

1 **Alla prova della storia (francescana): le MVC, testo senza autore**

Antonio Montefusco
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Pendente sul *dossier* problematico intorno all'interpretazione delle MVC resta il problema, non soltanto erudito ma di rilevanza ermeneutica, dell'identificazione dell'autore. Andrà dato per scontato, innanzitutto, che, grazie al dibattito scientifico più recente, si è tornati alla forchetta cronologica più tradizionale (inizio Trecento), con argomenti solidi: la citazione in ST, 15, delle *Rivelazioni* attribuite a Sant'Elisabetta d'Ungheria, che Sarah McNamer in maniera cervellotica considerava più tarde sulla base di una insostenibile attribuzione alla domenicana Elisabetta di Töss suggerita da Barratt (1992)¹ sono l'ennesima conferma della collocazione tradizionale, perché anche questo testo andrà fatto risalire a un periodo a cavaliere tra XIII e XIV secolo (Oliger 1926); lo conferma anche il riferimento al *Liber specialis gratiae* di Matilde di Hackenburg in ST, 281, dato che questa ulteriore *revelatio* («quaedam scriptura quod dominus cuidam devotae suae revelavit») è datata al 1299 ca. (ma vedi Falvay 2020).²

Il nome proposto dal grande benemerito degli studi sulle MVC Fischer – Giacomo *de Cordone* – seppure travasato in molta letteratura critica successiva, si è rivelato essere un fraintendimento di uno *Jacobo de l'Ordine (dei frati minori)*.³ Seppure non maggioritaria, ciò non toglie che, rispetto all'attribuzione infondata a Bonaventura – autore-calamita per molte opere teologico-meditative di area francescana – essa resta l'unica fondata sulla tradizione. Un Giacomo appartenente all'ordine dei Minori è presente nei manoscritti, almeno tre trecenteschi (Firenze, Biblioteca Riccardiana, 1378, metà XIV sec.; Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, It. Z. 7, seconda metà del XIV sec.) e altrettanti nel Quattrocento (Falconara Marittima, Biblioteca Francescana e Picena «San Giacomo della Marca», 24, prima metà del XV sec.; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Biscioni 6, metà XV sec.; Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. XXXVIII 143). Tra gli *antiquiores*, tuttavia, va segnalato che il nome di Giacomo è aggiunta da una mano secentesca in margine all'ultimo foglio (Attilio Beringhieri) del fiorentino Nuove Accessioni 350.⁴ Questo storico senese del Seicento è l'unico che esplicita l'origine sangimignanese del frate (Tóth, Falvay 2014, 85).

Anticipo qui alcuni risultati di un'indagine a più ampio raggio che è pubblicata con il titolo *Arctissima paupertas. Le Meditationes Vitae Christi e la letteratura francescana di inizio Trecento*, Spoleto, CISAM, 2021.

1 Vedi specificamente Falvay 2005, 248-63 e Tóth, Falvay 2014, 53-60.

2 Lo chiarisce Colledge 1976, 105.

3 Sic, ad esempio, in Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, It. Z. 7, c. 1r.

4 Sono presenti postille a c. 1 «Jacob da San Gimignano» e a c. 135v: «Cosi ha scritto nel fine del medesimo libro ch'oggi è in mano di M. Attilio Berlinghieri in Siena a di 18 di dicembre 1602» e poi, dopo l'*explicit*, «Chi finisce de la meditatione e della vita di Christo, fatto e composto per Frate Jacob da San Gimignano dell'ordine dei frati minori. Voi che legete pregate Idio per colui ch'el compouso e che lo scripse». Vedi la scheda in Bertelli 2002, 149-50.

La testimonianza del Beringhieri ha valore limitato: essa potrebbe essere autoschediastica, perché una serie di passaggi del testo fanno emergere non solo una precisa conoscenza dei conventi minoritici di San Gimignano, ma sembrano fare appello a una conoscenza condivisa con la prima destinataria, che è, come noto, una clarissa.⁵ Vale però la pena ritornare velocemente su questi passaggi, che hanno assunto un valore onestamente sproporzionato nella letteratura critica. I dati sono questi. Nel testo viene ritagliato lo spazio geografico su cui sorgono i due insediamenti, quello dei frati e quello, vicino, del ramo femminile. Al capitolo 14 si ricorda che, per andare da Siena a Pisa, si può passare per Colle Val d'Elsa e Poggibonsi: «Sicut qui Senis uellet redire Pisas, posset ire per Podium Bonichi, et per Colle, et alia loca» (ST, 62). I due insediamenti, in effetti, si affacciavano nel quadrante esterno sud-ovest della cittadina, su una strada che si riallacciava alla cosiddetta via Vecchia, in direzione di Poggibonsi e Siena, appunto (Razzi 2009, 12). Uno specifico riferimento alle dimensioni della chiesa francescana è nel capitolo 80, ove la lunghezza della 'nostra' chiesa è paragonata alla distanza tra il sepolcro di Cristo e il Golgota:

