

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CATANIA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANISTICHE
DOTTORATO DI RICERCA IN FILOLOGIA MODERNA

XXV CICLO

FILIPPO CONTE

Repertorio degli *exempla* di Iacopo Mazza. Fonti, temi, motivi.

TESI DI DOTTORATO

Coordinatore:
Ch.mo Prof. ANTONIO DI GRADO

Tutor:
Ch.mo Prof. GAETANO LALOMIA

ANNO ACCADEMICO 2011-2012

INDICE

INTRODUZIONE	4
CAPITOLO I - STATUS QUAESTIONIS	
DELL'ESEMPIO	27
L'ESEMPIO ANTICO	30
DALL'ESEMPIO ANTICO A QUELLO MEDIEVALE	32
L'ESEMPIO CRISTIANO	37
IL REALISMO DEGLI ESEMPI	39
L'ESEMPIO E LA PREDICAZIONE	43
LE RACCOLTE	56
LE REPORTATIONES	61
L'EXEMPLUMPOSTMEDIEVALE	63
VERSO UNA DEFINIZIONE DELL'ESEMPIO	65
LA RICERCA SULL'EXEMPLUM	70
CAPITOLO II – LA MORFOLOGIA DELL'ESEMPIO IN MAZZA	
LA STRUTTURA DEL RACCONTO	75
LE FORMULE INTRODUTTIVE	77
I RACCONTI QUALE MODELLO D'AZIONE MERITORIA E DEMERITORIA	82
TEMI E PERSONAGGI	85
TEMPI E SPAZI	94
IL MERAVIGLIOSO	97
I MODELLI NARRATIVI E LE RISCRIITTURE	98
MAZZA E BOCCACCIO	102
I MODI DELLA RISCRIITTURE	109
SULLA RICEZIONE DEI TRATTATI DI IACOPO MAZZA	121
CAPITOLO III – LA BIBLIOTECA DI IACOPO MAZZA	
LA FILOGIA DELL'ASSENZA	129
GLI EXEMPLA DI MAZZA: UN CALEIDOSCOPIO DI TEMI E MOTIVI	157
LA TOPICA IN MAZZA	174
CAPITOLO IV – CARATTERI LINGUISTICI DEL CORPUS	183
IL SISTEMA INTERPUNTIVO DELL'AMATORIUM	201
EXEMPLA	203
SCALA	204
AMATORIUM	249
NOTA ALLE SCHEDE DEGLI EXEMPLA	337

SCHEDE DEGLI EXEMPLA

SCALA

338

AMATORIUM

370

BIBLIOGRAFIA

426

Introduzione.

Scarse le notizie biografiche su Iacopo Mazza, forniteci dallo stesso frate nell'*explicit* del suo primo trattato. Il frate osservante nasce a Reggio Calabria intorno al 1450; ricopre la carica di Ministro per la provincia calabrese dell'ordine dei Minori. Dalla Calabria, dopo un breve passaggio per le isole Eolie, si sposta a Napoli¹. A lui si devono tre trattati, pubblicati tra la fine del Quattrocento e i primi due decenni del secolo successivo. Il primo reca il titolo di *Scala de virtuti et via de paradiso*², composto a Lipari, allora importante sede vescovile, durante un periodo di esilio di cui s'ignorano le cause, e stampato il 23 ottobre 1499 a Messina presso l'editore Wilhelm Schomberger³; l'opera è dedicata al fratello Angelo, personaggio di rilievo in quel torno di anni nel messinese. Scritta in volgare⁴, mostra segni di un lento processo di toscanizzazione che andava imponendosi anche in Sicilia⁵. La scelta del volgare è giustificata dall'intento di giungere a un destinatario evidentemente di *idiotae* e dunque vasto. L'opera intende istruire i laici, indicando il comportamento del perfetto cristiano, e a tal fine è intessuta di citazioni e di *exempla*. Nel prologo l'autore dichiara il suo debito nei confronti della Bibbia e di San Gregorio per la composizione di questo suo trattato che doveva illustrare le vie del retto comportamento. In realtà l'opera è verosimilmente ispirata alla *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco⁶, di

¹ Sono pochissime le notizie in nostro possesso sul frate calabrese, cfr. *Scala de virtuti et via de paradiso*, edizione critica a cura di Gaetano Lalomia, 3 voll., Tesi di dottorato di ricerca, Dipartimento di Filologia Moderna, Università degli Studi di Catania, 1991-94, pp. VI-VIII. Per le successive citazioni farò riferimento sempre a questa edizione, apportando, d'intesa con il curatore, lievi modifiche grafiche. Per la *Scala*, oltre all'edizione critica curata da Lalomia, cfr. anche Iacopo Mazza, *De la arti supra de beni moriri. Capitulo vicesimo septimo. Scala de virtuti et via de paradiso*, edizione critica a cura di G. Lalomia, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.

² Di seguito *Scala*.

³ L'editore utilizzò caratteri gotici, «forse per mantenere una continuità con la tradizione manoscritta di carattere religioso e popolare che utilizzava la scrittura gotica e semigotica», cfr. Claudia Oliva, *I Francescani e gli inizi della stampa in Sicilia*, in *Francescanesimo e civiltà siciliana nel Quattrocento*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Palermo, Carini, Gibilmanna 25-31 ottobre 1992), a cura di Diego Ciccarelli e Armando Bisanti, Officina di Studi Medievali, Palermo 2000, pp. 199-204, p. 203.

⁴ Ai tratti linguistici del *corpus* è dedicata l'ultima parte del presente lavoro. È d'uopo precisare che siffatta analisi linguistica non può che essere parziale, giacché si limita agli esempi trascritti, pertanto i risultati vanno considerati come meramente indicativi di una tendenza che però andrebbe verificata attraverso una scrupolosa analisi dei trattati nella loro interezza (così, ad esempio, l'occorrenza di talune forme ha qui valore relativo).

⁵ Com'è noto, la Calabria era culturalmente e linguisticamente vicina alla Sicilia. Sulla lingua della *Scala* cfr. anche Costanzo di Girolamo, *Volgare e movimenti religiosi in Sicilia nel Quattrocento*, in «Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani» 15, 1986, pp. 125-144, in particolare pp. 142-43.

⁶ Un'immagine del Vecchio Testamento che ebbe grande fortuna nelle rappresentazioni medievali dell'aldilà fu quella della scala di Giacobbe (*Genesis* 28, 10-22). Tale immagine fu ripetutamente eovacata dal cristianesimo medievale per rappresentare il cammino di perfezionamento verso Dio nonché le relazioni

cui si erano avute tre edizioni tra il 1478 e il 1492⁷. Il trattato rientra nel novero delle numerose opere devozionali pubblicate alla fine del Quattrocento e destinate a un pubblico popolare, non a caso in volgare si diceva, a testimonianza dell'importanza avuta dalla comunità francescana nella vita culturale dell'isola (ma non solo naturalmente)⁸. È diviso in ventisette capitoli (in cui si affrontano vari temi: dalla morte alla confessione, dalla comunione alla preghiera, ecc.), e come la *Scala* di Climaco rientra in quella serie di scritti morali che ricorrono all'immagine del difficile viaggio di purificazione verso il cielo. La scala è un'immagine fortemente simbolica, oltre che ampiamente diffusa nella letteratura religiosa – non solo cristiana –, «è spazializzazione della vita morale, presa in una alternativa senza scampo, tra ascesa e discesa», per dirla con Delcorno⁹.

Il frate è autore di altri due trattati di edificazione morale: il *Tractato perutile et delectabile nominato Amatorium*, del 1517¹⁰, dedicato ai temi del lascivo amore, del *contemptu mundi*¹¹ e del desiderio delle cose

tra questo mondo e quell'altro, cfr. Jacques Le Goff, *Aldilà*, in Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e percorsi*, I, *Aldilà-Lavoro*, Einaudi, Torino 2003, pp. 3-16, p. 11-12.

⁷ Claudia Oliva, *I Francescani e gli inizi della stampa in Sicilia*, in *Francescanesimo e civiltà siciliana nel Quattrocento*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Palermo, Carini, Gibilmanna 25-31 ottobre 1992), a cura di Diego Ciccarelli e Armando Bisanti, Officina di Studi Medievali, Palermo 2000, pp. 199-204, p. 203.

⁸ *Ivi*.

⁹ Carlo Delcorno, *Nuovi studi sull'«exemplum»*. *Rassegna*, in «Lettere italiane» 3, 1994, pp. 459-497, p. 469. Scrive Agostino: «scala per mezzo della quale l'uomo possa elevarsi dalla vita terrena alla somiglianza di Dio», S. Aurelio Agostino, *La vera religione e il maestro*, a cura di Gaetano Capasso, Edizioni Paoline, Roma 1953, p. 52.

¹⁰ Sul *Tractato per utile et delectabile nominato Amatorium* (1517) - di seguito *Amatorium* -, oltre a un contributo di Gaetano Lalomia su alcuni *exempla* che Mazza mutua da Boccaccio (in *La fonte dissimulata. Gli exempla dell'Amatorium di Iacopo Mazza mutuati dal Decameron*, «La parola del testo» 5, 2001, fascicolo 2, pp. 319-59), brevi notizie si trovano in Nicola De Blasi e Alberto Varvaro, *Napoli e l'Italia meridionale*, in *Letteratura italiana. Storia e geografia*, II, *L'età moderna*, Einaudi, Torino 1988, pp. 296-97. Non esiste edizione critica dell'opera.

¹¹ Osserva Delumeau: «non è riconosciuto al mondo un suo significato profano e le attività inerenti alla condizione terrena sono ricacciate sotto il segno affatto negativo degli 'anti-valori'; [...] tutti i piaceri di questo basso mondo sono fatti oggetto di un sovrano rifiuto, perché giudicati in sé cosa morbosa. Tra tutti i piaceri quello più vilipeso [...] è il piacere sessuale. Una lunga tradizione neoplatonica, fatta propria da diversi Padri della Chiesa, aveva giudicato che l'unione sessuale, a causa del suo carattere irrazionale, precipitava l'uomo al livello degli animali. Secondo sant'Agostino, i rapporti sessuali nel paradiso terrestre erano compiuti senza che ci fosse il piacere». D'altra parte «Le regole monastiche – è stato fatto notare - non invitavano al *contemptus mundi*, che ci fu sicuramente, ma deve essere inquadrato in una spiritualità globale che comportava anche l'ammirazione del cosmo [...] e un certo ottimismo escatologico. Insomma, quella del *contemptus* non era tanto [o soltanto] una visione teorica, bensì una prassi e un mezzo per coltivare l'umiltà» cfr. Jean Delumeau, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 30-31. Continua lo studioso: «Il *contemptus* fu teorizzato, gli si diede una valenza generale, lo si innalzò a verità universale e mirò ad aprire un abisso tra la santità e la vita profana. [...] quello che era stato un discorso fatto da monaci (e per i monaci) trascinò fuori dell'ambiente per cui

celesti¹². Infine, il *Tractatu preclarissimo et utile nominato Lucerna confessionis*, del 1519¹³. In verità la *Lucerna* era già pronta o comunque abbozzata quando l'*Amatorium* venne dato alle stampe, giacché esso nell'ultima carta reca scritto:

ho hauto de stare solitario *et* privato *et* pero primo composto quella opera nominata *Scala paradisi*, quale fu stampata utile *et* necessaria ad salute de fideli, a la quale omne uno deve attendere [...]. Et poi appresso quella nominata *Lucerna confessionis*, non certo per insino qua eguale utile per li semplici confessori *et* penitenti de alcuno altro ordinata. Et quella iii dicta *sacrum convivium* del venerando corpo de *Cristo*¹⁴, ad che de tal sacramento desidera essere fidele *et* con devotione¹⁵ *et* iocundità sene comunicare¹⁶ assai prosigua. Et ultima la sopra dicta per dono de la divina gratia senza la quale nulla opera humana po venire con efficacia, [...] nominata *Amatorium* (c. 144v).

Ma già alla carta 73r. Iacopo così scrive: «da confessione è grandamente efficace ad fare l'homo libero de questa carcere, primo per fugare la inclinatione de questo vitio lassata. Unde, como nel tractato composti de confessione [...]». Peraltro il frate si lamenta chiaramente di essere oggetto di ingiurie:

dire voglio non per querelarme de mei insidiatore le calunnie de le quale soglio corde tacito portare, imitando in tiò quello del quale nel XII lo evangelista dice che non se querelò de alcuno che male li facessi, ma senza lamento le altrui calunnie portava [...] nemeno per li detrahete per li quale amandole continue prego lo Signor iusta lo suo precepto che nel V de Matheo ne dona de amare li inimici *et* orare per quelli chence persequitano *et* calunniano [...]. Ma havendo visto al presente como mediante loro calunnie *et* insidie ho avuto de stare solitario [...] (cc. 144r. e v.)

Sarebbe interessante indagare le ragioni di tali calunnie. Chi erano questi calunniatori? Erano laici o interni alla struttura ecclesiastica? Mazza risultava invisibile per le sue rampogne contro la corruzione della Grande Meretrice? Come che sia, sono quesiti questi cui al momento non possiamo dare risposta.

La *Lucerna confessionis*, anch'essa dedicata «Al suo Frate M. Angelo Maza de la nobile Città de Missina» (c. 2v.) rientra tra i manuali di teologia divulgativa, destinata al basso clero. È incerta la data della sua pubblicazione: l'esemplare conservato a Napoli non reca la marca tipografica, sebbene nel *colophon* sia riportata la data del

era stato fatto ed andò oltre coloro per i quali era stato elaborato: fu proposto come normativo a tutta una cultura», *ivi*, pp. 27 e 31.

¹² «Non vogliate amare il mondo nè le cose del mondo, poiché tutto ciò che è nel mondo, è concupiscenza della carne, concupiscenza degli occhi e ambizione del secolo», *I Giovanni* 2, 15-16.

¹³ Sul *Tractatu preclarissimo et utile nominato Lucerna confessionis* (1518) - di seguito *Lucerna* -, infine, non vi sono studi. Del trattato si conserva un solo esemplare segnato B. Cal 2643 e conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli.

¹⁴ Non mi è chiaro se qui Mazza si riferisca a un'altra opera di cui non è giunta notizia.

¹⁵ Il testo reca *devotone*.

¹⁶ Comunicare] comicare.

1519; e però il repertorio del Manzi sulla tipografia napoletana riporta la data del 1518¹⁷. Secondo Librandi, la *Lucerna* presenterebbe la stessa struttura dei primi due trattati: «una prima parte di carattere teorico sulla natura del peccato e una seconda di esempi pratici utili al confessore»¹⁸. In verità però non si segnala quella fitta presenza di *exempla* che di converso irrompono di continuo nel tessuto connettivo dei primi due trattati. Gli esempi utili al confessore non sono presentati sotto forma di racconto, non vi è gusto della narrazione¹⁹; il frate si limita a presentare nel giro di poche righe ipotetici casi esemplificativi²⁰.

Mazza non è certo un eminente teologo, né espone idee originali, bensì si colloca nel solco della tradizione²¹. La morale

¹⁷ Osserva Librandi: «A un più attento esame si noterà che la stampa si interrompe dopo la c. 227v e continua con un gruppo di fogli disordinati, privi di un numerazione progressiva, che riproducono pagine precedenti. La normale progressione del trattato, anche se con una lacuna di cui non si può giudicare la lunghezza, riprende dopo otto fogli, ma la numerazione riparte da 125r. Sembra in realtà a una prima analisi che siano state rilegate insieme due diverse stampe della stessa opera, ma che la saldatura sia avvenuta in modo imperfetto, aggiungendo qualche foglio già presente e tralasciando invece qualche pagina perduta: questo potrebbe anche spiegare la divergenza tra la data fornita dal Manzi e quella stampata nell'ultima carta del volume. Non ho trovato alcuna indicazione nei principali cataloghi di stampe quattro-cinquecentesche», cfr. Rita Librandi, *La Calabria, in L'italiano nelle regioni. Lingua nazionale e identità regionali*, a cura di Francesco Bruni, UTET, Torino 1992, pp. 751-97, p. 769, nota 4. La studiosa non segnala che la progressione delle carte non è regolare già alla carta 58v., cui segue la 57r.; allo stesso modo alla c. 102v. segue la 104r., mentre la 103r. segue la 104v., e via di questo passo.

¹⁸ Rita Librandi, *La Calabria, in L'italiano nelle regioni. Lingua nazionale e identità regionali*, a cura di Francesco Bruni, UTET, Torino 1992, pp. 751-97, p. 768.

¹⁹ Abbiamo riscontrato nel testo della *Lucerna* solo nove brevi o brevissimi testi – spesso citazioni scritturali – che potrebbero costituire esempi ma che si è scelto di non inserire nel *corpus* trascritto giacché la struttura narrativa ci è parsa assai debole: «unde si pone lo exemplo de Lamec, che orbo se mettia ad tirare lo arco», c. 75v. [la carta reca il numero 74]; «Exemplo pone Nicolò de Lira ad Galatas 2 de Paulo, lu quale non conferiò cum tutti li apostoli lo evangelio ad se revelato, ma cum Petro, Iacobo et Ioanni, quale si diceno magni apostoli», c. 140v.; «Unde pone lo exemplo de quelli che hanno una casa insieme, l'uno de li quali commite delicto de li essere destructa, che se deve ratione connexitatis lassarese inpunito lo delinquente et non però puniresi quello che non ha culpato», c. 143r.

²⁰ Precisa Librandi: «Il trattato si pone, almeno per la prima parte, nella tradizione dei confessionali stampati tra XV e XVI secolo [...], giacché prende in esame la natura dei peccati non tanto per analizzarli dal punto di vista dottrinale, ma per offrire un prontuario completo di ammaestramenti morali e disciplinari [...]. Entra anche nel merito delle competenze ecclesiastiche, indicando quali assoluzioni possono essere date dal semplice sacerdote e quali dal vescovo o dal papa; mentre le principali fonti citate sono, come sempre, s. Agostino, s. Tommaso e gli evangelisti», Rita Librandi, *La Calabria*, cit., p. 769. E visto che non molti sono i religiosi esperti nel sacramento della confessione, giacché tanti sono dediti alla predicazione, nella seconda parte del trattato ricorre a esemplificare praticamente dei casi.

²¹ Osserva Gurevič: «Con il sermone e la predica, con la 'vita' e il racconto delle visioni non si esaurisce l'arsenale degli strumenti che la Chiesa ha a disposizione per esercitare un'influenza spirituale sui fedeli. Tra questi strumenti occupa un posto particolare la confessione dei peccati. A un cristiano si richiedeva di sottoporre ad esame il proprio comportamento e di valutarlo in base alla scala di incentivi e di divieti elaborata dalla Chiesa. La confessione era proprio il mezzo

cattolica risuona stentorea all'interno dei suoi scritti. Naturalmente tutti e tre i trattati sono inquadrabili nell'ambito della produzione osservante, tesa a riformare i costumi sociali. Le sue opere sono dirette a un pubblico prevalentemente laico (diverso il caso della *Lucerna*, lo si dirà più avanti) sempre più compromesso con le attività di questo mondo. Forte era dunque la preoccupazione per il conformarsi dei laici alla dottrina cattolica; la sua scrittura è asservita all'urgenza di esercitare una pressione morale sul lettore sì da ridimensionarne il vivere sociale²². Nel totale rispetto delle finalità con cui operavano gli osservanti, Iacopo Mazza si dirige a un pubblico che per quanto letterato, in grado cioè di leggere e scrivere, era ignaro del latino e per questo spesso impossibilitato

per realizzare tale autoanalisi, da condursi sotto la guida di un sacerdote. La confessione consisteva nel riconoscimento dei peccati, commessi con i pensieri o con gli atti, e nella penitenza, assegnata dal confessore», Aron Ja. Gurevič, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Einaudi, Torino 1986, pp. 35-36. Nel primo Medioevo il popolo non sapeva distinguere il limine tra comportamento lecito e peccaminoso, non aveva ancora assimilato la dottrina della Chiesa. E neanche tutti i sacerdoti avevano un'idea chiara di tale limine, né sapevano per quali peccati si dovessero infliggere determinate pene. Perciò nacquero manuali per i confessori, i *libri poenitentiales*, con elenchi di peccati e rispettive penitenze. I libri penitenziali volevano curare i peccati dell'anima facendo soffrire il corpo; in tali trattati sono numerose le analogie con la medicina, giacché il peccato viene visto come una malattia. Ed è proprio seguendo il principio della medicina antica, ovvero «contraria contrariis sanantur» che ci si proponeva di guarire l'anima del peccatore, per cui la fatica del lavoro servirà a guarire gli oziosi, i golosi dovranno digiunare, chi non conosce il silenzio dovrà astenersi dal parlare, etc., cfr. *ivi*, pp. 3-61, *passim*. Com'è noto, il IV Concilio Lateranense, prescrivendo l'obbligo della confessione almeno una volta l'anno, diede impulso alla pratica dell'esame di coscienza. Il confessore veniva paragonato a un medico cui era affidata la cura delle anime e il consiglio dello spirito, oltreché la giusta valutazione delle pene da comminare. E però il basso clero si trovava impreparato. Di qui il fiorire di una produzione teologica e giuridica che continuò fino al Millecinquecento, quella dei confessionali e delle *Summae confessorum*, rispettivamente indirizzati a «sacerdoti meno esperti» e a «un clero acculturato», per dirla con Migliorino. E continua lo studioso: «Le *Summae confessorum* erano lavori scientifici che [...] si ponevano come intermediari tra i grandi centri scolastici di teologia e diritto e i chierici, i chierici specialmente che non avevano accesso a quei centri di studio. La compresenza di teologia e diritto doveva servire a valutare i modelli di comportamento all'interno di una visione unitaria dei rapporti intersoggettivi. Con riferimento invece alla confessione come pratica sacramentale, i *confessionalia*, al modo degli antichi libri penitenziali, istruivano il sacerdote ad ascoltare la confessione, a dare l'assoluzione, ad imporre le opere di soddisfazione. Quando il sacerdote s'applicava allo studio dei casi di coscienza contenuti nelle *summae*, egli non era a contatto col fedele e, per la sua preparazione, metteva a profitto un testo che aveva raggiunto un alto grado di formalizzazione. Quando, invece, interrogava il penitente, egli s'avvaleva della copia di uno dei tanti confessionali che circolavano a quel tempo», cfr. Francesco Migliorino, «*Quista esti la confessioni»: religione e società in Sicilia*, SEI, Torino 1993, pp. 273-322, per le citazioni pp. 278-79.

²² Cfr. al proposito G. Berruto, *Significato delle parole e comprensione: dalla parte del ricevente*, in F. Albano Leoni e N. Di Blasi (a cura di), *Lessico e semantica*. Atti del XII Congresso Internazionale di Studi, Sorrento 19-21 maggio 1978, Bulzoni, Roma 1981, pp. 223-42: «l'interferenza indebita si ha quando la conseguenza è solo attribuibile ad un particolare mondo ideologico (in genere conformista e fatto di stereotipi), ovvero a nessi probabilistici validi per il senso comune, ma non giustificati denotativamente», p. 234.

ad accedere a testi latini. A muovere, quindi, la scrittura di Iacopo Mazza sono fondamentalmente due finalità: (1) indottrinare quelli che erano comunemente chiamati «simplici», e (2) indicare ai laici la via di un corretto comportamento sociale. Proprio tali finalità inducono Mazza a ricorrere frequentemente agli *exempla*, con l'intento, come dichiara egli stesso nell'*Amatorium*, di catturare l'attenzione del lettore, rendendo più esplicito il messaggio morale:

[...] et perché como diche Hyeronimo nel prologo del primo libro de *Vita patrum*, et nota la glosa in capitulo viduas, “meglio et cum più facilità se maneduceno le persone ad evitare li viti et adoperare el bene cum exempli chi cum altro” [...] (c. 4r).

La selezione degli argomenti come pure la scelta di inserire *exempla* rivela il rapporto che il testo intrattiene con il suo destinatario, quel pubblico di «audienti et legenti» più volte chiamato in causa. Si può ipotizzare che i suoi trattati siano nati per esplicita richiesta di laici e gente di tonaca. Secondo Librandi la *Lucerna* sarebbe destinata solo a religiosi²³, e in effetti la quasi totale mancanza di racconti all'interno del trattato parrebbe escludere un destinatario laico. E però non si può non tenere conto di quanto scrive lo stesso Mazza nel prologo dell'opera:

delliberai fare lo presente tractato de confessione per lo quale **non solum per fidele** havessi modo de potere fare per sé vera, integra et sincera confessione de soi peccati, ma ancora omne idioto sacerdote et omni simplici confessori presertim de nostra provintia [...] nomino Lucerna Confessionis adteso che si como per lo lume de la lucerna nella obscurità de la nocte bene como el giorno si po alcuna cosa fare, così per la doctrina de questo tractato così bene **omne simplice persona** como che se fossi docta si po per se fare la confessione sua et audire cum omne integrità quella dele altre persone²⁴.

Tali dichiarazioni paiono proficue, quanto al nostro assunto, per dimostrare come non si possa escludere un destinatario laico. Un'opera cambia pubblico a seconda della traduzione/volgarizzazione: vi è un adattamento che tiene conto del nuovo soggetto ricevente. Nella *Lucerna* precisa ancora Mazza:

li sacerdoti seculari et religiosi che confessano sono simplici et ignoranti [...]. Non ponno essere tanti le persone periti che siano sufficienti ala confessione de tanti penitenti. [...] per potere essere ad tutti comunemente utile **de litterato che prima lo havia composto, l'ho transposto in vulgare**. Et ho lo diviso in tre parte: la prima de le quale se dice Intructione per quello che in 17 tituli che in ipsa se contengono amplamente se instruisce lo confessore et omne penitente de cose appartenente de sapere de ipso sacramento de la confessione per ben lo possere lo confessore administrare et lo penitente recepere. La secunda parte se dice Declaratione per quello che in ipsa primo se declarano

²³ Rita Librandi, *La Calabria*, in *L'italiano nelle regioni. Lingua nazionale e identità regionali*, a cura di Francesco Bruni, UTET, Torino 1992, pp. 751-97, p. 769.

²⁴ Cc. 3r. e v. Il grassetto naturalmente, qui come altrove, è mio.

alcune cose quale ha da sapere lo sacerdote da lo penitente *et* lo penitente de sé (c. 3v.).

È evidente qui l'attenzione per il destinatario, quei «legenti» rappresentati individualmente da quei primi due lettori cui è dedicato l'altro trattato, l'*Amatorium*: il fratello Angelo e l'«Illus Domino Raimondo de Cardona» (c. 2v.), vicerè di Napoli dal 1509 al 1522²⁵. Si potrebbe peraltro pensare che il nostro frate abbia trasposto in volgare quanto prima aveva scritto in latino; o che abbia volgarizzato un testo altrui («de litterato che prima lo havia composto»).

I racconti utilizzati dal frate propongono la rappresentazione del mondo contemporaneo. Il fine pratico è evidente: la parte dottrinale sui sacramenti e sul comportamento del buon cristiano si alternano a indicazioni sulla vita pratica più spicciola. I temi sono suggeriti dalla realtà: invettiva moraleggiante contro la lussuria, i difetti umani, ma anche presentazione di modelli di virtù cui uniformarsi.

Il frate nel raccontare i vari aneddoti ricorre talvolta alla testimonianza diretta per dare autorità alla prova addotta. I racconti presentano una linearità della trama finalizzata naturalmente a un facile intendimento, vincolata insomma alla competenze linguistiche dei lettori/ascoltatori, fossero essi il popolino credulo o il basso clero. Nei suoi esempi si rileva un rapporto lineare tra narrazione e morale, per cui il senso è univoco. La semplicità ha dunque esigenze comunicative legate a strutture di pensiero essenziali²⁶. «La predicazione - osserva Coletti - è un atto di comunicazione linguistica orizzontale, ha per scopo la persuasione dei destinatari e perciò non può evitare, almeno apertamente, la loro comprensione»²⁷. Valga lo stesso assunto per i

²⁵ Vi è una pluralità di lettura e di utilizzabilità dei trattati: dalla lettura pubblica, affidata magari a un *lector mensae*, a quella privata, sempre con lo scopo dichiarato dell'edificazione.

²⁶ Precisa Zantomio: «La predica volgare [...] si fonda sulla consapevolezza che trasmettere un determinato contenuto dottrinale ad un pubblico indotto o comunque dotato di scarsa familiarità con una certa cultura religiosa significa adottare un linguaggio e ricorrere a tecniche retoriche in grado di colmare almeno parzialmente il divario culturale che separa i destinatari dell'omelia dal predicatore. La necessità di rendere possibile una forma di comunicazione tra le parti viene innanzitutto soddisfatta attraverso un dialogo fittizio che si instaura tra l'oratore e il suo uditorio», cfr. Federica Zantomio, *Una trascrizione veneta delle prediche di Giordano da Pisa*, in *Scrittura religiosa. Forme letterarie dal Trecento al Cinquecento*, a cura di Carlo Delcorno e Maria Luisa Doglio, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 15-35, per la cit. p. 24.

²⁷ Vittorio Coletti, *Parole dal pulpito. Chiesa e movimenti religiosi tra latino e volgare*, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. 84. E continua lo studioso: «Accade [...] che, negli anni in cui il mondo laico riscopre il latino e un'idea della cultura tanto moderna quanto, agli inizi, specialistica e tutta interna al circuito dei dotti, la Chiesa - pur attraverso i quadri intermedi e bassi della sua gerarchia - ritrovi un inedito contatto col cosmo popolare e la sua lingua. Favorita da un'esigenza diffusa di rinnovamento religioso dopo il "grande scisma" e gli smarrimenti avignonesi, nasce una disposizione del clero a parlare alla gente e a usarne perciò la lingua, e recepirne, in parte, le abitudini di pensiero e di espressione. Pur offrendo un prodotto culturale ormai in via di esaurimento e invecchiato, i religiosi (e specie i fautori di una nuova, più pura "osservanza" nei vari ordini)

trattati di Mazza, la cui scrittura può essere accostata per contiguità alla pratica concreta e agita della predicazione. L'attività di scrittura di opere d'edificazione - e dunque anche dei trattati del nostro frate - può essere equiparata alla predicazione, se è vero che già il lavoro dei copisti veniva assimilato alla predica da Cassiodoro²⁸.

Si può pensare alla suo organismo testuale come a un viaggio verso la virtù durante il quale ci si ferma in stazioni, ciascuna delle quali - facendo perno sul valore assertivo dell'esempio - racconta un episodio paradigmatico che deve servire da modello positivo o negativo in questa ricerca di una vita virtuosa. L'uomo in quanto *faber fortunae suae*, può scegliere di condurre un'esistenza all'insegna della vanità e degli istinti più bassi, oppure intraprendere un cammino di progressiva adesione all'esempio di Cristo, informando la vita terrena alla virtù e alla morale.

Il repertorio

In questo mio lavoro, assai modesto, si è scelto di stilare un regesto degli *exempla* che Mazza inserisce all'interno dei suoi trattati, lavoro sino a oggi incompiuto e di fondamentale importanza giacché consente di sondare la circolazione della materia esemplare nel meridione italiano; di più, permette di verificare come, ancora all'altezza cronologica in cui Iacopo Mazza vive e opera, l'*exemplum* sia lungi dall'essere un genere poco coltivato. Allo stato attuale mi pare di poter dire che il lavoro si rivela pioneristico, vista la mancanza di edizioni critiche dei trattati di Mazza; possiamo contare soltanto sull'edizione della *Scala*²⁹, e, relativamente allo studio di alcuni *exempla*, su un contributo di

ricercano il contatto popolare e - senza ovviamente spezzare i legami col latino della loro formazione - non ne sdegnano il linguaggio», *ivi*, pp. 115-16. Il tutto mentre la cultura laica umanistica riscopre il latino: «mentre la più raffinata cultura laica ribadiva la propria ambizione a una lingua per gli intellettuali e la indicava nel latino classico, le forze intermedie del clero trovavano modo di rientrare in fitto contatto con la lingua della gente e di accrescere perciò ancora di più il loro controllo su di essa», *ivi*, p. 122.

²⁸ «Felix intentio, laudanda sedulitas, manu hominibus praedicare, digitis linguas aperire, salutem mortalibus tacitum dare, et contra diaboli subreptiones illicitas calamo atramentoque purgare. Tot enim vulnera Satanas accipit quot antiquarius Domini verba describit. Uno itaque loco situs operis sui disseminatione per diversas provincias vadit, in locis sanctis legitur labor ipsius, audiunt populi unde se a prava voluntate convertant et Domino pura mente deserviant: operatur absens de opere suo» [Felice intento, impegno encomiabile, predicare agli uomini con la mano, dischiudere linguaggi con le dita, dare in silenzio la salvezza ai mortali, e contro le tentazioni insidiose del demonio purificarsi con la penna e con l'inchiostro. Poiché tante ferite riceve Satana quante parole di Dio scrive il copista. Stando così in un solo luogo, viaggia per molti paesi con la diffusione della sua opera, il prodotto del suo lavoro si legge in luoghi consacrati, e ascoltano i popoli i mezzi per cambiar rotta deponendo i loro disegni perversi e per servire Dio con mente pura: opera da lungi con la sua opera], *Institutiones* 1, 30; cito da Manuel C. Díaz y Díaz, *Enciclopedia e sapere cristiano. Tra tardo-antico e alto Medioevo*, Jaca Book, Milano 1999, pp. 88.

²⁹ *Scala de virtuti*, cit.

Gaetano Lalomia³⁰ nel quale si esaminano i racconti che Mazza riscrive prendendo quale materiale di base alcune novelle del *Decameron*. Abbiamo trascritto tutti gli *exempla* reperibili nei trattati (fatta eccezione per la *Lucerna*, che non presenta *exempla*, come già anticipato) del frate calabrese, ovviamente su base critica, ma tenendo conto solo delle *principe*, per poi individuare, quando possibile, le fonti alle quali Mazza si è ispirato. È d'uopo qui precisare che non si tratta di un'edizione critica, pertanto per la trascrizione degli esempi dell'*Amatorium* si è fatto riferimento a un solo esemplare³¹, mentre per la *Scala* si è utilizzata l'edizione di Lalomia (della *Lucerna*, infine, come già anticipato, ci è giunto un solo testimone). Si è scelto di prendere in considerazione solo quelle sezioni, anche brevi o brevissime, che costituiscono una seppur minima struttura narrativa, tralasciando sentenze, proverbi e similitudini, che pure abbondano nel trattato, sempre con una finalità dimostrativa naturalmente. Peraltro vi è qualche caso in cui Mazza fa un utilizzo ancora fluttuante di termini quali *exemplum* e *similitudo*, segno d'incertezza terminologica e che ancora nei primi decenni del secolo XVI non vi è una rigida codificazione di tali forme. Mi riferisco in particolare alla *Scala*, allorché introduce il racconto del Prete Gianni e così scrive: «*Et per meglio potirli conduchiri ad cognitioni de cognosciri tali gloria de ipsa Virgini quanta sia excellenti, nota quista similitudini: Legisi che in Indya [...]»*³²; come pure fa in *Scala* [1], allorché scrive: «*Et de tali gratii como per quilla similitudini recuncta el Signori nello Evangelio de quillo Re lu quali, partendosi del regno suo, chamao le soy servi et a lloro accomandò certa quantità de pecunia adçò cum quilla lucrassiro*». D'altra parte la similitudine precede spesso l'esempio vero e proprio, che evidentemente viene utilizzato da Mazza per renderla perspicua e corroborarne la forza persuasiva insomma³³. È d'uopo rammentare che il Medioevo non conosce confini netti tra i generi, e non è sufficiente appellarsi a Isidoro di Siviglia per sostenere che l'esempio dimostra ricorrendo a un racconto, mentre la similitudine ha una capacità dimostrativa che deriva dalla realtà della comparazione. Spesso i due termini vengono utilizzati senza una chiara distinzione concettuale, sovrapponendosi³⁴. Per la stessa

³⁰ G. Lalomia, *La fonte dissimulata*, cit.

³¹ Biblioteca Corsiniana, Roma, coll. 134.C.4.

³² Cfr. *Scala de virtuti*, cit., p. 31. Il grassetto naturalmente è mio.

³³ E però Barthes osserva che l'*exemplum* è «una similitudine persuasiva» Roland Barthes, *La retorica antica. Alle origini del linguaggio letterario e delle tecniche di comunicazione*, Bompiani, Milano 2006, p. 64.

³⁴ Secondo la definizione aristotelica (*Rhet.* I 2, 1356b) l'*exemplum* è una forma retorica dell'induzione, un modo di argomentare piuttosto che un genere letterario. Tutte le forme della *narratio brevis* possono essere utili al funzionamento di questo procedimento argomentativo. Perciò il termine esempio si applica a tipi di racconto diversi: *res gestae*, la parabola, cioè un racconto che si riferisce a una realtà ipotetica, che veicola un significato allegorico (XII); la similitudine; la parabola evangelica; la favola esopica; il caso giuridico. Le formule di demarcazione sono come cartellini indicatori che segnalano un testo diverso che si sovrappone alle parole del predicatore, cfr. Carlo Delcorno e Saverio Amadori (a cura di), *Repertorio degli esempi volgari di Bernardino da Siena*, CLUEB, Bologna 2002.

ragione Mazza ricorre alle novelle decameroniane («nelli novelli recunta lo Buccazo» scrive nell'*incipit* di un *exemplum*), utilizzando dunque un genere che rappresenta la letterarizzazione dell'esempio³⁵, un genere con funzione solo edonistica³⁶. Ci preme

³⁵ L'*exemplum* si letterarizza allorché «La narrazione si orienta verso l'artificialità, e infine verso l'arte, quando la comunicazione riguarda fatti inventati (a scopo menzognero o per puro diletto), o meglio ancora, quando non sussiste una finalità immediata»; gli *exempla* si situano in uno stadio intermedio della narrazione, per dirla con Segre, «fra comunicazione pratica e arte», cfr. *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Einaudi, Torino 1985, p. 265.

³⁶ Battaglia Ricci osserva: «Novellare per mostrare, dimostrare, insegnare; ascoltare per apprendere regole di comportamento. La fitta presenza di verbi siffatti nei “cappelli” delle novelle [decameroniane] conferma che la funzione educativa del ragionare collettivo non è meno estesa della funzione ludica. Si tratta di verbi tecnici: già Branca ha segnalato che l'impianto dimostrativo di queste zone del testo è simile a quello utilizzato nei sermoni e nelle prediche per introdurre esempi, e ha sfruttato quest'affinità per contestare l'idea, corrente, che la novella decameroniana sia un 'anti-*exemplum*', dimostrando che si tratta piuttosto di un *exemplum sui generis*», cfr. Lucia Battaglia Ricci, «Una novella per esempio». *Novellistica, omiletica e trattatistica nel primo Trecento*, in *Favole Parabole Istorie. Le forme della scrittura novellistica dal Medioevo al Rinascimento*. Atti del Convegno (Pisa 26-28 ottobre 1998), a cura di Gabriella Albanese, Lucia Battaglia Ricci e Rossella Bessi, Salerno Editrice, Roma 2000, pp. 31-53, p. 34. D'altra parte – ed è questa una novità dal punto di vista ideologico – il racconto non si presenta come un paradigma ideale per i fruitori, modello da seguire che si fa caso universale, da recepire e imitare *tout court*; abbiamo di contro la proposta di un caso ogni volta problematico, ben specifico, su cui la brigata è invitata a riflettere ogni volta, mentre nel caso dell'*exemplum* si presuppone che il pubblico adotti acriticamente, meccanicamente il modello proposto, senza alcuna riflessione critica, *ivi*, p. 35. Come osserva la studiosa, «Panfilo introduce la sua ultima novella sancendo l'opposizione che corre tra l'attività dei giovani e quella dei predicatori [...] Ma definire i confini è necessario solo tra generi prossimi, e la distinzione oppositiva denuncia una almeno parziale contiguità reale», *ivi*, p. 37. Il *Decameron* non è semplicemente un libro di novelle, piuttosto i recenti contributi critici tendono a definirlo come trattato morale e di fatto l'invito rivolto alla brigata a ragionare sui singoli casi problematici, offrendo al contempo ai lettori un modello di comportamento – sempre problematico e mai acritico – con una struttura formale che invita il lettore a fermare la sua attenzione sui cappelli introduttivi che fanno da premessa al racconto, tutto ciò concorre alla definizione di «un libro di novelle che funge da trattato di comportamento», *ivi*, p. 41. Per tornare alle affinità, la novella decameroniana dal punto di vista della costruzione formale vuole dimostrare quanto il cappello introduttivo afferma, così come avviene con l'*exemplum* nella predica, *ivi*, p. 36. Per i lettori moderni *exemplum* e novella sono generi sì vicini ma diversi, accomunati da un rapporto genetico. «Sembra dunque si debba sospettare che le cento novelle svolgano, nel libro di Boccaccio, oltre che una funzione edonistico-consolatoria, una funzione esemplificativa e probatoria molto simile a quella che è affidata, nei testi di tipo predicatorio, trattatistico e precettistico, ai racconti che siamo soliti indicare col nome di *exempla*. L'operazione non doveva apparire assolutamente impropria ai lettori coevi, se già alcuni decenni prima un autore come Francesco da Barberino aveva espressamente utilizzato, nel suo trattato *Reggimento e costumi di donna* [...] 'novelle per esemplo', *ivi*, p. 44. La studiosa sostiene ancora l'«assoluta sovrapposibilità, dal punto di vista funzionale, per uno scrittore di questo periodo, di 'esemplo' e novella, se una novelletta può soddisfare l'esigenza [...] di inserire esempi nei trattati. E dimostrare – esattamente come gli *exempla* – la validità dell'insegnamento proposto», *ivi*, p. 45. Insomma, si definisce un quadro in cui i confini netti stabiliti da tanta critica appaiono in realtà più sfumati, anzi tendono a compenetrarsi e a sovrapporsi. Occorre dunque partire da una revisione della definizione di *exemplum* data da Le Goff, che lo relega alla predica.

qui fare una digressione. A proposito del riuso di materiale proveniente dal *Decameron*, viene fatto di domandarsi perché un frate osservante, confratello di quel Bernardino da Siena che aveva condannato apertamente il grande trecentista³⁷, ricorra - apertamente peraltro - alle novelle boccacciane, licenziose, che proponevano una satira anticlericale e in parte si scagliavano contro la letteratura devozionale³⁸. Ma analoga domanda potremmo porci a proposito della citazione che il nostro fa di Masuccio Salernitano (anch'egli riusato per dirla tutta), ed è noto che anche Masuccio è stato oggetto di censura. Verrebbe da pensare a un Mazza "progressista", fortemente critico nei confronti delle istituzioni ecclesiastiche e della condotta di molti confratelli (come peraltro ampiamente documentato nei testi)³⁹, per questa ragione non si perita di ricorrere ai due scrittori. Mazza pare non avvertire la carica corrosiva della satira di Masuccio contro «l'ipocrita osservanza predicante»⁴⁰, o forse ne condivide l'ideologia? D'altra parte la stessa scelta di Boccaccio (quel Boccaccio - censurato da Bernardino da Siena - che aveva messo in bocca a un ebreo parole di condanna dei vizi del clero [cfr. *Dec.*, I, 2, pp. 75-6]) quale ipotesto di alcuni suoi *exempla*, potrebbe far pensare a un frate propugnatore di una tellurica riforma della Chiesa. Dobbiamo forse supporre che siano queste le ragioni per cui lamenta di essere calunniato e costretto alla solitudine? Nel Cinquecento i riferimenti alla vita quotidiana del popolo si fanno sempre più esigui, per una prescrizione del Concilio Lateranense (1516) - poi confermata dal Concilio di Trento - che vieta alcun riferimento alla corruzione ecclesiastica⁴¹. Mazza viola tale prescrizione, (invero, non è il solo farlo⁴²).

