*, composto nelle carceri di Avignone, nel 1356, da Giovanni di Rupescissa. L’operetta, che tratta delle future catastrofi precedenti il rinnovamento della Chiesa ad opera di un sovrano francese, fu tradotto in almeno sette diverse lingue europee, e circolò ampiamente anche al di fuori dei circuiti della dissidenza francescana. I due volgarizzamenti fiorentini a noi pervenuti si trovano nel diario di un anonimo fiorentino della fine del Trecento, che introduce il testo in corrispondenza della rivolta dei Ciompi (1378), e in un’ampia miscellanea tardo quattrocentesca, tra profezie politiche di vario tipo.⁴⁰

Ancora in volgare circolò un altro testo chiave della tradizione fraticellesca, la profezia di Francesco che descrive – sul modello del discorso apocalittico di Cristo riportato in Matteo 24 – l’elezione di un pontefice non canonicamente eletto, la decadenza del suo Ordine e la persecuzione e fuga dei pochi veri cristiani.⁴¹ La triplice profezia sembra derivare dai racconti di frate Leone, e le sue attestazioni più antiche si trovano nei *Verba* attribuiti a Corrado da Offida e in Angelo Clareno (due campioni riconosciuti della dissidenza francescana, menzionati più volte nel *Prolago* alle profezie). All’amplissima e piuttosto fluida tradizione latina, sostanzialmente interna all’Ordine francescano, va aggiunta anche la discreta circolazione di un volgarizzamento, forse condotto sul commento alla Regola di Clareno, il cui più antico testimone si trova in appendice a uno dei codici più celebri dei *Fioretti*, quello scritto nel 1396 da Amaretto

⁴⁰ Sul primo volgarizzamento cfr. Montefusco, *Il volgarizzamento toscano*; sul secondo, che si legge in Firenze, BR, 1258, cc. 41v-42v, è in preparazione un lavoro a cura di A. Montefusco e di chi scrive. L’esistenza di un terzo volgarizzamento – «Profezia del frate di Avignone dal ’350 al ’356 in 20 intentioni o capitoli» – non aggiornato, a quanto pare, nelle date, e completo nei contenuti, è testimoniata da alcuni appunti di Vincenzo Borghini, tratti da un «libraccio o quadernaccio» della metà del Quattrocento (per ora irreperibile), e copiati nel codice Magl. XXV. 44 della BNCf (le citazioni sono dalle cc. 278r e 262r).

⁴¹ Cfr. Lodone, *La profezia di san Francesco*.

Mannelli;⁴² mentre copie più tarde si leggono in una miscellanea profetica e penitenziale della fine del Quattrocento, insieme a un volgarizzamento parziale del *Libellus* di Telesforo da Cosenza sullo scisma;⁴³ e anche in due importanti manoscritti di opere di e su Savonarola (uno dei quali contiene la già menzionata prima raccolta dei miracoli attribuiti a frate Girolamo).⁴⁴

Per concludere, i fraticelli non volgarizzarono e ‘divulgarono’ soltanto una serie di testi di grande fortuna, spesso adattati a contesti diversi. Come e più delle profezie di Merlino, essi esportarono una forma d’espressione, un linguaggio escatologico ben riconoscibile e insieme decifrabile secondo prospettive molteplici, facilmente applicabili alla politica. Un immaginario fatto di motivi e figure ricorrenti: l’indegnità del clero, la povertà dei pochi eletti, le persecuzioni dell’Anticristo mistico, precursore del grande Anticristo, il papa angelico, l’imperatore degli ultimi tempi. La diffusione volgare delle profezie dei fraticelli favorì dunque la produzione di testi nuovi e dagli obiettivi disparati, fornendo loro un linguaggio e un immaginario collaudato. Negli stessi anni cominciarono a circolare le rivelazioni di Brigida di Svezia, morta nel 1373 e canonizzata (non senza resistenze) nel 1391. Anche i volgarizzamenti delle opere di Brigida incoraggiarono la produzione di un gran numero di nuove profezie in volgare. Ma si trattò di una vicenda per molti aspetti diversa.