Erat quippe ibi prope locum crucifixionis sepulchrum ipsum quantum est longitudo ecclesie nostre uel circa in quo eum sepelierunt reuerenter. (ST, 283)

Questo confronto ci fa comprendere che l'autore sta qui facendo riferimento non a quello che una tarda tradizione individuava come un primissimo luogo (probabilmente una casa o una cappella) che accolse i primi seguaci di Francesco, all'epoca del suo passaggio nella città nel 1209-11: lo affermava Mariano da Firenze e il Wadding, e lo accoglieva una tradizione locale (Wadding 1625-55, 1: 128-9). Secondo la recente ricostruzione di Razzi, questo nucleo era da collocare in via di Quercocchio, fuori dalla 'antica' porta San Giovanni, una porta della cinta muraria più antica della città (oggi porta dei Becci e Cugnanesi). La chiesa, a cui venne annesso il convento, venne concretamente realizzata nel periodo tra gli anni Quaranta e Sessanta del Duecento (in corrispondenza con la tendenza alla *stabilitas* dell'Ordine). Questa chiesa - che venne demolita con il convento nel 1553 - doveva essere di circa 41 m di lunghezza: ciò che corrisponde alle misure comparative fornite dall'autore (Razzi 2009, 43). Il complesso conventuale annesso fu realizzato su un periodo più lungo, questa volta fuori dalla porta San Giovanni della seconda cinta muraria.

Una proiezione, assieme, della relazione geografica tra il convento maschile e femminile e, in qualche modo, anche del rapporto tra scrittore e destinatario, è quella inserita al capitolo 75, dove la «longitudo domorum nostrarum» (ST, 258) è paragonata alla distanza tra Gesù e i discepoli nell'orto degli Ulivi, a sua volta paragonata, in Lc 22.41 a un tiro di sasso. Le clarisse di San Gimignano risiedevano sulla collina di Gamboccio, prospiciente su San Gimignano (oggi località Santa Chiara), e la distanza dal convento maschile era di circa 250 m (Gaddoni 1916): in questo caso, il confronto numerico presente nel testo sembra fuori scala. E maggiormente sproporzionato mi pare quello presente nel capitolo 77:

Et in hiis duobus locis adhuc apparent uestigia ecclesiarum que ibi facte fuerunt in memoriam horum, ut habui a fratre nostro qui uidit. Qui eciam dicit, quod mons Calvariae, ubi fuit crucifixus, distabat a porta civitatis, quantum locus noster a porta Sancti Geminiani. Unde nimis longa erat portacio crucis. (ST, 269)

Qui l'autore afferma che la collina del Calvario, dove Cristo fu crocifisso, distava dalla porta della città di Gerusalemme quanto il convento dalla porta di San Gimignano; la distanza viene dunque sovrapposta alla *portacio crucis*. Il problema è che tale *portacio* è definita 'troppo lunga'. Ora, anche ammesso che la distanza tra Calvario e porta della città antica sia effettivamente uguale a quello indicato nella città toscana, probabilmente in questo luogo l'autore sta confondendo i due tratti spaziali, effettivamente ravvicinati, tra convento/Calvario e porte, e la *via dolorosa*, la pratica di ripercorrere il cammino della passione nei Luoghi santi, attestato fin dalla tarda antichità (Viller 1932, 2: col. 2577). Aggiungo anche che la definizione della porta come *porta sancti Geminiani* sembra impropria, visto che la porta a cui qui ci si dovrebbe riferire, infatti, è la *porta sancti Iohanni* (negli statuti del 1314 il convento è definito *extra portam sancti Iohanni*: Brogi 1995, 202).