In non pochi casi è l'autore stesso a indicare la fonte scritta di riferimento, agevolando così non poco la possibilità di risalire al

³⁷ Cfr. *infra*, p. 100 n. 312.

³⁸ Cfr. Giorgio Padoan, *Il Boccaccio, le Muse, il Parnaso e l'Arno*, Olschki, Firenze 1993, p. 50; Giovanni Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino 1976, pp. 881-883. Sui rapporti tra Boccaccio e i frati, rileva Cursi: «Il problema dei rapporti intercorsi tra le opere boccacciane in volgare e il complesso universo monastico e conventuale del secolo XV è ancora tutto da studiare», Marco Cursi, *Il Decameron in monastero*, in Id., *Il Decameron: scritture, scriventi, lettori. Storia di un testo*, Viella, Roma 2007, *passim*.

³⁹ Jean-Claude Schmitt, *Chierici e laici*, in Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente medievale*, cit., pp. 197-212. L'anticlericalismo «Traduceva l'exasperazione di fronte alla ricchezza della Chiesa e all'ipocrisia di certi sacerdoti che trovavano fin troppi compromessi con i voti di castità e di povertà. I pettegolezzi sulla "moglie del curato" e sui monaci seduttori erano di ordinaria amministrazione. Si trattava d'una importante dimensione della cultura profana medievale, d'una delle grandi molle della "risata popolare" e grassa di cui ha parlato Michail Bachtin, ma che alla fin fine ha forse contribuito più a mantenere la divisione fra chierici e laici, rendendola sopportabile per mezzo della derisione, che non a contestarla seriamente», *ivi*, p. 210.

⁴⁰ Salvatore S. Nigro, *Le brache di San Grifone. Novellistica e predicazione tra '400 e '500*, Laterza, Bari 1983, p. 82.

⁴¹ Gaetano Perusini, *Exempla e tradizioni popolari nelle prediche di un frate trapanese del Seicento*, in *Studi in onore di Carmelita Naselli*, vol. I, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania, Catania 1968, p. 194.

⁴² *Ivi*, *passim*.

testo di partenza dell'esempio. Già lo studio condotto da Lalomia sugli *exempla* mutuati dal *Decameron* prospettava l'ipotesi che Mazza non abbia utilizzato solo fonti canoniche quali le raccolte di *exempla* che dal secolo XIII fino per lo meno al XV hanno circolato nella Romania occidentale, ma che con tutta probabilità il frate calabrese abbia fatto ricorso anche ad altri testi di natura più letteraria. Ebbene, i risultati fin qui raccolti vanno a suffragare tale ipotesi: oltre alle prevedibili fonti sacre e più in generale di carattere religioso che sono maggioritarie (Bibbia, *Legenda aurea*, *Vitae Patrum*, Gregorio Magno), sono vari i testi profani cui il nostro frate ricorre: penso naturalmente a Valerio Massimo, al Boccaccio per l'appunto, ma anche a storici come Giuseppe Flavio, Erodoto, nonché alla *Historia de duobus amantibus*, vero *bestseller* del secolo XV a opera di Enea Silvio Piccolomini, futuro papa Pio II, e forse alla *Novella di Seleuco* di Leonardo Bruni. Gli *exempla* utilizzati dal frate reggino mostrano quanto sia vitale la letteratura esemplare ancora a cavallo tra XV e XVI secolo nell'Italia meridionale, nonché la pervicace circolazione di modelli e motivi narrativi di probabile scaturigine orientale che s'irradiano in Occidente attraverso gli arabi e dunque tramite la mediazione spagnola, con una risemantizzazione funzionale a un preciso orientamento ideologico, viaggiando con biglietti di andata e ritorno, per dirla con Vàrvaro⁴³. Le numerose fonti romanze, classiche e orientali che fungono da intertesti dei racconti utilizzati dal frate italiano, mostrano quanto certi temi narrativi circolassero ma soprattutto quanto ormai fossero entrati a far parte del patrimonio narrativo europeo.

Quanto agli *exempla* trascritti, per ciascuno di essi si è redatta una scheda in cui si indica il contesto in cui è inserito l'*exemplum*, l'eventuale fonte citata da Mazza, la fonte individuata (ove possibile), altri testi che presentano l'*exemplum*, l'*incipit* di ciascun racconto/aneddoto, un riassunto dello stesso, la corrispondenza eventuale con alcuni repertori (nello specifico il Tubach e il *Motif-Index* di Thompson) e, infine, la bibliografia esistente su ciascun testo. Detto sistema di schedatura è stato suggerito dalla professoressa María Jesús Lacarra - che qui ringrazio - che partecipa, peraltro, al gruppo di ricerca del GAHOM, *Groupe d'anthropologie historique de l'Occident Médiéval* fondato da Jacques Le Goff nel 1978 all'interno del *Centre de Recherches Historiques*, che è un laboratorio dell'EHESS (*École des hautes études en sciences sociales*) e del CNRS (*Centre national de la recherche scientifique*), gruppo che cura una banca dati *online*, il ThEMA (*Thesaurus Exemplorum Medii Aevi*)⁴⁴; in tale *corpus* confluiranno alcuni dei risultati della ricerca.

Quanto poi alla suddivisione del nostro lavoro, nel primo capitolo si analizza lo stato dell'arte, si traccia un panorama dell'*exemplum* nel Medioevo, strumento didattico ma anche di

⁴³ Cito da Antonio Pioletti, *Fra Oriente e Occidente*, in «Quaderni petrarcheschi» XII-XIII (2002-2003), 2007, pp. 99-107, p. 103.

⁴⁴ <http://gahom.ehess.fr/>

manipolazione, enunciato performativo direbbe Segre⁴⁵. Si delinea altresì una rapida rassegna di studi dedicati all'esempio (limitata alle tre grandi aree romanze: Francia, Italia e Spagna), studi che si fanno numerosi a partire dagli anni Ottanta del Novecento, soprattutto per impulso di Jacques Le Goff e del suo gruppo. Proprio del 1982 è il volume monografico dedicato all'esempio, lavoro a sei mani che vede la collaborazione – insieme a Le Goff – di Claude Bremond e di Jean-Claude Schmitt⁴⁶ e in cui si fa una disamina dell'esempio a partire da quello antico, passando per quello cristiano nella tarda antichità, approdando infine a quello che è il cosiddetto periodo aureo dell'esempio: il secolo XIII. Nel nostro paese, fatti salvi gli studi di Delcorno, è d'uopo segnalare la scarsa attenzione che - con talune eccezioni – si dedica all'argomento, specie per il periodo postmedievale, che potrebbe offrire risultati interessanti.

Si rileva peraltro la mancanza di una definizione dell'esempio che metta d'accordo gli studiosi. Quanto alla definizione data da Le Goff⁴⁷, la Lacarra⁴⁸ osserva come essa valga solo per un modello determinato, quello omiletico. Le proposte avanzate da alcuni ricercatori tedeschi, come Peter von Moos, le paiono più suggestive, giacché le diverse varietà di *exempla* coesistono dall'antichità fino ai tempi moderni, con dei momenti di chiara convergenza e con la predominanza di un tipo o di un altro in funzione del suo utilizzo. Il gusto per i fatti e i detti memorabili non viene meno con il genere omiletico, rileva la Lacarra. Semplicemente confluisce in altri generi, come le cronache o gli specchi per principi. Le distinzioni tra esempio classico e omiletico sono utili dal punto di vista diacronico, ma non devono diventare una barriera infrangibile. Allo stesso modo, continua la Lacarra, per elaborare un catalogo narrativo, non si possono escludere le collezioni orientali, né le versioni medievali della favole classiche; nel Medioevo non ci sono frontiere tra i racconti brevi, facili da memorizzare e da trasmettere oralmente.

Nel secondo capitolo si analizza la struttura degli *exempla*, mutuando tale analisi dalla ricerca condotta da Bremond sugli esempi di Jacques de Vitry, sicché si individuano le parti che compongono i racconti, distinguendo tra la lezione, la parte propriamente narrativa e il canale d'informazione; quegli *exempla* che propongono modelli d'azione meritoria e demeritoria, gli

⁴⁵ L'enunciato performativo «impono (o propone) un certo tipo di comportamento», cfr. Cesare Segre, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Einaudi, Torino 1985, p. 38.

⁴⁶ Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'«exemplum»*, Brepols, Turnhout 1982.

⁴⁷ «un récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire», cfr. *ivi*, p. 38.

⁴⁸ María Jesús Lacarra, *Pour un thesaurus exemplorum hispanicorum. Bilan de la critique au cours de la dernière décennie (1985-1995)*, in *Les exempla médiévaux: nouvelles perspectives*, a cura di Jacques Berlioz e Marie Anne Polo de Beaulieu, Honoré Champion, Paris 1998, pp. 191-213.

esempi metaforici e quelli sineddochici. Si redige quindi una tabella con le varie formule introduttive e la loro ricorrenza nei trattati. L'utilizzo reiterato che Mazza fa delle classiche formule metatestuali dell'*exemplum* quali *legesì, si lege, si cunta*, etc. (mutuate naturalmente dalla tradizione mediolatina) mostra chiaramente un uso prevalente della fonte scritta (maggioritario risulta, infatti, l'uso di *si lege*). Si prendono in esame i temi ricorrenti, i personaggi presenti nei racconti, i modelli narrativi nonché i modi della riscrittura mazziana. Nelle storie vi sono molti personaggi anonimi, talvolta ingenui, talaltra ingannatori, ma tutti privi di una complessa psicologia⁴⁹. Rimandano a una virtù o a una colpa accessibile a tutti, ordinaria. Sono presenti personaggi del mondo classico, la cui significazione è funzionale alla mancanza di moderazione di cui sono fatti veicolo (mi riferisco in particolare ad Alessandro e a Ottaviano), o alla saggezza (Solone) o alla moderazione (Giuliano l'Apostata). Vi sono precisi riferimenti storici, ancorché non sempre esatti, mentre per quelli geografici, essi hanno soltanto una semplice funzione di sfondo ambientale e paesaggistico: i luoghi menzionati non concorrono al prodursi e allo svilupparsi delle azioni. Gli anonimi frati protagonisti dei racconti sono equiparati a livello narrativo ai noti santi della tradizione. Riferimenti geografici con coordinate "naturali" per un cristiano, come l'oriente prodigioso (penso alla terra del Prete Gianni) o il luogo tipico della santità eremitica: il deserto.

Si è tentato altresì di risalire al possibile fruitore del nostro frate, anche sulla base della distribuzione geografica degli esemplari così come sono attestati dal repertorio dei volumi presenti nelle biblioteche dei monasteri della penisola, acquisiti dalla S. Congregazione dell'Indice dei libri proibiti dopo la pubblicazione dell'*Index librorum prohibitorum* da parte di papa Clemente VIII nel 1596. Ebbene, si riscontra una diffusione delle stampe nella penisola ma anche in Spagna e in Inghilterra (a Siviglia e a Londra in particolare, dove sono conservati due esemplari dell'*Amatorium*), verosimilmente grazie alle relazioni intessute dal noto tipografo tedesco cui è affidata la stampa di due dei tre trattati.

Si è quindi cercato - nel capitolo terzo - di ricostruire la biblioteca del nostro frate, i testi effettivamente posseduti e quelli citati di seconda mano (quantomeno). Una tabella con le fonti citate e/o utilizzate rivela la preponderanza della Sacra Scrittura naturalmente, seguita dalle *Vitae Patrum*. E però non sono solo religiosi i testi cui il nostro ricorre, di essi si è già dato conto, seppur brevemente. Numerosi i temi e i motivi di lunga e stratificata tradizione che intessono i racconti, alcuni di origine orientale: dalla leggenda del monaco Felice al racconto dell'unicorno, dalla favola di Belfagor al tema dell'animale guida, e ancora il motivo del cuore (e del fegato) mangiato, il *puer senex*, le

⁴⁹ «L'individualità dei personaggi in tutti questi generi minori non ha quasi nessuna importanza: la situazione è analizzata [...] alla luce dell'opposizione tra le proprietà e le qualità più semplici ed astratte dell'uomo», cfr. Eleazar Moiseevič Meletinskij, *Introduzione alla poetica storica dell'epos e del romanzo*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 265.

automutilazioni, la malattia d'amore, etc. Un calderone in cui Mazza riversa *topoi*, temi narrativi che furono moneta corrente nel Medioevo, un patrimonio dalla natura porosa, condiviso ed elaborato in altre opere, che reca chiare le tracce della matrice orientale, un patrimonio che Mazza raccoglie e riattualizza, con uno spostamento di significato rispetto al modello, secondo nuove coordinate socio-culturali. Come osserva Corti,

è fatale e altamente remunerativa in ogni scrittore la ricerca dei luoghi e tempi in cui altri ha svolto lo stesso tema o motivo, la coscienza di non produrre che una variante di fianco a tante altre varianti di una costante tematica o formale votata ad accompagnare la storia degli uomini attraverso i secoli [...]; in questo processo di viaggio verso i propri temi in quanto usufruiti da altri prima di lui, lo scrittore si sente destinatario proprio là ove egli sarà emittente⁵⁰.

D'altra parte l'esempio è una tradizione letteraria seriale. Rispetto agli originali, spesso il nostro frate opera un'epitome del testo di partenza, addomestica (penso agli *exempla* mutuati da Boccaccio, ma non solo). Mazza mostra – com'è naturale – interesse per il meraviglioso (cristiano), per i miracoli, come pure per il truce, per un certo *tremendismo*. I santi qui proposti sono, come spesso accade, un modello poco o nient'affatto imitabile, nella misura in cui propongono una condotta di vita eccezionale che nulla ha di quotidiana virtù, piuttosto di un eroismo difficilmente praticabile, come quello di chi si amputa arti o si strappa gli occhi pur di non cedere all'amore carnale. Vi sono poi esempi negativi di donne abbandonate alla lussuria, incapaci di controllarsi, pronte a baciare il suolo calpestato dagli amanti o intente a inviare gocce di sangue ai loro uomini, il tutto con un effetto che può anche essere comico o quantomeno risibile per noi lettori moderni⁵¹. Certamente sono comiche situazioni quali quella del diavolo che preferisce l'Inferno alla compagnia di una donna (la nota favola di Belfagor) o ancora il contrasto tra i re di oggi (del tempo di Mazza evidentemente) e Carlomagno (*exemplum* 110 dell'*Amatorium*). E però, per dirla con Vitale Brovarone, «l'esemplarità del racconto agiografico nel contesto della didattica cristiana doveva comportare la proposizione di modelli alti, ma non totalmente inimitabili»⁵², sicché non mancano aneddoti che propongono forme di santità meno eroiche, più a portata di mano, che hanno per protagonisti uomini e/o donne comuni.

Mancano riferimenti a tradizioni popolari. Si rileva però nel nostro il mantenimento di forme di religiosità popolare. Dunque,

⁵⁰ Maria Corti, *Il viaggio testuale*, Einaudi, Torino 1978, p. 13.

⁵¹ E però precisa Alessandro Vitale Brovarone che «leggendo testi quali le vite di santi si deve evitare di sentire troppo il richiamo, forte ma inconsistente, del pittoresco 'comico' (che in fin dei conti non è altro che una nostra confusione fra le categorie di 'difforme' e di 'deforme'), è necessario [...] evitare di sopravvalutare l'ingenuità dei testi e degli autori», in Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, a cura di Alessandro e Lucetta Vitale Brovarone, *Introduzione*, Einaudi, Torino 1995, p. IX.

⁵² *Ivi*, p. XXVIII.

ancorché si segnali la *vacatio* di tutto quel corredo di santi locali, di reliquie, di santuari, funzionali alla concretezza di cui l'uomo medievale ha bisogno per la difficoltà a immaginare un Dio immateriale, sono presenti opere e gesti clamorosi, quegli elementi che la religiosità colta in parte rifiuta perché legata a una spiritualità pagana, e però al tempo stesso assimila. La vita dei santi, con le leggende, i miracoli e i buoni comportamenti, ha avuto sempre un grande fascino e un'importante funzione didattica nei confronti dei fedeli, e il proliferare di episodi edificanti e, soprattutto, miracolistici, contribuisce a rendere più diretta e immediata la presenza di Dio tra gli uomini.

I trattati dunque non nascono come opera originale, piuttosto come compilazione e rielaborazione di testi precedenti, alcuni dei quali ampiamente noti. Vi sono poi taluni casi di racconti nuovi, specie quelli che nascono dall'esperienza diretta del frate. Una delle caratteristiche di Mazza è la continua e costante aderenza a testi autorevoli, dando luogo a una elevata intertestualità tipicamente medievale, quella che Jauss definisce «come la struttura della ricezione del *plurale tantum*»⁵³. Ancora tra XV e XVI secolo, specie nella trattatistica edificante, l'*auctoritas* costituisce il referente per garantire veridicità al testo⁵⁴. L'autore ricorre a numerose fonti autorevoli e se ciò gli consente di trovare appoggio a quanto afferma, dall'altra non consente di proporre elementi innovativi. D'altra parte il lettore, in questo caso Mazza, allorché si fa autore, aggiunge sempre nuovo senso con la lettura, arricchendo di significati il suo ipotesto⁵⁵.

Nei trattati si alternano *exempla* brevi, inclini a un'asciutta breviloquenza, e altri che presentano una affabulazione più distesa; un detto o una sentenza, in cui la *moralisatio* è nella maggior parte dei casi una breve frase finale. Il nome del protagonista, quando è presente, in genere appare all'inizio, accompagnato dalla menzione del rango sociale e delle qualità morali, tipici tratti del genere⁵⁶.

Delcorno critica la pratica degli *excerpta*, giacché occorrerebbe tenere conto del legame che unisce l'*exemplum* al suo contesto dottrinale. E precisa:

⁵³ Hans Robert Jauss, *Alterità e modernità della letteratura medievale*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 12.

⁵⁴ «Per il Medio Evo, l'acquisizione di ogni verità equivale all'acquisizione di *auctoritates* tradizionali; poi, con il XIII secolo, la verità si acquisisce mediante un equilibrio razionale fra testi autorevoli. La comprensione del mondo non si concepisce come funzione creatrice, bensì come accoglimento e ripresentazione di fatti preesistenti [...]. Scopo e lavoro del pensatore: concatenare tutti questi dati sotto forma di *summa*», Ernst Robert Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, La Nuova Italia, Scandicci 2010, p. 361.

⁵⁵ Mi viene in mente il prologo dei *lais* in cui Maria di Francia così scrive: «Custume fu as anciens, // Ceo testimoine Preciens, // Es livres ke jadis feseient, // Assez oscurement diseient // Pur ceus ki a venir esteient // E ki aprendre les deveient, // K'i peüssent gloser la lettre // E de lur sen le surplus mettre», cito dall'edizione a cura di Giovanna Angeli, Pratiche Editrice, Parma 1992, vv. 9-16.

⁵⁶ Cfr. Maurizio Dardano, *Lingua e tecnica narrativa nel Duecento*, Bulzoni, Roma 1969, p. 25.

È vero che gli esempi venivano ricopiati isolatamente o a grappoli senza alcuna preoccupazione del contesto, predica o trattato che fosse; ed è altrettanto vero che spesso gli uditori delle prediche registravano solo gli aneddoti; ma si tratta di decidere quale sia il compito di un editore moderno: se debba rispettare la volontà dell'autore o documentare un momento della tradizione o addirittura costruire a piacimento un testo mai esistito e mai circolato come tale. [...] [confondendo] tra l'indagine del critico che isola un aspetto del testo e il lavoro dell'editore, che deve restituire l'opera nella sua integralità⁵⁷.

La nostra scelta di isolare i racconti esemplari dalla cornice dottrinale - nel caso dei trattati di Mazza - tiene conto della circolazione autonoma di tali racconti nel Medioevo e dall'alterità di queste narrazioni rispetto al discorso che le contiene⁵⁸. Il carattere autonomo degli *exempla* ne agevolava l'inserimento nelle cronache, nei trattati di devozione, nei leggendari. A tale proposito Dardano osserva:

l'exemplum, pur conservando in opere di diverso carattere la sua fondamentale struttura, si pone in campi sempre nuovi di rapporti contestuali: questa situazione costituisce il presupposto dell'enuclearsi di una più chiara vocazione narrativa. Infatti, per un effetto di contrasto con l'impianto didattico e raziocinante, la narrazione tende ad acquistare una sua autonomia compositiva. La liberazione dal contesto, che avviene con le raccolte di *exempla*, accentua questa tendenza col promuovere un allineamento di narrazioni di varia lunghezza in tutto simile a quello presente nel *Novellino*⁵⁹.

Non si riscontra nel nostro *corpus* quel seppur parziale ridimensionamento di esempi attinti al «periodo 'eroico' del monachesimo eremitico» che Baldassarri rileva presso i domenicani, «più interessati a un modello "attivo" di cristianesimo capace di un'interazione positiva ed efficace, magari nel nome della polemica, con le istanze della nuova borghesia mercantile e comunale»⁶⁰. Mazza di converso mostra di abbeverarsi spesso a quella sorgente di racconti esemplari costituita dalle *Vite dei Padri*, presente in larga percentuale tra le fonti utilizzate. Verrebbe da chiedersi se ciò sia da porre in relazione con le diverse attese del pubblico cui si rivolge il nostro. I racconti dei padri del deserto, con il loro apparato di prodigi, di martiri, di scontri con il diavolo, con taluni elementi orrifici (autolesioni, mani mozzate, dita bruciate) sono funzionali a un'utenza desiderosa e/o bisognosa di

⁵⁷ Carlo Delcorno, *Nuovi studi*, cit., p. 472-73.

⁵⁸ E a tale proposito osserva Barthes: «Il fatto [...] che si sia potuto costituire un repertorio di *exempla* sottolinea [...] quel che potremo chiamare la vocazione strutturale dell'*exemplum*: è un pezzo staccabile, che comporta espressamente un senso (ritratto eroico, racconto agiografico)» Roland Barthes, *La retorica antica*, cit., p. 65.

⁵⁹ Cfr. M. Dardano, *Lingua e tecnica*, cit., p. 33.

⁶⁰ *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*, a cura di Giorgio Varanini e Guido Baldassarri, tomo I, Salerno editrice, Roma 1993, Introduzione di Guido Baldassarri, pp. XIII-LX, p. XL.

tali storie? E tuttavia è possibile pensare che esse venissero proposte quale paradigma ideale per i lettori?

Gli *exempla* di Mazza, mutuando quanto Bronzini riferisce a Bernardino, non sono «pause riempitive di cose bizzarre o peregrine, bensì inserti di microprodotti culturali, cui non si può negare una tradizione orale, ma che erano stati immessi nella scrittura anche di materia profana e che tornavano [...] nella omiletica [nel nostro caso, nella trattatistica edificante]»⁶¹. Dalla scrittura attinge generalmente, ritrascrivendoli, ma aggiungendone altri presi dalla tradizione orale. Il materiale di cultura popolare registrato da Mazza, come pure quello letterario, conosce certamente un'ampia circolazione orale ma anche, in ragione di essa, scritta: le due tradizioni si alimentano vicendevolmente. E continua lo studioso:

La scrittura, d'altronde, qualsiasi specie di scrittura e in particolare la Sacra Scrittura, da cui la materia popolare riusciva addottrinata, era destinata ad essere letta, spesso pubblicamente, ossia memorizzata. E la memoria orale, da parte sua, si offriva ad essere registrata per farsi lettura, lettura ascoltata. [...] oralità e scrittura non sono due forme antitetiche di produzione né costituiscono due canali indipendenti di trasmissione, ma si attuano e si svolgono vicendevolmente in funzione di una forma sull'altra e in continuità, ora sintonica ora distonica, di un canale sull'altro. Il flusso e riflusso non era mai neutro, comportava sempre un giudizio, esplicito o implicito, di approvazione o disapprovazione, che comunque accresceva la potenza meccanica della trasmissione e la forza persuasiva di penetrazione. Rapportata alle classi sociali e ai livelli culturali, questa simbiosi verticale rende labili i confini tra comunicazione orale e scritta e, quanto meno, non li fa coincidere *tout court* con le differenze di classe e di cultura⁶².

Che taluni temi e motivi siano di matrice folklorica viene peraltro confermato dalla ricorrenza degli stessi nei repertori⁶³. Così ad esempio il racconto di Scipione l'africano che allontana da sé l'amore voluttuoso per una giovane sposa, il cui marito è momentaneamente assente (*Amatorium* [22]), corrisponde al tipo Thompson J 81; la malattia d'amore a Thompson T 24.1. Non si può dunque ignorare la possibile matrice orale di talune storie, né cercare a tutti i costi una dipendenza letteraria. Ha ragione, allora, Carlo Donà allorché osserva:

i medievisti che si accingono al periglioso compito di rintracciare le «fonti» della materia narrativa di un testo, ovvero che studiano i rapporti intercorrenti fra più opere tematicamente analoghe, partono da alcune premesse che, evidentemente in quanto ovvie, non vengono neppure esplicitate. Per esempio si continua, tacitamente, a seguire quello che chiamerei il postulato dell'unicità dell'opera, trascurando il fatto che

⁶¹ Giovanni Battista Bronzini, *La predicazione di Bernardino da Siena fra scritture e oralità*, in «RSLR» 18, 1982, pp. 169-99, pp. 172-73.

⁶² *Ivi*, p. 174.

⁶³ Ci riferiamo naturalmente alla classificazione internazionale del racconto folklorico pubblicato da Antti Aarne nel 1910 e successivamente ampliato, con il contributo di Stith Thompson.

parecchi testi medievali – i *fabliaux*, per esempio – vivono della e nella loro contemporanea molteplicità. Oppure si presuppone anche per il Medioevo un modello di circolazione letteraria valido in effetti soltanto dopo quest'epoca (cioè dopo l'Umanesimo) che prevede in effetti solo la trasmissione da testo a testo: e ci si spinge tanto innanzi in questa direzione da tentare in qualche caso ipotesi genetiche o ricostruttive, o da ipotizzare l'esistenza di versioni *interpositae*, che prendano un certo motivo da una certa opera per trasmetterlo a un qualche altro autore. A tutte queste pratiche d'indagine siamo talmente abituati che finiamo per trovarle naturali e aprioristicamente convincenti. Ma non è detto che l'ovvio schema concettuale su cui si fondano queste ipotesi regga sempre e comunque: l'ovvietà, come sanno i matematici, è una compagna pericolosa, perché per sua natura si situa spesso assai vicina all'errore. Nel nostro caso, in particolare, il paradigma monogenetico di stampo lachmanniano non funziona sempre e comunque perché – e questo è il postulato alternativo su cui intendo fondarmi – nella tradizione medievale coesistono, effettivamente e realmente, due contemporanee modalità di trasmissione testuale, quella orale e quella scritta, o, meglio, quella popolare e «naturale» da un lato, quella letteraria e «artificiale» dall'altro. Queste due modalità, purtroppo per il filologo lachmanniano, non sono autonome e indipendenti, ma si intrecciano e si mescidano liberamente, creando sempre, al livello dell'*inventio* e della *dispositio* della materia narrativa, l'equivalente diegetico di quello che è, al livello ecdotico, una tradizione interpolata. Il peso di questa «interpolazione culturale» varia da genere a genere, da testo a testo, ma è comunque massimo nei generi nati a ridosso della tradizione popolare, come nel caso dei cantari, appunto, o in quello del racconto breve di intonazione comica (come i *fabliaux*) o meravigliosa (come i *lais*)⁶⁴.

Non è dunque verosimile pensare a compartimenti stagni all'interno della comunicazione, come se cultura scritta e cultura orale fossero due realtà isolabili e non comunicanti. Naturalmente vale anche il contrario: la corrispondenza di taluni racconti con i

⁶⁴ Carlo Donà, *Cantari e fiabe: a proposito del problema delle fonti*, in «Rivista di Studi testuali» VI-VII (2004-2005), pp. 105-37, per la citazione pp. 106-107. A tale proposito rileva Gurevič: «Una serie di generi della letteratura medievale e il folklore quasi confluivano uno nell'altro, in una costante interazione. Nelle pagine dei testi medievali indirizzati ad un vasto uditorio si svolge un costante dialogo tra la dottrina ufficiale e la coscienza folklorica, dialogo che porta ad un loro avvicinamento, ma non alla fusione. La letteratura della Chiesa, dal momento che si rivolge alla massa dei semplici analfabeti, i quali vivono al di fuori della letteratura scritta, è orientata verso la loro coscienza e risente della fortissima influenza da loro esercitata. Indipendentemente dal fatto che gli autori lo volessero o che ciò accadesse malgrado le loro intenzioni, questi testi sono «inficiati» dal folklore. [...] L'influenza dell'ideologia ufficiale sulla concezione popolare del mondo non può certo essere vista come un processo unilaterale che vede introdurre nuove idee e credenze in una "terra vergine": tra l'ideologia della Chiesa e la cultura popolare precristiana (o, per meglio dire, extracristiana) avveniva un'interazione. Nel processo di questa complicata e contraddittoria *reciproca influenza* venne formandosi quel complesso culturale-ideologico che si potrebbe chiamare "cristianesimo popolare", "cattolicesimo parrocchiale"», cfr. Aron Ja. Gurevic, *Contadini e santi*, cit., p. 9. Cfr. altresì María Jesús Lacarra, *Algunos cuentos de El conde Lucanor y sus paralelos folclóricos*, in *Il racconto nel Medioevo romanzo*. Atti del Convegno (Bologna, 23-24 ottobre 2000), Pàtron Editore, Bologna 2002, pp. 277-97.

repertori non rende certa la fonte orale, giacché non sempre si conosce il *medium* di una narrazione. È d'uopo ricordare che alcuni racconti catalogati come folklorici appartengono altresì alla tradizione scritta, e dunque non si può escludere un passaggio da questa alla tradizione orale, una sua folklorizzazione insomma. D'altra parte è lo stesso frate che fornisce indicazioni che vanno nella direzione della trasmissione orale, e dunque proficue quanto al nostro assunto: espressioni come «se dice», «se parla», «contò/narrò ad me», etc. sono chiaramente indizio di un aneddoto veicolato da una fonte orale e che alla tradizione orale sono affidati. Naturalmente vi sono poi racconti che Mazza mutua da testi scritti, che tuttavia rivelano interferenze, debiti perspicui nei confronti del folklore (come evidenza la corrispondenza di taluni temi presenti nelle novelle del Boccaccio con i cataloghi di materiale folklorico). Insomma, l'oralità ha un suo peso e non può essere sottaciuto. Si tratta di un aspetto che necessita di ulteriori indagini, che ci riserviamo di portare avanti.

Nella nostra indagine non è sempre possibile risalire a rapporti di parentela, visto che i testimoni dei racconti sono tanti; spesso è impossibile rintracciare eventuali varianti, per l'esiguità dei racconti⁶⁵. Mazza utilizza fonti sia pagane sia cristiane, lo si è già anticipato⁶⁶; ricorre alla storia sacra ma anche a quella profana. Verosimilmente il pubblico non religioso - codestinatario delle sue opere - ha influito sulla scelta del materiale. Quella di Mazza è una parola carica di memoria. L'età di mezzo ha una vivissima coscienza degli *auctores*. Per lo scrittore medievale è essenziale che la sua materia posseda un livello letterario garantito e il ricorso a un modello assicura la dignità letteraria. D'altra parte la letteratura didascalica, quindi compresa quella dei trattati di Mazza, non presenta sviluppi nei secoli, rimane sostanzialmente immutata. Osserva Gurevič:

la letteratura del Medioevo sottostava ad una rigorosa etichetta, al dominio di alcuni «luoghi comuni», che si trasmisero da un'opera all'altra

⁶⁵ Mi pare significativo quanto osservato da Gatto Trocchi a proposito delle ricerche fontaniere: «L'equivoco di tutte le ricerche genetiche di questo tipo, per cui si tenta di trovare le "origini" di un fenomeno letterario o culturale, risiede in quella sorta di vizio mentale che molto acutamente il Wittgenstein ha evidenziato [...]. Il Wittgenstein dice che guardando un cerchio e un ellisse siamo portati a vedere delle somiglianze formali, ma non necessariamente queste somiglianze formali derivano dal fatto che una forma, per esempio l'ellisse "sia generata" dal cerchio e viceversa. La somiglianza tra enti non significa necessariamente "derivazione"». Cecilia Gatto Trocchi, *Introduzione*, in Vladimir Ja. Propp, *Morfologia della fiaba e Le radici storiche dei racconti di magia*, Newton, Roma 2009, p. 131 (qui si fa riferimento alla derivazione delle fiabe dai rituali dei popoli primitivi).

⁶⁶ Scrive Pietro Boitani: «Lo scrittore del Medioevo volgare si trova [...] stretto fra due paradigmi ideologici, immaginari e stilistici: quello offerto dall'antichità classica e quello presentato dagli autori cristiani. [...] sin dai suoi inizi, essa [la cultura medievale] è dominata dalla confluenza delle due tradizioni». Lo studioso rileva quei luoghi testuali - dal *Perceval* a Chaucer, passando per la *Commedia* - che ben rappresentano tale confluire di cultura pagana e cristiana, cfr. Pietro Boitani, *Tradizione classica e tradizione cristiana*, in Id. *Letteratura europea e Medioevo volgare*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 21-43, per la citazione pp. 21-22.

nel corso di un lungo periodo di tempo; nella presenza di «luoghi comuni» e di una consueta e conosciuta topica gli autori medievali vedevano solo un pregio, e assolutamente non un difetto. L'orientamento verso l'autorità e la tradizione generava un'enorme «eccedenza» di informazioni; tuttavia le opere della letteratura medievale non sembrano offrire informazioni solo dal punto di vista attuale, che più di tutto valuta l'originalità e la ricerca di dati e conoscenze nuovi. L'autore medievale, come pure il suo lettore, trovava indubbiamente appagamento nella ripetizione di verità e formule note, nella condensazione di citazioni palesi o nascoste, nelle infinite variazioni su un tema stabilito una volta per sempre⁶⁷.

Mazza è un divulgatore di storie che devono servire a veicolare messaggi di condotta di vita pratica, lontano da sottigliezze e disquisizioni teologiche che un pubblico di *idiotae* avrebbe difficoltà a comprendere. Lo schema adottato è semplice, i procedimenti logici e dialettici piani, adatti al livello culturale del suo pubblico. La tecnica narrativa adottata è tipica del genere, legata essenzialmente alla prosa media, fatta di ridondanze, anafore, allocuzioni che contribuiscono a sottolineare il punto di vista religioso⁶⁸. Ne risulta uno schema a tratti monotono per noi lettori moderni. Altri prima di lui – nomi noti come il Cavalca e il Passavanti – si erano mossi nella stessa direzione, scegliendo il volgare e il ricorso al serbatoio dell'esempio per diffondere la cultura e l'educazione religiose.

La disposizione dei testi è vincolata al senso generale che il trattato vuole offrire. La voce narrativa è unica. I singoli microtesti si fanno portatori di un significato che permea il macrotesto. Il tessuto connettivo degli *exempla* di Mazza è rappresentato dall'esposizione dottrinale e parenetica, quegli spazi riservati alla voce dell'autore.

La produzione di Mazza non raggiunge certo livelli di notevole interesse teologico quale quella di Bernardino da Siena. Probabilmente Mazza ha scopi di morale pratica e non mire di successo letterario, vuole essere una guida per monaci e laici, avere una funzione pastorale insomma. Il contenuto teologico dell'apporto del frate non va oltre la proposizione di un cattolicesimo ortodosso, legato a una morale pratica, del vivere quotidiano, non è impegnato sul piano della dottrina. I racconti vanno subito alle implicazioni etico-pratiche delle azioni; non vi è mai il gusto per il racconto scevro da un'ideologia portante. D'altra parte il richiamo alla quotidianità dell'esempio monastico, all'essenzialità d'azione dei personaggi delle *Vitae Patrum* o dei

⁶⁷ Aron Ja. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., pp. 15-16. Osserva Corti: «Se l'ideazione di un testo è figurativamente un progetto di viaggio, ciò in parte ha luogo per la natura stessa erratica del materiale da costruzione; in effetti motivi, topoi, stilemi di vari codici letterari attraversano i secoli perché ogni autore va a prelevarli in spazi e tempi vicini o lontani della letteratura in quanto ne ha assoluto bisogno per completare con essi la propria esperienza vitale e verbale. [...] Questa relazione intertestuale, in quanto esito di un cammino verso la parola altrui detta e scritta nei secoli, è più forte in certe epoche come nel medioevo [...]», Maria Corti, *Il viaggio testuale*, cit., pp. 11-12.

⁶⁸ Cfr. Maurizio Dardano, *Lingua e tecnica*, cit., p. 13.

Dialogi di Gregorio Magno segnala di per sé una tendenza antispeculativa.

Non possiamo dubitare della cultura di Iacopo, la cui scrittura a più riprese mostra le letture del frate. Molti di coloro che si distinguono nell'Ordine, fino a tutto il secolo XV, si formano fuori di esso, generalmente negli studi superiori, nel diritto e nella teologia, primo fra tutti san Bernardino⁶⁹. Tuttavia la maggior parte dei confratelli ha scarsa cultura e ci si rende presto conto che se non si vuole riservare la predicazione all'attività di pochi, occorre pensare alla preparazione culturale generale. Osserva a tale proposito Ghinato:

Da qualunque radice provenisse la loro preparazione – dalle scuole civili, dalle scuole dei Conventuali, dalle scuole interne – il livello dei predicatori che hanno lasciato scritti è discretamente elevato. Naturalmente non ci troviamo di fronte a pensatori originali, neppure nei casi migliori (san Bernardino da Siena rimane sempre il principe), anche perché il compito apostolico non lo esige e spesso non lo consente; ma è sempre rispettabile la vastità della cultura e della erudizione⁷⁰.

È verosimile che Mazza sia stato un maestro interno e che si sia fatto carico della preparazione dei confratelli, se, come rileva Ghinato, era «compito del Ministro Generale di istituire i predicatori, allargato anche ai ministri Provinciali»⁷¹. San Francesco nella Regola I aveva precisato che tutti i frati dovessero predicare, almeno con le opere. È probabile peraltro che lo stesso Mazza sia stato un predicatore prima di assurgere all'incarico di Ministro, giacché in virtù della loro preparazione culturale, dell'abilità amministrativa, delle loro capacità organizzative, erano proprio i predicatori i prescelti quasi sempre alle altre cariche dell'ordine⁷².

Siamo ormai in vista del porto. Gli esempi cui ricorre Mazza sono la prova di una vivacissima circolazione culturale, di un'area meridionale tutt'altro che marginale non solo rispetto al Mediterraneo ma finanche rispetto all'Europa. Non un'area di immobilismo, insomma. I racconti conservano e rielaborano un patrimonio narrativo ricchissimo, anche di matrice orientale, in cui si mescidano scrittura realistica e gusto del fantastico. C'è un'appropriazione del mondo e della parola altrui. Si è tentato di ricostruire quel reticolo di influenze esercitate sul nostro, di dipanare le trame della diffusione di taluni racconti, i cui confini risultano però fluttuanti e malcerti. Le intersezioni fra i testi sono ad alta ricorsività. Le conclusioni dunque non potranno che

⁶⁹ Alberto Ghinato, *La predicazione francescana nella vita religiosa e sociale del Quattrocento*, in «Picenum Seraphicum» X, 1973, pp. 24-98, pp. 54-55.

⁷⁰ *Ivi*, p. 59. Cfr. altresì AA. VV., *Le scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*. Atti del Convegno del Centro di Studi sulla spiritualità medievale (Todi 11-14 ottobre 1976), Accademia Tudertina, Todi 1978.

⁷¹ Alberto Ghinato, *La predicazione francescana nella vita religiosa e sociale del Quattrocento*, in «Picenum Seraphicum» X, 1973, pp. 24-98, p. 91.

⁷² Alberto Ghinato, *La predicazione francescana*, cit., pp. 93-94. Dopo la morte di Bernardino, si sviluppano le scuole dell'ordine. Viene fatto di domandarsi dove si è formato Iacopo Mazza.

essere provvisorie, ammesso che definitive potranno mai esserlo. L'immagine monolitica che troppo spesso si è data dell'Occidente, per dirla con Pioletti, viene contraddetta dal raffronto dialettico con altri libri e con l'intera tradizione della topica letteraria che i testi di Mazza mettono in luce. Il laboratorio romanzo è multiculturale e stratificato.

Desidero qui ringraziare tutti coloro che hanno sostenuto questo mio lavoro. Innanzitutto il Professore Gaetano Lalomia, mio tutor, per la pazienza e la grande disponibilità, per la generosità intellettuale mostratami in questi anni. La mia riconoscenza va anche al Professore Antonio Pioletti, le cui lezioni sono state (e sono tutt'ora) stimolo continuo, oltre che percorso formativo fondamentale per un giovane (giovane?) studioso. Desidero altresì ringraziare la Professoressa María Jesús Lacarra per i preziosi suggerimenti, nonché per la disponibilità sempre mostrata, e il Professore José Aragüés Aldaz, grande esperto di letteratura agiografica, che mi ha concesso di leggere la sua Tesi di dottorato, oltre a mettere a mia disposizione i suoi contributi. La mia gratitudine va alla Professoressa Margherita Spampinato, già coordinatrice del Dottorato, nonché alle dottoresse Adele Leanza e Loredana Viola per la loro cortesia. Mi è gradito altresì ringraziare il personale della Biblioteca della Facoltà di Lettere dell'Università di Catania, sempre estremamente disponibile, nonché quello della Biblioteca *María Moliner* di Saragozza. Infine, *last but not least*, un grazie ad alcuni amici, che hanno pazientemente sopportato le mie riflessioni, ma soprattutto alla mia famiglia.

F.C.

CAPITOLO I

STATUS QUAESTIONIS

Dell'esempio.

L'*exemplum*, genere (o forma) che ricorre alla figura retorica dell'*enargeia*⁷³ e praticato sin dall'antichità, conosce nel Medioevo una grande fortuna, per l'utilizzo che i Mendicanti ne fanno all'interno della predicazione⁷⁴. Invero è tra il XII e il XIII sec. che si diffondono numerose *summae* esemplari, repertori di racconti cui il predicatore può facilmente attingere, per rendere più incisivo un messaggio rivolto a un pubblico prevalentemente incolto. Risponde dunque alle necessità divulgative della Chiesa, che se ne serve per esporre i principi dell'etica cristiana e sensibilizzare l'immaginazione delle masse, per le quali i testi dei Padri della Chiesa e, in generale, le astratte speculazioni teologiche risultavano di difficile comprensione⁷⁵. La trasmissione di tali testi avviene oralmente (come testimoniano d'altra parte le marche dell'oralità: vocabolario e sintassi familiare, citazione delle autorità come prova di autenticità, riproduzione di frammenti di dialoghi, commenti del narratore), mediante lettura pubblica a voce alta⁷⁶. Ha svolto un

⁷³ Nel mondo latino viene chiamata *evidentia*, ma anche *demonstratio*, *illustratio*, *repraesentatio* (Rhet. Her. 4.68; Quint. Inst. 6.2.32; 8.3.61 ss.). Con *enargeia* i testi retorici intendono l'esposizione dettagliata e la precisa resa visiva di un oggetto o di una persona, di un'azione o di un avvenimento. È intesa come la capacità che permette all'autore di mettere sotto gli occhi dell'uditorio un evento o un personaggio, attraverso una resa dettagliata dei particolari e una rappresentazione in un certo senso mimetica di quel che sta accadendo, cfr. A. Manieri, *L'immagine poetica nella teoria degli antichi. Phantasia e enargeia*, Pisa-Roma 1998; C. Calame, *Quand dire c'est faire voir: l'évidence dans la rhétorique antique*, «EL» 4, 1991, pp. 3-22.