3 Brigida di Svezia tra latino e volgare: rivelazioni autentiche e profezie pseudoepigrafe

Sul finire del Trecento, le visioni di Brigida e la testualità profetica dei fraticelli, ormai disponibile anche in volgare, offrivano due proposte religiose molto diverse. Da un lato – i fraticelli – l’annuncio delle tribolazioni e l’invito, rivolto ai pochi eletti, alla fuga, al ripiegamento e alla dissidenza; dall’altro – Brigida, ma anche Caterina da Siena – l’esortazione collettiva, morale e politica, alla peni-

⁴² Cfr. *Detto overo profezia dello venerabile padre messere sancto F.*, in Firenze, BNCF, Pal. 144, cc. 108v-110v.

⁴³ Firenze, BR, 2965, cc. 26v-31v. Sulla compilazione profetica di Telesforo, in larga parte debitrice dell’opera di Rupescissa, e la sua ampia diffusione rimando in breve a Lodone, *Telesforo da Cosenza*.

⁴⁴ Cfr. Firenze, BNCF, Magl. XXXV. 205, cc. 129v-131v e Magl. XXXV. 116, cc. 59r-60v. Sui due codici vedi rispettivamente *supra*, nota 39; e Cherubelli, *Una miscellanea savonaroliana*, p. 609.

tenza e alla riforma della Chiesa e della società. Come e più del primo, anche il secondo era un modello profetico forte, capace di toccare corde allora vivissime, e di diffondersi anche prescindendo dalla lettura diretta delle opere della santa.⁴⁵

La tradizione delle *Revelationes* di Brigida, cui contribuirono in tempi diversi quattro confessori, è particolarmente intricata.⁴⁶ Per gli stretti legami della santa svedese con l'Italia, ad ogni modo, non stupisce che, tra le varie traduzioni cui l'opera andò incontro, la più antica sia proprio quella italiana. Si tratta del volgarizzamento, completo e piuttosto fedele, trasmesso dal ms. I. V. 25–26 della BCI di Siena. Diviso in due volumi, il codice fu commissionato nel 1399 dal notaio Cristofano di Gano Guidini, uno dei più ferventi discepoli di Caterina da Siena, per la compagnia che si riuniva nell'Ospedale di Santa Maria della Scala.⁴⁷ È probabile che la committenza di Guidini sia all'origine non solo del codice, ma della traduzione stessa. Certo è che questo volgarizzamento riscosse una certa fortuna a Firenze, dove fu copiato più volte nel corso del Quattrocento (seppur mai integralmente). Ad oggi sono noti più di venti codici volgari delle rivelazioni, quasi tutti toscani, nei quali non sempre è agevole distinguere tra le diverse redazioni, dal momento che si tratta spesso di rimaneggiamenti o di *excerpta* riassemblati dai copisti secondo le proprie esigenze. Nell'attesa di un censimento completo,⁴⁸ è comunque già possibile distinguere almeno un altro e diverso volgarizzamento delle *Revelationes*. Realizzato nella seconda metà del Quattrocento e limitato a «certi capitoli», questo rimaneggiamento giunse anche alle stampe nel 1518, a Mondovì, in un'edizione oggi piuttosto rara.⁴⁹ Centro di trasmissione di entrambe le versioni (e delle altre opere di Brigida, prevalentemente in volgare) fu lo *scriptorium* del già menzionato monastero del Paradiso di Pian di Ripoli a Firenze, la seconda fondazione brigidina per antichità dopo Vadstena. I manoscritti prodotti dai monaci e soprattutto dalle monache del Paradiso rivestirono un'importanza fondamentale per la cultura religiosa fiorentina, e non solo, del XV e della prima metà del XVI secolo.⁵⁰

Le monache del Paradiso, come previsto dalla *Regula Salvatoris*, copiarono e miniarono un gran numero di codici per la biblioteca del monastero o per

⁴⁵ Per quanto segue cfr. più ampiamente Lodone, *Santa Brigida in Toscana*.

⁴⁶ Cfr. Oen, *Birgitta Birgersdotter*, pp. 13–21.

⁴⁷ Cfr. Pezzini, *Il primo volgarizzamento italiano*.

⁴⁸ Vi sta attendendo il progetto *The Legacy of Birgitta of Sweden: Women, Politics and Reform in Renaissance Italy*, finanziato dal Research Council of Norway (2018–2021). Nel database disponibile all'URL: <<https://birgitta.hf.uio.no/>>, dei volgarizzamenti delle *Revelationes* sono segnalati circa 25 codici.