Queste sbavature inducono a credere che anche questi riferimenti, per quanto precisi, rientrano comunque nell'analogia di tipo meditativo con episodi, e quindi con la geografia, del Vangelo: in altri

⁵ Vedi almeno ST, 8, dove Chiara è definita «mater» della destinataria.

termini, l'autore sta proiettando su San Gimignano la geografia dei *loca santa*. Il processo rientra perfettamente nella costruzione del testo, in cui il lettore viene continuamente invitato a visualizzare gli avvenimenti e, con essi, anche i luoghi in cui essi si sono svolti. Le *Meditationes*, in altri termini, costituiscono anche un pellegrinaggio mentale e meditativo, e questa localizzazione devota è stata immediatamente percepita nella ricezione del testo. L'idealizzazione geografica della città di San Gimignano rientra nel più ampio fenomeno delle commemorazioni di tipo visivo della Città Santa e delle sue differenti realizzazioni medievali e primo-moderne.⁶ Tramite questa idealizzazione, l'autore delle MVC collega la propria cittadina a un *network* ideale in cui il legame con Gerusalemme serve a costruire un nucleo di culto, preghiera e rituali di meditazione. Ma così facendo, contribuisce a santificare la propria città, ne connota l'identità religiosa: il legame tra le MVC e San Gimignano si stringe in maniera forte, identitaria, più di quanto solitamente si dica.

Su questo sfondo idealizzato va riconsiderata l'identificazione tra l'autore e un sangimignanese di nome Giacomo, attestato in anni compatibili con la redazione dell'opera. Per una volta, la coincidenza non è inerte, perché, per quanto siano ridotte le testimonianze su di lui, sappiamo che egli fu uno dei *leader* di un gruppo di francescani che si rivoltarono contro il proprio ordine in Toscana nel 1312. Diversi documenti attestano la posizione preminente di questo frate nel gruppo: in particolare, nella lettera di condanna dell'inquisitore Bernardo di Siena del 14 febbraio 1314 Giacomo è definito «principale caput et auctor malorum et inobedientiae ac scismatum et inventor et persecutor».⁷ Si aggiunga poi che allo stesso *Jacobus* è attribuita una lettera-appello, firmata insieme a un altro *leader* della rivolta, «Henricus» da Ceva e redatta in nome di una serie di frati «novissime» approdati nel regno di Sicilia. La lettera è scritta nel 1312 e rivolta al re Federico II d'Aragona (Finke 1908, 2: 661-6).

L'appello nasce nel contesto della discussione tra le varie anime del mondo francescano durante il concilio di Vienne, e specificamente all'altezza delle battute finali della redazione ed approvazione della bolla *Exivi de Paradiso* (6 maggio 1312). Con questa bolla, Clemente V tentava di chiudere l'estenuante dibattito sull'*usus pauper*, protrattosi nella storia dell'Ordine fin dalla metà del secolo precedente; a Vienne i frati della Comunità si trovarono a discutere duramente con i due esponenti principali della tendenza 'spirituale', e cioè Angelo Clareno e Ubertino da Casale. Il risultato, almeno apparentemente, non fu negativo per questi ultimi: molte delle denunce di Ubertino nei confronti della maggioranza dell'ordine, la *Communitas* appunto, sono accolte da Clemente e riconosciute come abusi; anche nei confronti del tema-chiave - la povertà - Clemente non fu sordo alle concettualizzazioni di Olivi filtrate e adattate soprattutto da Ubertino (Burr 2001, 111-58).

Su un piano istituzionale, tuttavia, l'accordo era destinato a un avvenire complesso: veniva demandata al ministro generale la discrezionalità sulla determinazione delle pratiche, e veniva anche esclusa ogni possibilità di separazione dalla *religio* per i frati che avessero voluto applicare con maggiore rigore la regola. È proprio nel momento più delicato della trattativa, che il gruppo di frati toscani guidati da Giacomo si ribellarono ai loro superiori. Secondo Clareno, la rivolta era giustificata, anche se inopportuna, in ragione della dura repressione a cui questi frati, amanti della povertà, erano stati sottoposti a una dura repressione (Clareno 1999, 688-96). Siamo all'inizio dell'anno, e la questione del rapporto coi superiori in tema di osservanza della regola è tutt'altro che secondaria, ma faceva parte della trattativa con Clemente, che rifiutò ogni forma di esenzione, più o meno leggera, per la minoranza rigorista (Potestà 1990, 39-42).