⁷⁴ La predicazione in volgare si avvale di strumenti quali l'esempio e la similitudine appunto, consapevole della necessità di adattare il proprio messaggio a un pubblico laico; il ricorso alla similitudine, che in linea di massima pertiene alla concretezza della quotidianità, si dimostra di grande utilità per tenere desta l'attenzione dell'uditorio, cfr. Federica Zantomio, *Una trascrizione veneta delle prediche di Giordano da Pisa*, in *Scrittura religiosa. Forme letterarie dal Trecento al Cinquecento*, a cura di Carlo Delcorno e Maria Luisa Doglio, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 15-35, specie p. 20. D'altra parte il ricorso massivo all'esempio da parte dei predicatori pare rispondere alle richieste del IV Concilio Lateranense, che impone tra l'altro l'obbligo della confessione: invero, l'esempio contribuisce a indurre i fedeli a confessarsi, diffondendo i temi del trascendente, quali la lotta tra Dio e il diavolo, l'immagine del Purgatorio, etc.

⁷⁵ Bronislaw Geremek, *L'exemplum et la circulation de la culture au Moyen Age*, in *Melanges de l'école française de Rome*, 92, 1980, pp. 153-79, p. 157.

⁷⁶ La messa per iscritto è successiva ed è una tappa transitoria tra la ricezione orale e l'emissione, sempre orale. Susan A. Gingell ricorre alla categoria di *textualized orature* in riferimento alla produzione orale messa per iscritto; per *orature* intende il lavoro creato e ricreato nelle *performance* e quindi trasmesso oralmente, cfr. *Teaching the Talk that Walks on Paper: Oral Traditions and Textualized Orature in the Canadian Literature Classroom*, in *Postcolonialism, Pedagogy and Canadian Literature*, Ed. Cynthia Sugars, Ottawa 2004, pp. 285-300. Osserva Juan José Prat Ferrer: «Muy conocida es la práctica monástica de leer en voz alta en el refectorio, que refleja esta estructura. Como sabemos, antes de la imprenta

ruolo importante nella storia dei contenuti e delle forme letterarie, permettendo la circolazione di un enorme numero di motivi narrativi, estraendoli dal loro genere originale (si pensi alla favola esopica, all'apologo orientale, al *fabliau*, alla leggenda agiografica...), trasformandoli e promuovendo e influenzando altre forme brevi. Si tratta in generale di un *corpus* di dimensioni notevoli, le cui fonti sono le più diverse e in cui risulta impossibile precisare confini di genere, confini che il carattere orale, favorito dalla *brevitas* di questo tipo di letteratura, contribuisce a rendere meno netti. Osserva Claude Cazalé-Bérard:

la *brevitas* [...] ne correspond pas à un facteur occasionnel ou contingent mais à un choix formel motivé, comme le souligne Zumthor: «La brièveté n'est jamais aléatoire [...] elle constitue un modèle formalisant. [...] Elle réfère, en effet, à trois ordres de réalité – ou plutôt de réalisation – textuelle:

- de façon accessoire, à la *dispositio* des éléments (...);
- de façon plus essentielle, à l'*elocutio* (...);
- mais, principalement, à une modélisation de la *narratio*⁷⁷.

La *brevitas* dunque non è un fatto accidentale, non attiene solo alla forma e al tempo d'esecuzione ma all'economia stessa del racconto e alla sua coesione: sfrondata di ogni elemento accessorio e non funzionale al messaggio che si vuole veicolare, il racconto corre al nucleo centrale della narrazione⁷⁸, fissandosi con più

existían muy pocos libros, y su lectura era, por lo general, un acto social; la lectura en voz alta fue algo común en una época en que la gran mayoría de la población era analfabeta, y por tanto la comunicación tenía que ser oral y en menor grado, pictórica. Las lenguas occidentales son lenguas fonéticas, su pretensión es codificar el sonido por medio de signos visuales. La lectura no es solo percepción visual; es quizá más bien audición visual, y la escritura, durante siglos no fue otra cosa que transcripción de lo hablado, una etapa entre dos oralidades. Durante siglos, la lectura se hacía o bien en voz alta, o bien en voz baja, pero, por lo general pronunciando lo que los ojos veían. No es que la lectura en silencio fuera imposible, sin embargo era una rareza digna de reseñar», cfr. Juan José Prat Ferrer, *Los exempla medievales: una etapa escrita entre dos oralidades*, in «Oppidum» 3, 2007, pp. 165-188, p. 172.

⁷⁷ Claude Cazalé-Bérard, *L'exemplum est-il un genre littéraire?, II, L'exemplum et la nouvelle*, in *Les exempla médiévaux: nouvelles perspectives*, a cura di Jacques Berlioz e Marie Anne Polo de Beaulieu, Honoré Champion, Paris 1998, pp. 29-42, per la citazione p. 32.

⁷⁸ La sinteticità della *narratio brevis*, la sua linearità, fa sì che il messaggio che si vuole comunicare venga esaurito in tutte le sue potenzialità narrative (è questa la circolarità della narrazione), senza lasciare nulla di non detto che possa rendere oscuro il senso comunicato. L'azione narrata si presenta generalmente compatta, senza concessioni a ulteriori sezioni narrative; lo stile è povero di figure retoriche. Sulla *narratio brevis* cfr. Michelangelo Picone, *Il racconto*, in C. Di Girolamo (a cura di), *La letteratura romanza medievale*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 193-96, ma anche Carlo Donà, *Il racconto*, in *La letteratura francese medievale*, a cura di Mario Mancini, Il Mulino, Bologna 1997, p. 273.

facilità nella memoria⁷⁹ del fruitore. La stringatezza che caratterizza l'*exemplum* ne fa un testo in sé conchiuso, un microtesto, e ne agevola l'accumulazione in serie⁸⁰. D'altra parte «una pausa narrativa troppo lunga disperderebbe la solidità argomentativa dell'impianto del discorso»⁸¹ e richiederebbe un lavoro di interpretazione assai più lento⁸².

Tutte le forme semplici individuate da Jolles hanno una vocazione esemplare⁸³, e però l'esempio può rivendicare «un suo preciso statuto letterario»⁸⁴. Si tratta di un procedimento induttivo: il predicatore o il trattatista ricorre a fatti o detti la cui autorità risiede nel personaggio coinvolto o nella fonte citata, e che si

⁷⁹ I predicatori sono consci della forza della memoria e tuttavia non propongono agli uditori un sistema mnemonico, per la consapevolezza di avere di fronte un pubblico popolare. D'altra parte, come osserva Berlioz, se per illustrare nuovi principi i predicatori ricorrono a vecchi testi e a temi tradizionali, probabilmente il loro intento è quello di assecondare il processo di memorizzazione, Jacques Berlioz, *Le récit efficace: l'exemplum au service de la prédication (XIIe-XVe siècles)*, in *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Age-Temps modernes, tome 92*, 1980, pp.113-146, p. 130. È verosimile che una volta fissati nella memoria, questa agisse in maniera creatrice, andando ad alimentare, a sua volta, la cultura libresca che di racconti popolari si nutre. Delcorno giudica sommarie le conclusioni di Berlioz sul rapporto esempio-arte della memoria. Lo studioso lamenta la scarsa attenzione riservata al processo di memorizzazione, dimenticando che le *artes praedicandi* sovente si dedicano alla mnemotecnica. Osserva Delcorno: «Non so fino a che punto si possa dire che i predicatori si guardassero dal proporre ai fedeli le regole dell'*ars memorativa*: al contrario, a mio avviso, si potrebbe sostenere che la struttura del *sermo modernus* è condizionata dalle regole della mnemotecnica, le quali sono indirettamente diffuse e talvolta esplicitamente menzionate dal pulpito», Carlo Delcorno, *Nuovi studi sull'«exemplum»*, in «Lettere italiane» XXXVI, 1984, pp. 49-68, pp. 53-54. Cesare Vasoli ha altresì dimostrato come la teorizzazione di una *ars memoriae* era presente nella mente e nell'opera di taluni predicatori che si preoccupavano di fornire ai loro colleghi quegli strumenti tecnici (uno dei quali, il più efficace, è l'associazione di immagini inusitate, che si fissano meglio e più a lungo nella memoria di chi parla e di chi ascolta) che potevano essere utili a loro come pure agli udienti, cfr. Cesare Vasoli, *Arte della memoria e predicazione*, «Lettere italiane» XXXVIII, 1986, 4, pp. 478-99. D'altra parte pare che l'uomo medievale fosse più sensibile agli stimoli visivi piuttosto che a quelli uditivi. A tale proposito, Jausss osserva che la sapienza può essere trasmessa con maggiore persuasività attraverso i sensi, secondo una tradizione aristotelica per cui «l'occhio, nel conoscere sensibile, godrebbe di un primato sugli altri organi di senso», Hans Robert Jausss, *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria. Teoria e storia dell'esperienza estetica*, Bologna, Il Mulino, 1987, I, p. 208. Cfr. tra l'altro Lina Bolzoni, *Teatralità e tecniche della memoria in Bernardino da Siena*, in *Il francescanesimo e il teatro medioevale*. Atti del Convegno Nazionale di studi (San Miniato, 8-10 ottobre 1982), Castelfiorentino, Società Storica della Valdelsa, 1984, pp. 177-94.

⁸⁰ Carlo Delcorno, *Exemplum e letteratura. Tra Medioevo e Rinascimento*, Il Mulino, 1989, pp. 200-201.

⁸¹ Guido Baldassarri, *Letteratura devota, edificante e morale*, in *Storia della letteratura italiana* diretta da Enrico Malato, Vol. II, *Il Trecento*, Salerno editrice, Napoli 1995, pp. 241-52, p. 242.

⁸² Berlioz individua nell'*exemplum* sette caratteristiche, da lui definite *atouts*, ovvero i punti di forza che esso presenta, cfr Jacques Berlioz, *Le récit efficace*, cit., p. 126.

⁸³ André Jolles, *Forme semplici. Leggenda sacra e profana - Mito - Enigma - Sentenza - Caso Memorabile - Fiaba - Scherzo*, Mursia, Milano 1980.

⁸⁴ Carlo Delcorno, *Exemplum e letteratura*, cit., p. 8.

impongono quali paradigmi per il presente. L'autorità è condizione indispensabile per raggiungere il fine della persuasione⁸⁵. Nell'«*exemplum fictum*, puramente ipotetico, la [...] capacità di persuasione è [...] affidata a una preventiva verifica, da parte dell'ascoltatore, della sua congruenza con gli intenti dimostrativi del discorso»⁸⁶. La natura "agitatoria" e pragmatica dell'esempio, per dirla con Delcorno, non propone solo un modello di comportamento, bensì induce all'azione immediata. Proprio per la sua funzione pragmatica, l'esempio assume una posizione di rilievo all'interno del discorso, in principio o - più spesso - alla fine. Rileva Jauss:

Il [...] risultato per l'istruzione cristiana dei laici si può [...] riassumere nel fatto che l'*exemplum* [...] si nutre dell'evidenza estetica del percepibile, ma l'esempio affabulato veniva rafforzato da un più grande peso dato alla attualità, e considerato un modello assimilabile tramite l'azione. Nell'uso cristiano gli *exempla* potevano essere contrapposti ai filosofi pagani e alla loro pretesa che la conoscenza della verità fosse riservata unicamente al pensiero concettuale e ai suoi mezzi logici. La convinzione cristiana del peso maggiore da attribuire alla testimonianza storica rispetto a ciò che è solo pensato, all'atto evidente e pieno di eventi rispetto a una semplice costruzione teorica (*Christus primo docuit factis quam verbis*), può spiegare perché l'*exemplum* abbia guadagnato nuovo valore e rango letterario nell'espansione della dottrina cristiana⁸⁷.

L'esempio antico.

Salvatore Battaglia ha evidenziato il carattere di prova dell'*exemplum*: di tale argomentazione si serve l'oratore antico per dimostrare un assunto; il suo scopo è convincere il pubblico e il giudice, non dimostrare la verità (cui tendeva invece il filosofo), perciò egli ricorre non al sillogismo ma all'esempio e all'entimema⁸⁸, che hanno come comune denominatore la

⁸⁵ A tale proposito osserva Vitale-Brovarone: «l'identificarsi del destinatario nella situazione presentata dall'*exemplum*: è questo l'elemento che prelude necessariamente alla possibilità di persuasione [...] non abbiamo modo di sapere se il peso suasorio dell'*exemplum* si trovi prevalentemente nella cosa raccontata (autorità del protagonista, per esempio), o nell'autorità di chi propone l'*exemplum*; in altre parole se il peso si trovi nel 'testo' o fuori dal testo», *Persuasione e narrazione: l'exemplum tra due retoriche (VI-XII sec.)*, in *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, Table ronde organisée par l'École Française de Rome (18 mai 1979), in *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age-Temps modernes* tome 92, 1980, 1, pp. 87-112, p. 93.

⁸⁶ Guido Baldassarri, *Letteratura devota*, cit., p. 242.

⁸⁷ Hans Robert Jauss, *I generi minori del discorso esemplare come sistema di comunicazione letteraria*, in *Il racconto*, a cura di Michelangelo Picone, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 53-72, pp. 69-70.

⁸⁸ Un sillogismo in cui sono state omesse la premessa o la conclusione, cfr. Bice Mortarà Garavelli, *Il parlar figurato. Manualletto di figure retoriche*, Laterza, Bari 2010, p. 96. È a partire da Quintiliano che prevale la definizione di entimema in quanto sillogismo scorciato, mentre per Aristotele si tratta di «un sillogismo fondato su verisimiglianze [...] e non sul vero e l'immediato (com'è il caso del

probabilità della loro dimostrazione⁸⁹. Nella *Retorica* Aristotele si riferisce all'esempio come a uno dei due mezzi - insieme all'entimema appunto - della persuasione⁹⁰: l'*exemplum* (termine con cui si rende la parola greca "paradigma") è un procedimento induttivo, mentre il secondo attiene alla deduzione⁹¹. Aristotele distingue diverse specie di esempio sulla base della natura dei casi da addurre: i fatti storici e quelli inventati dall'oratore; questi ultimi possono comprendere parabole, ossia comparazioni, o favole. Esse, come pure le parabole, si rivelano efficaci nei casi in cui non sia possibile ricorrere a esempi storici che abbiano caratteri simili a quelli del caso da provare, giacché risulta sempre possibile inventarne di nuove adatte al caso in oggetto per l'appunto. Tuttavia la loro efficacia si fa meno incisiva nell'oratoria deliberativa rispetto agli esempi tratti da fatti realmente accaduti: «gli 〈argomenti〉 mediante le favole sono più facili a procurarsi, ma in rapporto al deliberare sono più utili quelli mediante i fatti: ché, le cose future sono per lo più simili a quelle passate»⁹². Meno significativa è invece la somiglianza tra futuro ed episodi inventati. L'esempio è una lezione del passato che l'esperienza e la memoria consegnano alle generazioni future, «vale [...] come *paradigma* del reale e può sempre proiettarsi nell'avvenire»⁹³.

Dopo la codificazione aristotelica, l'*exemplum* diventa parte integrante dell'insegnamento retorico e sarà così per diversi secoli⁹⁴, finché non si costituirà come genere⁹⁵ letterario autonomo.

sillogismo scientifico); l'entimema è un *sillogismo retorico*, svolto unicamente *al livello del pubblico* (nel senso di: mettersi al livello di qualcuno) a partire dal *probabile*, cioè a partire da quello che pensa il pubblico; è una deduzione il cui valore è concreto, istituito in vista di una *presentazione* [...], in opposizione alla deduzione astratta, fatta unicamente per l'analisi; è un ragionamento pubblico, maneggiato con facilità da uomini incolti. In virtù di quest'origine, l'entimema procura la persuasione, non la dimostrazione; per Aristotele, l'entimema è definito a sufficienza dal carattere *verisimile* delle sue premesse (il verisimile ammette dei contrari): di qui la necessità di definire e classificare le premesse dell'entimema stesso», Roland Barthes, *La retorica antica*, cit., p. 66.

⁸⁹ Entimema, similitudine ed esempio sono i procedimenti "probabili" della retorica.

⁹⁰ «Tutte le persuasioni si compiono tramite il mostrare enunciando un esempio o un entimema, e al di là di questi non vi è niente», *Rh.*, 1356b 6-8; cito da Aristotele, *Retorica e poetica*, a cura di Marcello Zanatta, UTET, Torino 2006, p. 149.

⁹¹ Salvatore Battaglia, *L'esempio medievale*, in *La coscienza letteraria del Medioevo*, Liguori, Napoli 1965, pp. 448-49.

⁹² *Rh.*, 1394a 4-5 Aristotele, *Retorica e poetica*, cit., p. 73.

⁹³ Salvatore Battaglia, *L'esempio medievale*, cit., pp. 452-53. Precisa Jauss: «l'esempio risponde alla domanda: 'Che cosa mi insegna il passato per l'avvenire?'», cfr. Hans Robert Jauss, *I generi minori*, cit., p. 60.

⁹⁴ Nella *Rhetorica ad Herennium* (IV, 49, 62), «Exemplum est alicuius facti aut dicti preteriti cum certi auctoris nomine propositio» [l'esempio è l'espressione di qualche fatto o detto antico con il nome di un determinato autore]. Cicerone nel *De invenzione* (I, 49) afferma che è «Quod rem auctoritate aut casu alicuius hominis aut negotii confirmat aut infirmat» [ciò che conferma o afferma una cosa per l'autorità o il caso di qualche uomo o argomento]. Infine Quintiliano, nella *Institutio oratoria* (V, VI, 6-7) così lo definisce: «Rei gestae aut ut gestae utilis ad persuadendum id, quod intenderis commemoratio» [il ricordo di un accadimento o di un fatto utile per dimostrare quello che intendi]. Per

Si sottolinea che si tratta di “fatti o detti” del passato che hanno per protagonisti dei personaggi concreti. La credibilità e l'importanza del genere risiedono nell'attribuzione a un eroe storico, la cui condotta è offerta come paradigma. Di qui anche l'importanza per l'educazione dei giovani, che memorizzando episodi di un passato glorioso, contribuiscono a mantenere alta la coscienza civica dell'impero .

Di converso i trattati retorici medievali recano le tracce di un cambiamento. Per Jean de Garlande (inizi del XIII secolo) «*Exemplum est dictum vel factum alicuius autenticæ persone dignum imitatione*» [è un detto o fatto di qualche persona autentica degno di essere imitato]⁹⁶. Sebbene il fine sia sempre l'imitazione, il personaggio da imitare non è necessariamente un personaggio storico o un eroe. Non è chiaro, però, se il carattere paradigmatico dipenda dall'eroe o dal fatto in sé o, ancora, dal narratore.

Dall'esempio antico a quello medievale.

La storiografia contemporanea generalmente contrappone *exemplum* retorico e omiletico. Invero ogni tipo di esempio è retorico. La retorica non mira a trovare una verità che non necessita di dimostrazione, bensì a farla più attraente. D'altra parte, come si dirà meglio più avanti, una divisione per fasi che non tenga conto della presenza magmatica dell'esempio in tutte le sue forme, di una stratificazione diacronica che abbatte steccati di genere, risulta poco verosimile. Tuttavia - per comodità d'esposizione - si metteranno qui in evidenza alcuni tratti che caratterizzano l'esempio omiletico rispetto a quello utilizzato nell'antichità. Il

Quintiliano l'esempio è una prova indiretta, addotta per similitudine in una causa. L'esempio è per lui «il richiamarsi con la memoria a un fatto storico e reale o ammesso come tale, allo scopo di convincere su ciò che uno si propone», cfr. Salvatore Battaglia, *L'esempio medievale*, cit., p. 458. Sull'importanza di Quintiliano per la cultura medievale, cfr. Ernst Robert Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, La Nuova Italia, Firenze 2010, pp. 487-89: «L'*Institutio oratoria* come guida alla formazione dell'uomo ideale può essere paragonata al *Cortegiano* (1528) di Baldassar Castiglione», p. 487. Quintiliano sottolinea l'importanza della morale e dell'etica nella formazione del buon oratore. D'altra parte l'insegnamento grammaticale e letterario della scuola medievale vedeva nei poeti un modello morale per gli allievi. La tradizione scolastica medievale mantiene una sostanziale staticità rispetto alla tarda antichità, avendo come fondamento le arti liberali. Di esse, la grammatica era la prima a essere insegnata: oltre che a scrivere e parlare correttamente, serviva a una altrettanto corretta interpretazione dei poeti, per cui l'interesse linguistico va di pari passo con quello letterario. La pratica scolastica prevedeva che il discente apprendesse le regole grammaticali non da un manuale bensì dall'*esempio* concreto dei testi letterari latini, «fonte di regole e modello di scrittura». Si iniziava con testi più semplici, come apologhi o favole, quali quelli di Esopo o Aviano, senza alcuna discriminazione tra scrittori cristiani e pagani, cfr. anche Alberto Vàrvaro, *Letterature romanze del medioevo*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 19.

⁹⁵ Forse sarebbe più giusto parlare di forma letteraria; sulla definizione dell'esempio in quanto genere ci soffermeremo più avanti.

⁹⁶ Cito da María Jesús Lacarra (a cura di), *Cuentos de la Edad Media*, Castalia, Madrid 1989, p. 27.

retore antico espone *facta* e *dicta* di uomini illustri del passato facendo riferimento a personaggi e avvenimenti che appartengono alla memoria collettiva e nazionale. Precisa Le Goff: «l'*exemplum* antique passe du particulier au particulier par la médiation implicite du général, selon un schéma du genre “un tel – personnage illustre ou connu – dans le même circonstances, a agi ou parlé ainsi; de même aujourd’hui mon client doit-il, etc.”»⁹⁷. Il principio generale cui fa riferimento lo studioso è quello dell’identica valutazione di comportamenti analoghi che si sono verificati in tempi diversi naturalmente. Il fatto che ci sia un personaggio noto o illustre che diviene pietra di paragone conferisce all’*exemplum* una storicità che è componente essenziale, a differenza di quanto accade nell’*exemplum fictum*, cui l’oratore o il trattatista ricorrono «quale semplificazione della causa in atto, ma previo impegno alla dimostrazione della sua pertinenza»⁹⁸. Cambia la situazione comunicativa tra l’orazione forense antica e il sermone medievale: nella prima l’oratore è il portavoce delle proprie convinzioni; l’opinione del giudice dev’essere modificata per la risoluzione positiva della causa in corso. Di converso il predicatore si fa portavoce della parola di Dio, una verità trascendente⁹⁹. Rispetto all’oratoria classica, cambia il fine ultimo del discorso: il predicatore non deve persuadere, giacché si rivolge a un uditorio già cristiano, deve però “convertire”, ovvero sollecitare nel pubblico una messa in pratica della Parola di Dio¹⁰⁰.

⁹⁷ Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L’«exemplum»*, cit., p. 46.

⁹⁸ *Racconti esemplari di predicatori*, cit., tomo I, p. XVIII.

⁹⁹ Jean-Yves Tilliette, *L’exemplum rhétorique: questions de définition*, in *Les exempla médiévaux: nouvelles perspectives*, a cura di Jacques Berlioz e Marie Anne Polo de Beaulieu, Honoré Champion, Paris 1998, pp. 43-65, p. 51.

¹⁰⁰ Il sermone potenzia i suoi effetti partecipando dello spazio culturale molto più ampio costituito dal mondo della scrittura (una parte crescente dell’uditorio sapeva leggere) e dal mondo dell’immagine (chiese, altari... certamente alla portata dell’uomo nella sua vita quotidiana). Il predicatore utilizzava sistematicamente tutto questo materiale. Il sermone così concepito faceva parte di un ampio programma catechetico che agiva nell’ambiente dell’uomo dal momento in cui si alzava fino a quando andava a dormire, da quando nasceva sino a quando moriva. Il sermone era pronunciato in un determinato spazio di tempo (tra una e tre ore), durante il quale l’oratore dava varie informazioni. Uno spazio di tempo che l’uomo sottraeva alle sue attività lavorative o di riposo, quindi doveva essere motivato sufficientemente per essere disposto ad ascoltare la predica. Il sermone era qualcosa di più di un insieme di dati che il predicatore trasmetteva: si davano modi di comportamento, si socializzava la popolazione. Il discorso doveva contenere proposte, strumenti utili perché l’individuo potesse applicare l’insegnamento quando il predicatore avesse lasciato la città. Occorreva una buona psicologia di massa e una buona preparazione intellettuale per giungere a tutti gli individui, indipendentemente dalla loro condizione sociale e culturale. Erano importanti gli spazi di formazione dell’individuo: la famiglia (cellula base del funzionamento della società medievale, in cui l’individuo si formava sin dai primi giorni e plasmava la sua futura personalità, la maggior parte delle sue necessità e aspirazioni) e la parrocchia, cellula organizzativa della città. Sin da piccoli occorreva iniziarli alle questioni dottrinali. L’apprendimento di costumi cattivi aveva conseguenze negative; la coesione familiare era fondamentale per evitare la solitudine, la mendicizia... Quanto alla parrocchia, con il risorgere della vita urbana a partire dell’XI secolo ampliò le sue attività e la

Dal punto di vista della finalità, l'esempio antico si indirizza alla memoria collettiva, perciò è retrospettivo. Vuole indurre all'imitazione. L'esempio omiletica, per essere efficace, deve stimolare l'immaginazione individuale, suo scopo è la conversione, quindi la trasformazione dell'uditorio (attraverso l'imitazione naturalmente). Orientato verso i fini ultimi, può essere definito come prospettico. Le differenze nella realizzazione testuale dei due tipi di esempi sono condizionate da caratteri extratestuali, quali l'aspettativa del pubblico e la posta in gioco della dimostrazione. La retorica si definisce da una parte per il carattere argomentativo, cioè l'uso che fa del ragionamento probabile (nel senso etimologico, capace di provare); dall'altra per la sua dimensione perlocutoria, il suo orientamento verso la conquista dell'assenso del pubblico, verso la persuasione. Ora, sul piano più generale della logica del discorso, sembra che l'esempio medievale, quale che sia il suo campo d'applicazione, funzioni allo stesso modo: l'esempio omiletico non è che una delle modalità di un esempio che è per natura retorico¹⁰¹. D'altra parte durante tutto il Medioevo sopravvive una tradizione esemplare che risale all'antichità (si pensi a Valerio Massimo), la cui diffusione rimane legata sempre agli ordini religiosi: da un esempio storico, che propone la figura di un eroe che si distingue per determinate virtù, è possibile ricavare un modello di comportamento cui uniformarsi. All'esempio di eroe tipico della cultura classica si affianca - nel Medioevo - l'esempio "prova", che presenta personaggi comuni. L'esempio antico trova la sua forza di persuasione nella distanza che lo separa dalla realtà quotidiana del presente. Diverso è il rapporto che mondo classico e Medioevo hanno con il passato: se per il primo esso è una testimonianza più gloriosa del presente per se stessa, ha in sé il valore di modello cui uniformarsi, per i cristiani del Medioevo la storia passata non ha in sé un valore se non come prova d'autenticità, di verità storica¹⁰², tanto che gli autori di *exempla* medievali ricorreranno anche a *exempla* presi dalla contemporaneità¹⁰³; i fatti vicini possono esercitare, proprio perché contemporanei, una loro forza suasiva. Nei testi antichi è quasi sempre presente il nome di chi ha compiuto o riferito il fatto esemplare, mentre nei testi medievali troviamo talvolta indicazioni

sua presenza nella vita dei parrocchiani. Aumentò il numero di coloro che vivevano vicino alla parrocchia, che regolava il ritmo quotidiano della vita, con i rintocchi delle campane, il saluto del parroco, la visita alla cappella che custodiva le reliquie del santo locale. La parrocchia diventava insomma un prolungamento dello spazio familiare, cfr. Antonio Claret García Martínez, *La escritura transformada. Oralidad y cultura escrita en la predicación de los siglos XV al XVII*, Universidad de Huelva, Huelva 2006, pp. 36 e 183-90.

¹⁰¹ Jean-Yves Tilliette, *L'exemplum rhétorique*, cit., p. 53.

¹⁰² Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'exemplum*, cit., p. 44.

¹⁰³ Osserva Schmitt: «l'*exemplum* riporta molto spesso non un fatto passato, ma un fatto contemporaneo, che non è autenticato dalle "autorità" scritte tradizionali, ma dalla testimonianza orale di una persona degna di fede che l'autore ha effettivamente incontrato», Jean-Claude Schmitt, *La parola*

- come *homo quidam* - che servono solo a contestualizzare il racconto. L'autorevolezza si fonda su chi riferisce l'*exemplum* e poi sulla sua congruenza interna. Questo non dipende da una diversa tipologia dell'esempio¹⁰⁴, piuttosto da un cambiamento delle finalità per cui viene utilizzato: nell'esempio antico si vuole sostenere una tesi e si ricorre a «un patrimonio che ha valore in sé»¹⁰⁵; il predicatore invece è egli stesso autorevole, e solo in un secondo momento può scegliere di appoggiarsi all'autorità del protagonista, come dato accessorio. All'imitazione dell'eroe nell'antica Grecia si sostituisce ora l'imitazione di Cristo e, in un secondo momento, sui martiri, la cui *passio* assurge a paradigma. L'esempio medievale però non è riferibile a un uomo quanto a un racconto. In sintesi, nell'esempio medievale, a differenza di quello antico, non ha importanza l'eroe in sé, quanto la storia; la credibilità di quest'ultima non è vincolata all'eroe bensì a chi narra l'aneddoto. Come sottolinea Jacques Le Goff: «La crédibilité de l'histoire ne vient pas du héros de l'anecdote, mais de la qualité du narrateur et plus encore de son informateur»¹⁰⁶.

Si può considerare l'esempio omiletico come un argomento in senso tecnico? Evidentemente no, giacché si colloca dopo una tesi che non necessita di essere provata, è stata già dimostrata: le nozioni dell'agire bene o male non sono relative, non possono costituire l'oggetto di un contraddittorio. È ragionevole pensare che l'uditorio di un sermone considerava a priori vantaggioso essere salvato. Ora, questo carattere fittizio di un'argomentazione fondata sull'esempio è messa in luce dall'uso che ne fa la retorica medievale, che non ricorre al gioco della controversia se non per rafforzare una tesi univoca¹⁰⁷.

A Valerio Massimo, cui si è prima accennato, si deve la compilazione di una raccolta di fatti e detti riferibili all'antichità per l'appunto. Molti gli esempi tratti dai suoi *facta et dicta*, i quali costituiranno un serbatoio cui continuamente si attingerà nei secoli a venire. Tuttavia non si tratta di una scrittura tipicamente narrativa, dato il carattere scorciato di ciascun episodio, oltre che per la tipizzazione umana, anch'essa vista dall'alto. Precisa Salvatore Battaglia:

addomesticata. San Domenico, il gatto e le donne di Fanjeaux, in «Quaderni storici», 41, 1979, pp. 416-439, per la citazione p. 422.

¹⁰⁴ Non è possibile individuare uno sviluppo tipologico dell'*exemplum*, perché di fatto non vi è una reale differenza tra gli esempi di Gregorio Magno e quelli di Jacques de Vitry, le differenze sono da attribuire agli autori (per quanto il concetto di autore relativamente agli *exempla* sia improprio) e alla situazione storica; d'altra parte l'esempio non è un genere letterario di cui sia possibile tracciare una evoluzione, cfr. Alessandro Vitale-Brovarone, *Persuasione e narrazione*, cit., p. 88.

¹⁰⁵ Alessandro Vitale-Brovarone, *ivi*, p. 107.

¹⁰⁶ Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'«exemplum»*, cit., p. 45.

¹⁰⁷ Jean-Yves Tilliette, *L'exemplum rhétorique*, cit., p. 53.

Tali esempi convivono con altro materiale di origine religiosa: la Bibbia, fonte storica di prim'ordine (l'esempio biblico in fondo non è che una delle varianti di quello storico). La Sacra Scrittura, come pure le cronache, per lo spirito medievale, si rivolgono al passato per illustrare come meglio vivere il presente¹⁰⁸.

Tali esempi convivono con altro materiale di origine religiosa: la Bibbia, fonte storica di prim'ordine (l'esempio biblico in fondo non è che una delle varianti di quello storico). La Sacra Scrittura, come pure le cronache, per lo spirito medievale, si rivolgono al passato per illustrare come meglio vivere il presente¹⁰⁹.

L'esempio medievale rimane inglobato in un discorso generale, come il sermone, al cui interno si dispiega in funzione del suo intrinseco carattere narrativo¹¹⁰. Il predicatore fa uso dell'esempio come strumento per intrattenere, dilettere e dunque veicolare l'insegnamento senza annoiare il pubblico.

All'interno delle raccolte di *exempla* che ben presto troveranno diffusione, la materia trova una disposizione per valori/disvalori morali (superbia, castità...) e per citazioni, sì da conferire a detta materia il valore di modello. In una concreta situazione di vita quotidiana viene calettata la massima morale, che trova nell'esempio la sua dimostrazione. Il passato diventa astorico giacché gli episodi si pongono su di un piano di esemplarità che si situa fuori del tempo¹¹¹. Battaglia osserva che "esemplare" non deve intendersi come un racconto necessariamente etico, piuttosto in quanto testimonianza appunto: «E in sé stesso l'*esempio* non è né

¹⁰⁸ Salvatore Battaglia, *L'esempio medievale*, cit., pp. 464-65.

¹⁰⁹ Doris Ruhe, «*Pour raconter ou pour dottriner*». *L'exemplum et ses limites*, in *Les exempla médiévaux: nouvelles perspectives*, a cura di Jacques Berlioz e Marie Anne Polo de Beaulieu, Honoré Champion, Paris 1998, pp. 331-351, p. 345.

¹¹⁰ Vitale-Brovarone afferma che la polarizzazione del carattere narrativo e suasio del termine *exemplum* si manifesta molto tempo prima del XII secolo; già a partire dal IX secolo si dà rilievo al carattere narrativo dell'*exemplum*. «Non dovremmo [...] quando si parla di *exemplum* narrativo, pensare esclusivamente ad una forma letteraria caratteristica, quanto piuttosto ad una sua funzione, funzione che è da inquadrare nello stabilirsi di una relazione fra un docente ed un discente che si concreta [...] in un racconto», Alessandro Vitale-Brovarone, *Persuasione e narrazione*, cit., pp. 100-101.

¹¹¹ A proposito del tempo dell'*exemplum*, osserva Le Goff: «lo si può considerare una forma di promozione del tempo del racconto, del tempo successivo». All'interno dei sermoni, «Le *auctoritates*, che sono essenzialmente citazioni delle Scritture, offrono la molteplicità dei tempi delle citazioni bibliche, rinviano al Libro, antico ma sempre valido nel presente e per il futuro, fino alla fine dei tempi e per la salvezza eterna. Il commento omiletico delle *auctoritates* è al presente, il presente a-temporale delle verità eterne. Quanto alle *rationes*, esse sono al presente didattico. Fra il tempo escatologico della Bibbia, attualizzato e orientato dal commento, e il tempo eterno delle verità razionali, l'*exemplum* insinua un segmento di tempo narrativo, storico, lineare e suddivisibile». Il tempo dell'*exemplum* è un tempo recente «acquisito per esperienza visiva o uditiva», che si affida alla memoria orale. È il tempo della memoria interiore, di cui si alimenta e che alimenta, all'interno della nuova pratica della confessione individuale obbligatoria stabilita dal IV Concilio Lateranense (1215). È un tempo «a due tempi», il presente della conversione per potere accedere al futuro felice della vita eterna, cfr. *Il tempo dell'exemplum (secolo XIII)*, in Id., *L'immaginario medievale*, Laterza, Bari 2008, pp. 117-21.

morale, né immorale¹¹²; è soltanto un additamento, una mostra del bene e del male che si alternano e coabitano nella esperienza degli uomini¹¹³. Di più, Le Goff sottolinea che l'*exemplum* è un «genere dalla morale per lo più negativa, dove si tratta soprattutto di mettere l'uomo in guardia dal cattivo esempio di certi peccatori»¹¹⁴.

L'esempio cristiano.

Si attribuisce a Tertulliano¹¹⁵ l'adattamento cristiano dell'esempio antico. L'*exemplum* diventa un elemento essenziale dell'esposizione dottrinale, permette di affrontare questioni riguardanti l'aldilà, la salvezza delle anime, i segni che accompagnano la morte, le pene del Purgatorio, l'Inferno. D'altra parte Gesù per insegnare aveva fatto ricorso alle parabole¹¹⁶. Quando il cristianesimo si diffonde, i predicatori si servono di racconti esemplari nel processo di evangelizzazione, sebbene non esistano ancora raccolte a uso dei predicatori. Il primo uso sistematico di questi racconti risalirebbe a

¹¹² Osserva Federico Bravo: «un *exemplum* es una estructura semántica incompleta que sólo se resuelve en el contexto enunciativo en que se utiliza. Fuera de contexto, un *exemplum* no es ni moral ni immoral, y puede incluso decirse que ni siquiera es ejemplar. De ahí sin duda la aparición y el desarrollo a partir del siglo XIV de colecciones de *exempla* moralizados, es decir, comentados y debidamente explicados a la luz de la doctrina para uso de predicadores o para simple instrucción del clérigo. Algunos *exempla* incluidos en las *Gesta romanorum* son objeto de lecturas y moralizaciones distintas y a menudo el comentario que se les dedica es más largo que el propio *exemplum* moralizado. [...] Ibn al-Muqaffa' insiste así en la necesidad de proceder a una lectura activa de los *exempla* reunidos en el *Calila* para extraer el *seso encubierto*, es decir, el sentido oculto que encierra cada uno de ellos, lo que no hace sino poner de manifiesto una vez más el estatuto paradójico del *exemplum*, que sirve para ilustrar, esto es, para arrojar luz, pero que también puede servir para todo lo contrario, es decir, para ocultar y oscurecer. [...] Algunos *exempla* son tan enigmáticos que es difícil asignarles un valor didáctico específico, pero incluso los más sencillos y aparentemente más anodinos e inocentes ofrecen la posibilidad de desentrañar lecturas 'subterráneas' a veces tan éticamente contradictorias como contraproducentes desde el punto de vista de la argumentación», *Arte de enseñar, arte de contar. En torno al exemplum medieval*, La enseñanza en la Edad Media: X Semana de Estudios Medievales, Nájera 1999, coord. José Ignacio de la Iglesia Duarte, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2000, pp. 303-328, per la citazione pp. 324-25.

¹¹³ Sebastiano Lo Nigro, *L'exemplum e la narrativa popolare del secolo XIII*, in *La letteratura popolare nella valle padana*. Atti del 3° convegno di studi sul folklore padano, Modena, 19-22 marzo 1970, Olschki, Firenze 1972, p. 323.

¹¹⁴ Jacques Le Goff, *Il cristiano e i sogni (secoli II-VII)*, in Id., *L'immaginario medievale*, cit., p. 198.

¹¹⁵ Sulla figura di questo rigorista, che visse e operò durante l'età dei Severi (193-235) e che si fece promotore di un cristianesimo di puri pronti al martirio, cfr. Giovanni Filoramo e Daniele Menozzi (a cura di), *Storia del cristianesimo. L'antichità*, Laterza, Bari 1997, pp. 209-213, ma anche Roberto Osculati, *La teologia cristiana nel suo sviluppo storico*, I, *Primo millennio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 171-78.

¹¹⁶ Cfr. Susan Rubin Suleiman, *Le récit «exemplaire»*, in *Le roman à thèse; ou l'autorité fictive*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983, pp. 35-78.

papa Gregorio Magno (540-604), il padre dell'esempio medievale, che li inserisce all'interno delle sue omelie; il meraviglioso (cristiano, naturalmente) presente in talune narrazioni è asservito alla necessità di tenere sempre presente, nei fedeli, la consapevolezza che nonostante Roma stesse attraversando periodi bui, non bisognava disperare perché i miracoli e gli aiuti divini erano sempre possibili¹¹⁷. I *Dialogi* di Papa Gregorio sono stati un modello per i predicatori, il canovaccio abbozzato sei secoli prima, per dirla con Le Goff¹¹⁸. Gregorio Magno ricorre a esempi presi dalla contemporaneità, insistendo sul carattere narrativo e sulla veridicità; in lui è ferma la convinzione che la narrativa esemplare potesse arrivare presto e con facilità alla coscienza dei laici da educare e convertire¹¹⁹. È però in ambito monastico che l'*exemplum* medievale si sviluppa, all'interno degli ordini nuovi sorti tra XI e XII secolo, specie i Cistercensi¹²⁰, ed è nel monachesimo di ambito

¹¹⁷ Juan José Prat Ferrer, *Los exempla medievales*, cit., p. 168.

¹¹⁸ Jacques Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino 1982, p. 338.

¹¹⁹ Carlo Delcorno, *Exemplum e letteratura*, cit., p. 9.

¹²⁰ Il ruolo avuto dai Cistercensi va ben oltre il XII secolo: esiste infatti una continuità tra certi aspetti dell'azione culturale e religiosa dei Cistercensi e quella dei Mendicanti, in particolare dei Domenicani. Un domenicano, Vincenzo de Beauvais, è attivo presso i Cistercensi sotto la protezione di re Luigi, *trait d'union* tra lo spirito e la pratica monastica e il nuovo spirito e le nuove pratiche dei Mendicanti, cfr. Jacques Le Goff, *Introduction*, in *Les exempla médiévaux: nouvelles perspectives*, a cura di Jacques Berlioz e Marie Anne Polo de Beaulieu, Honoré Champion, Paris 1998, pp. 11-17, p. 16. I Cistercensi sono stati probabilmente i primi a mostrare una attenzione per una raccolta ben organizzata di racconti moralizzatori che andavano oltre le raccolte isolate. Questa attenzione nasce da un'esigenza, quella che il monaco ha di condividere la sua esperienza con gli altri membri della sua comunità, primo tra tutti con il suo precettore. Se nella sua esperienza aveva trovato conforto e sollievo spirituale, essa andava condivisa per l'appunto con gli altri membri del cenobio, i quali a loro volta trasmettevano la storia sotto forma anonima agli altri monaci. Occorre altresì precisare che già nel monachesimo orientale sono presenti raccolte di storie edificanti; anche presso i padri del deserto vi era l'abitudine di comunicare ai maestri spirituali alcune delle esperienze vissute. D'altra parte gli abati Cistercensi al ritorno dai loro viaggi all'esterno del monastero riferivano delle storie di cui erano stati testimoni o che semplicemente avevano sentito. Ancora, l'arrivo al cenobio di nuovi frati – e con essi di nuove storie – era un'ulteriore fonte di arricchimento, cfr. Brian Patrick McGuire, *Les mentalités des cisterciens dans les recueils d'exempla du XIIe siècle: une nouvelle lecture du Liber visionum et miraculorum de Clairvaux*, in *ivi*, pp. 107-145. Le Goff sottolinea l'importanza dei monasteri «come luoghi di socialità e di scambi culturali nel Medioevo», oltre alla piazza e alla taverna: «Al loro interno non soltanto i rapporti fra monaci “letterati”, da un lato, e membri “illetterati” della *familia* monastica e ospiti ugualmente “rustici” del monastero, ma soprattutto i rapporti fra l’“élite” dei monaci, appartenenti socialmente e culturalmente agli strati dominanti (che esercitavano funzioni di autorità nel monastero) e i “semplici” monaci semi-illetterati hanno sicuramente offerto un terreno eccezionalmente favorevole a tali forme di acculturazione», cfr. Jacques Le Goff, *Aspetti eruditi e popolari dei viaggi nell'aldilà nel Medioevo*, in *Id.*, *L'immaginario medievale*, cit., pp. 91-92. Alessandro Vitale-Brovarone pone in rilievo la differenza tra l'*exemplum* così come praticato dagli ordini monastici “chiusi” e quello utilizzato dai Mendicanti durante la predicazione: «mentre in ambiente monastico [...] c'è una netta predominanza di *exempla* che pervertono la *logique prénarrative*, questa predominanza cade nei testi successivi: in ambiente monastico giova contrapporre valori di vita religiosa a valori ‘del secolo’, [...] l'*exemplum* tende a sottolineare una particolare *virtus* in un contesto di uniformità

urbano (fine del XII secolo) che troverà la sua piena affermazione. Accanto a tale filone religioso, si colloca, poi, la messe ubertosa di racconti di matrice orientale che arrivano in Occidente per il tramite della Spagna¹²¹. La *Disciplina Clericalis* (XII sec.) - collezione di racconti di origine orientale per l'appunto - è una delle prime raccolte di *exempla*¹²². Il successo di quest'opera è testimoniato dal costante prelievo dei suoi racconti, che ritroviamo in numerose raccolte di *exempla*, dallo *Speculum historiale* del domenicano Vincent de Beauvais (1190-1264), ai sermoni di Jacques de Vitry, dalla *Scala Coeli* ai *Gesta Romanorum*.