⁴⁹ *Incomenciano certi capitoli trati in volgare de li libri di sancta Brigida da Dio a llei revelati*. Cfr. Pezzini, *The Prophetic Voice*.

⁵⁰ Cfr. Miriello, *I manoscritti del monastero*.

altri istituti religiosi, anche dopo che la stampa si era ormai saldamente affermata. Tra le copiste più attive si segnalano suor Cleofe, al secolo Ginevra di Lorenzo Lenzi (entrata nel monastero il 12 febbraio 1487, e morta il 12 gennaio 1547), che scrisse integralmente o parzialmente almeno 17 codici;⁵¹ e suor Cecilia, figlia del filosofo neoplatonico Francesco Cattani da Diacceto (entrata al Paradiso nel 1513, eletta badessa, all'età di cinquant'anni, nel 1546, e morta dopo il 1560), alla cui mano si devono oltre 10 codici.⁵² Tra il 1494 e il 1495, Suor Cleofe copiò, tra l'altro, una versione integrale, in volgare, delle *Revelationes* di santa Brigida, di cui suor Cecilia trascrisse, più tardi, almeno il I libro.⁵³ Ma ancor più del lavoro di copia delle monache brigidine, l'autorità profetica della santa svedese superava i confini dell'Ordine religioso da lei fondato. A dire il vero, andava al di là della stessa opera autentica di Brigida.

Un gran numero di pseudoepigrafe 'profezie di santa Brigida' circolarono infatti in Italia (soprattutto in Toscana, ma anche in Veneto) dalla fine del Trecento fino al pieno Cinquecento. Si tratta soprattutto di componimenti in rima, nei quali le vicende politiche e militari che vedono coinvolte le città italiane si fondono in un più ampio quadro escatologico, sicché il passato prossimo e il presente trapassano in un futuro sperato o temuto. Il più fortunato di questi testi – la frottola *Destati o fier leone al mio gran grido*, da attribuire forse a Iacopo da Montepulciano – conta trentasei testimoni manoscritti, oltre a cinque edizioni stampate a Firenze e a Roma tra il 1486 circa e il 1536. Ma è da menzionare anche il cantare in ottava rima *Ave Iesu, figliuol di Maria*, la cui circolazione manoscritta fu meno ampia (sono noti oggi nove testimoni) e tutt'altro che concorde nell'attribuzione del testo, unanimamente ascritto a Brigida, invece, nelle cinque edizioni stampate a Venezia e a Roma tra il 1493 e il 1525 circa.⁵⁴

Nuove rivelazioni attribuite a Brigida circolarono anche in prosa, come quelle associate al visionario Rasmus da Viterbo, e narrate in due lettere indirizzate nel 1420 da un certo Petruccio da Viterbo a Luca di Spagna, rettore del monastero del Paradiso. I due testi sono trãditi da almeno dieci testimoni manoscritti, quattro dei quali copiati certamente al Paradiso, da suor Cleofe e da

51 *Ibid.*, pp. 38–39. Sull'attività di suor Cleofe e sullo *scriptorium* del Paradiso cfr. ora, in questo volume, Bischetti, Cursi, *Per una codicologia dei volgarizzamenti: il caso di Albertano da Brescia* (§ 2.2).

52 Miriello, *I manoscritti del monastero*, pp. 39–41.

53 Il volgarizzamento copiato tra l'agosto del 1494 e l'aprile del 1495 da suor Cleofe è ripartito nei codici II. [terra]. 130, cc. 1rA-152vB (prologo di Mattia e libri I–II); Pal. 77, cc. 1rA-177rA (libri III–IV); e II. III. 270, cc. 1rA-137vA (libri VII–VIII) della BNCf (vedi Miriello, *I manoscritti del monastero*, pp. 69–70, 144–145, 72–74). Il testo copiato da suor Cecilia si trova nel codice 4035 della BR di Firenze, alle cc. 1r-122r (Miriello, *I manoscritti del monastero*, pp. 175–176).