La lettera che Enrico da Ceva e Giacomo scrivono nel 1312 a Federico III è un significativo spaccato dell'approccio di questo gruppo di frati. Il testo - che meriterebbe una nuova edizione commentata -⁸ è costruito come un appello a un sovrano che si considera significativamente «singulari substentatore catholice et apostolice fidei et defensor precipuo veritatis et peculiari patrono et refugio pauperum et evangelicorum virorum» contro le possibili molestie che i confratelli potrebbe apportare loro «contra Deum et iuris ordinem» (Finke 1908, 661). Nell'*intitulatio* (particolarmente afflitta dai danni della pergamena), i due frati chiariscono la base del loro ragionamento storico-istituzionale: la Regola, approvata dal papa, è stata rivelata a san Francesco da Cristo e approvata e confermata da molti pontefici. L'osservanza della detta Regola è imprescindibile per la salvezza dei frati, che però se ne sottraggono

⁶ Su cui vedi Kühnel, Noga-Banai, Vorholt 2014; sulle MVC e il pellegrinaggio mentale, soprattutto Flora 2009, 58-60.

⁷ Il riferimento è in Olinger 1927, 221, ma vedi Ini 1973, 334 per altre citazioni e *passim* per la composizione del gruppo.

⁸ L'edizione soffre di soluzioni testuali fortemente inadeguate e la riprenderemo altrove.

a comuni *transgressorio modo* e a causa del colpevole consulto di molti cardinali, maestri in teologia⁹ e dottori *in utroque iuris*. La richiesta di asilo, dunque, marcia di pari passo con una precisa disamina di questa crisi ecclesiastica, sia sulla lunga durata sia nello specifico della disputa di Vienne. Nel quadro di tale disamina, i punti di teoria e prassi francescane rivendicate dai frati toscani è del tutto sovrapponibile a quella sviluppata durante il concilio, nota e utilizzata da Clemente, in un dossier di testi scritti da Ubertino del 1310-11.¹⁰

Ci si aspetterebbe che l'attribuzione a un frate così ben identificabile nella galassia del francescanesimo rigorista abbia delle conseguenze nell'analisi del testo delle MVC. Così non è: a un'indagine più ravvicinata, l'opera sembra lontana da una sensibilità 'spirituale', sia sul piano meditativo sia su quello più nettamente pauperistico. Su quest'ultimo terreno, è da sottolineare come il concetto di povertà, pur fittamente presente nell'opera, è declinato nel quadro di un lessico saldamente bonaventuriano: ne è indice significativo l'aggettivo *arcta*, e in un caso il superlativo *arctissima* in ST, 32, che è probabilmente in relazione con quella che il ministro generale ha individuato come forma altissima di povertà nella *Apologia pauperum* (Bonaventura 1898, 272-3) ma che risulta non solo estranea all'uso degli spirituali, ma anzi viene talvolta utilizzata dalla *Communitas* per irrigidire la posizione di Olivi (Ehrle 1887, 153). Anche il confronto con l'*Arbor Vitae Crucifixae Jesu*, testo contemporaneo (o di poco seguente) non risulta particolarmente fruttuoso: qualche coincidenza lessicale esiste (per esempio, sono notevoli l'uso di *penuria* con riferimento alla povertà di Maria e del figlio durante il ritorno dall'Egitto in ST, 58, non lontano dalla visione che Ubertino (1485, 132a), riferisce alla situazione della famiglia di Gesù), ma in generale, seppure nel quadro dell'idea di una gradazione della perfezione, le MVC sembrano quasi totalmente prive di una pulsione polemica.

Dal punto di vista strettamente contenutistico, il confronto tra *Arbor* e MVC conferma quanto molta letteratura critica ha già visto: i punti di contatto evidenti o, addirittura, rivendicati sono scarsissimi. Se però aggiungiamo a questo confronto a due la lettera-appello di Enrico e Giacomo, la distanza si fa molto evidente: manca alle MVC l'intero complesso delle rivendicazioni di comportamenti che possiamo far rientrare nella *perfectio* francescana come viene delineata nella tradizione 'spirituale', da Olivi a Ubertino; più precisamente, non si trova nulla di specifico in merito ai temi del *dominium* sulle cose e del rapporto con l'*usus pauper*, ma nemmeno sulla condotta dei frati in termini di *vilitas* nell'abito, di modestia nella costruzione di stabilimenti ecclesiastici ecc. La coincidenza tra la teorizzazione e i testi polemici di Vienne prodotti da Ubertino e la lettera-appello dei toscani fuggitivi è molto forte; l'universo mentale del testo delle MVC risulta, oggettivamente, molto diverso. Non mi pare sufficiente, per spiegare questa divaricazione, invocare un pubblico claustrale - la clarissa - per le MVC, che avrebbe indotto il frate-autore a costruire un testo 'più cauto': tra l'altro, sarebbe improprio identificare completamente destinatario/committente e pubblico, visto che la portata del progetto, e il suo conseguente successo, è sicuramente più ampio e non certo limitato, o limitabile, al circuito femminile.¹¹