Il realismo degli esempi.

La verità delle *sententiae* o dei proverbi si basa sull'autorità della fonte. Tuttavia per un pubblico di *idiotae*, tale autorità non era sufficiente ad avallare la verità della citazione, occorreva una

di comportamento; fuori dall'ambiente monastico l'*exemplum* tende a presentare modelli di comportamento ordinario, da inserirsi in una difformità di comportamenti sociali. Lo stesso racconto può assumere significati molto diversi a seconda dell'ambiente cui è di volta in volta destinato; in un certo senso possiamo dire che i testi delle *Vitae Patrum* possono presentare ad una comunità monastica una sorta di modello di perfezione di un tipo di vita già in atto, mentre presentati ai laici possono costituire, pur restando modelli, indicazioni quasi paradossali di una virtù o di una attitudine non realizzata dal destinatario dell'*exemplum*: di tale virtù o attitudine si vuole con tali racconti porre in evidenza la sostanziale bontà al di là della realizzazione, che nell'*exemplum* si presenta come estrema o paradossale», *Persuasione e narrazione*, cit., p. 106.

¹²¹ La possibile diffusione orale di tali raccolte orientali avrebbe agevolato il loro inserimento nelle *summae exemplorum*. Osserva la Lacarra: «Racconti e parabole del *Barlaam*, non sempre derivati dalla versione latina, si inserirono come esempi nel *Polycraticus* (ca. 1170) di Giovanni di Salisbury, o nei sermonari di Iacopo di Vitry. Alcune di queste versioni presuppongono per Gonzáles Llubera la trasmissione orale. È difficile ammettere che il procedimento formale utilizzato nelle raccolte orientali fosse recepito mediante la diffusione orale. La complessa inserzione del *Calila e Dimna* o delle *Mille e una notte* esige la presenza di un lettore», M.J. Lacarra, *Strutture e tecniche della narrativa castigliana*, in *Il racconto*, a cura di M. Picone, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 205-29, per la citazione p. 208. Tuttavia, nonostante la struttura complessa di tali raccolte, è verosimile che sia stata possibile una circolazione orale dei singoli racconti, staccatisi dalla cornice, in concomitanza con una diffusione delle raccolte per il tramite della lettura. Insieme alla *Disciplina clericalis*, durante il Medioevo anche il *Barlaam e Josafat* conobbe un notevole successo in Europa, trovando eco - tra l'altro - nella *Legenda Aurea* e nello *Speculum historiale*.

¹²² Pietro Alfonso mette a disposizione della cultura cristiana una serie di precetti di origine orientale, con lo scopo di istruire; i racconti presentano un carattere essenzialmente profano e sono indirizzati più a lettori che a uditori popolari, come si sottolinea nel prologo dell'opera («Modum tamen consideravi, ne si plura necessariis scripserim, scripta oneri potius sint lectori quam subsidia», p. 4 dell'ed. citata). La forma di dialogo tra discepolo e maestro - che ricorda i *Dialogi* Gregorio Magno -, insieme alla *brevitas* e alla possibilità offerta dal genere stesso, che permetteva adattamenti, hanno favorito il successo e il prelievo successivo dei suoi racconti.

prova¹²³ che doveva derivare da un'azione o da un avvenimento reali o comunque creduti tali. L'*exemplum* è asservito all'esigenza di testimoniare un passato cui era possibile appellarsi quando si voleva dar forza a dei precetti morali e religiosi. Concorrono alla formazione dello statuto dell'esempio e al suo carattere di racconto legato alla realtà quotidiana tanto la favola¹²⁴ quanto il proverbio: «La favola e il proverbio, che per tanta parte concorrono a costituire l'esempio, gli conferiscono quel suo costante carattere di secolare e avita sapienza [...]. È un'attualità aprioristica, quella del proverbio e però dell'esempio, ottenuta sul fondamento della storicità di vivere»¹²⁵. L'esempio serve a corroborare, con un racconto realistico, la verità espressa dalla massima o dal proverbio¹²⁶. Gli *exempla* «contain [...] a certain amount of historical anecdotes not found elsewhere, and an enormous mass of material concerning the popular beliefs and superstitions of the middle ages»¹²⁷. I racconti esemplari mettono in scena tutte le situazioni in cui l'uomo può venirsi a trovare, situazioni che possono condurlo alla dannazione o alla salvezza. Si è voluto attribuire all'*exemplum* un valore di documento storico: esso ci informerebbe sulla vita materiale e morale del popolo, in quanto «forma di narrazione che riflette la concretezza del vivere quotidiano [...] Siamo convinti [...] che la novità degli *exempla* derivi soprattutto dalla qualità

¹²³ Osserva Bravo: «El *exemplum* tiene valor de prueba, pero [...] de por sí no aporta la prueba de nada. Dicho de otra manera, quien da un ejemplo, no aduce una prueba, sino que se la inventa y le confiere un carácter probatorio que en modo alguno posee. El error suele consistir en pensar que el *exemplum* medieval ilustra una ley cuando, en realidad, lo que hace es promulgarla. De ahí la eficacia y, al mismo tiempo, la perversidad del razonamiento ejemplar que en todo momento puede convertirse en discurso terrorista [...] los personajes de los *exempla* son simples 'funcionarios de la intriga' [...] los preceptos morales que éstos ejemplifican sólo valen el tiempo que dura su enunciación. Por más que aspire a ser universal, el principio que es válido en una situación deja de serlo en la siguiente». Con «funcionarios de la intriga» lo studioso si riferisce agli esempi adottati dai personaggi negativi del *Calila e Dimna*, convincenti quanto gli esempi adottati dai personaggi positivi, cfr. Federico Bravo, *Arte de enseñar, arte de contar*, cit., pp. 321-22. Sulla funzione edificante di un racconto negativo si tornerà tra breve.

¹²⁴ «Illae quoque fabellae [...] ducere animos solent praecipue rusticorum et imperitorum, qui et simplicius quae ficta sunt audiunt, et capti voluptate facile iis, quibus delectantur, consentium» [Anche le favolette [...] sogliono colpire in particolare la fantasia dei rustici e degli ignoranti, i quali da una parte ascoltano senza troppa malizia le storielle, dall'altra, divertiti, facilmente convengono con ciò che li diletta], Marco Fabio Quintiliano, *L'istituzione oratoria*, a cura di Rino Faranda e Piero Pecchiura, vol. I, UTET, Torino 1968, p. 636.

¹²⁵ Salvatore Battaglia, *L'esempio medievale*, cit., p. 472.

¹²⁶ «Tra i proverbi e gli esempi c'è un rapporto molto stretto, accentuato dall'identificazione dei termini in molte lingue, tra cui il castigliano medievale. Una forma è potenzialmente inclusa nell'altra, il che rende normale che un proverbio ceda il posto a un esempio o viceversa. [...] La stretta relazione tra i due generi fa sì che un proverbio possa essere un buon motivo per inserire un racconto con tematica analoga», cfr. M.J. Lacarra, *Strutture e tecniche della narrativa castigliana*, in *Il racconto*, a cura di M. Picone, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 205-29, per la citazione p. 227.

¹²⁷ Thomas Frederick Crane, *The exempla or illustrative stories from the sermons vulgares of Jacques de Vitry*, The Folk-Lore Society, London, 1890, Introduction, pp. lxx, lxxi.

realistica che li distingue nel complesso della cultura medievale»¹²⁸. E tuttavia, ancorché l'esempio metta in scena la realtà quotidiana con le sue tentazioni, l'uomo con i suoi istinti, episodi di vita ordinaria insomma, fornendo informazioni sulla quotidianità materiale, sociale e mentale del Medioevo - dando così dignità letteraria a una dimensione prima esclusa dalla letteratura, la quale assegnava all'immaginario un ruolo d'idealizzazione della realtà - è pure vero, rileva Delcorno, quanto ricorrere alla categoria di realismo, a proposito della letteratura esemplare, faccia perdere di vista che «ogni momento e ogni personaggio storico, siano pure i più concreti e i più direttamente rappresentati, vengono estrapolati dalla serie orizzontale degli accadimenti, e fissati paradigmaticamente nel loro nesso verticale con un ordinamento sovrastorico, divino». Tutto viene proiettato in un tempo eterno. L'esempio si caratterizza per una indefettibilità, per dirla con Battaglia¹²⁹, che lo rende opposto all'attualità realistica¹³⁰. Da una parte dunque rappresenta il legame della cultura medievale con la realtà quotidiana; al tempo stesso però esso è il simbolo del distacco da tale realtà:

Essa [la realtà] gli si presentava [all'uomo medievale] senza capacità evolutiva e senza inventività, entro i confini di una visuale statica, che era fatta insieme di saggezza, di tradizionalità, di credenza secolare e popolare. La realtà che l'intelletto medievale preferiva conoscere non era un'attività deiscente, che si coglie nel suo avvento e nel suo impeto, [...] ma era un fatto accaduto da sempre, [...] sul quale si applicava [...] una morale o comunque un'intenzione anteriore¹³¹.

¹²⁸ Sebastiano Lo Nigro, *L'exemplum e la narrativa popolare*, cit., pp. 322-24. Gli *exempla* rappresenterebbero la «la bibbia della vita quotidiana», per dirla con Battaglia, cfr. Salvatore Battaglia, *L'esempio medievale*, cit., pp. 474.

¹²⁹ Carlo Delcorno, *Exemplum e letteratura*, cit., p. 198.

¹³⁰ Osserva Le Goff: «l'*exemplum*, per molto tempo è stato utilizzato come fonte di informazioni sulle realtà concrete della società medievale, specialmente in certi settori dimenticati o taciuti dalla maggior parte delle altre fonti, come il folclore o, più semplicemente, la vita quotidiana. Per mezzo di questi si esprime la storia altrove silenziosa. Ma i rischi di tale metodo sono un fatto certo: si può scambiare per realtà materiali le realtà dell'immaginario, sviare dalla sua funzione e dal suo significato un documento che non è stato fatto per fornire testimonianze su certi tipi di realtà. Di recente eminenti medievisti hanno corretto questo orientamento, restituendo al documento normativo – ideologico o immaginario – la sua specificità e al tempo stesso smontando i suoi rapporti complessi con le realtà sociali 'oggettive' di cui tale documento è sia il prodotto, sia lo strumento di manipolazione», Jacques Le Goff, *Realtà sociali e codici ideologici all'inizio del secolo XIII: un exemplum di Giacomo di Vitry sui tornei*, in Id. Jacques Le Goff, *L'immaginario medievale*, cit., pp. 57-58.

¹³¹ Salvatore Battaglia, *L'esempio medievale*, cit., pp. 469-70. La realtà come il sapere, nel Medioevo, costituiscono un sistema fisso e statico in cui la conoscenza viene data una volta per tutte, non cresce né diminuisce e l'unica preoccupazione è quella della sua trasmissione. Gli stessi metodi utilizzati per l'istruzione (come gli *exempla* per l'appunto) sono una chiara prova della tendenza alla ripetizione di modelli, cfr. Federico Bravo, *Arte de enseñar, arte de contar*, cit., pp. 303-328. Sulla concezione immobile della realtà nel Medioevo cfr. A.J. Gurevič, *Le categorie della cultura medievale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 132.

L'esempio vale come prova, indipendentemente dal fatto che l'episodio raccontato sia realmente accaduto. Il racconto può anche non essere edificante - lo si già accennato -, giacché anche un aneddoto che veicola un disvalore può avere un'efficacia didattica. Anzi, è necessario conoscere il peccato per potersi difendere da esso. Naturalmente conoscere non vuol dire necessariamente fare esperienza; è sufficiente una prova, per l'appunto, che funga da paradigma. Dunque l'esempio ha carattere di astoricità: si può riproporre sempre perché gli uomini, pur diversi gli uni dagli altri, vivono una esistenza che presenta sempre le stesse caratteristiche, indipendentemente dal tempo. La vita umana viene concepita come qualcosa che si ripete all'infinito, sempre uguale¹³². Ad alternarsi, nel ciclo vitale di ciascun individuo, il bene e il male nel loro contrapporsi. Nel suo viaggio terreno, finalizzato alla meta eterna cui, secondo quanto auspicato da Agostino, occorre presentarsi sempre pronti, l'uomo può dannarsi o salvarsi sulla base del comportamento di ciascuno a seguito delle prove cui sono sottoposti gli uomini¹³³.

Gli *exempla* sono una testimonianza dei presupposti e degli scopi della catechesi, delle strategie di persuasione: «Ce témoignage sur les structures, les méthodes, les intentions de l'action religieuse (on pourra dire aussi idéologique) sur la masse des fidèle (car l'*exemplum* est objet de grande consommation culturelle) au Moyen Age, c'est, nous semble-t-il, l'essentiel de l'intérêt historique des *exempla*»¹³⁴. Gli esempi hanno svolto un ruolo non indifferente nella formazione dell'immaginario escatologico dell'uomo medievale, al pari dell'iconografia:

la question de la transmission des contenus négatifs qu'ils véhiculaient revêt une grande importance. L'avertissement contre le mal, la description de la monstruosité diabolique, la «croustillance» illustrative de l'enseignement sur le diable et l'enfer ne servaient pas seulement à combattre les péchés réels et les croyances occultes, ils vulgarisaient aussi dans les masses les croyances et les pratiques combattues¹³⁵.

L'esempio è diretta espressione del pensiero medievale. Non si tratta pertanto solo di un racconto scorciato: «È proprio nei modi dell'esempio che la civiltà medievale contemplava la vita e la

¹³² «the exemplum is a form which reflects the classical notion of history; events are historical not because they are unique, but because they are repeated. Thus events are recorded as *histoire* (history) and *histoire* (story) because of their exemplary status, and the exemplum functions to predict or teach about the future», cfr. Mary Jane Stearns Schenck, *Narrative structure in the exemplum, fabliau, and the nouvelle*, in «Romanic review» LXXII, 1981, pp. 367-382, p. 381.

¹³³ Sulla doppia e contraddittoria concezione cristiana per cui il destino ultraterreno dell'uomo si decide al momento del giudizio universale e al tempo stesso al momento della dipartita, cfr. Gurevič, cit., pp. 114-115.

¹³⁴ Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'«exemplum»*, cit., p. 79.

¹³⁵ Bronislaw Geremek, *L'exemplum et la circulation*, cit., p. 179.

storia», precisa Battaglia¹³⁶. Esso è specchio di come il Medioevo guarda al mondo¹³⁷.

L'esempio e la predicazione: il rapporto con i *simplici*

Come già anticipato, l'uso dell'*exemplum* si impone all'interno dei sermoni e nella predicazione per l'edificazione morale e religiosa del popolo. I predicatori si preoccupano di istruire dilettaando, alleggerendo il discorso e mantenendo così sempre desta l'attenzione dell'uditorio. L'esempio viene posto alla fine della predica per la sua capacità argomentativa e «al suo rapporto costruttivo con la cornice dottrinale»¹³⁸, oltre che per risvegliare l'attenzione del pubblico¹³⁹. La materia e il tono attingono preferibilmente alla storia quotidiana; il carattere è incisivo e breve. L'utilizzo degli *exempla* crea una consapevolezza in chi vi ricorre e in chi li fruisce: nei primi, la consapevolezza di rappresentare una *leadership*; nei secondi – di contro – la presa d'atto d'una separazione esistente. Come osserva Federica Zantomio,

La predica volgare [...] si fonda sulla consapevolezza che trasmettere un determinato contenuto dottrinale ad un pubblico indotto o comunque dotato di scarsa familiarità con una certa cultura religiosa significa adottare un linguaggio e ricorrere a tecniche retoriche in grado di colmare almeno parzialmente il divario culturale che separa i destinatari dell'omelia dal predicatore. La necessità di rendere possibile una forma di comunicazione tra le parti viene innanzitutto soddisfatta attraverso un dialogo fittizio che si instaura tra l'oratore e il suo uditorio¹⁴⁰.

Questo dato si deve tener presente nel considerare la differenza numerica tra il pubblico ridotto delle prime raccolte che circolavano all'interno del circuito monastico rispetto a quello corposo delle *summae* destinate alla predicazione¹⁴¹. Quello della

¹³⁶ Salvatore Battaglia, *L'esempio medievale*, cit., p. 473.

¹³⁷ L'esempio è utile per lo studio della mentalità antica e medievale. «L'*exemplum* testimonia un 'processo di pensiero' e non è soltanto una 'classe di dati', l'esemplarità è una 'categoria funzionale' importantissima nella strutturazione organica e sensata del comportamento antico», cfr. Nevio Zorzetti, *Dimostrare e convincere: l'exemplum nel ragionamento induttivo e nella comunicazione*, in *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiévale*, Table ronde organisée par l'Ecole française de Rome, 18 mai 1979, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Age. Temps modernes*, 92, 1980, pp. 33-65, p. 34. Il legame dell'*exemplum* con le strutture socio-culturali e mentali proprie dei secoli tra il 1100 e il 1400 viene evidenziato anche da Jacques Le Goff, cfr. *L'«exemplum»*, in *Il racconto*, a cura di Michelangelo Picone, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 95-109.

¹³⁸ Carlo Delcorno, *Exemplum e letteratura*, cit., p. 11.

¹³⁹ Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'«exemplum»*, cit., p. 142.

¹⁴⁰ Federica Zantomio, *Una trascrizione veneta*, cit., p. 24.

¹⁴¹ Alessandro Vitale-Brovarone, *Persuasione e narrazione*, cit., p. 105. Secondo lo studioso, lo sviluppo dell'*exemplum* non è da ascrivere alla risposta da dare alla cultura popolare che avanza, al contrario l'antagonista pare essere un'altra

letteratura esemplare non è solo un fenomeno letterario, non è solo tratta solo della proposizione di contenuti didattico-morali, bensì di un fenomeno legato a una specificità storico-culturale, quella del predicatore, della sua sensibilità rispetto agli uditori e alle loro necessità: «Quando si parla dell'*esempio* come genere libresco e letterario, si dimentica appunto che il suo prodigioso sviluppo era strettamente legato alla sua funzione pratica e sociale, di mezzo di comunicazione che doveva permettere un dialogo tra la cultura clericale e l'ignoranza delle classi umili»¹⁴².

Già i predicatori si pongono il problema di definire gli aspetti peculiari dell'*exemplum*. Il domenicano Umberto di Romans osserva che «plus exempla quam verba movent»¹⁴³, precisando altresì i tratti caratteristici dell'*esempio*: la fonte autorevole, scritta, da cui i vari *legi/legimus* posti all'inizio del racconto esemplare; la *brevitas*, funzionale alla chiarezza del messaggio; l'interpretazione affidata alla *veritas* della narrazione, la cui assenza, come nel caso delle favole, può essere giustificata dall'intento di edificazione morale; il ruolo d'interprete del predicatore, mancando nelle raccolte un commento allegorico (almeno nelle prime); la *delectatio*, che deve spezzare la monotonia e intrattenere il pubblico. All'interno della categoria dei predicatori, poi, distingue tra coloro in grado di raccontare esempi e coloro che, di converso, sono più inclini alle citazioni scritturali («*autoritates*»), all'argomentazione («*rationes*») e all'esegesi («*interpretationes*»); dunque a chi non possiede l'arte del

cultura elevata, una cultura laica che sta elaborando i suoi modelli di comportamento e che ricorre alla narrativa, ai *fabliaux* ma non solo. L'*esempio* - osserva Vitale-Brovarone - è espressione del rapporto dialettico tra il clero e la classe dei nobili piuttosto che tra clero e ceto popolare: quando la nobiltà elabora un proprio modello letterario, il clero risponde con il racconto esemplare. I Mendicanti si serviranno di questo strumento ma non ne sono all'origine. Allo stesso modo la *Disciplina clericalis* nasce come risposta alla narrativa araba ed ebraica, *ivi*, pp. 110-111. A proposito della contrapposizione tra cultura erudita e cultura popolare, di grande interesse è un saggio di Le Goff che sottolinea la difficoltà di dividere in classi le società del passato, correndo il rischio di applicare a un mondo diverso dal nostro categorie sociologiche contemporanee. Generalmente si tende a contrapporre cultura erudita e cultura popolare, e naturalmente la prima risulta dominante, «distrugge, snatura o oblitera la cultura popolare, le impone un'acculturazione proveniente dall'alto, dai modelli ecclesiastici o aristocratici - poi borghesi - per ricuperarla poi esteticamente quando ha perduto il suo potere di contestazione», mentre la cultura popolare tende ad assumere atteggiamenti di difesa. «Ritengo [...] che non si debba mai credere all'esistenza di una letteratura "popolare" e di una letteratura "erudita" immutabili nel tempo, o comunque pressoché immobili. Dall'alto Medioevo al Rinascimento le abitudini culturali delle differenti categorie socioculturali sono mutate e soprattutto si sono modificati i loro rapporti. [...] ciò che sembra prevalere a lungo nel Medioevo, nel campo della cultura come in quello della religione, è una certa 'mentalità comune', sono certe attitudini mentali e culturali comuni sia ai 'letterati', sia agli 'illettrati', sempre che si metta da parte la differenza - notevole, a onor del vero - fra il bilinguismo dei chierici, che parlano in latino e in volgare, e il 'monolinguismo' della 'gente del popolo'», cfr. Jacques Le Goff, *Aspetti eruditi e popolari dei viaggi nell'aldilà nel Medioevo*, in Id., *L'immaginario medievale*, cit., p. 79 e p. 93.

¹⁴² Sebastiano Lo Nigro, *L'exemplum e la narrativa popolare*, cit., p. 324.

¹⁴³ Michelangelo Picone, *Il racconto*, cit., p. 207.

racconto suggerisce di astenersi dall'inserire esempi all'interno della predica. Ciò sottolinea l'importanza riservata all'*ars narrandi* all'interno del programma di edificazione religiosa.

Jacque de Vitry sottolinea anch'egli l'importanza dell'utilizzo, all'interno della predica, di esempi utili non solo per il loro carattere didascalico, di edificazione, ma anche come strumento di diletto per la mente¹⁴⁴; è ammesso il ricorso a racconti meravigliosi¹⁴⁵, allo *charme* del folklore, alla trivialità del quotidiano

¹⁴⁴ Ibn Al-Muqaffa' osserva che «de persone d'intelletto hanno sempre tentato, in ogni epoca, di farsi capire impiegando allo scopo ogni artificio [retorico], e cercando di evidenziare il loro pensiero con l'ausilio di finzioni [letterarie]. Proprio ciò li ha indotti a comporre questo libro [il *Kalila e Dimna*, n.d.r.], nel quale hanno presentato la quintessenza di un discorso persuasivo e costruito con arte, facendo parlare gli uccelli, gli animali selvatici e le bestie feroci. A questo espediente li decidevano due motivi: da un canto la possibilità di esprimersi liberamente e l'ampio settore cui attingere; dall'altro il fatto che il libro ammaestrava diletando, tanto è vero che i sapienti lo sceglievano per la saggezza ivi contenuta, i meno dotati di intelligenza solo per trarne diletto. Quanto a coloro che volevano imparare [...], si appassionavano al sapere ivi messo in mostra, e in questo modo lo ritenevano più facilmente», cfr. Ibn al-Muqaffa', *Il libro di Kalila e Dimna*, a cura di Andrea Borruso e Mirella Cassarino, Salerno Editrice, Roma 1991, pp. 23-24. Insomma, la finzione scenica serve a far passare meglio l'insegnamento, che dev'essere anche piacevole. A tale proposito precisa don Juan Manuel: «todos [los hombres] se semejan en tanto que todos usan y quieren y aprenden mejor aquellas cosas de que se más pagan que las otras. [...] Por ende [...] hice este libro compuesto de las más apuestas palabras que yo pude, y entre las palabras entremetí algunos ejemplos de que se podrían aprovechar los que los oyeren. Y esto hice según la manera que hacen los físicos, que, cuando quieren hacer alguna medicina que aproveche al hígado, por razón que naturalmente el hígado se paga de las cosas dulces, mezclan con aquella medicina que quieren medicinar el hígado azúcar o miel o alguna cosa dulce, y por el pagamiento que el hígado ha de la cosa dulce, en tirándola para sí, lleva con ella la medicina que que le ha de aprovechar», *El conde Lucanor*, Prologo, cito dall'edizione curata da Agustín Sánchez Aguilar, Biblioteca Hermes - Clásicos Castellanos, Madrid 1997, p. 36.

¹⁴⁵ Osserva Delcorno: «Un soffio d'irrazionalità, fantastica e grottesca, irrompe in gran parte della narrativa esemplare, raccolta nelle *summae* degli Ordini Mendicanti dei secoli XIII-XV [...]. Sta di fatto che non pochi dei capolavori della narrativa fantastica moderna riprendono motivi diffusi negli *exempla* medievali. [...] Il *Faust* di Goethe riprende il motivo del "patto col diavolo", ripetuto ossessivamente nella narrativa medievale. Il filone del vampirismo [...] è tema folclorico già sfruttato e manipolato dai predicatori. Anche da un punto di vista formale il racconto fantastico moderno condivide con l'*exemplum* medievale alcuni tratti caratteristici, quali l'insistenza sui dettagli realistici, che preparano l'apparizione del sovrannaturale [...], la presenza di un testimone autorevole che rende credibile ciò che si muove fuori o al margine dell'esperienza normale. Si aggiunga che il repertorio di *exempla*, così come quello dei racconti fantastici, tende a suscitare effetti di paura, edificanti nell'un caso, dilettoni nell'altro; mette a nudo i desideri e i terrori più elementari dell'uomo». Come suggerisce Delcorno, il termine fantastico è più opportuno per la letteratura che fiorisce tra Sette e Ottocento; per la letteratura esemplare è preferibile il termine 'meraviglioso', che indica il sovrannaturale, sia folclorico che cristiano. Nel Medioevo il meraviglioso fa parte della vita di tutti i giorni. Di fronte all'evento meraviglioso il pubblico medievale non deve porsi il problema della verosimiglianza, ma solo stabilire che tipo di meraviglioso ha davanti: un miracolo, un meraviglioso naturale o una magia messa in atto dal Diavolo. Ai diavoli, che non fanno miracoli ma "cose meravigliose", il compito di intervenire nella vita quotidiana dell'uomo per tentarlo con i loro inganni; «la *diablerie* [...] è una sorta di medievale fantascienza, che presenta come

come mezzi atti a favorire tale diletto¹⁴⁶. Vi è consapevolezza dell'importanza del riso, da utilizzare tuttavia con estrema prudenza. Il carattere licenzioso, le storie oscene, le metafore sacrileghe fanno capolino negli esempi, che non ignorano il sesso, ma l'epilogo moralizzatore smorza la carica sovversiva del riso folklorico. E però era sempre presente il rischio che l'*exemplum* diventasse strumento demagogico contaminato con il discorso pagano, che l'intrattenimento fine a se stesso avesse la meglio sull'edificazione morale, come testimoniano, ad esempio, le rampogne di Dante¹⁴⁷. A tale proposito osserva Federico Bravo:

Fuente de instrucción, el *exemplum* contiene, paradójicamente [...] la clave de su propia perversión. Consciente de su poder de seducción, el predicador los inserta cada vez en mayor cantidad en sus sermones sin perjuicio de hipertrofiar su discurso, insistiendo cada vez más en los aspectos humorísticos, escabrosos o incluso obscenos de su intriga: se da paso así a lo que Peter von Moos ha llamado utilización «salvaje» del *exemplum* en la predicación [...]¹⁴⁸

Lo studioso riferisce il racconto della Passione fatto da un predicatore durante un venerdì Santo. Alla reazione commossa degli astanti, il frate precisa: «No lloréis, hijos míos, que hace ya quince siglos que ocurrió todo esto y se han exagerado mucho las cosas; que hay mucho trecho de aquí a Jerusalén. Se miente de una casa a otra, así que con más razón cuando se trata de un lugar tan lejano... No son más que habladurías»¹⁴⁹. Il passo all'*exemplum* ludico è breve.

Il peso sempre maggiore della fonte orale, della tradizione folklorica e dell'esperienza diretta del predicatore è testimoniato da formule introduttive quali *audivi/vidi*. Anche l'aneddoto acquisisce dignità. «L'esempio, d'altronde, nel suo primo formarsi è un aneddoto; e questo, una volta accettato e divulgato, sale alla sfera esemplare»¹⁵⁰, assume un valore paradigmatico e si fissa nell'esempio.

Il predicatore sceglieva i racconti da inserire nel suo sermone sulla base del pubblico che aveva innanzi, del proprio gusto letterario e dell'orientamento religioso, sicché di un santo si sottolineavano taluni aspetti e si taceva di altri, soprattutto per quelli di recente canonizzazione, non ancora facenti parte della tradizione e perciò spesso oggetto di vivaci discussioni.

trasgressivo ciò che rientra nell'ordine naturale, ma non è ancora noto alla scienza umana». Iacopo Passavanti fa un elenco dei *mirabilia* di cui il diavolo è in potere: «fare venire subitamente molti serpenti [...] fare una tempesta in mare e nell'aria [...] trasmutare la immaginazione e fantasia, e dormendo, e facendo sognare, e vegghiando, facendo parere e immaginare figure, impressioni, similitudini di cose paurose, dilettevoli, terribili e noiose», cfr. Carlo Delcorno, *Exemplum e letteratura*, cit., p. 104-106.

¹⁴⁶ Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'«exemplum»*, cit., p. 83.

¹⁴⁷ *Paradiso*, XXIX, v. 94 e ss.

¹⁴⁸ Federico Bravo, *Arte de enseñar, arte de contar*, cit., p. 315.

¹⁴⁹ *Ivi*.

¹⁵⁰ Salvatore Battaglia, *L'esempio medievale*, cit., p. 487.

L'esempio medievale prende le mosse dal racconto agiografico, di fatto un esempio di più lunga durata che metteva in scena i *facta* e *dicta* dei santi. Osserva Delcorno:

l'aneddoto esemplare, che si propone come storico e perciò efficace ad illustrare un concetto morale, nella sua forma originaria (quella che il Tubach definisce *proto-exemplum*) viene a coincidere con la leggenda agiografica... Solo a partire dal secolo XIII, quando gli Ordini Mendicanti nel loro programma di evangelizzazione della città propongono sotto segno cristiano la tradizione folclorica, i più disparati materiali [...] verranno riversati con somma spregiudicatezza nello stampo retorico dell'*exemplum*. Eppure, nonostante il successo della materia folclorica, che lentamente e inesorabilmente invade la predicazione popolare, trasformando l'*exemplum* in una novella appena mascherata da motivazioni religiose, il racconto agiografico tiene sempre il primo posto, anche quantitativamente, nelle grandi raccolte di esempi del Due e del Trecento¹⁵¹.

Ben presto «dall'*imitatio* della vita intera del santo, che è a sua volta *imitatio Christi*, si passa all'*imitatio* particellare della santità; *imitatio* divisa cioè in una serie discontinua di gesti, azioni, parole, che inventariati insieme ad altri gesti, parole, azioni esemplari possono costituire un ricettario completo del comportamento *in itinere*»¹⁵². In genere il predicatore non è testimone di prima mano del racconto agiografico, di solito utilizza fonti note, magari ricorre a materiale già utilizzato dai Mendicanti e dunque già vagliato e calettato per essere fruito all'interno di un sermone. Nelle *artes praedicandi*¹⁵³ il racconto agiografico è considerato come una categoria all'interno dell'esempio, quindi è anch'esso un aspetto della *dilatatio*, che caratterizza il sermone stesso¹⁵⁴. A partire dal

¹⁵¹ Carlo Delcorno, *Exemplum e letteratura*, cit., p. 26.

¹⁵² Michelangelo Picone, *Il racconto*, cit., p. 205.

¹⁵³ Agli inizi del Duecento fiorisce una trattatistica precettiva intorno alla predicazione basata sulle divisioni e sulle amplificazioni, una «standardizzata 'forma di predicazione' (per usare la stessa espressione di Alano [di Lilla]) [che] comprendeva precetti inventivi e organizzativi, esposizioni di obiettivi logici e psicologici, e uno stupefacente apparato di modi di sostegno. Diverse centinaia di tali manuali precettivi sopravvivono tuttora [...]. Tutto ciò costituì quella che può essere definita una rivoluzione omiletica - un genere retorico del tutto nuovo», James J. Murphy, *La retorica nel Medioevo. Una storia delle teorie retoriche da s. Agostino al Rinascimento*, Liguori, Napoli 1983, p. 350). Osserva Delcorno: «Le *artes praedicandi* presentano il sermone come un albero. [...] Così è appunto disegnata la predica bernardiniana: il versetto scritturale o *thema* ne è la radice, l'introduzione è il tronco; la *divisio* segna lo snodo dei rami principali, cioè delle articolazioni più importanti del discorso; la *dilatatio*, con i suoi molteplici procedimenti di argomentazione, li complica di nuove diramazioni secondarie, li carica di fronde e di frutti», Carlo Delcorno, *Exemplum e letteratura*, cit., p. 150, n. 9. Sul *sermo modernus* cfr. anche nota seguente.

¹⁵⁴ Il sermone non è che una vasta similitudine - rileva Bremond - che, attraverso una serie di assimilazioni, consentiva di passare dall'osservazione del comportamento umano a una verità atemporale, quella del senso spirituale. Tale procedimento di assimilazione consentiva al sermone di procedere e svilupparsi, secondo la logica della *dilatatio* che le è propria. «L'enchaînement des divers types d'arguments constitue la trame de ce discours: aucun argument n'est autonome, tous sont susceptibles de réduire l'argument qui précède au cas particulier, de le répéter sous une autre forme ou de le porter au niveau des

Duecento la predicazione basata sul commento del Vangelo, verso per verso, cede il passo al metodo omiletico, sviluppando un sermone a partire da una citazione, generalmente presa da un passo della Bibbia. La retorica, secondo quanto espresso dalle *artes praedicandi* medievali, prescriveva che i sermoni si sviluppassero per mezzo di ricorsi quali le analogie bibliche (*similitudines*), le citazioni dei Santi Padri (*auctoritates*), i ragionamenti scolastici (*rationes*), nonché l'utilizzo di *parabola*, *miracula* ed *exempla*. Altri tipi di argomenti più o meno identificabili nel corso del sermone sono le citazioni letterarie, i proverbi, le esortazioni... Il sermone è il commento di una *auctoritas* (la citazione biblica del tema); spesso è lo sviluppo letterario, allegorico di tale citazione¹⁵⁵. In rapporto alle autorità, le *similitudines* hanno un ruolo esplicativo e dunque una posizione subordinata. Esse si distinguono dagli esempi per delle marche d'enunciazione specifiche, quali «sicut...sic...», «similes...ita», «assimilantur...». Delcorno ha mostrato che la distinzione, tradizionale dopo Isidoro di Siviglia, tra *exemplum*, definito come racconto, e *similitudo*, che trae la sua legittimità dalla realtà della cosa a cui si compara, si applica appena ai sermoni di Giordano da Pisa, dove un termine viene spesso usato per l'altro¹⁵⁶. Sebbene Le Goff e Schmitt si siano adoperati per

généralités morales; et de même, chaque argument peut trouver dans celui qui suit un exemple concret, une illustration générale, ou une redondance», cfr. Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'«exemplum»*, cit., p. 159-161. Tra i vari tipi di *dilatatio*, il ricorso all'*exemplum* permetteva di raggiungere un maggior numero di uditori consentendo di dare insegnamenti di natura pratica oltre che religiosa e rispondendo alle esigenze di ammaestramento del popolo incolto. Già Cristo aveva mostrato un'attenzione per i diversi livelli di capacità di comprendere dei suoi uditori, come si evince da *Marco* 4, 33-34: «E comunicava ad essi il Verbo con molte parabole del genere, a seconda che essi fossero in grado di capire; ma non parlava ad essi senza parabole. In privato invece spiegava ogni cosa ai suoi discepoli».

¹⁵⁵ Il *sermo modernus* si distingue da quello *antiquus* dell'omiletica patristica e mediolatina. Punto di partenza è la scelta del versetto scritturale, il *thema*, cui seguono prima l'esordio e poi la preghiera. Vi è quindi una introduzione utile a legare queste parti e la predica vera e propria. Quest'ultima è strutturata in *distinctio* e *divisio*: se nella prima si attua un procedimento deduttivo che dal generale conduce al particolare, scegliendo una parola chiave del *thema* «di cui esaurire le diverse implicazioni [...], la *divisio* più rigorosamente comporta la chiamata in causa, per successione ordinata, di tutte le singole parole del *thema* e delle implicazioni di ciascuna, con riduzione cioè di un tutto integrale all'integrale successione delle sue parti», *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*, cit., pp. XXIII-XXIV. La predica consiste nell'ordinata trattazione dei membri anzidetti.

¹⁵⁶ Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'«exemplum»*, cit., p. 157. «L'oggetto della similitudine o dell'*exemplum* [...] pertiene [...] in linea di massima, alla sfera culturale non solo di colui che parla, ma anche di chi ascolta, ed è quindi in grado di creare un terreno comune sul quale fondare l'ammaestramento contenuto nella predica; inoltre, la dimensione narrativa degli *exempla*, svolti brevemente ma con estrema vivacità, ben si adatta alle qualità intellettuali dell'uditorio, contribuendo a catturarne efficacemente l'attenzione e predisponendolo al recepimento di una materia dottrinarica di più difficile comprensione. [...] La similitudine [...] sfrutta [...] temi desunti dall'osservazione delle realtà della vita quotidiana», cfr. Federica Zantomio, *Una trascrizione veneta*, cit., pp. 25-26.

distinguere l'*exemplum* dalla similitudine¹⁵⁷, è pur vero che il Medioevo non conosce confini netti tra i generi¹⁵⁸, fa uso di una terminologia equivoca, e non è sufficiente chiamare in causa Isidoro di Siviglia per sostenere che l'esempio dimostra ricorrendo a un racconto, mentre la similitudine ha una capacità dimostrativa che deriva dalla realtà della comparazione. Spesso i due termini vengono utilizzati senza una chiara distinzione concettuale, sovrapponendosi; la stessa mancanza di una definizione unica, che metta d'accordo gli studiosi su che cosa sia un *exemplum*, testimonia di una situazione che vede l'esempio come una sorta di *melting pot* in cui si riversano le similitudini, i racconti storici, le favole, l'*exemplum fictum* e le parabole.

Nei suoi sermoni Jacques de Vitry afferma espressamente di rivolgersi ai laici soprattutto: «des esprits 'rudes' et 'agrestes' magis enim moventur exterioribus exemplis quam auctoritatibus vel profundis sententiis»¹⁵⁹. La Chiesa del Duecento ha bisogno di un rapporto diretto con le masse, deve far fronte eresie e corruzione¹⁶⁰. Tra XII e XIII secolo la società dell'Occidente medievale subisce una serie di mutamenti, che la Chiesa cerca di fronteggiare adeguando a tali mutamenti la predicazione e i sacramenti, importanti strumenti ideologici. Per dirla con Le Goff, «La predicazione si orienta verso una parola nuova, più orizzontale che verticale, [...] disposta ad adattarsi alle condizioni socio-

¹⁵⁷ «L'*exemplum* [...] jouit d'une plus grande autonomie que, par exemple, la similitude, car [...] il introduit une *rupture* dans l'ordre du discours: il fait passer subitement des vérités générales et ahistoriques à une histoire singulière, du temps (en vérité atemporel) du présent à celui du passé, de la logique de la démonstration à celle du récit», Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'«exemplum»*, cit., p. 161.

¹⁵⁸ Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'«exemplum»*, cit., p. 157. A tale proposito Vitale-Brovarone, citando l'anonimo autore delle *Differentiae verborum* (IX secolo), precisa: «*Inter exemplum et similitudinem hoc interest, quod exemplum historia, similitudo re adprobatur*» [l'esempio è una storia, una narrazione, mentre la *similitudo* è dimostrata dalle cose stesse]. Siamo ormai nel mezzo dell'Alto Medioevo, e la definizione pare essersi stabilizzata relegando la similitudine all'esposizione di realtà statiche, aprendo invece esclusivamente all'*exemplum* lo sviluppo dinamico della narrazione. Questa *differentia* non fa altro che portare ad estrema conseguenza l'eteronomia delle distinzioni tra *icon*, *parabole*, *paradigma*, scorporando l'*exemplum* dalla *homeosis*, cosa che coincide, in un certo senso, col distinguerne la natura di *ornatus* da quella di *argumentum*», Alessandro Vitale-Brovarone, *Persuasione e narrazione*, cit., p. 100. Di contro l'utilizzo ancora fluttuante che Iacopo Mazza fa di termini quali *exemplum* e similitudine, rivela che ancora nei primi decenni del secolo XVI non vi è una rigida codificazione di tali forme.

¹⁵⁹ Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'«exemplum»*, cit., p. 151.

¹⁶⁰ Nel corso del XII secolo si sono sviluppati e diffusi movimenti eretici che contestano il potere temporale della Chiesa, la quale per fronteggiarli si vede costretta a chiedere aiuto al potere laico. Le proteste nascono non tanto da speculazioni teologiche, com'era accaduto per i secoli precedenti, quanto dal desiderio di ritornare al Cristianesimo delle origini, cfr. Franco Gaeta, Pasquale Villani e Claudia Petraccone, *Storia medievale*, Principato, Milano 1992, pp. 276-281.

professionali, una parola che attinge alla vita quotidiana»¹⁶¹. Per istruire i laici occorre parlare del mondo e delle esperienze da essi conosciute. Bisogna parlare di cose concrete. L'atteggiamento dei predicatori verso i semplici laici è ambiguo: da una parte questi non riescono a vedere oltre l'aspetto materiale e carnale, credono alle superstizioni, si abbandonano alla vanità, suscitando sospetto nei predicatori. D'altra parte è necessario essere partecipi della loro realtà, farne esperienza per poterla raccontare e utilizzarla per esporre pragmaticamente - con l'ausilio dell'esempio - la tesi argomentata. La predica in volgare consente dunque di avvicinare i ceti colti alle classi umili, lontani linguisticamente; l'influsso sarà vicendevole, giacché le masse contribuiscono a rendere meno chiuso il mondo ecclesiastico, che si apre così alla realtà popolare. A tale proposito osserva Lo Nigro:

Il rapporto predicatore-pubblico non è infatti da intendere nel senso di una soggezione passiva del secondo al primo, ma come un binomio che ormai si influenza e si condiziona con l'apporto positivo delle due componenti. L'*esempio* è una narrazione impregnata di umori popolari che nasce nel momento stesso della sua comunicazione orale, cioè quando si stabilisce una corrispondenza di sentimenti e di propositi tra il religioso che si accende di sacro zelo o di sdegno morale e la folla dei fedeli che simpatizza con lui fino a identificarsi nel suo oratore-narratore. [...] l'esperienza collettiva di questa narrativa esemplare sarà uno degli strumenti più validi che porterà in Italia ad un fecondo scambio culturale fra i ceti superiori e quelli della piccola e media borghesia¹⁶².