54 Cfr. Lodone, *Santa Brigida in Toscana*, pp. 79–84.

suor Cecilia.⁵⁵ La prima lettera offre un resoconto della conversazione avuta dal mittente con Rasmus da Viterbo, che, dal suo eremo, aveva preannunciato a Petruccio le guerre e le carestie che avrebbero funestato l'Italia, i meritati castighi del clero, e i flagelli che avrebbero colpito l'umanità per i suoi gravi peccati, finché un imperatore avrebbe riportato la pace nel mondo.⁵⁶ Nella seconda lettera, Petruccio riporta invece quanto scrittogli a sua volta per lettera da Rasmus, a proposito di ciò che Brigida gli aveva rivelato, e prosegue annunciando le «grandi tribulationi et affanni» di Napoli e soprattutto di Firenze, che avrebbe prepotentemente ampliato il proprio dominio in Toscana, a danno dei vicini più deboli, prima di subire un tremendo castigo.⁵⁷ Anche la seconda lettera si conclude, infine, con un cenno alla figura messianica dell'imperatore che avrebbe ricondotto «tucto il mondo in pace et honesto vivere».

Rime e lettere. Gli apocrifi brigidini imporrebbero un discorso più vasto sui due generi letterari che rappresentano: le profezie volgari in versi, e le profezie in forma epistolare (vera o finta, come la già menzionata lettera di Toledo e la cosiddetta lettera del Gran Maestro di Rodi).⁵⁸ Tale discorso, tuttavia, porterebbe ad affrontare problemi diversi, che certamente riguardano anche la prospettiva del rapporto tra latino e volgare, ma che richiederebbero uno studio a parte.

55 Questa la lista dei testimoni: 1) Firenze, BNCF, Conv. soppr. C. I. 2650 (c. 8r-v); 2) Conv. soppr. D. I. 1630 (cc. 155v-157r), di mano di suor Cleofe; 3) II. [terra]. 130 (cc. 153r-154v), di mano di suor Cleofe; 4) II. IV. 103 (cc. 58v-60r), di mano di suor Cecilia; 5) II. VIII. 28 (cc. 242r-v, 244r); 6) Magl. VIII. 1443 (cc. 27r-28r); 7) Magl. XXVIII. 12 (cc. 30v-33r); 8) Magl. XXXV. 116 (cc. 116r-119v); 9) Firenze, BR, 4035 (cc. 122r-124v), di mano di suor Cecilia; 10) Volterra, Biblioteca Guarnacci, 252 (cc. 6r-7v).

56 Cito da Firenze, BNCF, Conv. soppr. D. I. 1630, c. 156r: «Diranno i populi: “Questo male è tucto proscieduto da' religiosi et da' preti, per la loro heresia et disonesta vita”. Darannosi e preti alla fugha, rinnegheranno quegli che saranno trovati non essere sacerdoti, et se pure saranno conosciuti diranno non essere suti quegli che abbino commesso quello errore»; «a Roma verrà nuovo imperadore, il quale costituirà tutto il mondo in pace, facendo che ciascuno sarà contento a quello è suo».

57 *Ibid.*, c. 156v: «Firenze si dorrà per sempre. Questo sarà per iudicio di Dio per la loro superbia, presuntione, ingratitudine, invidia, iniustitia, luxuria et vituperosa soddomia. Verrà in Firenze gente maumettina, barbara, baroni chanuti, franceschi, inghilesi, allamanni, ungheri, borghognoni, buemi, pugliesi con istendardi di variate insegne, fra ' quali sarà battaglia intestina et morte valda, intanto che poca gente rimarrà sopra la terra».

58 Per i volgarizzamenti toscani della già menzionata lettera di Toledo, cfr. Cambridge, Harvard University, Economic Botany Library of Oakes Ames, Rare Book 1F, cc. 81v-82r; Firenze, BNCF, Magl. XXXV. 173, c. 1r-v; Firenze, BR, ms. 1431, c. 81v e ms. 2513, cc. 26v-27r (ma anche, al di fuori della Toscana, *Cronaca bolognese di Pietro di Mattiolo*, pp. 7-9 e 11-12). Della lettera del Gran Maestro di Rodi sulla nascita dell'Anticristo (studiata da Lerner, Roussanov, “*Voci da Gerusalemme*”), vedi il volgarizzamento tràdito da Firenze, BR, 1939, cc. 106r-107r.