Un'alternativa a Giacomo esiste, ed è stata - ennesimo paradosso di un *dossier* estremamente sfuggente - senso comune nella letteratura secondaria fino a epoca recentissima. Mi riferisco a Giovanni de' Cauli: nome, tra l'altro, che campeggia, senza prudenza, sull'edizione di Stallings-Taney. Non sarà inopportuno chiedersi se tale attribuzione sia del tutto eliminabile, una volta che si siano riesaminati i dati dell'antica tradizione intorno all'autore. Se è vero, difatti, che questo nome non compare mai nella tradizione manoscritta, il riferimento che viene fatto nel *De conformitate* non è privo di peso. Redatto tra il 1385 e il 1390, il *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu* è una compilazione che raccoglie e risistema una grandissima parte delle fonti francescane circolanti alla metà del XIV secolo, da quelle ufficiali a quelle leonine e non ufficiali e anche di estrazione 'spirituale'. L'opera venne compilata con motivazioni senz'altro apologetiche, ma non priva di esigenze di ricostruzione e di correttezza: fino all'epoca moderna, essa fu considerata la Bibbia della cultura francescana. Bartolomeo da Pisa, suo autore, afferma:

⁹ Si dice «magnorum in theologia», ma si intenda «magistorum».

¹⁰ Ubertino intervenne innanzitutto nel quadro dell'inchiesta preliminare promossa da Clemente nel 1310, con la *Sanctitas vestra*, incentrata sul voto francescano di povertà, di cui denunciava la scarsa applicazione da parte della Comunità. Lo scritto seguente, *Rotulus iste*, che si sposta più nettamente sull'*usus pauper* e sulla sua codificazione papale con la *Exiit qui seminat*, ebbe maggiore risonanza. Tra marzo e luglio 1311 è redatta la *Sanctitati Apostolicae*, che propone una appassionata difesa delle dottrine di Olivi nell'agosto il *Super tribus sceleribus* (luglio-agosto dello stesso anno), nel quale si sostiene che l'*usus pauper* fa parte del voto francescano. Contemporanea è la *Declaratio*, di tipo autoapologetico (l'importanza di questo testo sta soprattutto nel riferimento ai materiali leonini): vedi, per edizioni e bibliografia, Lodone 2020.

¹¹ L'idea che le MVC fossero di area comunitaria è già in Lesnick 1989, ma con argomenti capziosi già rintuzzati da Cusato 1999; ha insistito sulla differenza di pubblico già Petrocchi 1952, poi ripreso e definito da Falvey, per esempio in Falvey 2012.

Locum de Sancto Geminiano, de quo existit oriundus frater Iohannes de Caulibus, magnus praedicator et devotus, qui meditationes super evangelia fecit pulchras. (Bartholomaeus 1906, 518-19)

Siamo nel quadro della descrizione della *Custodia Senensis*, in cui la cittadina di San Gimignano è l'unica a poter vantare un francescano 'memorabile', assieme a Siena; segue l'elenco che individua loca (quindi conventi) a Colle Val d'Elsa, Volterra, Poggibonsi e Asciano. Ancora più significativa mi pare l'attribuzione del testo all'interno del *fructus VIII*, quando Bartolomeo propone una ricapitolazione della produzione 'scientifica' dell'Ordine, organizzata per ordine alfabetico all'interno delle categorie letterarie del tempo: teologia; *summae* morali e sermoni; logica, fisica e metafisica. All'interno della seconda categoria, assai interessante per comprendere la classificazione dell'opera, viene inserito il riferimento alle MVC e al suo autore:

Tractatum meditationis super evangelia fecit frater Ioannes de Caulibus de sancto Geminiano. (ST, 341)

La macro-categoria è suddivisa in sottosezioni, in cui vengono ricordati nomi e opere (e ogni sottosezione è chiusa da un riferimento a *multi alii fratres* che non possono essere ricordati). La prima è occupata dai predicatori; seguono autori di *summae* morali, e quindi una ulteriore sottosezione che ci interessa più da vicino, che enuclea una serie di *tractatus devotissimi*, quindi opere teologico-devozionali. La apre il riferimento appena ricordato alle MVC, a cui segue:

Tractatum *Transfige* quidam lector Mediolani.

Tractatum devotum de triplici via sapientiae frater Hugo de Provincia.