La grande forza dell'esempio è quella di proporre uno schema narrativo e delle categorie morali relativamente semplici: bene *vs* male, vergine/santi *vs* diavolo e peccatori, paura della perdizione eterna e la speranza di una ricompensa finale¹⁶³. Il folklore viene utilizzato secondo questa prospettiva, i contenuti folklorici sono ridotti a valori positivi e/o negativi. Rileva Geremek: «Dans les recueils d'*exempla* du XIII^e siècle, la transcription des traditions orales semble avoir été plus intense que dans les compilations

¹⁶¹ Jacques Le Goff, *Realtà sociali e codici ideologici all'inizio del secolo XIII: un exemplum di Giacomo di Vitry sui tornei*, in Id. Jacques Le Goff, *L'immaginario medievale*, cit., pp. 59.

¹⁶² Sebastiano Lo Nigro, *L'exemplum e la narrativa popolare*, cit., pp. 326-28. Jean-Claude Schmitt rileva che «gli storici [...] descrivono i rapporti tra 'cultura dotta' e 'cultura popolare' in termini di *scambi*: rifiutano l'idea di un'influenza univoca della prima sulla seconda [...] Nel XIII secolo, la nuova predicazione, destinata ai laici e sviluppata specialmente dagli Ordini Mendicanti, si colloca immediatamente in questa relazione tra livelli di cultura: i predicatori 'volgarizzano' i concetti fondamentali della cultura clericale, ma prestano anche attenzione alle parole dei laici di cui sono i confessori, a cui spesso restituiscono dall'alto del pulpito, trasformati in *exempla*, i racconti ricevuti», *La parola addomesticata*, cit., p. 416. A proposito della relazione di reciproco scambio tra cultura dotta e cultura popolare, Schmitt mette in evidenza tale rapporto in un contributo che analizza un *exemplum* che vede come protagonista s. Domenico e che rivela chiaramente come i racconti si muovano da una cultura all'altra, trasformandosi secondo il volere dell'ideologia.

¹⁶³ Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'«exemplum»*, cit., p. 103.

ultérieures. La part du folklore y est beaucoup plus grande; il semble également légitime de supposer qu'au cours de ce travail se produisait un "apprivoisement" du folklore aux fins de la culture chrétienne»¹⁶⁴.

A partire dal Duecento la struttura e il carattere dell'esempio cambiano: la psicologia dell'individuo nonché la realtà sociale entrano a pieno diritto nella struttura del *récit*; i personaggi rappresentati non sono più solo personificazioni del bene o del male; il genere evolve sempre più verso forme realistiche e soprattutto si assiste a una sua laicizzazione, il senso del racconto si trasferisce su un piano materiale, l'esempio si letterarizza e si evolve verso un genere nuovo, la novella. Si impone la predicazione *ad status*, ovvero si presta maggiore attenzione per le caratteristiche sociali del destinatario, per le differenze di genere, di classe sociale, di mestiere, di livello d'istruzione. Si guarda al mondo laico, dunque, tenendo presente la sua concreta realtà e le diverse attività sociali¹⁶⁵.

Vi è una forte affinità strutturale tra *exempla* ed enciclopedie¹⁶⁶. Il successo della materia enciclopedica – con i suoi modi pratici di

¹⁶⁴ Bronislaw Geremek, *L'exemplum et la circulation*, cit., p. 171. Dal punto di visto dello studio del folklore, le raccolte del Tre-Quattrocento suscitano minor interesse rispetto a quelle del secolo precedente, perché diminuisce il numero di nuovi racconti.

¹⁶⁵ Jacques de Vitry, sociologo *ante litteram*, ebbe a rilevare: «de sermon d'un prédicateur avisé doit être composé selon la qualité des auditeurs: de même qu'il convient au médecin des corps de porter une attention aiguë a la nature des malades, de même le médecin des âmes doit examiner et prendre en compte avec circonspection les qualités et les mœurs des auditeurs. [...] On doit prêcher d'une manière aux grands, d'une autre aux moyens, d'une autre aux petits, d'une manière aux prélats, d'une autre aux simples prêtres, d'une autre aux chanoines séculiers, d'une autre aux clercs, d'une autre aux étudiants, d'une manière aux moines blancs, d'une autre aux moines noirs, d'une autre aux chanoines réguliers, d'une manière aux freres prêcheurs, d'une autre aux frères mineurs, d'une autre aux ermites, d'une manière aux templiers et aux frères attachés à la milice du Christ, d'une autre aux hospitaliers, d'une autre aux moniales, d'une maniere aux malades et aux lépreux, d'une autre aux pèlerins et aux croisés ou à ceux qui doivent se croiser, d'une maniere aux princes et aux chevaliers, d'une autre aux marchands, d'une autre aux laboureurs et à ceux qui exercent un métier manuel, d'une autre aux femmes, c'est-à-dire les vierges, les veuves et les épousées, d'une maniere aux hommes libres et d'une autre aux serviteurs et aux servantes, et d'une autre manière encore aux enfants», cfr. Marie-Claire Gasnault, *Jacques de Vitry: sermons aux gens mariés*, in *Prêcher d'exemples. Récits de prédicateurs du Moyen Age*, a cura di Jean-Claude Schmitt, pp. 47-48.

¹⁶⁶ Osserva Franco Cardini: «il nostro medioevo è stato un periodo nel quale le enciclopedie hanno primeggiato: una vera e propria *aetas encyclopaedica* in cui non era possibile concepire, definire e neppur pensare il sapere se non come qualcosa di coerente ed organico», *Parole introduttive*, in Michelangelo Picone (a cura di), *L'enciclopedismo medievale*. Atti del Convegno (San Gimignano 8-10 ottobre 1992), Longo, Ravenna 1994, pp. 9-14, per la citazione p. 12. Il termine enciclopedia mancava nel Medioevo e farà la sua comparsa solo nel Cinquecento. Deriva dall'espressione greca *enkuklios paideia*, espressione che ritroviamo in alcuni autori della letteratura latina e che si riferisce alla formazione generale del giovane, una formazione propedeutica alla specializzazione. In taluni manoscritti rinascimentali l'espressione veniva erroneamente trascritta come se si trattasse di un'unica parola. Se nel Medioevo mancava, dunque, tale termine, tuttavia era ben presente il concetto, e però esso

classificazione insieme alle moralizzazioni proposte - presso i compilatori di *exempla* è durevole ed è testimoniato tra l'altro dalla diffusione di quattro enciclopedie del Duecento nelle raccolte esemplari: il *Liber de natura rerum* di Alexandre Nequam, il *Liber de proprietatibus rerum* di Barthélemy l'Anglais, il *Liber de natura rerum* di Thomas de Cantimpré e lo *Speculum majus* di Vincent de Beauvais¹⁶⁷. L'enciclopedismo nasce da una

volonté de cerner la connaissance du monde spirituel et temporel et de l'utiliser aisément dans une perspective pastorale. [...] les compilateurs de recueils d'*exempla* utilisaient d'autant plus volontiers les encyclopédies qu'ils y trouvaient des matériaux très riches, classés et souvent élaborés en fonction d'une problématique pastorale, ce qui rendait d'autant plus aisée leur intégration à leur propres composition. [...] les compilateurs d'*exempla* trouvaient dans les encyclopédies nombre de matériaux susceptibles d'un traitement exemplaire, mais par fois aussi directement désignés commé *exempla* par les auteurs des encyclopédies¹⁶⁸.

Le relazioni tra *exemplum* ed enciclopedia sono così feconde che ne nasce un genere che Berlioz e Marie-Anne Polo de Beaulieu definiscono "misto", giacché combina la conoscenza enciclopedica su di una specifica materia con la retorica della persuasione tipica dell'*exemplum*¹⁶⁹. I compilatori delle *summae* operano una sintesi, volgarizzando i trattati enciclopedici, aggiungendo una moralizzazione sotto forma di esegesi allegorica o rimaneggiandoli per meglio illustrare una dottrina o una norma etica¹⁷⁰.

non si riferiva più alla formazione del giovane, bensì indicava un libro concreto (siamo comunque sempre nel campo della didattica). Si vedano alcuni titoli di enciclopedie medievali: *speculum*, *imago*, termini di ascendenza paolina, indicavano la possibilità di vedere riflessa nella natura l'immagine di Dio di cui era specchio anche la stessa sapienza enciclopedica. Ancora: *etymologiae*, *de natura rerum*, *origenes*, *de proprietatibus rerum*, che si orientavano verso campi delimitati, siano essi la grammatica o le scienze naturali. O ancora: *summa* o *trésor*, la sua variante romanza, in cui si accumulavano informazioni da utilizzare in un secondo momento. Cosa ha favorito la nascita e lo sviluppo dell'enciclopedismo del Duecento? Innanzitutto la riscoperta di Aristotele mediata dagli arabi e in generale la riscoperta degli *auctores*: i codici si riempivano di glosse con cui si commentava il pensiero di tali autorità nonché le loro opere. C'era una forte affinità tra glossa ed etimologia e quindi enciclopedismo. Altro fattore di sviluppo fu il sorgere delle università, la formazione degli studenti, come pure le biblioteche che si formavano presso le cattedrali, i conventi, le corti, cfr. Michelangelo Picone, *Il significato di un convegno sull'enciclopedismo medievale*, in *L'enciclopedismo medievale*, cit., pp. 18 e 20. Sulla nascita dell'università e la sua struttura cfr. Jacques Le Goff, *Gli intellettuali nel Medioevo*, Mondadori, Milano 2008.

¹⁶⁷ Jacques Berlioz, Marie-Anne Polo de Beaulieu, *Les recueils d'exempla et la diffusion de l'encyclopédisme médiéval*, in M. Picone (a cura di), *L'enciclopedismo medievale*, cit., pp. 179-212, p. 189-90.

¹⁶⁸ *Ivi*, pp. 181-86.

¹⁶⁹ «La différence essentielle entre ces traités moraux et les recueils de récits exemplaires réside dans leur structure, directement liée au thème qui guide l'ouvrage et qui est issu du genre encyclopédique», cfr. *Ivi*, p. 191.

¹⁷⁰ *Ivi*, pp. 179-212.

Col tempo il canone cui attingere si amplia: non più solo i testi sacri, le collezioni cristiane legate al monachesimo orientale, il racconto agiografico, le sillogi classiche quali quella di Valerio Massimo attraverso la mediazione delle enciclopedie di cui si è detto, ma anche le favole antiche, i bestiari, i miracoli della Vergine¹⁷¹, racconti profani di origine orientale, il folklore¹⁷², i *fabliaux*¹⁷³. Allorché la lezione viene veicolata da una favola o da

¹⁷¹ Genere agiografico di grande diffusione, il *miraculum* veniva organizzato in collezioni che, come per gli *exempla*, si passavano i racconti. Tra le principali raccolte di miracoli della Vergine, ricordiamo qui i *Miracles de Nostre Dame* di Gautier de Coinci (1230) in area francese e i *Milagros de Nuestra Señora* di Gonzalo de Berceo in area iberica. Il miracolo presentava in genere una struttura fissa: il protagonista, devoto alla Vergine, commetteva un grave peccato perché indotto dal maligno. Nel momento in cui tutto sembrava perduto, ecco intervenire Maria, che inaspettatamente salvava il peccatore in virtù della grande devozione che quest'ultimo le aveva dimostrato; vi era quindi un pubblico riconoscimento del miracolo operato dalla Vergine, sì da rafforzare la fede collettiva. Appare chiaro che ci troviamo di fronte a un protagonista che era ben lungi dalla perfezione dei santi; egli era un comune peccatore nei confronti del quale era più facile il processo d'identificazione da parte del pubblico. Il genere ha conosciuto altresì una evoluzione, per cui il peccato commesso dal protagonista era tanto grande e la sua condotta sempre meno esemplare da escludere l'intervento salvifico della Vergine, intervento dunque che appariva ancora più grandioso proprio perché inaspettato. Rispetto al *miraculum* latino, quello romanzo presentava una maggiore tendenza alla rappresentazione del meraviglioso cristiano, in cui bene e male erano in competizione per l'anima dell'uomo, cfr. Michelangelo Picone, *Il racconto*, cit., pp. 202-203.

¹⁷² A tale proposito osserva Alessandro Vitale-Brovarone: «se non si può parlare senza le dovute attenuazioni di un progetto di appropriazione e riciclaggio delle tradizioni popolari da parte degli ordini mendicanti, va tenuto presente che il momento di acculturazione che presiede a questi 'adattamenti' [...] di interlocutori è a doppio senso. Sarebbe d'avviso dunque che questo procedimento, più che far parte di un programma, faccia parte dei normali meccanismi di acculturazione (anche quando l'acculturazione non avvenga fra culture separate completamente)», in *Persuasione e narrazione*, cit., p. 106, n. 37.

¹⁷³ Sebbene sia Bédier sia Welter abbiano sostenuto che le raccolte di esempi non rappresentavano una fonte per i *fabliaux*, tuttavia è plausibile una influenza in direzione opposta, viste le molte analogie tra i due generi. Secondo Welter, i predicatori attingevano al materiale fabliaulistico, particolarmente diffuso e ampiamente utilizzato da loro per la satira sociale che in questo genere letterario trovava spazio. Tuttavia, osserva Mary Jane Stearns Schenck, il numero degli aneddoti condivisi dai due generi letterari non è notevole in rapporto al numero di *exempla* e *fabliaux*. La studiosa esamina le analogie tra *exempla* e *fabliaux*: da un lato, *fabliaux* e novella, *exemplum* e novella, e conclude che esistono significative differenze strutturali: «It became apparent after the semiotic reading of [...] texts that the expansion of the narrative from one tale to the next is not merely an amplification of existing narrative elements through characterization and description of settings or actions. Superficially, the fabliau would appear to expand the bare outline of a narrative found in an exemplum, but a close analysis reveals a significant change in narrative syntax which cannot be explained merely as more sophisticated narrative technique. The changes alter the meaning of the fabliau, emphasizing the ambiguous nature of the events and ironic reactions to them which completely destroy the fixed moral focus of the exemplum. The changes alter the meaning of the exemplum when it is told as a fabliau [...]. The exemplum illustrates that the narrative, when reduced to its shortest conceivable form, all but dispenses with character and description, retaining only the kernel action». Il *fabliau* sembra aumentare il numero dei personaggi, la loro caratterizzazione attraverso la descrizione e l'introduzione degli attori e il dialogo, e soprattutto l'azione attraverso sequenze aggiuntive,

una parabola, l'elemento fittizio viene integrato in una scena di vita reale, così da dare credibilità esemplare al racconto. I fatti riportati sono quadri di vita quotidiana di piccole persone o della grande storia. Fatti scandalosi recenti o fatti eroici di un passato lontano e d'origine pressoché mitica. Gli esempi omiletici preferiscono i primi ai secondi¹⁷⁴. I loro personaggi sono piuttosto anonimi, designati da un abituale *quidam*¹⁷⁵. In molte delle raccolte esemplari del XIII secolo i racconti stilisticamente richiamano i *fabliaux*, quando non sono chiaramente versioni modificate di questi:

Il est après tout logique que le fabliau entre à son tour dans les rangs des contes moraux, aux côtés d'autres exemples plus réguliers, peut-être, tirés de la Bible, du Bestiaire et des *Vies des Pères*. Tout apporte de l'eau au moulin des frères; et puisque leurs paroles accusatrices visent toutes les classes sociales: paysans, ménagères, bourgeois et même prêtres vaniteux, leurs sermons frappants sont peuplés d'un monde pareil à celui des *fabliaux*¹⁷⁶.

I personaggi dei *fabliaux*, reali e artificiali al tempo stesso, in quanto cristallizzati nel genere, una volta confluiti negli esempi utilizzati dai predicatori, perdono il loro carattere convenzionale, inseriti tra racconti presi anche dall'attualità. Osserva Delcorno:

Se il fabliau, «genre du présent», mette spesso in scena l'autore quale garante della verisimiglianza di un'avventura da lui stesso udita o addirittura vissuta da protagonista, l'*exemplum* [...] deve in generale fondarsi su fatti certi e presentati come tali. La verità del racconto esemplare è spesso garantita dall'autorità dei libri antichi, ma proprio nella predicazione popolare del secolo XIII si tende a dare sempre più spazio alle testimonianze orali, ritenute più efficaci perché contemporanee e direttamente controllate dal predicatore. Quanto più gli esempi sono incredibili, tanto maggiore è l'impegno del narratore per stabilirne la verità attraverso la precisa ambientazione storica e la sicura connotazione della fonte orale¹⁷⁷.

Un ruolo fondamentale all'interno della materia trattata viene svolto dalla *legenda nova*, ovvero la letteratura agiografica di creazione domenicana, così chiamata per distinguerla da quella

cfr. *Narrative structure in the exemplum, fabliau, and the nouvelle*, in *Romanic review*, LXXII, 1981, pp. 367-382, per la citazione pp. 369-70. Sul *fabliau* cfr. Michelangelo Picone, *Il racconto*, cit., pp. 221-229. Albert Lecoy de la Marche ha raccolto esempi comici che non hanno nulla da invidiare ai *fabliaux*, ripubblicati ora da Berlioz in un florilegio che sin dal titolo rimanda a un filone di ricerca sul riso nel Medioevo, cfr. Carlo Delcorno e Saverio Amadori (a cura di), *Repertorio degli esempi volgari di Bernardino da Siena*, CLUEB, Bologna 2002, *passim*.

¹⁷⁴ Peter Von Moos, *L'exemplum et les exempla des prédicateurs*, in *Les exempla médiévaux*, cit., pp. 67-82, p. 76.

¹⁷⁵ *Ivi*, pp. 67-82.

¹⁷⁶ Brian J. Levy, *Le fabliau et l'exemple. Etude sur les recueils moralisants anglo-normands*, in *Épopée animale. Fable fabliau*. Actes du IV^e Colloque de la Société Internationale Renardienne (Evreux, 7-11 septembre 1981), Presses Universitaires de France, Paris 1984, pp. 311-21, p. 314.

¹⁷⁷ Carlo Delcorno, *Exemplum e letteratura*, cit., p. 267.

fiorita tra VIII e XIII secolo, e culminata nel leggendario di Iacopo da Varagine, che sarà ancora il principale modello agiografico fino al Quattrocento. Rileva Delcorno:

La *Legenda aurea* partecipa allo statuto letterario dell'*exemplum*: non solo ogni capitolo del libro, ogni scheggia, ogni nucleo narrativo ha senso compiuto, rimandando ad un tutto ideologicamente omogeneo, retto da una logica disgiuntiva che oppone meriti e colpe, santi e malvagi, Dio e Satana. La vita del santo non conosce evoluzione, non ha durata, ma è costituito dalla successione, quasi dal computo degli aneddoti che la rendono esemplare, e che come *exempla* vengono citati nella predicazione dal Duecento al Quattrocento¹⁷⁸.

Contemporaneamente godono di rinnovato successo le *Vitae Patrum*¹⁷⁹, grazie anche al volgarizzamento del Cavalca.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 95.

¹⁷⁹ I protagonisti delle *Vitae Patrum* sono gli eremiti che in Oriente, dal III secolo in poi, vivono nel deserto, per fuggire dalle tentazioni offerte dalla società, lottando con il corpo, sottoposto a ogni sorta di umiliazioni, e con il diavolo, che *en travesti* cerca di spingerli nel peccato. È una branca dell'agiografia latina, un sottogenere delle *Vitae Sanctorum*. «L'Egitto e il deserto [...] richiamano [...] il *pattern* biblico dell'Esodo, il tema della *peregrinatio*, e alludono pertanto simbolicamente alle tappe storico-esistenziali, del peccato e del pentimento, attraverso le quali l'anima si trova a passare prima di poter raggiungere la Gerusalemme celeste, il paradiso», cfr. Michelangelo Picone, *Il racconto*, cit., p. 199. «Le *Vitae Patrum*, pur continuando ad essere il più grande serbatoio di racconti esemplari utili alla predicazione, diventano, soprattutto nel volgarizzamento toscano, una lettura privata, che accende il desiderio delle più estreme forme di misticismo, alimenta la devozione contemplativa delle *élites*. Fra Tre e Quattrocento, in un periodo di crisi delle istituzioni ecclesiastiche, cresce il numero dei lettori, individui o piccoli gruppi, che cercano in questi testi antichi un accesso diretto e sicuro al messaggio cristiano», cfr. Carlo Delcorno, *Le «Vitae Patrum» nella letteratura religiosa medievale (secc. XIII-XV)*, in «Lettere Italiane» XLIII, 1991, 2, pp. 187-207, per le citazioni pp. 196-97 e 207.

Le raccolte¹⁸⁰

Tra il XII e il XIII secolo l'*exemplum* si fa sempre più oggetto culturale e letterario di serie, genere di grande consumo in cui viene meno la figura dell'autore, che diviene sempre più mero raccoglitore, quando non dà nuova forma a vecchi racconti esemplari, «risultando [...] i domini dell'*exemplum* ad altissima ricorsività e con funzione d'autore spesso assai prossima a zero, e presupponendo insieme gradi molteplici di mediazioni colte»¹⁸¹. Il predicatore non è autore in senso moderno, si limita a scegliere e a mettere insieme del materiale, che viene decontestualizzato dal sermone e adattato al soggetto trattato. A parte i casi di osservazione diretta, c'è sempre un racconto dotto, libro o testimonianza scritta di un chierico, che si interpone tra la tradizione orale, eventualmente folklorica, e l'autore di esempi¹⁸². In tal senso «il faut se mafie des affirmations «*audivis*» car dans certains cas celui qui les avance ne fait que s'attribuer l'originalité d'une information antérieure ou a été simplement le ne auditeur d'une histoire en circulation avant lui»¹⁸³. Le raccolte sono quasi sempre anonime¹⁸⁴ e ciascuna riprende materiale dell'altra¹⁸⁵. Nella

¹⁸⁰ Le raccolte sono una cretostomazia di *exempla*, i quali pertanto, come si dirà, vengono presi e decontestualizzati dal sermone. A tale proposito osserva Bravo: «Para Roland Barthes [...] “el hecho mismo de que se haya podido realizar un repertorio de *exempla* [se refiere al *Index exemplorum* de Tubach] pone de manifiesto la vocación estructural del *exemplum*: es un fragmento separable, que contiene un sentido expreso” [...]. Sin embargo, el hecho de que sea aislable lo único que demuestra en mi opinión es que el *exemplum* no sólo es una manipulación mediante la cual se intenta elevar a rango de ley general lo que no es más que un caso concreto que no tiene nada de universal, sino que además puede ser manipulado a conciencia, esto es utilizado fuera de contexto o introducido en un contexto nuevo susceptible de invertir completamente su significado original. Si bien puede leerse aisladamente como una ficción independiente, una fábula no deja de ser la ejemplificación de un precepto que es necesariamente exterior y anterior a ella, por lo que el *exemplum* siempre lleva inscrita la marca de una doble subordinación, sintáctica una, que lo supedita a una unidad lingüística superior, y semántica otra, que lo convierte en una simple etapa dentro de un proceso argumentativo más amplio. La tensión que opone la ficción (narrativa) a su función (ejemplar) se resuelve en una nueva paradoja, que formularé diciendo que el *exemplum* es relato y en tanto que relato goza de una autonomía que pierde completamente en tanto que ejemplo», cfr. Federico Bravo, *Arte de enseñar, arte de contar*, cit., pp. 316-17.

¹⁸¹ *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*, cit., p. XIV.

¹⁸² Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'«exemplum»*, cit., p. 87.

¹⁸³ *Ivi*, p. 56.

¹⁸⁴ Malgrado talune eccezioni come nel caso di Cesare di Heisterbach o di Jean Gobi (il cui nome però nei manoscritti diviene Jean Ageby, Jean Gilles, Jean Gebi). Il nome di Stefano di Borbone non è rilevato che nel XVIII secolo. La scoperta di Arnolfo di Liegi è ancora più recente. Gli autori che, come Umberto di Romans, hanno apposto il loro nome alle raccolte, non rivendicavano la gloria letteraria. Essi erano solo predicatori eloquenti che si erano forgiati da sé gli strumenti del loro *officium*, strumenti che andavano anche a beneficio dei successivi predicatori.

¹⁸⁵ È lecito pensare alle raccolte di *exempla* come a un canone? Prendendo a prestito quanto Antonio Pioletti riferisce al nostro canone letterario nonché a quello cristiano, si potrebbe forse dire che tale «canone presuppone l'imitabilità, la riproduzione, il che rappresenta l'elemento dinamico all'interno del sistema

compilazione di tali *summae* manca qualsiasi desiderio di originalità, perché «costituite sull'idea che la massa degli esempi è un bene comune»¹⁸⁶, ciascuno apporta il suo contributo e la novità della nuova raccolta riguarda più l'organizzazione del materiale, di volta in volta rimaneggiato, piuttosto che il contenuto¹⁸⁷. Anzi è proprio il ri-uso a garantire l'autorità dell'esempio, la cui frequenza testimonia anche la sua efficacia suasoria¹⁸⁸. Gli scarti e quindi il tasso di originalità rispetto alle fonti riguarda il taglio personale che il predicatore di turno dà al racconto; la maggiore stringatezza o l'efficacia narrativa, lo stile. D'altra parte il predicatore svolge una funzione d'autore nel momento in cui seleziona un esempio da una raccolta e decide d'inserirlo in un dato momento piuttosto che in un altro, passando dallo schema astratto dell'*exemplum* all'esempio vivo e concreto (i predicatori potevano scegliere tra diversi *exempla* funzionali a uno stesso scopo, vista la ridondanza di questa letteratura; la valenza persuasiva di ciascun *exemplum* mutava da caso a caso e da *predica a predica*¹⁸⁹)¹⁹⁰.

Per le raccolte, poi, anche la nozione di unità dell'opera è molto fluttuante, perché la loro natura è proprio quella di essere cambiate, ricopiate, tagliate, mescolate ad altre opere/raccolte, in funzione dei bisogni dei predicatori. La mancanza di rispetto per il testo, per utilizzare una categoria che in tale contesto risulta anacronistica, è parte costitutiva del genere. La maggior parte dei titoli delle raccolte è invenzione degli editori moderni¹⁹¹. Chi ha sottolineato la debolezza dello stile degli esempi non ha compreso che l'esempio all'interno di una raccolta non è concepito come un'opera letteraria autonoma, bensì come semplice oggetto classificabile e manipolabile¹⁹². È nel perfezionamento della

culturale», cfr. *Canone e sistemi culturali fra Oriente e Occidente*, in «Le Forme e la Storia» I, 2008/1-2, pp. 879-91, per la citazione p. 883.

¹⁸⁶ Tuttavia Delcorno osserva che alcune di queste raccolte ebbero successo come libri di lettura, il che vuol dire che era percepibile una differenza stilistica tra le varie *summae*, cfr. Carlo Delcorno, *Nuovi studi sull'«exemplum»*, cit., p. 59.

¹⁸⁷ Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'«exemplum»*, cit., p. 58.

¹⁸⁸ D'altra parte nel Medioevo mancava il concetto di originalità tanto caro a noi moderni a partire soprattutto dal periodo romantico, anzi, il ricorso alla tradizione serviva a garantire il valore di quanto si diceva/scriveva. A tale proposito osserva Gurevič: «tutto ciò che era nuovo, non consacrato dal tempo e dalla tradizione, destava sospetto. [...] l'originalità di pensiero non era ritenuta una virtù e nel plagio non si vedeva un difetto. [...] le citazioni e i prestiti dagli autori antichi, i formulari e i clichés erano la forma naturale d'espressione in un'epoca in cui l'autorità significava tutto e l'originalità nulla», Aron Ja. Gurevič, *Le categorie*, cit., pp. 127-32.

¹⁸⁹ *Racconti esemplari*, cit., p. XL.

¹⁹⁰ «Les rapports des recueils avec d'autres sources sont également significatifs. Leur ouverture aux *Gesta Romanorum*, par exemple, montre qu'ils ne visent plus seulement la prédication mais deviennent des ouvrages de lecture, en même temps qu'elle atteste la vogue de la «matière antique?», cfr. Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'«exemplum»*, cit., p. 84.

¹⁹¹ Jacques Berlioz, *L'édition des recueils d'exempla homilétiques. Réalisations (1969-1994), projets et urgences*, in *Les exempla médiévaux*, cit., pp. 356-57.

disposizione interna alle raccolte che risiede l'evoluzione del genere.

Le *summae* rispondono alla necessità di ordinare una materia narrativa ormai vasta, che il predicatore non è più in grado di maneggiare. Insomma, diventa pressoché impossibile senza l'ausilio di tali compilazioni poter ricordare il racconto da inserire all'interno del sermone al momento opportuno e davanti a un certo tipo di pubblico. «La schematicità non di rado incolore dei repertori viene così ad animarsi, nella concretezza qui e ora della predica agita, delle intenzioni, e, perché no, delle preferenze del predicatore e della sua cerchia di ascoltatori»¹⁹³. Verosimilmente la stabilizzazione spaziale e sociale dei due grandi Ordini Mendicanti ha favorito lo sforzo di compilazione e classificazione.

A partire dal 1350 il numero delle raccolte prodotte diminuisce sensibilmente, né vengono introdotti nuovi racconti, tanto che Welter parla di decadenza dell'esempio¹⁹⁴. Tuttavia è proprio quando il *corpus* testuale appare conchiuso, e quindi si tende alla ripetizione piuttosto che alla creazione di nuovi racconti, che l'esempio risulta più efficace proprio perché, grazie alla continua ripetizione, è più facilmente memorizzabile sia dai predicatori sia dal pubblico¹⁹⁵.

Le raccolte presentano al loro interno un ordine: una rubrica è posta alla fine dell'opera e gli *exempla* sono ordinati a seconda della materia (i vizi, la confessione, la morte...). Tale ordine tematico si mantiene soprattutto presso i Cistercensi e i Domenicani. Questi ultimi forse, proprio per la loro solida formazione teologica, hanno mantenuto a lungo un ordinamento logico¹⁹⁶.

L'ordine tematico conosce una prima innovazione nel 1275, grazie a un anonimo francescano inglese che dispone i racconti del suo *Liber exemplorum ad usum praedicantium* in ordine alfabetico, sulla

¹⁹² Tra l'altro tutta la tradizione letteraria medievale si presenta fluttuante, non si può parlare di opera compiuta, definitiva, come la intendiamo noi moderni. «L'ideale filologico, manifestatosi nell'epoca successiva all'invenzione della stampa, poco a poco portò a identificare la tradizione letteraria con la tradizione di testi scritti e stampati, e ha perciò trascurato l'esistenza di una produzione di tipo non librario e di una ricezione fondata non sulla lettura, ma quasi esclusivamente sull'ascolto. La preminenza del libro non indusse soltanto a identificare l'interpretazione, come attività del filologo che legge i testi, con l'originaria esperienza del pubblico che li ascolta, così da perdere di vista la reale destinazione per cui i testi furono composti. Il modello umanistico del testo classico trasformò il libro nell'*opera* o singolare prodotto del suo creatore e portò con sé distinzioni di fondo che erano tanto ovvie per l'arte autonoma dell'epoca borghese, quanto inadeguate alla comprensione della letteratura del Medioevo: la distinzione tra finalizzato e privo di finalità, [...] tradizionale e individuale, imitativo e creativo», cfr. Hans Robert Jauss, *Alterità e modernità*, cit., pp. 10-11.

¹⁹³ Guido Baldassarri, *Letteratura devota*, cit., p. 243.

¹⁹⁴ J.Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge*, Slatkine Reprints, Genève 1973, pp. 453-55.

¹⁹⁵ Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'exemplum*, cit., p. 60.

¹⁹⁶ *Ibidem*. L'Ordine dei Predicatori, dedito all'insegnamento e alla predica dell'ortodossia dottrina, aveva come segno caratteristico un'elevata istruzione teologica e più in generale lo studio, anche nell'organizzazione istituzionale: a ogni convento corrispondeva una scuola.

base di parole-chiave, metodo che si generalizza e che permette una ricerca rapida e facile¹⁹⁷. Agli inizi del Trecento s'introduce un'altra modifica: il domenicano Arnolfo di Liège nel diffusissimo *Alphabetum Narrationum* utilizza un sistema di rimandi interni ad altre rubriche ricorrendo alla menzione «Hoc etiam valet ad»¹⁹⁸ («questo vale anche per»): uno stesso esempio può essere utilizzato sotto rubriche diverse. Si tratta di una trasformazione non indifferente, ancorché minima, giacché consente usi molteplici di un medesimo esempio. Il predicatore dunque può modificare il senso del racconto, ponendo l'accento sulla parte iniziale, centrale o finale. Sempre nel corso del Trecento si sviluppa un altro tipo di raccolta in cui l'interpretazione allegorica viene inserita alla fine del racconto: evidentemente le raccolte sono destinate a un pubblico che le fruisce non più collettivamente ma privatamente; probabilmente si tratta di un pubblico laico incapace di cogliere da solo il *sensus* morale¹⁹⁹. Di questo tipo sono le *Narrationes* di Odo di Cheriton e i *Gesta Romanorum* (1340 ca.). La storia raccontata non è solo quello che sembra, ha un senso oltre quello apparente. L'interpretazione esplicita questo senso. «La relation entre histoire et interprétation est [...] à la fois logiquement et axiologiquement hiérarchique: l'interprétation est 'supérieure' à l'histoire, comme le général l'est au particulier, l'universel au singulier [...] l'histoire parabolique n'existe que pour donner naissance à une interprétation»²⁰⁰.

Procedimento in sé non nuovo perché i predicatori anche nel Duecento moralizzavano gli esempi, ma le raccolte non prevedevano una morale, che era affidata al singolo predicatore. La morale finale o il significato allegorico nascosto e affidato alla spiegazione del predicatore rientrano nell'uso che la Chiesa ha sempre fatto dell'allegoria e del simbolismo applicati al Vecchio e al Nuovo Testamento²⁰¹. Osserva Crane:

The result of this method was to render the *exemplum* more independent by appending to it an allegorical or symbolical explanation, and thus investing the story with a certain interest of its own. From this time more care is taken with the form of the *exemplum*; it is given in a less concise shape, and the great collections gradually assume the appearance of collections of entertaining stories²⁰².

¹⁹⁷ J.C. Schmitt, *Recueils franciscaines d'exempla et perfectionnement des techniques intellectuelles*, in «Bibliothèque de l'École de Chartres» 135, 1977, pp. 5-21.

¹⁹⁸ Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'exemplum*, cit., p. 61.

¹⁹⁹ Come rileva Bravo, «un *exemplum* es una estructura significativa incompleta cuya interpretación queda suspendida hasta tanto no se conoce el desenlace que semantiza la ficción y moraliza el discurso», cfr. *Arte de enseñar, arte de contar*, cit., p. 320, n. 29.

²⁰⁰ Susan Rubin Suleiman, *Le récit «exemplaire»*, cit., p. 43.

²⁰¹ Questa tendenza ha prodotto il *Physiologus*, di grande popolarità nel Medioevo: in esso il simbolismo, tipico della cultura medievale, era facilmente applicabile a racconti che avevano per protagonisti degli animali.

²⁰² Thomas Frederick Crane, *The exempla*, cit., pp. lxxx-lxxxi.

Nei *Gesta Romanorum* la morale ha un'importanza spropositata rispetto al racconto²⁰³. La grande diffusione di questa opera, che rivaleggia con la *Legenda aurea*, mostra un'altra evoluzione: gli esempi da strumento della predicazione si fanno opera destinata alla lettura, tanto per l'edificazione morale quanto per il semplice intrattenimento. L'abbondanza della materia antica nei *Gesta* contribuisce al successo anche presso le *élite* laiche.

Nel corso del Trecento le raccolte sono interessate da un ulteriore perfezionamento, che però si imporrà nel 1481 nello *Speculum exemplorum*, opera di un francescano anonimo: prodotto della combinazione delle due tecniche anteriori, con un criterio di classificazione misto, viene elaborato un indice tematico con un sistema di rinvii ordinato alfabeticamente. All'interno si usa un ordine logico, ma l'indice è classificato alfabeticamente.

Dalle rubriche più spesso menzionate (demoni, moglie, tentazione, timore...) emerge che la predicazione punta sui sentimenti della paura e presenta contro-modelli della vita cristiana, per spingere i fedeli nella giusta direzione (si è già detto che l'esemplarità deve intendersi solo in quanto testimonianza; non è necessario che il racconto fosse edificante, perché anche da un esempio di malvagità era possibile ricavare una lezione utile per l'animo dei fedeli). L'uomo può salvarsi o perdersi; le due chiavi dell'esempio sono la grazia divina e la tentazione diabolica, il libero arbitrio dell'uomo e la sua capacità di resistere al peccato. Soprattutto è lo spauracchio del diavolo²⁰⁴ e dei suoi aiutanti (la

²⁰³ Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'«exemplum»*, cit., p. 64.

²⁰⁴ Alla fine del Medioevo vi è una vera e propria ossessione per il demoniaco e la stregoneria. Il predicatore mette in guardia gli uomini contro gli inganni del maligno, che sfrutta il desiderio e la paura umane: «l'antico avversario assume le forme più varie, che pure si possono ricondurre alle figure archetipiche della seduttrice e del flagellatore, entrambe presenti nella *Vita Antonii*, modello della letteratura monastica e vera matrice di larga parte del repertorio esemplaristico più arcaico». Se però s. Antonio riusciva a distinguere il reale dal falso creato a bella posta dal demonio perché possedeva un «superiore discernimento», la letteratura monastica che poi confluisce nelle *Vitae Patrum* non presentava tale discernimento, per cui gli eremiti rimanevano vittime delle illusioni create dal grande ingannatore. Ne è un esempio l'*exemplum* della *Historia monachorum in Aegypto*, di cui furono fatte numerose rielaborazioni. Se gli eremiti venivano assaliti nel deserto, in cui andavano a cercare un rifugio dal mondo, la tentazione dei laici era più insidiosa perché il diavolo si presentava all'uomo comune nelle strade delle città, sotto qualsiasi forma: «Nei racconti esemplari inseriti nella predicazione ai laici la macchinazione diabolica è più insidiosa e sorprendente, perché è riposta nelle pieghe della vita quotidiana. Il nemico agisce nella strada, e stringe non già il santo, ma l'uomo comune in un cerchio di frode. [...] Per tentare l'uomo, per rapirne l'anima, [...] il diavolo, diretto concorrente del predicatore, si fa tutto a tutti: egli è servo, mendicante, mercante, cavaliere; egli è monaco e predicatore, penitente e confessore, e *socius* del predicatore itinerante, è cantante e buon compagno di viaggio, è monaca, meretrice, e fin troppo spesso piacevole donna. [...] L'*exemplum*, che pure, come notava il Battaglia, è «la forma più pronta e idonea di cui disponga il Medioevo, di rappresentazione del reale», proprio per la sua funzione paradigmatica e pragmatica, acquista il suo pieno valore di significazione là dove il quotidiano rivela il soprannaturale [...]. Proprio in questo avvicinamento e confronto tra mondo terreno e mondo

donna) che ispira l'esempio. Il diavolo è il tentatore, il cui ritratto si caratterizza per l'ambivalenza: «Le diable est beau et laid, jeune et vieux, élégant et repoussant, on porrai dire que ces éléments doivent montrer combien il est dangereux et pervers, combien il est capable de se masquer. Le diable donne toujours l'impression d'agir pour le bien de l'homme»²⁰⁵.

Le reportationes.

Il sermone predicato poteva passare al supporto scritto sia per mano del suo predicatore (prima o dopo la predica), sia per mano di persone che prendevano nota della predica stando ai piedi del pulpito. Si è detto che l'*exemplum* si rivolgeva a un pubblico prevalentemente popolare, dunque la lingua utilizzata era il volgare e, come già precisato, la trasmissione avveniva oralmente. Ciononostante, esso si è conservato in latino e per iscritto, verosimilmente in una forma più concisa rispetto a quella orale; «des *exempla* virtuels» insomma²⁰⁶. Dunque ci sono pervenute le registrazioni in latino delle voci del predicatore, le *reportationes*, trascrizioni più o meno complete e fedeli che riportano solo una piccola parte del materiale narrativo utilizzato durante la predicazione²⁰⁷, che non consentono di rilevare l'effettiva ampiezza delle narrazioni come pure quanto il predicatore fosse autonomo rispetto alle sue fonti. Quello che è giunto sino a noi è un testo rimaneggiato e diretto a un pubblico altro rispetto a quello originario che ascoltava, quello costituito dai destinatari della *performance* orale. Ciò rende impossibile mettere a confronto le due versioni. Qualunque trascrizione, finanche la più attenta e puntuale, necessariamente non tiene conto del contesto, la situazione pragmatica è diversa. La *reportatio* è il frutto di una

ultraterreno, dove ognuno di questi mondi risulta “straniato” alla luce dell'altro, risiede [...] la dimensione grottescamente fantastica dell'*exemplum*», Carlo Delcorno, *Exemplum e letteratura*, cit., pp. 107-112. D'altra parte le continue tentazioni cui erano sottoposti i santi da parte del nemico per antonomasia erano una prova delle loro virtù. La Chiesa forniva all'uomo medievale strumenti, gesti, riti per proteggersi dalle insidie del demonio: dal battesimo, sorta di primo esorcismo, alle formule di benedizione, da oggetti sacri, come reliquie di santi o la croce, a digiuni e preghiere, di cui i monaci facevano grande pratica. Su tutti, il segno della croce era la più potente arma di difesa contro ogni tipo di attacco demoniaco, spesso utilizzata dal santo di turno per smascherare l'inganno in atto. Sul diavolo cfr. Jérôme Baschet, *Diavolo*, in Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente*, cit., pp. 283-95.

²⁰⁵ Bronislaw Geremek, *L'exemplum et la circulation*, cit., p. 174. Naturalmente, ancorché diminuisca il numero delle raccolte, l'*exemplum* continua a essere ampiamente utilizzato, come si dirà meglio più avanti.

²⁰⁶ Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'«exemplum»*, cit., p. 147.

²⁰⁷ Sebastiano Lo Nigro, *L'exemplum e la narrativa popolare*, cit., p. 327. Schmitt rileva: «L'*exemplum*, destinato ad essere inserito in una predica, è più breve dell'*historia*, non rappresentando che il punto di partenza dello sviluppo narrativo e della moralizzazione del racconto da parte del predicatore, nel momento in cui pronuncia effettivamente il suo sermone», Jean-Claude Schmitt, *La parola addomesticata*, cit., p. 421.

collaborazione tra il predicatore e il *reportator*, «dove l'intenzione dell'uno è condizionata dalla ricettività dell'altro»²⁰⁸. Nella ricezione e successiva trascrizione del testo orale possono intervenire difficoltà di ordine fisico, acustico; né mancano divergenze ideologiche con gli astanti, tensioni culturali che possono infastidire il *reportator*, inducendolo magari a operare una selezione. Ancora, è possibile che colui che era incaricato di registrare la predica si assentasse, e allora altri lo sostituivano temporaneamente. Possono inoltre esservi più *reportatores* per una stessa predica. Tutto ciò naturalmente dà l'idea di quanta distanza potesse correre tra il testo di partenza - la predica - e quello d'arrivo - la *reportatio* -. Il testo, già aperto a vari contributi dunque, è disponibile a ulteriori interventi nel momento in cui viene ripreso e ri-usato da altri predicatori, così come le *reportationes* si prestano a modifiche e interventi a opera dei copisti:

Soggetta sin dall'inizio a livelli multipli di mediazione se non di collaborazione autoriale, "testo aperto" presso quanti, in epoca successiva, confezionano sulla scorta delle *reportationes* disponibili alla base della tradizione superstite, la predica tardo medievale, o per meglio dire quanto di essa è attingibile attraverso la mediazione scritta, è quasi per definizione il risultato di un lavoro collettivo²⁰⁹.