Tractatum de sex alis Seraphim tractatumque de contemplatione frater Bonaventura de Balneoregio. Sunt et alii editi tractatus devotissimi per alios fratres ordinis, de quibus est silentio causa pertranseundum. (ST, 341)

Si noterà un canone significativo di opere, che non segue un vero ordine cronologico. Di grande interesse è rilevare che Bartolomeo faccia innanzitutto riferimento al testo dello *Stimulus amoris*, con indicazione dell'*incipit* dell'orazione che lo apre nella cosiddetta forma intermedia, e che segue il prologo nelle forme breve e lunga di questo trattato devozionale di ambito devozionale e di datazione incerta ma vicina alle MVC (Bolognari 2019). L'autore è ricordato solo per la sua attività e l'origine: si tratta senza dubbio di Giacomo da Milano, di cui abbiamo qualche notizia intorno all'inizio del Trecento che conferma il suo titolo universitario (Piana 1986). Bartolomeo non conosce il nome, effettivamente attestato in un limitato numero di testimoni, ma riesce a fornire notizie piuttosto precise. L'opera seguente è probabilmente il *De triplici via in sapientiam perveniendi*: in questo caso, il pisano attribuisce a un francescano un testo che è probabilmente di origine certosina, la cosiddetta *Theologia Mystica* di Ugo di Balma (Ruello, Barbet 1995, 103). L'errore di Bartolomeo è facilmente ricostruibile: sotto questo titolo circolava anche un'opera bonaventuriana, e la stessa *Theologia* è talvolta attribuita a Bonaventura (Ruiz 2011, 175). Già da questo estratto si può inferire una certa accuratezza di Bartolomeo nell'attribuzione delle opere all'interno del *De conformitate*, che era destinato a essere presentato ufficialmente al capitolo dell'ordine (cosa che avvenne nel 1399); ancora più significativa, questa capacità ermeneutica di delimitare un genere letterario, che ha effettivamente una sua compattezza e una sua importanza in ambiente specificamente minoritico.¹²

Un dato, che mi pare sottovalutato, è che una certa confusione tra Giacomo e Giovanni si sia creata nella storiografia moderna. Nell'ultimo quarto del Cinquecento, Pietro Ridolfi ricorda:

F. Ioannes de Caulibus de sancto Geminiano quondam mediolani lector edidit tractatum eruditum de triplici via Sapientiae. (Ridolfi 1586, 322)

Qui è evidente che il Ridolfi parte dall'elenco di Bartolomeo da Pisa, confondendo Giovanni con il *lector* anonimo autore dello *Stimulus* e con il seguente autore del *De triplici via*. Andrà notato anche che poco prima Ridolfi ricorda che uno «Iacobus de Sancto geminiano conscripsit sermones de tempore» (321). Anche il Wadding sembra conoscere e distinguere i due sangimignanesi; ma nello storico irlandese

¹² Una prima visione d'insieme è proposta in Montefusco 2020a.

dese, questa distinzione convive con una inserzione peculiare di Giovanni *de Caulibus* nella narrazione. Quest'ultimo viene ricordato in occasione della datazione del passaggio di San Francesco nella cittadina toscana di San Gimignano (collocata nel 1211) e la seguente fondazione del primo gruppo di Minori.

Huc [scil. a S. Gimignano] ut accessit vir Dei praedicans poenitentiam, ad eam subeundam allexit juvenem quemdam, Petrum nomine, celebrem postesa agonothetam, et Christiani nominis usque ad sanguinis, et vitae effusionem apud Marrochios testem invictum, cujus aliorumque quatuor sociorum solemne Martyrium, amplioemque dabimus inferius notitiam. Neque hinc discessit Vir sanctus absque acquisito habitaculo, quod penes praefatos est Patres sub Custodia Senensi, ex quo prodit Joannes de Caulibus, magnus et dovotus per universam Italiam Praedicator. Suum spiritum in piis quibusdam meditationibus, et erudito tractatu de triplici via sapientiae sufficienter expressit. Sedem autem postea mutarunt Fratres, quia ad constructionem novae arcis, necesse fuit dirui primam domunculam, quae juxta moenia Oppidi extracta erat. (Wadding 1625-55, 1: 116)

Da notare che il Wadding qui inserisce il ricordo di Giovanni *de Caulibus* nell'occasione della fondazione del primo gruppo di seguaci di Francesco, nel momento del passaggio a San Gimignano; fra i primi frati, emerge il ricordo di Pietro Cattani, che diverrà poi, come viene giustamente ricordato, martire in Marocco. La testimonianza sembra dipendere da fonti locali, come si intuisce dalla conoscenza della vicenda del primo insediamento francescano nella cittadina; viene correttamente ricordato, infatti, lo spostamento di sede. Nel caso del medaglione dedicato da Giovanni, Wadding crea confusione almeno su due piani. Il primo è l'errore di lettura della fonte, che è senz'altro il *De conformitate*, come emerge dal fatto che gli viene attribuito, oltre alle MVC, anche il *De triplici via*. Anche la definizione di Giovanni come grande predicatore sembra dipendere da Bartolomeo. Forse è questo che è all'origine della confusione con il compaesano Giacomo, che conosce anche Wadding? Negli *Scriptores*, infatti, viene ricordato uno «Jacobus e S. Geminiano scripsit Sermones de tempore» (Wadding 1650, 124). Che qualcosa non andasse, si avvide infatti lo Sbaralea, che sospettò che «apud Rodolfium fuisse exaratum Jacobum loco Joannis» (Sbaralea 1921, 210).

In verità, la confusione coinvolge la dimensione locale della fondazione del convento francescano. L'inserzione della memoria di Giovanni in sincrono narrativo con il passaggio di Francesco ha fatto probabilmente sorgere il mito di un Giovanni *de Caulibus* coevo al fondatore, che è attestato solo qui e nella tarda tradizione locale: l'annalista Coppi (1695) si sofferma sulla venuta di Francesco a San Gimignano, datandola al 1209 e basandosi sulle cronache di *Messer Tommaso Brogio* del 1631 (Razzi 2009). C'è da dubitare dell'intero racconto, perché anche la provenienza sangimignanese di Pietro Cattani è tarda e legata alle stesse fonti:¹³ insomma, in epoca moderna, nell'erudizione locale e francescana – e si fatica a stabilire chi lo fece per primo – si volle solennemente glorificare l'insediamento minoritico a San Gimignano con un protomartire e un celebre predicatore. Sarebbe da respingere, di conseguenza, anche la parentela zio/nipote ipotizzata da molti per i due omonimi *de Caulibus* (ancora in Arosio 2000).

Non c'è ragione di credere che questo Giovanni, vissuto a cavallo tra Due e Trecento, non sia esistito; già ricerche di archivio confermano l'esistenza di una famiglia pisana con questo nome, e questo darebbe consistenza all'aggettivo 'oriundus' utilizzato già da Bartolomeo.¹⁴ Io stesso ho ritrovato la firma di un Giovanni *de Caulibus* in un interessante manoscritto risalente al primo Trecento: Parigi, BnF, Nouv. Acq. Lat. 3144.¹⁵ Il contenuto del codice sembra orientarci, con un certo margine di plausibilità, in ambienti curiali, forse non lontani dagli *studia* mendicanti. Il *Viridarium* di Iacopo di Benevento (cc. 1-7), il *Chronicon* di Martin Polono (cc. 54-87) come il *Liber de conservanda sanitate* di Giovanni da Toledo (cc. 12-17) sono opere riconducibili ad ambito curiale-domenicano, così come di committenza papale sono i *Capitula fidei Christianae* di Egidio Romano (cc. 17-21); si segnala la rarità (ma non unicità, tuttavia) dell'accorpamento con il *Liber de doctrina loquendi et tacendi* (cc. 9-12) di Albertano da Brescia (Nicoud 2007). Un'annotazione di grande rilevanza per noi si trova a c. 8vB; si tratta di una nota di possesso erasa (probabilmente *Iste liber est finitus*) che poi viene ripetuta da un'altra mano al di sotto (*Iste liber est fin...*); accanto a prove di penna di una stessa mano trecentesca (*in nomine*, ripe-

¹³ I protomartiri francescani in Marocco, furono 5; la provenienza da San Gimignano di Pietro è affermata solo da Mariano da Firenze (1909, 96) e Wadding (1650, 353).

¹⁴ Arosio 2000 cita le ricerche di Davidsohn.