Peraltro i *reportatores* non sono più in grado di scrivere ricorrendo a un sistema di scrittura tachigrafica (l'insegnamento delle note tironiane presuppone uno speciale corso di studi ormai non più praticato), il che non agevola il lavoro di trascrizione²¹⁰.

Si pone dunque il problema del grado di mediazione della tradizione manoscritta rispetto al predicatore. Quando è lecito parlare di stile del predicatore, visto che il testo giunto a noi si configura come lavoro a più mani? E tuttavia, nonostante non ci sia pervenuta sostanzialmente che l'ossatura degli esempi originari, essi sono visibili in controtuce quando si presti attenzione alle espressioni vernacolari che a volte fanno capolino nel latino, o ancora alla sintassi evidentemente volgare della frase²¹¹.

²⁰⁸ Carlo Delcorno, *La diffrazione del testo omiletico*, «Lettere italiane» XXXVIII, 1986, 4, pp. 457-77, per le citazioni pp. 458-59.

²⁰⁹ *Racconti esemplari*, cit., p. XXXI.

²¹⁰ Cfr. Antonio Claret García Martínez, *La escritura transformada*, cit., pp. 42-45. In queste pagine lo studioso dà conto delle varie situazioni che prevedevano la redazione di una *reportatio* nonché le varianti che potevano presentarsi, come nel caso in cui ad esempio si verificava l'intervento dello stesso predicatore o nel caso in cui la traduzione in latino comportava l'inserimento di parti di testo in romanzo.

²¹¹ Jean-Claude Schmitt, *Conclusion. Éditer, indexer, interpréter les exempla*, in *Les exempla médiévaux*, cit., pp. 403-411, p. 406.

L'exemplum postmedievale

Tubach, tentando di tracciare l'evoluzione dell'esempio²¹², parte da quello che definisce *proto-exemplum* altomedievale per arrivare alla novella trecentesca, in cui muta il rapporto tra cornice dottrinale e narrazione: il racconto parenetico seguirebbe una parabola discendente, fino alla sua piena secolarizzazione e dunque all'affermazione della novella²¹³.

Vero è che dal primo Trecento i racconti esemplari hanno una circolazione più larga, non sono più solo destinati alla predicazione ma anche alla lettura privata e la morale prima affidata al predicatore e alle sue capacità ora viene dichiaratamente collocata nel testo, all'inizio o - più spesso - alla fine. L'interesse certamente devozionale del pubblico non è separato da quello per il piacere della lettura. Si assiste a un incrocio tra *exemplum* e novella, secondo un rapporto dialettico in cui entrambe le forme si influenzano, sono mutuamente debitrice l'uno nei confronti dell'altra. L'irruzione dell'elemento profano ha la meglio sulla morale e già nel Duecento - lo si è visto - alla materia religiosa si sostituisce un *récit* in cui trovano posto la realtà sociale, l'immaginazione letteraria e quella legata al folklore. E però questa materia eterogenea si ritrova anche in altri generi minori della letteratura religiosa. Berlioz osserva che:

L'hypothèse selon laquelle la fin du Moyen Age verrait un éclatement fondamental entre le narratif et le moral est à nuancer fortement. [...] Nous verrions plutôt l'éclatement entre la parole et l'écrit, plus précisément entre la communication orale et le texte imprimé. Sans pour autant céder à la tentation d'affirmer qu'une forme collective de réception par la voie du sermon a cédé à une perception individuelle fondée sur la lecture. Tout n'est pas simple. C'est ainsi qu'à la fin du Moyen Age, en Italie méridionale, les *exempla* continuent d'être prêchés²¹⁴.

²¹² Alessandro Vitale-Brovarone rifiuta una visione evolutiva della forma letteraria *exemplum*, in cui vede semmai una grande capacità di adattamento, «come una gamma di virtualità che possono realizzarsi in qualsiasi momento, restando a noi una sezione non forse rilevante delle realizzazioni». Quindi rigetta l'ipotesi di un esempio altomedievale come antenato di questo o quell'esempio, così come rifiuta una definizione dell'*exemplum*, ancorché provvisoria, «che determinerebbe un irrigidimento non reversibile delle categorie». Lo studioso precisa: «Non accolgo [...] la distinzione proposta da Jacques Le Goff fra *pre-exemplum*, *exemplum* e *post-exemplum*: la differenza non sta, a mio modo di vedere, nell'*exemplum*, ma nelle raccolte ed in dati esterni, tali da impedirci di accogliere una distinzione *in re*», in *Persuasione e narrazione*, cit., pp. 95 e 95, n. 10.

²¹³ «La funzione didascalica, "agitatoria" dell'*exemplum* determina i tratti stilistici che lo separano dalla novella: brevità, mancanza di indagine psicologica, fluidità dell'ambientazione, estremismo dei gesti», cfr. Carlo Delcorno, *Exemplum e letteratura*, cit., p. 1138.

²¹⁴ Jacques Berlioz, *Le récit efficace*, cit., pp.113-146, p. 144. Proprio gli *exempla* utilizzati da Iacopo Mazza sono una prova tangibile di come, ancora a cavallo tra Quattro e Cinquecento, l'esempio fosse una forma letteraria affatto praticata all'interno della letteratura religiosa.

Welter rintraccia nel rimaneggiamento della materia antica, soprattutto di argomento profano, una decadenza dell'esempio, in particolare nel Quattrocento, quando l'elemento narrativo si sviluppa a spese di quello dottrinale. In realtà anche nelle opere del basso Medioevo è possibile rintracciare la severa etica cristiana di cui il *protoexemplum* si fa portatore. La letteratura esemplare sopravvive anche dopo la fine dell'età di mezzo; quello che cambia è la funzione e i modi della circolazione: se all'inizio la sua diffusione è affidata all'oralità, man mano che il ruolo del libro si fa preponderante, l'esempio sarà sempre più un oggetto di lettura. Il successo della letteratura esemplare nel Cinque e Seicento – ma anche oltre – pare smentire Tubach, il quale, tuttavia, non è solo a sostenere «l'illusione di un rapporto genetico e nello stesso tempo oppositivo tra *exemplum* e novella»²¹⁵. L'*exemplum* e la novella hanno come comune denominatore l'esemplarità. È opportuno pertanto stabilire in che modo gli esempi utilizzati per la predicazione vengano poi ripresi e sviluppati all'interno della novella. La nascita della novella non segna la morte del genere esemplare. L'*exemplum* ha un ruolo nella nascita della novella e in seguito si servirà delle tecniche narrative di questa, «in una rete di reciproci scambi letterari fitta e complessa soprattutto tra Tre e Quattrocento, ma destinata a continuare fino agli inizi dell'Ottocento»²¹⁶. La contaminazione di forme letterarie è ben presente in Bernardino da Siena, i cui dialoghi mostrano debiti nei confronti di Boccaccio (lo stesso, come si vedrà, può dirsi per i trattati di Iacopo Mazza). Rileva Delcorno:

dalle forme semplici dell'*exemplum* si passa, nel tardo Medio Evo, alla struttura complessa della novella, attraverso la dissoluzione o l'allentamento dei legami che stringono il racconto al contesto e alle sue finalità didattiche. L'affermarsi della novella non implica il declino irreversibile dell'*exemplum*, che conserva una funzione ideologica insostituibile almeno fino all'età dell'Illuminismo. In Toscana, nei primi decenni del Quattrocento, accanto alla versione novellistica del nostro racconto, continua a circolare la versione dei predicatori. [...] Uno dei punti di massima divaricazione della novella dall'*exemplum* è certamente da identificare nella tendenza a dare più spazio ai motivi statici della narrazione: presentazione e caratterizzazione dei personaggi, descrizione di ambienti e di circostanze. La ricerca della verosimiglianza obbliga il novelliere alla precisione, mentre il predicatore può limitarsi a indicazioni sommarie, mutabili di volta in volta a seconda dell'uditorio. [...] I confini tra novella ed esempio si fanno più incerti, se si esamina il modo con il quale i diversi scrittori descrivono i dettagli del racconto; e a questo proposito occorre notare che lo stile degli esempi varia a seconda che si tratti di una *reportatio*, [...] oppure di un sunto scarso consegnato ai repertori di esempi e ai sermonari. [...] La linea di demarcazione tra la novella e l'*exemplum* risulta pressoché cancellata quando si osservino le modalità del discorso. L'uso del discorso diretto, e soprattutto del dialogo, è frequente nella novella, mentre l'*exemplum*, di norma, si affida

²¹⁵ Carlo Delcorno, *Exemplum e letteratura*, cit., p. 12.

²¹⁶ *Ivi*, p. 13.

per intero alla forma indiretta, e tutt'al più ricorre alla *pointe* finale, o ad una sentenza per sottolineare con particolare forza il senso dell'aneddoto. Si tratta tuttavia di una tendenza, che subisce notevoli variazioni, a seconda degli autori, e in proporzione all'influsso che la letteratura profana esercita sulla predicazione, soprattutto dal Trecento in poi. [...] Il sistema letterario medievale, e in particolare il sottosistema della narrazione breve, si definisce [...] non solo per la distinzione degli elementi che lo compongono, ma anche e soprattutto per le loro interrelazioni. Una sorta di osmosi si stabilisce tra la novella e l'*exemplum*, particolarmente evidente nelle redazioni più tarde del racconto²¹⁷.

Nonostante le condanne dell'esempio²¹⁸, i predicatori continuano a ricorrervi, e sarà così anche nel secolo successivo²¹⁹. Martin Lutero ancora nel XVI secolo sottolinea l'efficacia degli esempi per destare l'interesse dell'uditorio²²⁰. Dopo la metà del Seicento, gli ordini post-tridentini, Gesuiti e Cappuccini, redigono nuove raccolte oltre a ricorrere a quelle precedenti e ad arricchirle di esperienze personali e di nuovi santi. Gli *exempla*, quando sono scritti in volgare (ora sempre più di frequente), sono destinati alla lettura familiare e dunque domiciliare, secondo una tendenza già manifestatasi nel basso Medioevo e che ora si acuisce. Serio e faceto si dividono nettamente, mentre nel Medioevo l'unità di edificazione morale e riso caratterizzano gli esempi²²¹.

D'altra parte è la presenza cospicua di tale forma all'interno dei trattati di Iacopo Mazza a dare diretta testimonianza di quanto - tra Quattrocento e Cinquecento - l'*exemplum* fosse ampiamente utilizzato.

Verso una definizione dell'*exemplum*.

Negli scrittori medievali manca la preoccupazione per una definizione dell'*exemplum*, in genere riferito a qualunque narrazione che illustri un concetto morale. Si riscontra piuttosto la necessità di distinguere i racconti antichi e gli *auctores* dai racconti di cui si è

²¹⁷ *Ivi*, pp. 175-180. Battaglia mette in guardia dal pericolo di un raffronto tra *exemplum* e novella che finisca per ridurre il primo a un racconto *in nuce* che poi vedrà la sua maturità nel genere che si svilupperà più tardi, secondo una prospettiva teleologica e positivista che pensa a un vero ciclo vitale dei generi e quindi a una loro evoluzione.

²¹⁸ La Chiesa guardò con preoccupazione all'uso di esempi a partire dal Trecento e li vietò ufficialmente a partire dall'epoca controriformistica perché in essi era venuto meno l'elemento di edificazione morale, cfr. Susan Rubin Suleiman, *Le récit «exemplaire»*, cit., p. 39, n. 7. Invero il fatto che a più riprese e in più concili (da quello di Salisburgo del 1386 a quello di Bordeaux del 1624) si condannò l'utilizzo di *exempla* all'interno della predica è una prova dello stato di buona salute di cui gode l'*exemplum*, cfr. Clemente Sánchez, *Libro de los exemplos por A.B.C.*, a cura di Andrea Baldissera, Edizioni ETS, Pisa 2005, p. 10.

²¹⁹ Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'«exemplum»*, cit., p. 66.

²²⁰ *Ivi*, p. 160.

²²¹ *Ivi*, p. 68.

stati testimoni diretti (o come tali presentati)²²². Manca nei compilatori di raccolte esemplari la definizione delle caratteristiche del genere; piuttosto si presta attenzione all'effetto che esso produce sui fruitori. Come osserva Delcorno, i predicatori non avevano interesse a definire il genere in modo univoco.

Manca altresì una definizione che metta d'accordo gli studiosi, il che rende conto della impossibilità di porre sotto un'unica etichetta una forma letteraria quanto mai fluttuante e copiosa. Secondo la definizione data da Le Goff²²³, l'*exemplum* è «un récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire»²²⁴. Lo storico mette in evidenza il carattere narrativo dell'esempio, la *brevitas*, il carattere di veridicità. Dal punto di vista della morfologia dell'esempio, distingue alcune tipologie: quella basata sulla analogia e dunque assimilabile alla similitudine; quella fondata sulla metonimia (una classificazione analoga viene proposta da Bremond, cfr. *infra*, p. 74); ancora, l'esempio breve e schematico quale si ritrova nelle raccolte, e l'*exemplum* dilatato, presente in taluni trattati²²⁵.

María Jesús Lacarra ritiene valida la definizione data da Le Goff, sebbene poi la precisi, segnalando come tale definizione faccia riferimento esclusivamente alla collocazione dell'*exemplum* all'interno della predicazione, escludendo in tal modo il racconto di origine profana. Quanto alla *brevitas*, nel momento in cui l'*exemplum* si sgancia dal discorso omiletico, esso si accompagna a racconti più articolati ed estesi. Inoltre, «las sucesivas quejas de los moralistas permiten pensar que junto con “la lección encaminada a la salvación”, convivían, ya desde los primeros tiempos, otras funciones, próximas al *delectare* clásico»²²⁶. La definizione

²²² Carlo Delcorno, *Exemplum e letteratura*, cit., p. 197.

²²³ Per una rassegna delle definizioni dell'*exemplum* cfr. Jacques Le Goff, *L'«exemplum»*, in *Il racconto*, cit., pp. 95-109.

²²⁴ Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'«exemplum»*, cit., p. 38. Ancora: «L'*exemplum*, che proviene dall'Antichità greco-romana, è un aneddoto di carattere storico presentato come argomentazione in un discorso di persuasione. Arma dell'oratore giuridico o politico durante l'Antichità, esso diventa strumento di edificazione per il moralista cristiano. Ma dai primi secoli del cristianesimo fino al cuore del Medioevo l'*exemplum* cambia natura e funzione: non più imperniato sull'imitazione di una persona (Cristo era l'*exemplum* per eccellenza), consiste piuttosto in un racconto, in una *storia* da cogliere *nel suo insieme* come un *oggetto*, uno *strumento di insegnamento e/o di edificazione*», Jacques Le Goff, *Il tempo dell'exemplum (secolo XIII)*, in Id., *L'immaginario medievale*, cit., pp. 117-21, 117.

²²⁵ Sulla *dilatatio* dell'*exemplum* cfr. José Aragüés Aldaz, *Modi locupletandi exempla. progymnasmata y teorías sobre la dilatación narrativa del exemplum*, in «Euphrosyne» XXV, 1997, pp. 415-434.

²²⁶ María Jesús Lacarra, *Cuento y novela corta en España*, Crítica, Barcelona 1999, p. 31. Mancano in Spagna grandi compilatori come si trovano invece in Francia e in Inghilterra, probabilmente perché le riforme emanate dal IV Concilio Lateranense (1215) si faranno sentire tardi nella penisola iberica, ma anche per uno scarso sviluppo urbano (Jean Claude Schmitt sottolinea il legame del genere con lo sviluppo delle città e con i Mendicanti). Naturalmente ciò non significa assenza del genere: il *Libro de los gatos*, versione castigliano-leonese delle *Favole* di Odo di Cheriton data alla fine del Duecento. Unica *summa* originale è il *Libro de*

provvisoria data da Le Goff vale solo per un modello determinato. Le proposte avanzate da alcuni ricercatori tedeschi, come Peter von Moos, le paiono più suggestive. Per von Moos, le diverse varietà di *exempla* coesistono dopo l'antichità fino ai tempi moderni, con dei momenti di chiara convergenza e con la predominanza di un tipo o di un altro in funzione del suo utilizzo. Peter von Moos si rifà direttamente ad Aristotele, che giudica l'*exemplum* come una forma retorica dell'induzione, rifiutando dunque di considerarlo come un genere letterario a sé, giacché come forma retorica può fare ricorso a diversi generi narrativi. Inutile tentare di distinguere l'*exemplum* antico e quello medievale²²⁷: l'*exemplum* parenetico convive con quello retorico che trova ampia utilizzazione nella letteratura giuridica, nell'epistolografia, nella trattatistica politica²²⁸: «Il doppio binario esemplaristico continua in età moderna da una parte con la fioritura dei libri di *loci communes*, dei *memorabilia* eroico-tragici, dall'altra nelle raccolte ad uso dei predicatori protestanti e cattolici, i quali prendono in consegna l'eredità medievale»²²⁹. Il gusto per i fatti e i detti memorabili non viene meno con il genere omiletico, semplicemente confluisce in altri generi, come le cronache o gli specchi per principi. Le distinzioni tra esempio classico e omiletico sono utili dal punto di vista diacronico, ma non devono diventare una barriera infrangibile²³⁰. Allo stesso modo, continua la studiosa, per elaborare un catalogo narrativo, non si possono escludere le collezioni orientali, né le versioni medievali delle favole classiche. Nel Medioevo non esistono frontiere tra i racconti brevi, facili da memorizzare e da trasmettere oralmente²³¹. Una ricerca sul genere

los exemplos. La studiosa segnala come lo studio di generi affini, quali trattati religiosi e morali, di cui in Spagna non esiste neppure un catalogo, potrebbe portare alla luce *exempla* che per la loro brevità potevano trovare collocazione negli spazi rimasti bianchi dei manoscritti utilizzati per copiare vite di santi o racconti moralizzatori. Il *corpus* di *exempla* in Spagna si presenta dunque piuttosto scarso: se ne sono conservati poco più di un centinaio, molti tratti dalla Bibbia o dalle *Vitae Patrum*. A partire dalla metà del Trecento si diffondono *summae* in castigliano. Proprio l'uso del volgare e la datazione tarda fanno pensare a opere destinate alla lettura edificante.

²²⁷ Anche nel mondo classico il ricorso all'*exemplum* poteva servire quale paradigma di un comportamento ispirato al retto vivere. A tale proposito, mi piace qui citare quanto Cantarella rileva sulle donne romane: «Per indurre le donne a tenere i comportamenti che si pensava dovessero tenere, i Romani erano soliti prospettare loro degli esempi: veri o leggendari che fossero, di personaggi femminili dalle virtù integerrime, riproposti all'ammirazione della cittadinanza da un'abilissima e continua propaganda e circondati da un rispetto che li poneva con le loro virtù al centro della storia della città. In non pochi casi, infatti, la propaganda nazionale faceva ruotare attorno questi personaggi femminili gli avvenimenti fondamentali della storia patria», cfr. Eva Cantarella, *Passato Prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 53.

²²⁸ Carlo Delcorno, *Nuovi studi sull'«exemplum»*. *Rassegna*, cit., p. 460.

²²⁹ *Ivi*, pp. 461-62.

²³⁰ María Jesús Lacarra, *Pour un thesaurus exemplorum hispanicorum. Bilan de la critique au cours de la dernière décennie (1985-1995)*, in *Les exempla médiévaux*, cit., pp. 191-213, pp. 193-194.

²³¹ María Jesús Lacarra, *Pour un thesaurus exemplorum*, cit., p. 194.

esemplare nel Medioevo non può prescindere da altre tradizioni letterarie o orali; le forme narrative passano da un genere all'altro con grande facilità.

Come sottolinea Delcorno, distinguendo l'*exemplum* antico da quello medievale, la definizione di Le Goff mette in evidenza l'emittente, il canale d'informazione, «il prevalere dell'intreccio sui personaggi, spesso anonimi, l'attenta ricerca della verisimiglianza»²³². Una verosimiglianza, s'intende, medievale, che comprende dunque il meraviglioso. D'altra parte, continua lo studioso italiano, insistere sulla verisimiglianza significa anche escludere taluni aspetti dell'*exemplum*, che nella sua storia s'intreccia con altre forme di racconto breve a dominante fantastica, quali la favola e la fiaba²³³. La verosimiglianza è requisito indispensabile solo per l'esempio fondato sulla sineddoche - secondo la classificazione di Bremond -, mentre quello basato sull'analogia non impone alcun obbligo di rispetto del vero e può accogliere elementi fantastici²³⁴. Secondo Bremond il racconto esemplare si struttura seguendo un modello in cui possono distinguersi quattro sequenze: ci sono le circostanze iniziali a cui segue una prova e poi, a seconda del merito e del demerito, rispettivamente la ricompensa o il castigo²³⁵. Ebbene le quattro sequenze non sono sempre chiaramente distinguibili, giacché a volte il modello esemplare «può essere ricostruito solo *a posteriori*, cioè dopo aver risolto con una difficile ricerca una situazione che si presentava come un enigma»²³⁶. Vi è poi il caso in cui l'ultima sequenza (ricompensa/castigo) vede come protagonisti degli esseri soprannaturali come angeli/diavoli che appaiono agli umani.

L'esempio medievale non è un genere letterario, piuttosto un veicolo retorico²³⁷, un breve messaggio, narrativo e didattico, extraletterario; è un metodo argomentativo, un procedimento di persuasione. Peter Von Moos si chiede se le raccolte di esempi costituiscano un genere o siano piuttosto un sottogenere del vasto registro della letteratura enciclopedica²³⁸. Lo stesso contenuto narrativo può riapparire in altri generi, essere raccontato per il solo piacere letterario; è evidente che la differenza specifica è l'intenzionalità. L'esempio è un evento passato, ricordato o

²³² Carlo Delcorno, *Exemplum e letteratura*, cit., p. 9.

²³³ A tal proposito Picone parla di «mimetismo culturale dei generi brevi, [...] indice della loro vitalità e adattabilità [...] la novella costituisce il finale punto di approdo del processo di elaborazione e di rinnovamento della *narratio brevis* romanza», cfr. Michelangelo Picone, *Il racconto*, cit., p. 196.

²³⁴ Carlo Delcorno, *Exemplum e letteratura*, cit., p. 9.

²³⁵ Carlo Delcorno, *Nuovi studi sull'«exemplum»*, cit., p. 65.

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ Claude Bremond, *L'exemplum médiéval est-il un genre littéraire?*, in *Les exempla médiévaux*, cit., pp. 19-28.

²³⁸ Peter Von Moos, *L'exemplum et les exempla des prêcheurs*, in *Les exempla médiévaux*, cit., pp. 67-82, p. 70.

menzionato in un discorso per convincere²³⁹. Supponendo che i generi, definiti in modo stretto, esistano, l'*exemplum* non lo è, se non altro per la necessità di trovarsi sempre inscritto in un altro discorso, un sermone, un'opera di edificazione, una cronaca, un trattato giuridico. L'*exemplum* non ha autonomia, neanche quando, inserito all'interno di una raccolta, è messo in riserva in attesa di nuovi usi²⁴⁰. Si tratta di un testo sempre integrato a uno più vasto, nei confronti del quale svolge un ruolo ausiliario, non può essere un genere ma solo l'ingrediente retorico di un altro genere. Per diventare un genere dovrebbe affrancarsi da questa dipendenza dal sermone e conquistare una esistenza indipendente. Sarà il suo statuto marginale - la posizione alla fine del sermone - a preparare la sua emancipazione, che si attua nel momento in cui vengono raccontati oralmente per un pubblico interessato agli aneddoti e non alla funzione edificante. Esso ha potuto diventare autonomo prendendo la forma della novella. Non genere, dunque, ma forma. D'altra parte le variazioni nella terminologia, la frequenza d'espressioni doppie, del tipo *exempla sive similitudines*, o ancora, *exempla et parabolae* denotano delle possibili fluttuazioni semantiche. L'*exemplum* è una forma identificata ma fluida, magmatica, in cui confluiscono l'elemento narrativo, quello didattico, quello persuasivo, il mero piacere estetico, a seconda dei contesti sociali e discorsivi in cui viene utilizzato²⁴¹. La parola *exemplum* designa l'aneddoto o la lezione esemplare rappresentata dall'eroe/santo/peccatore di cui si racconta la storia? In molti casi l'impiego resta equivoco e autorizza le due interpretazioni²⁴². Nelle raccolte l'esempio non è certamente percepito come un oggetto di consumo letterario: è uno strumento di lavoro, supporto della memoria, enciclopedia di avvenimenti e idee ridotte a canovaccio che poi ciascun nuovo utilizzatore sviluppa secondo le esigenze del momento, le sue abilità, i suoi gusti²⁴³. L'*exemplum* si presta a numerose metamorfosi nella sincronia come nella diacronia. Nella sincronia non cessa di strizzare l'occhio ai suoi vicini, di prenderli in prestito, secondo le circostanze. Osserva Schmitt:

L'exemplum, c'est le caméléon de la «littérature» médiévale, qui tantôt prend les couleurs de la similitude, tantôt celui de la fable ou de conte piueux et, de proche en proche, du miracle, ou de la chronique, ou – sur un autre axe de développement –, de la nouvelle. Il joue à sa guise sur tous les registres, simplement en faisant varier ses formes d'énonciation (par exemple son degré de brièveté), sa structure et ses fonctions²⁴⁴.

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ Jean-Claude Schmitt, *Conclusion. Éditer, indexer, interpréter les exempla*, in *Les exempla médiévaux*, cit., pp. 403-411, p. 405.

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² Peter Von Moos, *L'exemplum et les exempla des prêcheurs*, cit., p. 72.

²⁴³ Claude Bremond, *L'exemplum médiéval est-il un genre littéraire?*, cit., p. 27.

²⁴⁴ Jean-Claude Schmitt, *Conclusion*, cit., p. 407.

Se è vero quanto osserva Peter von Moos, e con lui la Lacarra, è pur vero anche che la questione delle variazioni formali dell'*exemplum* si pone nella diacronia. Il passaggio dell'*exemplum* detto retorico – alla maniera antica – a quello detto omiletico dei Mendicanti, pone tutti i problemi del cambiamento delle sue funzioni e più genericamente quello delle trasformazioni sociali: non è più lo stesso *milen* che produce, trasmette e assicura la ricezione di questi racconti. Questioni analoghe si presentano a proposito del passaggio dai miracoli e visioni dei Cistercensi agli *exempla* dei Mendicanti.

La ricerca sull'*exemplum*.

Per molto tempo le raccolte di *exempla* sono state trascurate dagli studiosi per un certo appiattimento stilistico che accomuna il genere; lo studio degli esempi è stato campo esclusivo di etnologi e di studiosi di tradizioni popolari. È a partire dagli anni Settanta del secolo scorso che la situazione cambia, perché muta l'interesse verso una letteratura non soltanto scritta, ma anche orale e dunque verso quelle forme paraletterarie che prima non avevano goduto di riconoscimento perché considerate inferiori, ancorché di grande diffusione. In particolare tra la fine degli anni Sessanta e i Settanta la letteratura esemplare gode in Francia di una rinnovata attenzione, soprattutto grazie a Jacques Le Goff - interessato tra l'altro al rapporto tra cultura dotta e folklore nell'Occidente medievale, oltre che all'azione della Chiesa come centro di produzione ideologica - che avvia nuove e più sistematiche ricerche. Attorno a lui si riuniscono Jean-Claude Schmitt e Claude Bremond. Il gruppo di ricerca si è mosso e si muove in tre direzioni: 1) l'edizione critica delle più importanti raccolte esemplari; 2) l'indicizzazione degli esempi e la costituzione di un *thesaurus* dell'*exemplum* medievale; 3) lo studio degli *exempla* dal punto di vista del loro contenuto. Si tratta insomma di fornire ai ricercatori una base documentaria solida, di permettere un accesso rapido ed efficace al *corpus* testuale e di proporre una riflessione sulla natura e la funzione di questi racconti. Il GAHOM²⁴⁵, *Groupe d'anthropologie historique de l'Occident Médiéval* fondato da Le Goff nel 1978 all'interno del *Centre de Recherches Historiques* - che è un laboratorio dell'EHESS (*École des hautes études en sciences sociales*) e del CNRS (*Centre national de la recherche scientifique*) offre una ricchissima bibliografia di raccolte di *exempla* nonché di studi sulla letteratura esemplare. Consultando la *Bases de données* e successivamente il *Thesaurus Exemplorum Medii Aevi* (ThEMA) è possibile accedere a una banca dati che permette di realizzare ricerche sull'*exemplum* in tre differenti lingue europee (francese, inglese e italiano). Il *corpus* si concentra soprattutto sulla produzione dell'Occidente cristiano dei

²⁴⁵ <http://gahom.ehess.fr/>

secoli X-XIV. La scelta dei curatori ha privilegiato le raccolte esemplari non presenti nel regesto di Tubach che, pur costituendo un buon punto di partenza, si rivela di scarsa utilità pratica perché impreciso. La ricerca può essere effettuata per parole-chiave, utilizzando il riferimento dell'indice di Tubach e le parole dei riassunti che offrono le varianti narrative di ciascuna raccolta, ottenendo, per ciascun *exemplum*, riassunto, edizioni, bibliografia, testi paralleli. Consultando invece la *Bibliographie européenne des exempla* (Bibliex), sempre da *Bases de données*, è disponibile una ricchissima bibliografia di studi sulla letteratura esemplare, con la possibilità di effettuare una ricerca alfabetica. Il *corpus* è sempre aggiornato.

Di grande utilità anche il regesto bibliografico curato da Jacques Berlioz e Marie-Anne Polo de Beaulieu: *Les exempla médiévaux. Introduction à la recherche, suivie des tables critiques de l'Index exemplorum de Frederic C. Tubach*, sous la direction de J. Berlioz et M.-A. Polo de Beaulieu. Avant-propos de C. Bremond, J. Le Goff et J.-C. Schmitt, Carcassonne, Garae/Hesiode, 1992, che «contiene una sorta di 'Tubach à l'envers' [...]: per ognuna delle più importanti raccolte spogliate dal Tubach si dà l'elenco completo degli esempi rinviando alla numerazione dell'Index. Si va, insomma, dalle singole raccolte al repertorio e non viceversa»²⁴⁶. Tra i contributi più recenti, poi, si segnala il volume *Le Tonnerre des exemples. Exempla et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*²⁴⁷, lavoro a più mani in cui si prende in esame - tra l'altro - il rapporto tra *exemplum* e volgarizzazione del sapere biblico, le *Vitae Patrum*, il patrimonio narrativo dei monaci, le fonti utilizzate.

Fondamentali in Italia gli studi di Delcorno, di cui si dà conto nella bibliografia. Si rimanda peraltro alla sua ottima rassegna di studi sulla letteratura esemplare²⁴⁸, che passa al vaglio - tra gli altri - gli studi di Von Moos, l'edizione della *Scala Coeli* curata dalla de Beaulieu, nonché i *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*, a cura di G. Varanini e G. Baldassarri, apparsi nel 1993 nella collana dei «Novellieri Italiani» diretta da Enrico Malato. Di quest'ultimo lavoro Delcorno evidenzia i limiti della pratica degli escerti: la materia narrativa viene qui estrapolata dal contesto dottrinale, contro quella che parrebbe invece la necessità avvertita dagli studiosi in anni recenti, sensibili ormai all'importanza di testi integrali²⁴⁹. Lo studioso rileva altresì un apparato critico non sempre adeguato e segnala l'assenza di esempi biblici, un filone che di contro richiederebbe maggior attenzione, «anche per verificare se la Bibbia, e in particolare i libri storici dell'Antico Testamento, abbiano contribuito alla formazione dell'*exemplum* trasmettendo

²⁴⁶ Carlo Delcorno, *Nuovi studi sull'«exemplum»*. *Rassegna*, cit., p. 459 n. 3.

²⁴⁷ AA. VV., *Le Tonnerre des exemples. Exempla et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, sous la direction de Marie Anne Polo De Beaulieu, Pascal Collomb et Jacques Berlioz, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2010.

²⁴⁸ *Ivi*, pp. 459-497.

²⁴⁹ Carlo Delcorno, *Nuovi studi sull'«exemplum»*. *Rassegna*, cit., pp. 471-72. Cfr. altresì Carlo Delcorno, *Pour une histoire de l'exemplum en Italie*, in *Les exempla médiévaux*, cit., pp. 143-176

assieme ai contenuti anche alcune tecniche del racconto ebraico»²⁵⁰. Non sono a conoscenza di recenti indagini sulla letteratura esemplare nelle varie aree della penisola italiana che diano conto della presenza di questa forma letteraria dopo il Medioevo. Per restare alla Sicilia, dell'ormai lontano 1968 è un contributo di Gaetano Perusini sugli *exempla* utilizzati da un frate trapanese nel Seicento²⁵¹. È un filone di ricerca che richiederebbe d'essere affrontato.

In area iberica, oltre ai contributi della Lacarra, è d'uopo citare quelli di José Aragüés Aldaz, che lamenta la scarsa attenzione riservata all'*exemplum* post-medievale²⁵². Lo studioso rileva la sopravvivenza rinascimentale dell'*exemplum* e la sua relazione con la letteratura miracolistica, avente per protagonisti i santi. L'*exemplum* è una forma paradossale²⁵³, contraddittoria: da un lato infatti rappresenta virtù da imitare; dall'altro però si colloca nell'ambito dell'inimitabile per la presenza di fatti eccezionali. Aragüés Aldaz distingue tra:

1. *ejemplo desigual*: esso propone un modello di comportamento che può essere imitato parzialmente (come nel caso della castità

²⁵⁰ Carlo Delcorno, *Nuovi studi sull'«exemplum»*. *Rassegna*, cit., p. 479.

²⁵¹ Gaetano Perusini, *Exempla e tradizioni popolari nelle prediche di un frate trapanese del Seicento*, in *Studi in onore di Carmelina Naselli*, vol. I, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania, Catania 1968.

²⁵² «el concepto de "transformación" debe sustituir, de acuerdo con lo observado por H. R. Jauss para el conjunto de la literatura medieval, a los menos ajustados de "evolución, madurez y decadencia", tan sólo postulables desde una concepción apriorística que otorgue a una etapa determinada del *exemplum* la preeminencia sobre sus orígenes y su desarrollo ulterior. En este sentido, el contraste entre aquel "tiempo del *exemplum*" al que aludiera Le Goff en uno de sus más conocidos trabajos, y lo que John D. Lyons [1989] califica como "tiempo de la ejemplaridad" -los siglos XVI y XVII, precisamente - ilustra tanto la evidente transformación del género en el decurso de su historia, cuanto la necesaria concesión a este último período de un rango propio en los estudios ejemplares», cfr. <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/boletinm4.htm>

²⁵³ L'*exemplum* è paradossale per suo statuto: da una parte c'è il precetto morale universale di cui è veicolo, dall'altra il caso particolare da cui muove il racconto esemplare; paradossalmente a volte il racconto si presenta come privo di moralità, e però vuole trasmetterne una; si situa in una zona in cui i rapporti tra oralità e scrittura sono transeunti, così come lo sono quelli tra cultura popolare – di massa si direbbe oggi – e cultura elitaria, laica *vs* ecclesiastica... L'efficacia dell'*exemplum* si esplica nella pratica oratoria del predicatore ed è diversa a seconda delle abilità del singolo, dell'argomento, della lingua utilizzata; tuttavia gli esempi vengono affidati alla trasmissione scritta e qui perdono un po' della loro efficacia. D'altra parte di essi non abbiamo che una testimonianza scritta e in una lingua diversa da quella utilizzata. Il racconto si presenta dall'inizio con un epilogo già stabilito e di cui in parte il fruitore conosce i caratteri: «Al principio de causalidad que rige la progresión de la acción en la novela (tal situación conduce a tal otra) se opone en el *exemplum* un principio de necesidad casi teleológica (tal situación sólo se cuenta para poder llegar a tal otra) [...] todo lo que se cuenta se hace con vistas a un desenlace no siempre previsible, pero siempre calculado de antemano. El final del *exemplum* no es, desde un punto de vista estructural, otra cosa que su punto de partida, de modo que cuanto más se aproxima el lector al desenlace de la intriga, más se aproxima en realidad a su planteamiento», cfr. Federico Bravo, *Arte de enseñar, arte de contar*, cit., pp. 319-320.

preservata o dei lunghi digiuni). Questo tipo di esempio presuppone una collocazione gerarchica tra il santo - collocato in alto - e la gente comune.

2. *ejemplo para no imitar*: esso comprende quei casi di automutilazione che non si possono imitare, episodi di truculenza, di *tremendismo* che costituiscono la parte più visibile della retorica dell'*exemplum*.

Lo studioso rileva altresì la scarsa attenzione della critica recente nei confronti di una tassonomia dell'esempio che di converso è presente nei manuali di retorica, almeno a partire dalla *Institutio oratoria*, e che viene ripresa da Erasmo²⁵⁴. Distingue dunque *exempla dissimilia, contraria* e *similia*; all'interno di questi ultimi, *exempla paria, exempla a maioribus ad minora* ed *exempla a minoribus ad maiora*²⁵⁵.

²⁵⁴ José Aragüés Aldaz, *Deus Concionator. Mundo predicado y retórica del exemplum en los siglos de oro*, Rodopi, Amsterdam – Atlanta, GA 1999, p. 88.

²⁵⁵ «Si el *exemplum a minoribus* (la mención de casos de virtud históricos superados por un personaje del presente o incluso mejorables por el lector u oyente), resultaba especialmente adecuado para el elogio en el seno del discurso epidíctico o demostrativo, al discurso deliberativo o suasorio correspondía la proposición de ejemplos patéticos y de castigos divinos a pecadores (*exempla ex contrariis*), con el objeto de provocar en el cristiano el arrepentimiento y la búsqueda de un comportamiento contrario al verificado en los condenados. [...] Junto a los *exempla contraria*, son los ejemplos conducidos *a maiore ad minus* los más apropiados para la exhortación moral, según lo preceptuado por los tratados retóricos clásicos y cristianos. La categoría de *exempla maiora* era ciertamente amplísima, pues abarcaba en puridad, a la luz de los modelos propuestos por la preceptiva, toda narración histórica que presentara sucesos de valor y virtud de una dificultad superior a la de los comportamientos que el oyente o lector podía observar. Una dificultad, ante todo, garante de la *admiratio* que el caso debía despertar, y derivada de la actitud desmedida de los protagonistas de la narración, de las adversas circunstancias que rodeaban a estos últimos o de su tópica incapacidad para el esfuerzo y la virtud. Son *exempla maiora* y, por tanto, dignos de admiración, los hechos virtuosos de los mártires [...]. El *exemplum a maioribus ad minora* era [...] el recomendado por Bartolomeo d'Angelo para la confortación del condenado a muerte por la Justicia, desde la consideración por parte del mismo del caso de esos mismos mártires, muertos con crueldad y sin haber cometido delito alguno. Pero la categoría acogería con mayor frecuencia los hechos de valor protagonizados por niños y mujeres y presentados al varón, los de los laicos propuestos al sacerdote o, en general, los hechos de los paganos ofrecidos al cristiano, en los que la excelencia de los ejemplos nace, no tanto de la dificultad de los actos emprendidos, cuanto de la débil condición de los protagonistas o de su desconocimiento de Dios y falta de esperanza en la vida eterna. El sexo, la edad, la religión o las circunstancias de éstos últimos debían ser recordados por el predicador para destacar la magnitud de los actos narrados y despertar la admiración del auditorio», José Aragüés Aldaz, *Deus Concionator. Mundo predicado*, cit., pp. 88-90. Aragüés Aldaz dà anche una sua definizione dell'*exemplum*: « toda forma breve destinada a ilustrar un principio de carácter general, en cualquier texto de orden didáctico, por medio de una comparación. En un sentido más estricto, el *exemplum* se define por su oposición al resto de esas formas de la comparación, la *conlatio* y la *imago*, por más que la variedad de criterios apuntados para explicar su deslinde en los textos antiguos impida la formulación de una definición unívoca del argumento. Tan sólo en su acepción más restringida [...] el *exemplum rhetoricum* acogería aquellas narraciones breves históricas (*dicta* o *facta*) expuestas como modelo para la actuación moral del oyente o lector (*hortans vel deterrens*), especialmente de los menos instruidos (*ad docendos plebeos*), y en las que la relación entre los hechos propuestos y los esperables en el futuro adopta formas diversas (*exempla contraria, similia,*

Un repertorio bibliográfico sugli studi dedicati all'*exemplum* medievale castigliano è stato stilato da Marta Haro Cortés e dallo stesso José Aragüés Aldaz ed è consultabile al seguente link: <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/menubolb2.htm>. Il regesto arriva fino al 1997 incluso ed è diviso in tre sezioni: la prima comprende studi sulla presenza e diffusione dell'esempio nella Castiglia medievale; la seconda prende in esame le *summae* come pure le opere che presentano un'organizzazione più complessa (si pensi alle raccolte di racconti orientali), seguendo una suddivisione per secoli; la terza, infine, comprende gli studi sulla presenza dell'*exemplum* in altre opere del medioevo castigliano.

Altri e più recenti contributi è possibile reperire sul sito <http://clarisel.unizar.es/>, una *database* curato da Juan Manuel Cacho Bleca y María Jesús Lacarra in cui è presente un'ampia e aggiornata bibliografia.

dissimilia), que desbordan o al menos obligan a matizar la adscripción de los mismos a un único universal propuesta por los tratados lógicos», *ivi*, pp. 124-25.

CAPITOLO II

LA MORFOLOGIA DELL'ESEMPIO IN MAZZA²⁵⁶.

La struttura del racconto.

Nella struttura dell'*exemplum* è possibile distinguere un nucleo centrale di tipo narrativo, che racconta generalmente un evento singolare, l'avventura accaduta un giorno a una o più persone. Questo è l'aneddoto esemplare. L'aneddoto può essere diviso in due parti: la narrazione propriamente detta, che è obbligatoria, e la menzione facoltativa del canale attraverso il quale la narrazione è giunta al narratore (i vari «si legi» o «cunta»), che talvolta può essere sostituita da espressioni quali «in una città» o «poco tempo si fa che», che ci introducono direttamente al racconto.

Prima dell'aneddoto vi è la lezione dell'aneddoto, un testo normativo; talvolta, dopo l'aneddoto, Mazza pone la morale. Per dirla con Gagliardi, «La chiusura moralistica, quando c'è, rende esplicito ciò che nel racconto era implicito, trasferendo alla coscienza ciò che l'immaginazione aveva subito»²⁵⁷. La lezione, che esprime un concetto di natura dottrinale, generalmente attraverso un'opinione del frate ma talvolta anche con una massima o una sentenza di un'autorità (che può essere dell'antichità classica - dunque laica e pagana - o cristiana), viene presentata al modo indicativo. Mazza glossa o amplifica con *exempla* la citazione di una autorità, secondo quanto era comune nella tradizione omiletica. Talvolta gli esempi si succedono senza soluzione di continuità, con una struttura a grappolo tematico (si vedano ad esempio *Amatorium* [65]-[70]²⁵⁸, tutti sulla perdita della libertà; *Amatorium* [80]-[85] sulla conservazione della castità; *Amatorium* [95]-[104] sulla donna causa di peccato). Talaltra prima dell'*exemplum* vi è una similitudine (per esempio in *Amatorium* [21]).

L'aneddoto si oppone alla lezione come un evento individuale a una regola generale. L'illustrazione della lezione per mezzo dell'aneddoto può avere due forme distinte: sineddochica e metaforica; il primo tipo risulta decisamente maggioritario, mentre esempi metaforici sono *Amatorium* [66], [88], [109], [131], [170] e [193], ove si chiarisce però il senso della metafora: la donna, bella davanti e putrida dietro, è la Chiesa.

L'esempio sineddochico illustra la regola generale attraverso una delle sue manifestazioni particolari. Questo esempio cita un caso tra mille. La lezione che si inferisce mette in gioco il precetto implicito: *ab uno disce omnes*²⁵⁹, dunque con una generalizzazione

²⁵⁶ Faccio mio il modello di analisi strutturale che Bremond applica agli *exempla* di Jacques de Vitry, cfr. Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'exemplum*, cit., pp. 113-143.

²⁵⁷ Antonio Gagliardi, "Exemplum" e novella tra Due e Trecento, in *La Nouvelle Romane (Italia - France - España)*, sous la rédaction de José Luis Alonso Hernández, Martin Gosman, Rinaldo Rinaldi, Amsterdam - Atlanta, GA 1993, pp. 1-11, per la citazione p. 3.

²⁵⁸ Si indicherà tra parentesi quadre il numero dell'*exemplum*, rimandando dunque alla scheda, in cui viene indicato il numero della carta.

²⁵⁹ «da uno solo [crimine] li conoscerai tutti».

induttiva, dal caso particolare alla legge universale; il fatto è presentato sempre come verosimile. Questo tipo di esempio presuppone un'identità di statuto tra eroe/personaggio dell'esempio e destinatario.

L'esempio metaforico illustra la regola generale ricorrendo a un'analogia. L'aneddoto non ricorre più a una manifestazione interna alla regola, bensì a un fatto esterno che le assomiglia. È assimilabile per qualche tratto ma differisce per altri. Il meccanismo dell'esemplificazione presuppone non la semplice generalizzazione ma la trasposizione dell'aneddoto attraverso una serie di assimilazioni. La storia non deve essere necessariamente vera. La favola animale, la parabola, l'allegoria, la semplice similitudine sono il materiale abituale dell'esempio metaforico; nel nostro *corpus* ad esempio abbiamo due casi di favola esopica²⁶⁰.

Nell'esempio metaforico il passaggio dalla lezione introduttiva all'aneddoto o da quest'ultimo alla morale posta alla fine del racconto, non è marcato per far attivare presso l'uditorio il meccanismo di codificazione e decodificazione, dunque non vi è preoccupazione perché il lettore/uditore possa recepire erroneamente il messaggio. Tuttavia, in *Amatorium* [88] s. Francesco - alle cui parole è affidata la narrazione dell'*exemplum* - alla fine dello stesso spiega la simbologia, dunque chiarisce il messaggio. Ricordiamo brevemente l'aneddoto: una vergine possiede una gemma preziosa che cinque fratelli, personificazione dei cinque sensi, tentano di possedere. Ella non la cede se non a un re, che la fa regina del suo regno. Il re, come precisa Francesco, è metafora di Dio.

In *Amatorium* [131] la metafora non viene introdotta da alcun aggettivo come «simili» o suoi sinonimi, né da espressioni come «così come»; tuttavia alla fine del racconto vi è la morale dell'autore, accompagnata da una similitudine: «Ché sin como lo palo ad colpo ad colpo se calca in terra et poi ad colpo ad colpo se ne leva, cossì la mente humana assentendo mo ad una mo ad un'altra cogitatione immunda, vene in lo predicto grado de passione; cossì confutando mo una mo un'altra cogitatione immunda et la sancta meditando, vene al tutto mundo templo de lo Spiritu Sancto».

In *Amatorium* [169], il noto racconto dell'unicorno è introdotto dall'aggettivo «simili», che introduce l'aneddoto. Per il resto, i rimanenti esempi metaforici presenti in *Amatorium* non vengono segnalati da una formula particolare.

In *Scala* sono metaforici: [4], [6], [35], [38]. Essi non vengono introdotti da una formula particolare, dunque la metafora non è segnalata in alcun modo.

²⁶⁰ Cfr. Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'«exemplum»*, cit., p. 117.

Le formule introduttive.

L'aneddoto può dividersi in due parti: il racconto e la menzione della fonte o del canale d'informazione. Non vi è differenza nell'uso della formula introduttiva che indica il canale, né l'uso di un tipo di formula piuttosto che un'altra è legata a una maggiore o minore autenticità della lezione.

Amatorium: su 213 *exempla*, 72 sono le formule introduttive, ciascuna di esse con una diversa ricorrenza:

Formula introduttiva	Ricorrenza
Pone che	1
Si pone	1
Dice	1
Se dice	5
Si dice	1
Dice lo testo	1
Dicendo un sancto patre	1
Se parla	1
Te lo mostro	1
Unde	8
Conteria	1
Te cunto	1
Cuntano	1
Se cuncta	7
Si cuncta	2
Se cunta	2
Cunta	5
«como nel X de li numeri si lege, cunta»	1
Conta	2
Cuncta	2
Recunta	2
Reconta	1
Recontò	1
Contò ad me	6
Contò ad mi	1
Narrò	1
Narrò ad me	3
Narrano	1
Se narra	3

Si narra	4
Como narra	1
Narra	10
Narrasi	3
Cantano li versi	1
In una parte	3
Questo pure so	1
So io	13
So certo	1
Se lege	20
Lege	2
Legi	1
Unde [...] se lege	11
Unde [...] si lege	4
Si lege	15
Legesi	3
Se scrive	2
Si scrive	1
Se fa menzione	1
Recita	1
Mostra Cristo	1
Aduce	1
Appare questo	1
Como appare	3
Questo uno dico	1
Dico questo	1
Voglio dire questo qua	1
Cognosco io	1
Intesi io	1
Una volta confessando	1
Poria io contare	1
Saperia io qua contare	1
Non voglio per utilità de li audienti tacere ma [...] narrare	1
Io audecti contare	1
Io dire intesi	1
Io intesi	1
Recordamesi	1

Continere non mi posso	1
Dire solum voglio	1
In una città	3
Ad una parte de questo mondo	1
Poco tempo si f ache	2
Circa anni xviii si fa che	1

Non ho tenuto conto di altri *incipit* («et Tito Vespasiano», «et allo abbate Sisoï», «Havia el prefato beato Francesco», «Una persona ecclesiastica», etc.) che non presentano una forma - diciamo - canonizzata, ciascuno di essi ricorrente una sola volta negli *exempla* trascritti. Va da sé che tali *incipit* (ventiquattro in tutto) sono riportati nella scheda posta in appendice e dunque verificabili.

Scala:

Formula introduttiva	Ricorrenza
Si cunta	3
Cunta	8
Recunta	2
Narra	4
Legi	1
Si legi	26
Legisi	3
Si scrivi	4
Scrivi	1
In una città	1
Legimo	1
Una vota	1
Dichi	3
Scrivi	3
Prova sancto Thomasi et poni exemplo	1
Si recunta	1
Mi dissi	1
Como appare	1
Mustrasi in ço	1
Recita	1

Si dichi	2
Recunta	2
Poni che	1
Si ligi	1
Audivi	1
Lu mustra	1
Mostrasi	1
Poni	1
Si poni	1
Dichi	1
Si mostra	1
Exemplo havemo	1
Legimo	1

L'autenticità deriva dall'autorità della cosa letta e quindi scritta, oltre che dalla parola pronunciata da persone fededegni. Da qui il ricorso ai vari «si lege» (con le sue varianti) che è la formula più ricorrente: essa rimanda per l'appunto a una fonte scritta, autorevole, e ci introduce - almeno in apparenza²⁶¹ - nella biblioteca dell'autore. Mazza dimostra di seguire la tradizione: evidentemente si rifà ai *legi/legimus/legitur* che ritornano con frequenza all'inizio di numerosi dei racconti esemplari della tradizione mediolatina. Segue per frequenza «se cunta/cuntano etc.», che ancora una volta fanno riferimento a delle fonti scritte, siano esse la Bibbia, le *Vitae Patrum*, Boccaccio, o le più generiche «storie» (in quest'ultimo caso è verosimile che quando il frate fa riferimento a racconti quali quello di Clitennestra ed Egisto - *Amatorium* [6] - o *Amatoium* [176], che narra la storia del diavolo ingannato da una donna, molto diffuso nella tradizione esemplaristica, è verosimile si diceva che il frate abbia attinto a una tradizione scritta; negli altri casi in cui ricorre il termine «storie/historie» - che ha in tutto quindici occorrenze - non è sempre possibile stabilire il canale di trasmissione). Solo in pochi casi l'utilizzo di "raccontare" in una delle sue varianti potrebbe essere attribuito a una fonte orale, per esempio in *Amatorium* [175], quando si dice che «In uno sermone recunta *sancto* Bernardino»: qui di fatto potrebbe trattarsi di un racconto giunto oralmente alle orecchie di Mazza, come pure di un racconto che il frate ha letto in una *reportatio*. In ogni caso è evidente che la fonte principale, il canale preferenziale, è la scrittura.

Segue l'utilizzo di "narrare", nelle sue varie declinazioni. Anch'esso fa quasi sempre riferimento a una fonte scritta (la *Legenda aurea*, Boccaccio, Tito Livio, Esopo, le *Vite dei Padri*, etc.).

²⁶¹ Sulla biblioteca del frate si tornerà più avanti.

Anche espressioni come «Sancto Gregorio narra» (*Scala* [56]) sono varianti dell'indicazione di un canale d'informazione scritto. Fanno eccezione naturalmente quei racconti introdotti da «narrò ad me», frutto di racconti orali di cui Mazza è evidentemente il destinatario prima di esserne a sua volta *reportator*. Insomma, il peso della fonte scritta è maggioritario senza dubbio alcuno (altre formule introduttive che rimandano a una fonte scritta sono «appare», «mostra», «pone», e naturalmente «si scrive»). Mi pare chiaro che a questa altezza cronologica l'*exemplum* è improntato a fonti scritte e d'altra parte nell'utilizzo che ne fa Mazza è a sua volta affidato alla scrittura dei suoi trattati e quindi alla lettura che ne farà il destinatario, il narratario, ovvero il lettore che l'opera implica²⁶², confermando di fatto una tendenza che si era andata già affermando:

Surtout li éinitialement au monde de la parole (entendue: *audivi...*, puis *prêchée*), l'*exemplum* entre toujours davantage à la fin du Moyen Age dans celui de la culture livresque: dans leur grande majorité les *exempla* ne sont plus empruntés qu'à des sources écrites, à commencer par les recueils antérieurs; ils ne sont plus offerts seulement à l'audition collective du sermon, mais à la lecture individuelle du «moralités»²⁶³

Tuttavia ha un suo peso anche la fonte orale, la tradizione folklorica e l'esperienza personale, la sua testimonianza diretta, come testimoniato dai «narrò ad me», «io audieci contare» (si rammenti la formula latina *audivi*), «io dire intesi», «recordamesi» (*memini* nella tradizione mediolatina), «cognosco io»: qui si sottolinea l'importanza della testimonianza diretta del frate, tali formule hanno una funzione di autenticazione indiretta: egli ha conosciuto la persona cui l'avventura è accaduta, o in una certa misura ha controllato i fatti, quando non ne è stato testimone diretto. Dunque egli, ancorché non sia stato sempre presente, dà autorevolezza ai fatti raccontati. In tal modo anche l'aneddoto acquisisce dignità.

Queste formule consentono di distinguere il modo della tradizione, non il livello di cultura da dove provenivano i racconti. Mazza ha ascoltato o letto delle storie che poi riversa nei suoi trattati; il nome e la fama garantiscono l'autenticità del racconto che dà vita all'esempio. A parte i casi di osservazione diretta, c'è sempre un racconto dotto, libro o testimonianza scritta che si interpone tra la tradizione orale, eventualmente folklorica, e il nostro frate.

Ancora, «si dice» introduce un esempio in cui l'autenticità non è importante per la lezione. Talvolta fa riferimento a un tratto leggendario attribuito a un personaggio celebre.

²⁶² Sul lettore implicito cfr. Cesare Segre, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Einaudi, Torino 1999, pp. 13-14.

²⁶³ Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'«exemplum»*, cit., p. 64.

I racconti quale modello d'azione meritoria o demeritoria.

In taluni casi - pochi per la verità - è possibile incontrare una costruzione a scatola cinese, in cui un racconto di secondo grado è inserito in una narrazione di primo grado, come in *Amatorium* [131], [139], [149], [178], [189]; una struttura a cornice di tipo rudimentale, nulla a che vedere con la complessità della narrativa orientale²⁶⁴. Prevale invero un modello occidentale di raccolta dei microtesti: «basato su un criterio di raccolta “esterno” e classificatorio, [esso] conduce all’assemblamento di testi riuniti per accostamenti retorico-stilistici [quello dell’*exemplum*] e per categorie logico-tematiche [la condanna della lussuria, dei mali della Chiesa, dell’egoismo, etc.] ai quali il *compiler* conferirebbe una certa omogeneità»²⁶⁵. Nei pochi casi prima menzionati, invece, Mazza inizia un racconto in cui sono presenti uno o più personaggi che a loro volta si fanno narratori di un racconto di secondo livello²⁶⁶ che serve da paradigma ai personaggi di primo grado - e quindi, naturalmente, ai lettori/uditori di Mazza -; i racconti sono mediamente brevi, dunque i racconti interni sono anch’essi lineari, si limitano a poche righe. Siamo distanti dalla complessità delle *Mille e una notte* o del *Calila e Dimna*, in cui i racconti *imbricados* si moltiplicano a dismisura. Il tipo di relazione tra i racconti e la cornice dottrinale è di tipo tematico, per dirla con Genette, «che non implica dunque nessuna continuità spazio-temporale fra metadiegesi e diegesi» e che «può d’altronde esercitare un influsso sulla situazione diegetica, quando viene percepita dall’uditorio» o dai lettori²⁶⁷.

Vi sono poi casi - che sono la minoranza - in cui è presente una morale alla fine dell’*exemplum*, che serve a chiarire il significato del racconto, lo rende esplicito e talvolta conferma quanto già espresso dalla lezione, per es. in *Amatorium* [6], dove si dice: «Per li quali exempli se conclude lo intento del proposito nostro che fo de mostrare como lo amor voluptuoso transforma et priva de lu sensu de la vista corporale [...]»; ancora, *Amatorium* [2] e [11] - la cui morale però si riferisce anche a quelli precedenti, riassumendo che l’amore priva l’uomo di tutti i sensi - , [26], [68], [88], [90], [92], [102], [179], [181], [184]. In *Scala*, la morale è esplicitata in: [7], [28], [32], [48]. In tali casi è dunque possibile individuare uno spazio della morale e uno del narrato sia nella cornice dottrinale sia nei

²⁶⁴ Sulla cornice novellistica, cfr. M. Picone, *Tre tipi di cornice novellistica: modelli orientali e tradizione medievale*, in «Filologia e critica» 13, 1988, pp. 3-26; A. Pioletti, *Della tipologia della cornice narrativa*, in *Poetica medievale. Confronti e incontri: tradizione arabo-islamica e tradizione occidentale*. Atti del Convegno Internazionale (Bologna, 11-13 maggio 2000), a cura di P. Bagni, M. Pistoso, Carocci, Roma 2003, pp. 13-27, e A. Varvaro, *Forme di intertestualità. La narrativa spagnola medievale tra Oriente e Occidente*, in «Annali dell’Istituto Universitario Orientale – sezione romanza» 27, 1985, pp. 49-65.

²⁶⁵ Antonio Pioletti, *Della tipologia*, cit., p. 16.

²⁶⁶ Sui livelli narrativi cfr. Genette Gérard, *Figure III. Discorso del racconto*, Einaudi, Torino 2006, pp. 275 ss.

²⁶⁷ *Ivi*, pp. 280-81.

microtesti. «Potremo allora registrare una cornice-commento [...] e un narrato-commento»²⁶⁸.

I vari racconti propongono modelli d'azione meritoria o demeritoria che portano alla salvezza o alla perdizione; la prova cui sono sottoposti i vari personaggi può dipendere dal caso, dal diavolo, da Dio, dall'amore. Nel caso in cui il modello proposto è di tipo meritorio, si ha un personaggio la cui condotta positiva funge da modello (come nelle condotte esemplari dei martiri o in generale dei Padri del deserto, o ancora nell'esempio della meretrice che cambia vita - *Scala* [42]); oppure vi è un personaggio non connotato dall'inizio per essere un modello positivo e che però alla fine si redime, come in *Scala* [96]. Se invece l'esempio mette in campo un modello demeritorio, vi è un inventario paradigmatico dei peccati, spesso il protagonista di turno resta soggiogato dal lascivo amore (talvolta perché ispirato dal diavolo) e perde la serenità, arriva a odiare il marito (giacché spesso sono le donne naturalmente a essere le peccatrici) e i figli, dilapida fortune lasciate(le) in eredità, perde qualunque capacità di discernimento. In taluni casi vi è una punizione evidente (la morte, la dannazione eterna, la vendita e la conseguente schiavitù, il postribolo), in talaltri è sufficiente già la sofferenza arrecata dalle conseguenze di questo amore (la perdita del sonno, la disperazione provocata dalla lontananza dell'amato, etc.). La ricompensa o la punizione si possono avere qui o nell'aldilà, sicché ad esempio l'amore dissoluto può portare all'uccisione dei due amanti o di uno soltanto dei due, una condotta di vita informata all'egoismo e al peccato sarà causa di dannazione eterna (e allora ecco un consesso di diavoli venuti a portarsi via l'anima del morto); ovvero la messa alla prova della fedeltà al marito (non solo in senso fisico), che costa sofferenza alla moglie, si conclude con un *happy end* come nelle migliori delle favole (cfr. *Scala* [65]); o ancora l'attaccamento ai beni terreni (dunque non solo l'amore dei sensi) o alla gloria può essere seguito da una sconfitta o da una morte improvvise (cfr. *Amatorium* [185] e [187]).

Si prenda ad esempio *Scala* [20]:

Aneddoto: Marina e Teodora si fingono uomini e prendono abiti monacali. Due donne rimangono incinte ma sono senza marito, perciò accusano Marina e Teodora, le quali accettano di fare penitenza per il peccato, ancorché siano naturalmente innocenti²⁶⁹.

²⁶⁸ Antonio Pioletti, *Della tipologia*, cit., p. 23.

²⁶⁹ Siamo in presenza di uno di quei motivi minori che Quintino Cataudella individua quali elementi comuni tra racconto agiografico e romanzo greco erotico: il travestimento (da donna a uomo e viceversa), cfr. Quintino Cataudella, *Vite di santi e romanzo*, in AA. VV., *Letterature comparate. Problemi e metodo. Studi in onore di Ettore Paratore*, Patron, Bologna 1981, pp. 931-52. Sul travestimento in abiti monacali cfr. *infra*, nota ????. Si noti che qui viene sovvertita la condanna che il Medioevo fa dei travestimenti, che invertono «le identità sessuali fissate da Dio e che sono una componente dell'ordine sociale», cfr. Jean-Claude Smith, *Corpo e anima*, in Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente medievale*, cit., pp. 253-267, p. 262.

Messa alla prova: occasione offerta di rivelare la propria identità e così scagionarsi dalla falsa accusa.

Merito: decisione di mantenere segreta l'identità e soprattutto di farsi carico della colpa.

Lezione: non bisogna cercare scuse di fronte al peccato commesso; i santi, a cui è promessa la vita eterna, non solo sono sempre pronti ad ammettere la loro colpa, ma accettano finanche colpe che non hanno commesso.

Ancora, in *Scala* [41]:

Aneddoto: Un uomo vive sessant'anni su un albero, contemplando Dio, nutrito tutti i giorni da un angelo. Un giorno vede dei ladri assaltare una casa e catturare una fanciulla, col proposito di violentarla. Fra di essi però ve n'è uno che tenta di difenderla e per questo viene ucciso. Subito la sua anima è raccolta dagli angeli. Vedendo ciò, il vecchio pensa di scendere dall'albero e andare per il mondo a godere dei beni materiali, per poi, negli ultimi giorni della sua vita, dedicarsi di nuovo a Dio. Tuttavia, mentre scende dall'albero, cade e muore, andando all'Inferno.

Messa alla prova: occasione offerta di continuare la vita eremitica nonostante l'esperienza fatta di un uomo dalla cattiva condotta cui è sufficiente una sola azione positiva per avere l'anima in salvo.

Demerito: decisione di andare per il mondo e godersi la vita.

Lezione: il retto agire deve improntare tutta la vita dell'uomo.

Tuttavia non tutti gli *exempla* seguono questo tipo di struttura. Vi sono casi, infatti, in cui il racconto serve solo a illustrare la verità dell'argomentazione dottrinale, presentando sì un'azione che è meritoria o demeritoria, ma senza che vi sia una prova da superare (ad esempio in *Scala* [17]: San Francesco tiene sempre la mente impegnata in sante meditazioni)²⁷⁰. Talvolta, poi, l'aneddoto oppone due individui in quanto rappresentanti di valori contrapposti, messi a confronto, specie nei racconti di martiri e di tiranni o di donne tantatrici e tentati. Un siffatto schema bipolare, che oppone buoni e cattivi, presenta il vantaggio di essere facilmente memorizzabile.

La narrazione segue l'ordine cronologico delle fasi della sequenza esemplare: Mazza espone le circostanze introduttive, quindi la prova, descrive come merito/demerito le reazioni dell'eroe o delle comparse, seguono quindi la ricompensa o la punizione, le sanzioni in questo mondo o nell'altro.

La sequenza si può rompere e allora ci può essere una ricerca condotta su un punto oscuro della sequenza, un enigma proposto a un personaggio (che s'interroga per esempio sul senso e sul valore di un comportamento o sulla sanzione meritata per tale comportamento); questo personaggio conduce una ricerca. Alla fine si dà la soluzione. Si veda, ad esempio, *Amatorium* [208]: un uomo probo, sapiente e taciturno, è spesso malato. Muore senza

²⁷⁰ Pare essere confermata la tesi di Delcorno, che smentisce la suddivisione in quattro sequenze chiaramente distinguibili rilevata da Bremond, cfr. Carlo Delcorno, *Nuovi studi sull'«exemplum»*, cit., p. 65.

avere la possibilità di confessarsi, tanto sono pessime le condizioni atmosferiche da impedire al confessore di recarsi da lui per l'estrema unzione. La moglie, di converso, conduce una vita dissoluta; in punto di morte, riceve la visita del confessore. Alla sua morte la serenità del cielo pare rendere omaggio alla sua sepoltura. La loro figlia, perciò, decide di seguire l'esempio della madre, finché un angelo le mostra i genitori nell'aldilà: la donna si trova tra le fiamme dell'Inferno, mentre il padre gode delle gioie del Paradiso. Qui si conclude il racconto. Ebbene, la soluzione finale permette di ricostruire a posteriori la sequenza esemplare che in qualche punto lasciava dubbi (sempre per restare a questo racconto, ad esempio, non si comprende perché, nonostante il comportamento giusto, il padre abbia avuto una sorte avversa financo nel momento della morte).

Temi e personaggi.

Vi sono esempi con un valore testimoniale, quelli in cui vi è una rivelazione fatta da un essere soprannaturale (angelo, diavolo, santo, anima dell'inferno²⁷¹). Il beneficiario è un uomo di chiesa (un eremita, un padre penitente, una monaca) che fa da mediazione tra il cielo e i peccatori comuni: in *Scala* [39] un santo padre vede cinque angeli, ciascuno con un vaso di diverso valore, da quello ricco di gemme a quello fatto di terra. Alla curiosità del monaco, uno degli angeli risponde che ciascun vaso rappresenta una delle diverse età della vita²⁷² in cui si è fatta elemosina con il

²⁷¹ La Madonna non compare quasi mai, eccezion fatta per *Scala* [11], in cui si esalta la magnificenza del palazzo celeste, dimora della Vergine (a tale proposito cfr. altresì *Legenda aurea, De sancto Tomaso apostolo*, in cui la dimora celeste viene descritta come un palazzo costruito in oro argento e pietre preziose; tale dimora si può acquistare solo a prezzo della fede. Nello stesso capitolo si parla dei «gradi de virtù» - se ne distinguono dieci - , ciascuno generalmente seguito da uno o più *exempla*. Viene fatto di domandarsi se non vi sia un riferimento intertestuale tra la *Scala de virtuti* e i suoi gradi e il testo del famoso leggendario, oltre che con la *Scala* di Climaco naturalmente). Ciò pare andare contro il progressivo peso acquisito - alla fine del Medioevo - dalla figura di Maria quale protettrice suprema, specie quando in campo scende Lucifero in persona al posto dei demoni, cfr. Jérôme Baschet, *Diavolo*, in Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente medievale*, cit., pp. 283-95, p. 289. D'altra parte la devozione mariana si riscontra in tutti i predicatori osservanti: «È il secolo [il Quattrocento] in cui nella famiglia dell'Osservanza nasce e si divulga ampiamente la devozione della corona delle sette allegrezze di Maria», cfr. Alberto Ghinato, *La predicazione francescana nella vita religiosa e sociale del Quattrocento*, in «Picenum Seraphicum» X, 1973, pp. 24-98, p. 67. Quanto alla rappresentazione regale della dimora celeste, è tipico del Medioevo l'attribuzione di caratteristiche feudali al trascendente: Dio viene sovente rappresentato come un sovrano assiso sul trono, cfr. Jean-Claude Smith, *Dio*, in Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente medievale*, cit., pp. 296-312, in particolare pp. 299 ss.

²⁷² Nel Medioevo la durata della vita ha all'inizio uno schema tripartito di derivazione classica (si ricordi che tre è numero perfetto presente in Aristotele e prima di lui nei pitagorici). La vita viene vista come un arco con una fase ascendente e una discendente, assimilabile al ciclo solare: si distingue tra *adolescenza*, *gioventute* e *senettute*. La tradizione cristiana ben presto assimila tale tripartizione. Sempre dalla tradizione classica deriva la ripartizione in quattro età,

rispettivo valore: è più apprezzata la donazione fatta in giovane età piuttosto che quando si è vicini alla morte e dunque fatta al solo scopo di evitare le fiamme dell'Inferno.

A volte non vi è una vera e propria visita da parte di un essere ultramondano, bensì un dono che rende testimonianza del favore divino o della presenza demoniaca (per esempio in *Amatorium* [77] Dio invia tutti i giorni a un frate del pane come dono per la sua condotta virtuosa, finché l'eremita non si lascerà vincere dal Nemico). Oppure defunti appaiono ai loro cari in sogno o tornano momentaneamente sulla terra per testimoniare della nuova condizione in cui si trovano (cfr. ancora *Amatorium* [208]).

Gli angeli naturalmente sono gli interlocutori/mediatori privilegiati, specie - ma non solo - quando i protagonisti sono dei frati²⁷³: *Scala* [3], [31], [35], [39], [41], [58], [59], [60], [62];

che corrispondono alle quattro stagioni dell'anno e ai quattro umori. I quattro stadi sono: *pueritia, iuventus, senectus e senium*. «Il numero 4 era in perfetta armonia non solo con la speculazione degli Antichi e di Pitagora sulla natura, ma anche con la Genesi. Dio non aveva forse creato le quattro stagioni il quarto giorno della Creazione? Il numero quattro permetteva dunque la perfetta combinazione con il fondamento stesso dell'antropologia antica e medievale, secondo la quale l'uomo è un microcosmo, un cosmo in miniatura. [...] ben presto alcuni autori cristiani inserirono lo schema delle quattro età della vita d'origine antica nella simbologia cristiana fondata sul numero 4, comprendente il quarto giorno della Creazione, le quattro creature davanti al trono di Dio (Apocalisse, 4.6), i quattro Vangeli, i quattro fiumi del Paradiso [...]. Il ruolo didattico e mnemotecnico del numero 4 non faceva che consolidare il successo di tutti gli schemi a esso collegati [...]. tale schema sarà adottato con frequenza nella letteratura volgare e nella predicazione». Il cristianesimo ben presto adotta uno schema pentapartito, che prende le mosse da Origene, il quale interpreta la parabola di Cristo sulla vigna ponendola in relazione con le età della vita per l'appunto. Agostino dal canto suo propone una divisione in sei stadi, secondo le sei età del mondo: *infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, gravitas e senectus*. Vi è poi una settima età, un tempo di riposo che corrisponde al settimo giorno della Creazione in cui Dio riposò. La vecchiaia non è solo l'età della decadenza fisica ma anche quella di un rinnovamento spirituale. Lo schema di Agostino ha grande successo. Vi è ancora una suddivisione in sette età che risale sempre all'antichità e una a dodici, che fa la sua comparsa nel tardo Medioevo, unico schema che non viene mutuato dall'antichità. «Tutti gli schemi antichi furono rivestiti d'una simbologia cristiana, che orientava la vita dell'uomo verso il fine della salvezza. Su questo piano, il numero 4 giocò il ruolo più importante poiché permetteva di far coincidere uomo, natura e simbologia quaternaria cristiana. [...] L'eredità antica metteva l'accento sull'evoluzione biologica della vita umana, il cristianesimo, al contrario, sul suo inserirsi all'interno della vicenda della salvezza. L'uomo appare dunque il riflesso microcosmico dei mondi terrestre e celeste, una combinazione dei quattro elementi: il suo corpo deriva dalla terra, il sangue dall'acqua, il respiro dall'aria, il calore dal fuoco. Ma l'uomo è un microcosmo anche perché è stato creato a immagine di Dio. [...] L'interpretazione cristiana delle età della vita [...] non conosce l'idea di declino, ma si fonda su un progresso continuo dei valori morali e spirituali», cfr. Agostino Paravicini Bagliani, *Età della vita*, in Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente medievale*, cit., pp. 385-97, per le citazioni pp. 389 e 394.

²⁷³ «L'uomo medievale è vissuto sotto lo sguardo e in compagnia degli angeli», osserva Philippe Faure. Gli angeli sono contemporaneamente rivolti verso Dio e verso gli uomini, giacché intervengono spesso sulla terra come intermediari di Dio. La vita monastica è vista - almeno al secolo XII - come la trasposizione sulla terra della vita angelica. Il monaco infatti conduce (o dovrebbe condurre) una vita casta fatta di preghiere e di lodi a Dio. «La convinzione che la vita monastica sia l'espressione più pura della polarità angelica dell'uomo si

Amatorium [38], [78], [119], [122], [129], [140], [158], [166], [167], [175], [194], [208]. Il diavolo è quasi sempre presente in funzione di tentatore, sovente in forma di donna. Talvolta il principe del male compare per prendersi l'anima di un defunto. È comunque un assiduo frequentatore dei racconti esemplari; lo ritroviamo tanto nell'*Amatorium*²⁷⁴ quanto nella *Scala*²⁷⁵. La rivelazione fornita dal diavolo pone un problema: la sua testimonianza non è affidabile; in *Amatorium* [156] la rivelazione corrisponde a verità, perché l'intento del demonio è quello di scandalizzare l'eremita, rivelandogli che un suo confratello è caduto nel peccato. In *Scala* [8] e [26] (sostanzialmente lo stesso aneddoto), il diavolo, intento a inserire in un sacco tutte le parole errate pronunciate durante la messa, «montre qu'il est en train de travailler à la damnation d'une catégorie de pécheurs»²⁷⁶. Pochi i casi in cui la rivelazione di una verità trascendente viene fatta dall'anima di un defunto: ciò si verifica in *Scala* [38] e *Amatorium* [208] (solo in parte però).

In alcuni casi le rivelazioni avvengono tramite sogni²⁷⁷ o visioni: in *Amatorium* [119] Il discepolo di un santo padre una notte viene tentato per sette volte, resistendo. La stessa notte il suo maestro ha una visione del discepolo assiso in cielo con sette corone, e un angelo che gli rivela che le ha meritate per la forza dimostrata. Nell'*Amatorium* [193] - di cui si è detto sopra - l'episcopo Pietro va a visitare un santo solitario e lo trova in orazione nella sua cella elevato da terra: aveva appena avuto la visione di una bellissima donna, che una volta girata di spalle si mostra putrida. È la Chiesa. Mazza torna a più riprese nei suoi trattati a condannare la corruzione ecclesiastica. La condanna della *ecclesia carnalis* era da tempo presente all'interno dell'ordine francescano, specie tra gli spirituali, che tra XIII e XIV secolo si oppongono ai loro fratelli, richiamandosi agli ideali più rigorosi del fondatore dell'Ordine,

accompagna spesso a una visione negativa del mondo e dei comportamenti connessi con la natura [...]. L'angelo non è solo un modello celeste, ma un compagno e un iniziatore. [...] agente del disvelamento dei misteri celesti e quindi dell'acquisizione di una conoscenza illuminatrice. [...] La visita e la visione degli angeli sono i segni della santità del monaco», cfr. Philippe Faure, *Angeli*, in Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente medievale*, cit., pp. 40-52, per le citazioni pp. 40 e 44.

²⁷⁴ [9], [12], [38], [39], [54], [77], [91], [122], [123], [124], [136], [140], [156], [167], [168], [200].

²⁷⁵ [8], [12], [22], [23], [26], [28], [43], [52], [55], [57], [66], [83], [94], [95], [96], [97].

²⁷⁶ Cfr. Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'exemplum*, cit., p. 131.

²⁷⁷ Nel Medioevo, specie nei primi secoli, vi è una diffidenza nei confronti dei sogni, giacché essi possono essere ispirati dal diavolo: «l'incapacità della Chiesa di fornire al cristiano caratteri di distinzione sull'origine, e quindi sulla validità dei sogni, porta il sognatore a respingerli. Nell'alto Medioevo la società cristiana è una società di sognatori frustrati». Per tale ragione la paura dei sogni rientra nella sindrome del *contemptus mundi* che il monachesimo contribuisce a diffondere, cfr. Jacques Le Goff, *Il cristianesimo e i sogni (secoli II-VII)*, in Id., *L'immaginario medievale*, cit., p. 200. Sulle visioni, si veda il saggio di Le Goff contenuto nel sopra citato volume e alla bibliografia ivi indicata: Jacques Le Goff, *Aspetti eruditi e popolari dei viaggi nell'aldilà nel Medioevo*, in *ivi*, pp.75-98, in particolare p. 82 n. 13.

riprendendo altresì le concezioni chiliastiche di Gioacchino da Fiore. In generale, in seno alle correnti millenaristiche che si sono avvicinate nei secoli del Medioevo, sono numerose le condanne contro la corruzione della «Grande Meretrice di Babilonia»²⁷⁸. E tuttavia, con minima approssimazione, si può sostenere che in Mazza siano assenti previsioni di tipo millenaristico. Il frate si colloca nella linea dei predicatori del XV secolo, che utilizzano la paura del Giudizio finale come mezzo per tenere lontani gli uomini dal peccato; né è presente l'identificazione dell'Anticristo con una personalità specifica²⁷⁹. D'altra parte, certa visione della Chiesa corrotta trovava terreno fertile anche nella letteratura d'intrattenimento, in talune novelle del Boccaccio - *Decameron*, III 10 - che il nostro frate utilizza quale fonte, ma si pensi anche a Masuccio Salernitano, che Mazza cita espressamente nella *Scala* e che verosimilmente ha presente in *Amatorium* [2]²⁸⁰. D'altra parte - lo si diceva - nella *Scala de virtuti* il frate cita espressamente Masuccio Salernitano, a proposito delle sferzate che il novelliere campano dà a quei religiosi dediti all'inganno e alla lussuria²⁸¹: «Et licet di tucti condicioni di homini ti vogli guardari, puro di tri

²⁷⁸ La critica contro la decadenza dei costumi della Chiesa e dell'Ordine non è una novità, cfr. *Par.*, XII 121 ss.: «Ben dico, chi cercasse a foglio a foglio / Nostro volume, ancor troveria carta / U' leggerebbe: 'Io mi son quel ch'io soglio'», parole affidate a san Bonaventura.

²⁷⁹ Bernhard Töpfer, *Escatologia e millenarismo*, in Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente medievale*, cit., pp. 371-84. Le Goff osserva che alla fine del Medioevo gli uomini sulla scorta di una nuova sensibilità, sono meno timorosi dell'inferno e più della morte, cfr. Jacques Le Goff, *Aldilà*, in Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e percorsi*, Volume primo. *Aldilà-Lavoro*, Einaudi, Torino 2003, pp. 3-16, in particolare pp. 15-16.

²⁸⁰ In esso si narra della nobile donna infedele, le cui tresche vengono scoperte da una serva, da generazioni al servizio della famiglia del marito, la quale ammonisce la sua signora ma rimane inascoltata e dunque riferisce il tradimento al suo padrone, consigliandolo di mettere al corrente della cosa i fratelli della moglie. Questi decidono di verificare le parole della serva e, appurato l'adulterio, obbligano la sorella a bere una bevanda avvelenata. L'amante frattanto fugge in un'altra città ma lì verrà raggiunto e ucciso. Ebbene, un racconto analogo si trova ne *Il Novellino*, XXVIII (cfr. Masuccio Salernitano, *Il Novellino*, a cura di Salvatore S. Nigro, BUR, Milano 2000, pp. 373-377): qui una donna va in sposa a un nobile e piacente cavaliere ma la libidine di cui è sempre preda la spinge a cercare la vicinanza carnale di un nano che vive nella sua corte. Della tresca, anche qui, si accorge una serva, da anni al servizio della famiglia del marito, la quale uccide gli amanti, durante l'amplesso, trafiggendoli con una lancia. Avvisato il marito, questi - dopo un primo momento di dolore - per serbare l'onore, chiama i fratelli della moglie e comunica loro di aver ucciso la donna insieme al suo amante. I fratelli approvano l'operato.

²⁸¹ Si rammenti che Masuccio scrive contro «il fascinioso illusionismo verbale dei predicatori itineranti [...] che, presentandosi con il carisma della sacralità, esigevo emozione e “deferente ripetizione... limitando, indirizzando e frenando il pensiero”», Salvatore S. Nigro, *Le brache di San Griffone. Novellistica e predicazione tra '400 e '500*, Laterza, Bari 1983, pp. 6-7. Egli condanna la Chiesa in quanto istituzione, la sua pretesa di controllare la vita morale e religiosa dei laici, ancorché distingue tra veri e falsi religiosi, tra coloro che fuggono il mondo per dedicarsi al completo servizio di Dio, e quei *clerici vagantes* la cui condotta era all'insegna del tralignamento dalla regola francescana, dediti com'erano alla vanità e alla lussuria, cfr. in particolare pp. 7-31.

supratucto stai adtento [...] de la condicioni di homini sacerdotali cum li quali, per sapiri essiri cauto, farria ad sapiri li novelli di lu Masucho Sallernitano»²⁸².

I personaggi degli *exempla* sono come quelli delle fiabe, si identificano quasi con le azioni, privi come sono di una psicologia complessa²⁸³. Essi risultano fortemente tipizzati e poco determinati, presentano una embrionalità psicologica²⁸⁴; sono tipi,

²⁸² *Scala de virtuti et via de Paradiso*, edizione critica a cura di Gaetano Lalomia, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Catania, 1991-1994, p. 86. È d'uopo qui rinviare a Salvatore S. Nigro, *Le brache di San Griffone. Novellistica e predicazione tra '400 e '500*, Laterza, Bari 1983. La citazione di Masuccio parrebbe contraddire «la volontà di dimenticare e far dimenticare il *Novellino* e il suo autore», per dirla con Nigro, *ivi*, p. 9. Dopo la morte di Tommaso Guardati (poi noto come Masuccio Salernitano), avvenuta nel 1475, l'autografo del *Novellino* venne bruciato per volontà della Chiesa, e sebbene l'anno successivo le novelle vennero date alla stampa, grazie all'«esistenza di un ambiente favorevole» (p. 8), la *princeps* ebbe vita brevissima nel capoluogo campano, «e da allora la fortuna del *Novellino* fu solo settentrionale, mentre a Napoli il nome di Masuccio [...] andò dimenticato», pp. 8-9; il grassetto è mio. È evidente che la presenza del Guardati nel trattato del frate calabrese va in direzione opposta a tale esclusivismo settentrionale. Certo una sola traccia non è sufficiente a revocare in dubbio il dato evidenziato da Nigro; occorrerebbe rintracciare ulteriori testimonianze in altri testi meridionali coevi.

²⁸³ Vi è un ritratto di tipo agiografico? quando tale ritratto viene usato in modo consapevole? Ebbene, nella letteratura dei padri del deserto e ancora nell'agiografia altomedievale il personaggio viene prevalentemente tratteggiato nelle sue qualità morali. È tra XII e XIII secolo che si assiste a un nuovo modo di rappresentare il personaggio nei racconti agiografici, un nuovo modo che in verità è un ritorno alla riflessione «sul valore delle immagini e sulla loro potenza evocatrice, mentre l'arte, sottratta alle forme bizantine, riscopre una cultura capace di suggerire l'illusione della realtà e di coinvolgere psicologicamente lo spettatore devoto. [...] Il Cristianesimo diventa una religione dell'immagine». Le descrizioni ora combinano qualità morali e fisiche, cfr. Carlo Delcorno, *Narrativa e agiografia*, in *Il racconto nel Medioevo romanzo*. Atti del Convegno, Bologna, 23-24 ottobre 2000, Patròn Editore, Bologna 2002, pp. 9-31, per la cit. pp. 13-14.

²⁸⁴ «L'individualità dei personaggi in tutti questi generi minori non ha quasi nessuna importanza: la situazione è analizzata [...] alla luce dell'opposizione tra le proprietà e le qualità più semplici ed astratte dell'uomo», cfr. Eleazar Moisevič Meletinskij, *Introduzione alla poetica storica dell'epos e del romanzo*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 265. Ong definisce piatti questo tipo di personaggi, che derivano dalla narrativa dell'oralità primaria. Con il passaggio alla scrittura e poi alla stampa, i personaggi diverranno sempre più complessi, fino a caratterizzarsi «a tutto tondo», soprattutto con il romanzo moderno, che avrebbe per lo studioso un senso del tempo che non è mera cornice ma rappresenta un elemento costitutivo dell'azione umana, cfr. Walter J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 212-13. Mi permetto di essere in disaccordo con lo studioso quanto alla questione del tempo, come se prima del romanzo moderno la categoria temporale fosse un semplice sfondo astratto, e non un elemento che può determinare lo statuto del testo. Gli studi sul cronotopo mi paiono in tal senso illuminanti, cfr. C. Segre, *Dal cronotopo alla Chanson de Roland*, in *Ritorno alla critica*, Einaudi, Torino 2001, pp. 259-72; A. Pioletti, il quale ha dedicato alla categoria di cronotopo più d'una riflessione: *Del cronotopo e dell'alterità nella narrativa romanza medievale*, in «La parola del testo» VIII, 2004/2, *Studi in onore di Giuseppe E. Sansone*, pp. 305-16; Id., *Esercizi sul cronotopo*. «Come una lucertola sotto una pietra». La vita e il tempo di Michael K di J.M. Coetzee, in «Le Forme e la Storia», n.s., 2, 2009/2, pp. 191-202; Id., *Esercizi sul cronotopo 2*. «Ce est la roe de Fortune». La mort le roi Artu, in «Critica del testo», XII/2-3, 2009; Id., *Esercizi sul cronotopo 3*. «Un grant cerne tot environ la

esempi umani totalmente positivi o negativi²⁸⁵. L'attenzione è sul valore morale delle azioni compiute piuttosto che sulla caratterizzazione del personaggio in quanto persona. In alcuni casi i nomi e gli attributi servono a offrire una precisa e verificabile testimonianza per il lettore invitato a specchiarsi (come nel caso di re Carlo I)²⁸⁶. Compaiono nobili giovani innamorati, serve, mendicanti, giovani mogli adulate (siano esse anonime, come «una lizadra giovenecta del magiorente de ipsa città», *Amatorium* [5]), o personaggi celebri, come Clitennestra) incuranti delle differenze di classe, prelati, frati, suore, spesso fustigati per la loro condotta, il demonio naturalmente, personaggi biblici, genitori che uccidono i propri figli pur di possedere una donna, e via di questo passo. Di tutti questi personaggi si esalta la pazzia indotta dal lascivo amore, che porta a compiere gesti sconsiderati, a tradire i propri cari, finanche i propri figli, un amore che fa perdere la benevolenza dei parenti a tal punto che una madre, scoperto che la figlia ha una tresca con un giovane, rivela il fatto peccaminoso al marito e, uccisala, ne mangia il fegato²⁸⁷. Insomma, un amore dalle nefaste conseguenze. Si condanna l'uso di parole immonde, si esalta la pratica del silenzio, il tempo dedicato alla preghiera e alle lodi a Dio, una condotta di vita improntata all'operosità e alla virtù, la parità di *status* sociale tra marito e moglie, etc. Mazza chiama in causa ladri, eremiti, prostitute, mariti traditi, uomini e donne della nobiltà e della borghesia, santi, madri, figlie violate, assassini, artigiani, serve, vecchie mezzane, amanti, mendicanti, personaggi celebri, principesse, re, vedove, papi, fattucchiere, sultani, un ebreo, un notaio. I personaggi oscillano tra quelli privi di un'identità, un nome e un cognome - specie per quelli di cui Mazza dà notizia ricorrendo alla propria esperienza - e quelli dotati di un più preciso documento di riconoscimento, quelli mutuati dalla Scrittura, da Valerio Massimo, alcuni protagonisti delle *Vite dei Padri* e della *Legenda aurea*, i personaggi mutuati dal *Decameron* naturalmente.