¹⁵ Sul manoscritto, vedi le segnalazioni già in Giese 2003 e Nicoud 2007.

tuto due volte), si legge: *magister Johannes de Caulibus bacallairus*; di fianco, e in posizione trasversale, la seguente annotazione, anch'essa del sec. XV: *Petrus de Besco debeet XI solidos turoniensum*. La 'firma' di Giovanni *de Caulibus*, redatta in cancelleresca e di mano italiana, è posizionata nella colonna bianca di c. 8v, a chiusura di una lunga nota trascritta alle cc. 7-8v. Nella parte finale, sulla colonna a di c. 8v, vengono inseriti due brani estratti dall'*Historia Scholastica* di Pietro Comestore, con materiale evangelico (per esempio, l'episodio dell'incredulità di Tommaso)¹⁶ utilizzato anche nelle MVC. Il codice attesta il percorso universitario di Giovanni. Questo conferma come una fascia di opere di impianto teologico-devozionale e prodotte in ambiente francescano (oltre alle *Meditationes*, anche lo *Stimulus*, nel quadro del canone definito da Bartolomeo) siano espressione di una fascia di frati impegnati in attività didattica di livello medio in *Studia* e conventi periferici, come Giacomo da Milano ma anche Iacopone da Todi (Montefusco 2020a).

Non è facile tirare le fila del ragionamento, perché bisogna arrendersi a una contraddizione tra i dati della tradizione manoscritta (che attribuisce il testo a un Giacomo) e le fonti di poco posteriori e moderne, che invece individuano e propongono un Giovanni *de Caulibus*. Le stesse fonti individuano, senza confonderlo con Giovanni, un Giacomo sangimignanese autore di un ciclo di *Sermones de tempore*. Si potrebbe immaginare due scenari. Il primo: all'interno di un'opera che veniva trasmessa anonima e attratta nell'orbita di Bonaventura, si è creata una confusione tra il Giovanni *de Caulibus* e il Giacomo *lector* autore dello *Stimulus*, ma l'antichità di alcune attribuzioni a un Giacomo di San Gimignano inducono a non considerare plausibile la possibilità appena suggerita. Più probabile sembra un altro scenario: e cioè l'attrazione di un'opera che circolava anonima e fortemente radicata nel contesto sangimignanese verso un concittadino autore di un ciclo di sermoni.

Poche certezze rimangono sul tavolo. Sicuramente, l'autore delle MVC ha un bagaglio culturale medio-alto, e il suo profilo sembra aggregabile e comparabile sul piano del progetto letterario e religioso sarebbero con autori come Giacomo da Milano, presumibile autore dello *Stimulus amoris*, e il più celebre Iacopone da Todi, autore, oltre che delle *Laude*, di un fortunato *Tractatus*. I tre personaggi, seppure diversi su diversi piani, hanno qualche tratto significativo comune. Impegnati, probabilmente, nelle istituzioni educative dell'Ordine, in conventi significativi, 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 carattere allo stesso tempo gnomico e spirituale-devozionale.¹⁷

Dal punto di vista della cultura francescana, il nostro autore si è mostrato portatore di una idea piuttosto precisa della povertà e del suo radicamento nella tradizione evangelica. Egli però ha resistito a un'indagine che ne individuasse un diretto impegno nel dibattito interno all'Ordine, come pure molta letteratura critica aveva voluto credere. La sua sembra una visione irenica, fortemente radicata nel contesto locale sangimignanese – che idealizzava. Questo tipo di attitudine può forse farlo avvicinare a una serie di scritture che iniziano a strutturarsi all'interno dell'Ordine, sempre di più in corrispondenza delle vicende traumatiche della *quaestio paupertatis*, che mise in discussione, negli anni Venti del Trecento, l'intero edificio dell'identità francescana. Penso agli *Actus Beati Francisci et sociorum eius*, che permettono di rintracciare, nelle loro due macro-sezioni, una nostalgia critica delle origini (la prima parte, incentrata su Francesco e i compagni) e una proiezione francescana sul *network* di conventi in cui la narrazione ha preso forma (la seconda parte, dedicata ai frati delle Marche).¹⁸ L'autore delle MVC sembra proiettare, in maniera piuttosto originale, questa «terza via» francescana nell'interiorità della meditazione e nel pellegrinaggio mentale che trova nella San Gimignano francescana, pure toccata, probabilmente, da dibattiti interni, che dovettero essere intensi.

¹⁶ In verità, un passaggio è estratto dai *Quindici segni del Giudizio*, nella versione appunto trasmessa in Comestore (PL, 198, CXL-CXLII); il secondo è in rapporto con lo stesso testo, CXCII.

¹⁷ Su questo tema, mi permetto di richiamare un mio recente contributo iacoponico: Montefusco 2020b.

¹⁸ Vedi su questo Brufani 1998; sulla *quaestio paupertatis*, Miethke 2007.