Gli animali hanno un ruolo marginale nell'economia generale degli *exempla*: sono pochi infatti i racconti che hanno per protagonisti degli animali o che presentano animali al loro interno, eccezione per il noto esempio dell'unicorno (*Amatorium* [170]), la favola esopiana del lupo e del cane (*Amatorium* [66]), atta a dimostrare che l'amore priva di libertà e che questa è una cosa

maison». Il Perlesvaus, in «Le Forme e la Storia», n.s., III, 2010, 1; G. Lalomia, *Il cronotopo agiografico nelle Vite di Santa Maria Maddalena e di Santa Maria Egiziaca del manoscritto escurialense H.I.13*, in *Studi di Filologia Romanza offerti a Valeria Bertolucci Pizzorusso*, a cura di Pietro G. Beltrami, Maria Grazia Capusso, Fabrizio Cigni, Sergio Vatteroni, Pacini, Pisa 2006, pp. 755-75; Id., *I viaggi dei cavalieri. Tempo e spazio nel romanzo cavalleresco castigliano (secoli XIV-XVI)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009. Si veda altresì il fascicolo monografico su *Letteratura e spazio* curato da S. Maxia in «Moderna» IX, 2007, 1.

²⁸⁵ Peraltro nei nuclei narrativi vi sono motivi favolistici, personaggi e azioni che vivrebbero bene in una fiaba, funzioni propiane come quella del diavolo antieroe.

²⁸⁶ Vengono in mente le parole di Cacciaguida al pellegrino: solo i vissuti di personaggi «di fama noti» possono fungere da esempio, *Paradiso* XVII, 132 ss.

²⁸⁷ Cfr. *infra*, p. 176.

inestimabile. Quella del granchio (*Amatorium* [109]), sull'influenza negativa che i genitori possono esercitare sui propri figli. C'è poi l'asino di *Amatorium* [154], che però risulta poco caratterizzato e ha un ruolo – diciamo - secondario: un marito si lamenta con re Salomone per la moglie disobbediente. Il re lo fa assistere a una scena in cui un uomo tira un asino che si rifiuta di passare per un ponte; l'uomo lo bastona e lo costringe a obbedire. Il marito prenderà esempio e farà lo stesso con la moglie. Qui dunque l'asino è un personaggio secondario, serve solo a illustrare come ci si debba comportare con le mogli.

Ancora, tra gli animali vi è la capra²⁸⁸ e i suoi piccoli in *Amatorium* [71], anch'essa personaggio secondario; il maiale, che a più riprese ritorna ma sempre e solo come simbolo del male, animale abituato a vivere in mezzo al fango e dunque immagine di ogni nefandezza morale o incarnazione del diavolo; un cavallo che diventa metafora del comportamento dei frati (*Amatorium* [201]).

Presenti in numero cospicuo personaggi storici e/o di tradizione letteraria, personalità di grande rilievo sia di epoca classica, sia di epoca medievale: Clitennestra; Agamennone ed Egisto; Giuliano l'apostata; la principessa Ghismunda del Boccaccio; Scipione l'africano; Carlo I re di Napoli; Neri Caracciolo; i conti di Nola e Caserta (ancora personaggi decameroniani); l'Antioco ammalato d'amore; Marco Antonio, del nobile casato dei Caracciolo, conte di Nicastro; Virginia, che pur di non subire violenza, si fa uccidere dal padre; il filosofo Diogene; Lucrezia, nobile romana violentata da Tarquinio; Cesare; Tolomeo, re d'Egitto; Pompeo; Annibale; Publio Cornelio Scipione; Tito Vespasiano; Alessandro Magno; un non meglio specificato nobile e prode turco, conquistatore, probabilmente Maometto II; il poeta Archita; Papa Leone; Nerone; Latslao [Ladislao], re d'Ungheria; il saggio Solone e il ricco Creso; Ottaviano e la sibilla Tiburtina; il Prete Gianni, il re Porro; re Dario; Settimo, uomo assai avaro, amico di Saio, personaggi mutuati da Valerio Massimo; un tale Valeriano, forse l'imperatore romano Publio Licinio Valeriano.

Vi è poi il canone delle figure di beati tratti dall'Antico Testamento come dal Nuovo: Michol, figlia del re Saul; Davide; Annon, figlio di Davide, Thamar; Absalone; il principe Obeth, Ruth; il patriarca Iacopo; Rubern; Salomone; Susanna; Dina, figlia di Iacopo; Eliseo; Giuditta; Davide; il ricco epulone, Abramo; Lazzaro; Saul; Berzelai; Antioco; Mosè; Ofni e Finees; Eliseo; Oloferne e Giuditta; Anna; il profeta Davide; Assalonne e suo figlio; Eli; Job; Roboan; la moglie di Lot. E naturalmente Dio e Cristo. Si può quindi sostenere, dai rilievi testè compiuti, che numericamente predominano i personaggi del Vecchio Testamento, gli uomini sulle donne, com'era prevedibile. Vi sono poi san Francesco, protagonista di vari *exempla*, i padri del deserto (Giniparo, Sisoì, l'abate Zosima e Maria Egziaca, Moises, sant'Antonio, san Bernardino, probabilmente da Siena - *Amatorium* [175] -); i Padri della Chiesa: sant'Agostino; san Geronimo,

²⁸⁸ Su di essa ci soffermeremo più avanti, allorché si parlerà dell'animale guida.

Gregorio Magno, verosimilmente Eusebio di Cesarea (*Scala* [13]). Tra gli evangelisti vi è una netta prevalenza di Luca, presente sei volte nella *Scala* – [1], [18], [38], [71], [72], [80] e in quest'ultimo caso addirittura indicato come «du evangelista» – e due volte nell'*Amatorium* – [169] e [185] -; l'altro evangelista citato è Giovanni, la cui presenza è attestata una sola volta in *Amatorium* [174]. Infine, *Scala* [91] potrebbe essere attribuito indifferentemente a uno dei quattro evangelisti, giacché narra la passione di Cristo. Cinque sono i profeti presenti: Davide, Samuele, Mosè, Elia, Isaia.

Vi sono poi alcuni personaggi allegorici (invero solo in *Scala* [6]): Fortezza, Bellezza, Buona Fama, Buon Favore, Buona Ricchezza, Buona Speranza, Malattia, Mala Lingua, Mala Morte, che rientrano nella tradizione tardo-antica e medievale delle personificazioni²⁸⁹. Numerosi i personaggi che Mazza dichiara di aver conosciuto personalmente. Talvolta egli è nei loro confronti parenta, educatore; essi si lasciano correggere o - di converso - rifiutano di cambiare stile di vita.

Vi è astuzia premiata? Non può esservi esaltazione della furberia, se non quella di chi vi ricorre per dare un insegnamento, non si tratta mai di un'intelligenza che potremmo definire allegra o di una astuzia da furfante (si veda ad esempio *Amatorium* [40], in cui si racconta di un prete, tale Matteo, che volutamente fa cadere le uova e la ricotta che una donna reca sul capo e, allorché ella si lamenta della cosa davanti alla piazza del mercato, nessuno le crede per la buona fama di cui gode il prete. Questi però paga i danni alla povera donna e fa una reprimenda su quanto la buona fama possa essere ingannevole. Insomma, l'astuzia è finalizzata solo a un insegnamento). Né può esservi ingegno mercantile premiato, così come non sono rappresentati il travestimento, la genialità dell'iniziativa, la capacità di assumersi dei rischi. Siamo lontani dalla modalità narrativa della novella, in cui tali elementi trovano rappresentazione. Com'è naturale, la falsità e l'ipocrisia vengono condannati, l'inganno gaio non può trovare spazio vitale, il tono è quasi sempre grave, serio.

Si è già detto della condanna dei mali della Chiesa. Talvolta i suoi preti e i suoi frati sono subdoli, ingannatori, lussuriosi, golosi.

²⁸⁹ Prende piede nel periodo tardo-antico l'uso delle personificazioni. Gli scrittori cristiani vedono la vita morale dell'uomo come un campo di battaglia in cui si scontrano varie pulsioni che necessitano di una rappresentazione concreta. Uno schema fondamentale della letteratura allegorica medievale è costituito dalla *Psychomachia* (V secolo) di Prudenzio, in cui si descrive uno scontro tra Vizi e Virtù (Umiltà e Superbia, Carità e Cupidigia etc.), secondo gli stili dell'epica classica. «Secondo Lewis, lo sviluppo della personificazione nei primi secoli dopo Cristo sarebbe dovuto principalmente al combinarsi di due diverse tendenze: da una parte il progressivo ridursi degli dèi tradizionali a semplici astrazioni (Marte è la guerra, Bacco è l'ebbrezza ecc.), dall'altra la promozione di concetti astratti quali Virtus, Clementia, Pietas a entità quasi divine», cfr. Francesco Zambon, *La letteratura allegorica e didattica*, in Costanzo di Girolamo (a cura di), *La letteratura romanza medievale*, cit., pp. 249-78, per la cit. p. 254. Su esegesi e allegoria nel Medioevo, cfr. Alberto Varvaro, *Letterature romanze del medioevo*, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 43 ss.

Insomma, Mazza non offre sempre un quadro lusinghiero della vita ecclesiastica.

In molti commenti morali il concetto centrale è la discrezione²⁹⁰, la capacità di discernere per operare, il senso della misura, un'azione riflessa e proporzionata agli eventi.

Naturalmente, la *brevitas* della narrazione presuppone anche una presenza ridotta di personaggi: il numero è in media di due per racconto, talvolta di tre. In genere i personaggi sono articolati secondo uno schema semplice, per cui a quello negativo fa da contraltare quello positivo, ovvero entrambi sono negativi e vengono puniti in qualche modo per l'amore dissoluto o per la

²⁹⁰ Giovanni Climaco tratta della *discretio* nel gradino 26 della sua *Scala*. Per lui è l'intelletto a discernere, mentre lo Spirito sembra quasi dileguarsi, cfr. *Scala del Paradiso*, Discorso XXVI, 147, Discrezione dei pensieri, dei vizi e delle virtù: «La discrezione nei principianti è la chiara cognizione di sé medesimi; nei proficienti è il senso intellettuale che distingue senza errore il vero bene da quello di natura, e dal suo contrario. Nei perfetti è scienza infusa per illuminazione divina, capace d'illuminare col suo lume anche quello che negli altri è tenebroso e oscuro». Discrezione (*diàkrisis*) è termine proprio dell'antica ascetica. Si potrebbe intendere come "prudenza", sebbene indichi molto di più. Essa abbraccia tutte le virtù sotto l'aspetto speculativo e pratico, facendole conoscere bene in sé e nella loro attuazione caso per caso: «il discernimento [...] costituisce il modo peculiare in cui un cristiano impegnato nel mondo cerca di scorgere la volontà di Dio soggiacente al dipanarsi delle umane vicende, allo scopo di adeguarvisi [...]. Il termine latino *discretio*, infatti, [...] là dove si accompagna al genitivo *spiritum* assume il significato fondamentale, quasi ontologico, di capacità di distinzione tra vero e falso: il vero spirito, positivo, angelico, proveniente dalla divinità, contrapposto al falso, e dunque tra ciò che bene e ciò che è male, tra ispirazione vera e ispirazione falsa. Il discernimento, in questo primo caso, aprendosi [...] al soprannaturale, è il frutto dell'incontro tra capacità umana e ispirazione divina, tra natura e grazia [...]. La seconda modalità del discernimento, essendo invece una tecnica puramente umana, rientra a buon diritto nel campo dell'etica: in questo senso, esso è stato in genere inteso come la virtù regia, o mediana, che conduce l'uomo alla perfezione. Il discernimento, in questo secondo caso, assume sovente il significato di 'consiglio', sia in relazione alla direzione della coscienza del singolo individuo, sia di individui preposti alla guida della collettività (si pensi agli *specula principis*) sia più in generale in funzione delle attività relazionali e di governo. [...] A partire dagli spunti presenti nel Nuovo Testamento (1 Cor. 12, 10; 1 Gv 4, 1) è possibile individuare due linee interpretative del fenomeno del discernimento: la prima, di tipo *carismatico*, individua nel discernimento un dono divino; la seconda, di tipo *tecnico*, lo interpreta essenzialmente come una *technè*, un'ars, fondata sull'esperienza; mentre nel primo caso fondamentale è l'intervento e l'azione dello Spirito divino, che è il soggetto, l'oggetto e il mezzo del discernimento, nel secondo decisiva risulta l'azione dell'intelligenza umana: in altri termini, dal punto di vista teologico si tratta di due tipiche tradizioni alternative che accompagnano la storia stessa dei rapporti tra grazia e natura. Mentre la prima tendenza si iscrive nella linea della tradizione profetica biblica e divinatoria pagana nella misura in cui al centro del suo utilizzo cristiano v'è il problema del discernere tra vero e falso profeta, tra vera e falsa ispirazione e, dunque, presuppone un contesto demonologico; la seconda linea, di tipo sapienziale, eticizza l'azione del discernimento, che tende a diventare una virtù: in questo caso, il discernimento coincide con la *dokimasia* e cioè con la tecnica di mettere alla prova, al vaglio, la propria capacità di giudizio», cfr. Giovanni Filoramo, *Il discernimento spirituale nel cristianesimo antico. Introduzione*, in «Rivista di storia del cristianesimo» VI, 1, 2009, pp. 3-8, per le citazioni pp. 4-6. Sull'importanza della *discretio* Mazza ritorna anche nella *Lucerna confessionis*, ad esempio quando scrive: «l'homo de bona vita senza la bona discreptione, volendo aiutare noce», c. 40 r.

condotta di vita improntata al male. Talvolta vi è una sorta di legge del contrappasso, come in *Amatorium* [44]: un magnate organizza la festa di san Giovanni Battista, durante la quale stupra la figlia di una vedova. L'anno seguente, durante la medesima festa, la figlia del magnate verrà a sua volta violentata. Ancora, in *Amatorium* [53] la figlia di un gentiluomo si affaccia alla finestra per sentire un mendico suonare; una vicina di casa pettegola, che ha assistito alla scena, comincia a diffondere maldicenze sulla fanciulla, che a suo dire si sarebbe concessa all'uomo. Ma la vendetta di Dio arriva puntuale, e tempo dopo la figlia della vicina pettegola dà alla luce un figlio frutto di uno stupro.

Vi è un certo gusto per il macabro, per le punizioni corporali portate al paradosso, certo non una novità del nostro frate: ad esempio in *Amatorium* [11], una donna prova diletto a tagliarsi e a inviare gocce del suo sangue all'amato. *Amatorium* [128] racconta di una donna che vuole tentare un giovane eremita²⁹¹, il quale per resistere alla tentazione si brucia tutte le dita nel fuoco, sì da evitare le fiamme dell'inferno. D'altra parte è proprio dell'*exemplum* - e di molti racconti delle *Vitae Patrum* - il ricorso a certo *tremendismo*, per dirla con Aragüéz Aldaz²⁹².

I tempi e gli spazi.

Nei racconti vi è una geografia indifferenziata. Viene fatto di domandarsi quali luoghi dominino. Ebbene, spesso la città, il convento, l'eremo, la casa, il deserto. Il deserto è uno degli spazi in cui i prodigi trovano maggior rappresentazione, dove gli eremiti si ritirano a vivere per fuggire dalle grandi e peccaminose città e condurre una vita ascetica, informata alla virtù. È in questo spazio solitario che i romiti subiscono gli assalti del Nemico. Insieme al deserto, è la chiesa, luogo sacro *par excellence*, quello in cui si verificano altre manifestazioni del soprannaturale, anche demoniaco. La chiesa, precisa Josep Ysern,

puede extender su poder protector en determinadas circunstancias, si bien lo más habitual es que funcione más bien como escenario que enmarca la relación del creyente con la divinidad y sus adláteres –los santos, por ejemplo—. [...] ese carácter de escenario lo encontramos también en los templos paganos, auténtica anti-imagen de los cristianos en la literatura ejemplar, puesto que son el espacio preferido para las reuniones de demonios en torno a su poderoso señor, Belcebú²⁹³.

²⁹¹ Il tema dell'eremita tentato è ampiamente diffuso nella letteratura di edificazione. In molte vite dei santi si racconta di donne a cui è fatto divieto di entrare nella cella dell'eremita di turno, cfr. Charles Grant-Loomis, *White magics. An introduction to the Folklore of Christian Legend*, Cambridge Mass. 1948, p. 47, in cui si dà un elenco di quattordici vite di santi dove è presente tale tema. Peraltro, il motivo della donna tentatrice accomuna i racconti agiografici e il romanzo greco erotico, cfr. Quintino Cataudella, *Vite di santi*, cit., in particolare pp. 934-35.

²⁹² Cfr. *supra*, p. 72.

²⁹³ Josep Ysern, *A propósito del espacio y del tiempo en la literatura ejemplar*, «Revista de Filología Románica», 2008, vol. 25, pp. 65-79, per la citazione pp. 74-75.

I personaggi si muovono in un mondo che non può dirsi vario nè ampio. I luoghi che formano la geografia hanno soltanto una semplice funzione di sfondo ambientale e paesaggistico, non concorrono al prodursi e allo svilupparsi delle azioni. Essi quasi sempre sono elementi puramente statici, non diventano (almeno in molte delle vicende e situazioni da cui prendono vita le singole narrazioni) elementi dinamici e propulsivi delle azioni stesse. Non sono una componente nè importante nè decisiva del concatenarsi e succedersi di avvenimenti o fatti. A parte i casi in cui si vuole creare il fascino dell'esotico (*Scala* [11] in cui si narra della favolosa dimora del Prete Gianni), mancano indicazioni toponomastiche che non si limitino a descrivere ma che indichino, con precisi riferimenti, i luoghi percorsi dai personaggi prima di incontrarsi. La geografia disegnata dai racconti pare privilegiare la realtà municipale dell'Italia centrale e settentrionale, con qualche occasionale viaggio nel sud (allorché Mazza mutua da Boccaccio): i personaggi si muovono tra Pisa, Firenze, Genova (anch'essa mutuata dal *Decameron*), sovente appartengono a «una delle prime città d'Italia», verosimilmente del settentrione della penisola; si descrivono scene di mercato cittadino. Non mancano località orientali quali Gerusalemme e Costantinopoli, ma anche l'India – si diceva –, quale espressione del gusto per l'esotico. Le coordinate spazio-tempo sono quelle tipiche dell'*exemplum*²⁹⁴, di cui si è già detto nel precedente capitolo. Predomina l'atemporalità

²⁹⁴ Quanto alla rappresentazione del tempo nel racconto agiografico, Delcorno individua due diverse tipologie temporali, a seconda che il racconto sia ascrivibile ai Domenicani o ai Francescani: «È importante scoprire qual è il punto che il narratore privilegia per definire il personaggio, e quindi il tipo di messaggio agiografico, se così si può dire, inviato al lettore». Ecco allora che nel racconto monastico dei Domenicani «Il racconto si trasforma in una descrizione delle insidie diaboliche, espresse quasi esclusivamente in forma iterativa, ricorrendo di preferenza al presente acronico, o all'imperfetto frequentativo [...]. La posta in gioco del racconto non è il dramma della conversione, o la scelta della povertà, ma il *continuum* della santità orante, perennemente insidiata dalla tentazione e dalla distrazione, in uno stato che sembra sottratto ad ogni delimitazione temporale. Del tutto diversa è la rappresentazione del tempo nell'agiografia francescana, dove si sottolineano drammaticamente i punti culminanti e le svolte del percorso di un santo incomparabile e sorprendente. [...] il distacco dal mondo, l'abbandono dei beni materiali (*apatagbé*), che nelle biografie monastiche, a cominciare da quella di Antonio, è appena accennata, essendo quasi un ovvio preliminare al ritiro nel deserto, qui diventa il centro del racconto». Quanto allo spazio, in accordo con Zumthor sul Cristianesimo medievale in quanto «religione dello spazio piuttosto che del tempo», giacché è al primo che spetta il primato rispetto alla dimensione temporale, «sia quando l'ambiente rappresenti la proiezione locale di alcune scelte di vita, sia quando i luoghi siano quasi consacrati alla presenza del santo o dalla conservazione delle reliquie. [...] lo spazio è delineato con pochi tratti stilizzati, spesso con forte valenza simbolica [...] è solo un fondale di scena perfettamente funzionale all'esaltazione delle virtù dei personaggi». E anche in questo caso è possibile distinguere tra la fuga dal mondo vero il deserto, schema fondamentale del racconto agiografico delle *Vitae Patrum*, così come i nuovi santi si muovono tra città e campagna nelle narrazioni di matrice domenicana (con la prima sempre presente), mentre in quelle francescane, pur presentandosi l'oscillazione tra eremo e città, è spesso nei sentieri di campagna che i santi vengono inseriti, e in questi sentieri fanno di sovente incontri pericolosi, cfr. Carlo Delcorno, *Narrativa e agiografia*, cit., per le citazioni pp. 16-21 e 24-25.

come logica conseguenza della finalità del racconto esemplare, ovvero fissare modelli di condotta che siano universalmente validi, che non siano contingenti, che siano semplicemente raccomandabili o da rigettare, indipendentemente dal protagonista, sia esso un nobile romano o un frate.

La collocazione cronotopica non è sempre precisa: spesso, specie in quelli che fanno riferimento all'esperienza personale del frate, si assiste a una collocazione indefinita («In una città»; «Ad una parte de questo mondo», *Amatorium* [53]); più preciso è il nostro allorché riprende il testo da una fonte scritta, sia essa il *Decameron*, i *Fioretti* di San Francesco o Erodoto. La dimensione temporale oscilla tra una precisione numerica non priva di significato - penso a *Amatorium* [179] - e una vaghezza («poco tempo si fa che in uno regno», «Una volta», o, quando la temporalità è più specifica, «Circa anni xviii si fa che», «circa quaranti anni si fa che», «in tempo de sancto Francescho»), frutto inevitabile, peraltro, del lavoro di sintesi cui sovente Mazza sottopone il testo-fonte. D'altra parte una caratteristica dell'*exemplum* è quella di presentare una temporalità senza tempo, verrebbe da dire. Aspetto peculiare dell'esempio è la sua astoricità: esso può essere riproposto sempre perché gli uomini, pur diversi gli uni dagli altri, vivono un'esistenza che presenta sempre le medesime caratteristiche, indipendentemente dal tempo e dal luogo. La vita umana viene concepita come qualcosa che si ripete all'infinito, sempre uguale a se stessa. Il passato diventa astorico giacché gli episodi si pongono su di un piano di esemplarità che si situa fuori del tempo²⁹⁵.

Quanto allo spazio, spesso è la città - lo si diceva - il teatro della vicenda narrata, una città non connotata, senza un nome, priva di caratteristiche peculiari, talvolta è «assai per lo mondo nota» (*Amatorium*, c. 28r.); manca financo la caratterizzazione dei suoi abitanti. È nelle sue vie, nei suoi conventi, in un «loco secreto» che prendono vita le azioni. Vi sono tuttavia eccezioni: in *Amatorium* [58] teatro della vicenda sono Costantinopoli e Tripoli (per tacere di Roma, di fatto non coinvolta nella vicenda narrata), nonché la solita città anonima, «una de le più prime città de Italia, nella quale lo havere de cittadini de quella *consiste* in zoye et dinari», (dunque questa volta la città appare connotata dai suoi abitanti, danarosi e possessori di gioielli, verosimilmente una città mercantile); in *Amatorium* [67] la scena si svolge a Il Cairo, prima in una piazza - dove un sultano vede una fanciulla e se ne innamora - e poi nel palazzo reale dove la giovane va a vivere, divenutane la legittima moglie. Pisa è presente in *Amatorium* [190]. Vi sono casi, come in *Amatorium* [71], in cui i dettagli toponimici sono molto più precisi, e però occorre sottolineare che si tratta di quei racconti che Mazza mutua da Boccaccio.

Gli spostamenti, quando sono presenti, coprono generalmente brevi distanze, all'interno della città, dal monastero alla città o da un eremo all'altro.

²⁹⁵ Cfr. S. Battaglia, *L'esempio medievale*, cit., pp. 469-72

Il meraviglioso.

Realismo ed elemento meraviglioso s'intersecano. Realismo nella descrizione della civiltà comunale, dell'attività dei mercanti e degli artigiani. Il meraviglioso è sempre cristiano, non si tratta di un soprannaturale fantastico, dunque qualunque manifestazione dell'ultramondano è inserita nel seno dell'ortodossia cristiana; essa non fa da contraltare al tratto concreto e realistico, piuttosto è a esso consustanziale. Per l'uomo medievale il soprannaturale è parte integrante della vita di tutti i giorni; ancorché strano, esso è perfettamente verosimile. Persino il diavolo, si ricordi, è un servitore di Dio e dei suoi interessi. La mentalità popolare fa di Satana un personaggio concreto, l'antagonista di Cristo in perenne lotta per accaparrarsi l'anima umana. Finanche in punto di morte viene spesso rappresentata la lotta tra diavoli e angeli che si contendono l'anima del defunto (si veda ad esempio *Scala* [43] o *Amatorium* [167]). La demonologia è il riflesso dell'atteggiamento di un'epoca in cui reale e immaginario non si oppongono come categorie distinte, costituendo piuttosto livelli diversamente percepibili della realtà. Come osserva Battaglia, «il Medioevo non ebbe la nozione del reale quale risulta come acquisto di epoche più recenti», e «la realtà non era che parvenza fugace e ingannevole, [...] tramite per conseguire una più alta sfera spirituale di cui rappresentava l'opaco riflesso»²⁹⁶. Il ricorso all'ultraterreno non viene visto come un momento di evasione fantastica, ma come uno spaccato, sia pure rozzo e ingenuo, di quella verità che soggiace all'apparenza delle cose.

Il nostro autore non si addentra nella discussione dogmatica. La sua è una religiosità di tipo popolare²⁹⁷, una religiosità che risponde a un bisogno di protezione e conforto nella difficile vita quotidiana. Talvolta il cristianesimo ha saputo giovare di credenze in odore di paganesimo. E tuttavia nel nostro autore manca quel corredo di santi locali, di reliquie di oggetti, di santuari, luoghi fisici reali che caratterizzano la mentalità popolare del Medioevo, un'età che fa molta fatica a immaginare un Dio immateriale e trascendentale, e che dunque ha bisogno di toccare con mano un oggetto appartenuto a un santo - magari in grado di compiere prodigi, guarigioni e intercessioni divine - per dare sostanza e forma al trascendente. La religiosità popolare è estremamente sensibile a fatti, opere e gesti clamorosi, elementi che la religiosità

²⁹⁶ Salvatore Battaglia, *L'esempio medievale*, in «Filologia romanza» VI, 1959, pp. 45-82, *passim*.

²⁹⁷ «Il Medio Evo è il tempo di una massa culturalmente informe ed immatura, nella quale vanno inclusi non solo i socialmente poveri e modesti, ma anche ricchi e potenti, [...] sul piano religioso, non molto più elevati degli umili fedeli. [...] la religione popolare è la religione di quanti culturalmente inesperti dovevano contentarsi di quel che più semplice, di più ovvio, di più elementare offriva il cristianesimo, una religiosità, quindi, lontana dalle complesse formulazioni dogmatiche, dalle discussioni teologiche, dalle distinzioni sottili ed aperta piuttosto, al mondo dei sentimenti immediati - come la gioia, il dolore, la morte - agli eventi semplici della vita - la nascita, le nozze, le malattie, le guarigioni e, perché no?, il miracolo», Raoul Manselli, *La religione popolare nel Medioevo (Sec. VI-XII)*, G. Giappichelli Editore, Torino 1974, p. 8.

colta in parte rigetta in quanto retaggio di una spiritualità arcaica e pagana, e però al tempo stesso tenta di assimilarli «formalizzandone alcuni aspetti in preghiere e riti liturgici»²⁹⁸. La vita dei santi, con le leggende, i miracoli e i buoni comportamenti, ha avuto sempre un grande fascino e un'importante funzione didattica nei confronti dei fedeli, e il proliferare di episodi edificanti e, soprattutto miracolistici, contribuisce a rendere più diretta e immediata la presenza di Dio tra gli uomini.

Ecco allora il diavolo prendere forma umana per saggiare la natura delle donne, a cui preferisce le fiamme infernali (*Scala* [66] e *Amatorium* [176]); farsi personaggio fomentatore, favorendo la scoperta della tresca tra due amanti (*Amatorium* [54]); ecco un consesso di diavoli riunirsi in un tempio, di notte, per fare il resoconto al loro principe delle malefatte (*Amatorium* [91]); ecco, ancora, un diavolo ricorrere all'aiuto d'una vecchia per riuscire a mettere discordia all'interno di una coppia (*Scala* [28]). Per tacere, poi, dei numerosi diavoli tentatori dei racconti mutuati dalle *Vitae Patrum*. Vi sono poi spiriti che ritornano dall'aldilà per raccontare qual è la loro condizione (*Amatorium* [38]), viaggi oltremontani che consentono di avere visione delle pene infernali e delle gioie del Paradiso (*Amatorium* [207]).

I modelli narrativi e le riscritture.

Nel Medioevo è comune non il lavoro del creatore bensì quello del *compiler*. La scrittura di sovente è un libero rifacimento di precedenti composizioni, cui ci si abbevera; le opere si costruiscono come un intreccio di fonti diverse. La scrittura d'altra parte è «qualcosa di oggettivo, impersonale e omogeneo, a cui si può attingere senza farsi troppi scrupoli di fedeltà e di originalità»²⁹⁹. La coscienza che ciò che si produce è un prodotto individuale non si pone in termini moderni. C'è un singolo che redige, ma il suo è un intervento all'interno di una corallità. In tal senso è lecito parlare di continuità delle opere: è come se ogni autore aggiungesse un tassello a un'opera plurale, in compartecipazione.

Naturalmente il nostro frate non si discosta da tale pratica. L'opera di Mazza non vuole porsi su di un piano di originale individualità, bensì collocarsi nell'alveo di una tradizione, di un canone letterario e ideologico sedimentato. Iacopo si appropria di un materiale narrativo stratificato diacronicamente e diatopicamente. Il suo è un repertorio che fagocita e rielabora modelli e fonti di matrice eterogenea, in cui l'invenzione è spesso limitata all'adattamento, a una riscrittura attualizzante tipica dell'*exemplum*. D'altra parte le forme narrative brevi, con la loro duplice funzione di diletto ed edificazione, rappresentano un complesso magmatico indifferenziato nella coscienza di chi

²⁹⁸ *Ivi*, p. 47.

²⁹⁹ Giulio Ferroni, *Storia della letteratura italiana*, 1, *Medioevo latino e letterature romanze*, Mondadori, Milano 2006, p. 154.

scrive³⁰⁰. Spesso un genere veicola l'altro (ad esempio un *exemplum* veicola un proverbio; un *exemplum* può ricorrere a una similitudine o viceversa³⁰¹). Nelle opere di Mazza vi è un intreccio tra sentenze, proverbi ed *exempla*; la struttura narrativa del trattato va avanti secondo un procedimento di compressione e dilatazione, per cui dal proverbio o da una sentenza si passa al racconto esemplare che al proverbio o alla sentenza fa riferimento e viceversa. Si veda qualche esempio: «[...] adteso como dice Seneca *et* pone la glosa de penitentia distinctione secunda, capitulo citius, la roina de li precedenti sole essere cautela de li subsequenti, per uno exemplo quale in una città che assai io son pratico [...]», *Amatorium*, c. 14v.; «[...] Salamone dice: 'quasi lo imbuto de lo cellaro è lu gusto de lo innamorato, che sin como lo imbuto non sente la dulceza de lo vino chi passa per ipsa, cussì lo gusto de lo vanu amatore. Narrò ad me uno grande *et* nominato prelato che cenando [...]», *Amatorium*, c. 18r.; «[...] sancto Bernardo dichi che lu mundo como ti duna una cosa cerca de ti la rapiri. Et però Job, parlando de lo rico, dichi: 'in lo suo cori sempri <è> pençeri *et* paura'. Undi cunta ipso sancto Bernardo uno tali exemplo [...]», *Scala*, p. 14³⁰²; «Unde dichi *sancto* Augustino: 'Signori, tu ni fachisti a cti *et* sempri sarrà inquieto lu cori nostro per si ad tanto pervegna a cti'. Undi de Alexandro Magno si legi [...]», *Scala*, p. 17. In tal senso mi pare che si possa sostenere che l'utilizzo dell'esempio in Mazza segue la tecnica del sermone, per cui prendendo spunto da una citazione, questa viene sviluppata nel racconto, arricchendo - secondo lo schema dell'*amplificatio* - i proverbi, le massime, le citazioni, in

³⁰⁰ Sulle trasformazioni dei tipi narrativi, osservano Scholes e Kellogg: «È una specie di incrocio tra un processo biologico e un processo dialettico, in cui specie diverse si combinano talvolta per produrre nuovi ibridi i quali a loro volta si possono combinare con altre forme, nuove o antiche; e in cui un tipo genera il suo anti-tipo e questo a sua volta può combinarsi con altre forme o sintetizzarsi con l'anti-tipo che gli ha dato origine», cfr. R. Scholes e R. Kellogg, *La natura della narrativa*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 13.

³⁰¹ Sul legame tra proverbio ed *exemplum* cfr. Hugo O. Bizzarri, *Introduction: Le passage du proverbe à l'exemplum et de l'exemplum au proverbe*, in *Tradition des proverbes et des exempla dans l'Occident médiéval / Die Tradition der Sprichwörter und exempla im Mittelalter*, Colloque fribourgeois 2007 / Freiburger Colloquium 2007, a cura di Hugo O. Bizzarri – Martin Rohde, Walter de Gruyter, Berlin 2009, pp. 7-23. Polo de Beaulieu sottolinea che la presenza dei proverbi nelle raccolte esemplari contribuisce a conferire carattere di realtà al racconto, sì da radicare la lezione pastorale nello spirito dei fedeli e indurre l'*imitatio* del comportamento proposto. Il proverbio funge da cavallo di Troia - osserva la studiosa - che penetra nell'universo delle credenze dei fedeli e li installa la lezione desiderata. Contrariamente al racconto esemplare, che per essere efficace deve coprirsi di una autorità, il proverbio si presenta come una fonte orale che sfugge all'universo colto (nonostante il modello dei proverbi biblici). Facendo appello al senso comune, sul quale i proverbi sembrano riposare, il predicatore presenta la lezione come una verità evidente, condivisa da tutti. Spesso il proverbio si situa alla fine dell'*exemplum*, magari rimato, così da essere ricordato meglio, cfr. Marie Anne Polo de Beaulieu e Jacques Berlioz, «*Car qui a le vilain, a la proie*». *Les proverbes dans les recueils d'exempla (XIIIe-XIVe siècle)*, in *Tradition des proverbes*, cit., pp. 25-65.

³⁰² Rammento che per la *Scala* faccio riferimento all'edizione critica – già citata – a cura di Gaetano Lalomia.

modo pressoché analogo alla scomposizione analitica crescente del tema biblico che caratterizza il sermone per l'appunto.

Mazza utilizza le sue fonti operando - in taluni casi - una riscrittura fatta di aneddoti che mancano nel testo fonte, con una nuova logica narrativa dunque, producendo un testo variabilmente lontano dall'originale. Si veda *Amatorium* [66] in cui si riprende la favola esopiana del cane e del lupo³⁰³:

et Isopo narra che scapato de lascia uno pelegrino cane quale tenia uno signor una matina havendo piovuto se nde andava spassigiando per fora la città et trovando in una fractina uno lupo abagnato et famelico, videndo ancora lo lupo ad ipso admirato de la sua bellezza, lo domandò de la causa; rresponse el cane: «la causa è perché el mio patrone omni di con li soi mano mi pectina et in uno lecto adcosti ad ipso dormo et de le soi bone vivande continue mangio». Et pregando lo lupo che si potessi volessi ancora ad simile modo accordare ad ipso cum lo suo patrone, lo cane ce lo preferecte et pertiò fare, andando insieme per la via, lo lupo videndo piglato alcun tanto lo collo de lo cane, domandandolo de la causa, lo cane li rresponse: «per lo collaro cum lo quale per continuo sto actaccato». El che audeudo lo lupo subito misose in fuga, andando verso lo bosco dicia: «non bene per torto libertas venditur auro hoc celeste donum preterit omnes opes.

Si confronti il racconto di Mazza con il testo di Esopo, *Il lupo e il cane*, 226:

Un lupo vide un gran bel cane attaccato per il collare e gli chiese: «Chi è che t'ha legato e ti ha dato tanto da mangiare?». E l'altro rispose: «Un cacciatore». «Se c'è un lupo che m'è caro, Dio gli risparmi questa sorte: meglio la fame, piuttosto che il peso del collare!». La favola mostra che nelle sventure non si riesce nemmeno a gustare le gioie dello stomaco³⁰⁴.

Dunque è il cane stesso che si rammarica del collare, a cui preferirebbe la fame; la favola è più scorciata rispetto al racconto di Mazza, più particolareggiato nella descrizione del lupo, cui sono

³⁰³ A Esopo viene attribuita la sistemazione della favolistica greca. Costanti delle sue favole sono i ruoli fissi e rigidi, che determinano sempre situazioni anch'esse rigide, la breve durata e la comicità semplice. Nel Medioevo l'uso della favola è funzionale all'ideologia e alla morale cristiane. Nel XIII secolo l'uso delle favole si diffonde sempre più: esse sono utili per l'educazione e per la predicazione, trovano ampio uso anche nell'oratoria. Il gusto per la narrazione fantastica, l'allegoria, l'elemento didascalico ne determinano la fortuna. Se il corpus esopiano viene conosciuto nella sua forma originale solo nell'Umanesimo, nel Medioevo si diffondono raccolte favolistiche in latino, da Aviano all'*Aesopus ad Rufum*, al Romulus, all'*Aesopus* (di Walter d'Inghilterra), che conosce in Italia numerosi volgarizzamenti. La fortuna di Esopo nella favolistica latina e volgare è grandissima, sebbene in realtà molte delle favole a lui attribuite sono di Aviano o di Fedro. Solo con l'Umanesimo si scoprono codici greci, tradotti in latino, e si riaccende il gusto per la favola come genere letterario, artistico, che Nel medioevo era stato sopito per dare spazio all'elemento moralizzante, cfr. Caterina Griffante, *Esopo tra Medio Evo ed Umanesimo. Rassegna di studi*, in «Lettere italiane» XLVI, aprile-giugno 1994, 2, pp. 315-340.

³⁰⁴ Esopo, *Favole*, Introduzione di Giorgio Manganelli, traduzione di Elena Ceva Valla, BUR, Milano 2009. Cfr. altresì Fedro, III, 7 e Aviano, *Fabulae*, 37. Sulla fortuna di Aviano nel Medioevo cfr. Armando Bisanti, *Le favole di Aviano e la loro fortuna nel Medioevo*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2010.

attribuite anche le parole finali. La morale invero non cambia: anche qui si vuole sottolineare il valore inestimabile della libertà, valore senza prezzo. Le favole esopiche non vengono riusate per essere applicate a un caso pratico preciso, bensì per indicare un ordine esistenziale (l'importanza della libertà e il modello negativo che la prossimità dei genitori può ingenerare) di cui l'azione narrata si fa paradigma.

Talvolta il frate introduce il racconto in un nuovo contesto ideologico, conferendogli un nuovo orientamento. In questo processo di rielaborazione il testo originario viene per così dire riattualizzato (si pensi al racconto di Griselda, *Scala* [65]³⁰⁵).

Viene fatto di domandarsi se è lecito intravedere nella scrittura del nostro una specificità dell'ordine francescano e della sua formazione culturale. Tutti i Mendicanti hanno prodotto autori di *exempla*, e però il ruolo dei Minori sembra occupare un posto particolare. Jean-Claude Schmitt analizza - mettendone in luce i limiti - taluni criteri utilizzati da Welter nella sua opera pionieristica allo scopo di identificare con un certo grado di verosimiglianza l'appartenenza di un anonimo autore di raccolte a questo o a quell'altro ordine religioso³⁰⁶. Uno di tali criteri è il modo in cui l'autore parla del clero secolare o di quello regolare, dell'ordine domenicano o francescano e dei loro fondatori. Una raccolta francescana si riconoscerebbe altresì per il numero elevato di esempi che vedono come protagonisti s. Francesco e i minori³⁰⁷. Invero anche Mazza pare rispettare tale tendenza, giacché non mancano i racconti che vedono muoversi sulla scena il fondatore dell'ordine nonché i vari fraticelli; di contro, è pressoché assente san Domenico (presente in un solo racconto - *Amatorium* [200] - insieme a san Francesco). Ancora, i francescani continuerebbero fin nel Quattrocento a raccogliere nuovi *exempla*, mentre gli autori degli altri ordini si limiterebbero a riprodurre racconti già presenti nelle raccolte anteriori³⁰⁸. Come che sia, di fatto Mazza introduce spesso racconti che attinge alla propria esperienza personale, pur fagocitando altresì una tradizione esemplaristica plurisecolare.

Il contesto di provenienza è fortemente orientato, giacché si tratta di testi omiletici o agiografici³⁰⁹ nella maggior parte dei casi;

³⁰⁵ Mi sia consentito rinviare a Filippo Conte, «*Nam quae indotata est, ea in potestate est viri*». *La Griselda di Iacopo Mazza*, in corso di pubblicazione.

³⁰⁶ Jean-Claude Schmitt, *Recueils franciscains d'«exempla» et perfectionnement des techniques intellectuelles du XIII^e au XV^e siècle*, in «Bibliothèque de l'école des Chartes», CXXXV, 1977, pp. 5-21, in particolare pp. 7-8.

³⁰⁷ J.-Th. Welter, *L'«exemplum» dans la littérature religieuse*, cit., p. 287.

³⁰⁸ *Ivi*, p. 407.

³⁰⁹ Studi condotti da Jacques Berlioz in collaborazione con il seminario di ricerca sugli esempi medievali dell'*Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* di Parigi hanno dimostrato che oltre a rielaborare il modello agiografico, gli *exempla* producono essi stessi nuove narrazioni, come si evince dall'indagine su s. Bernardo, che rileva come, a distanza di un secolo dalla morte del monaco cistercense, le narrazioni intorno alla sua vita e ai miracoli siano ancora feconda: «da figura di s. Bernardo è oggetto di un ininterrotto *remodelage*, ben al di là dell'epoca creativa dell'*exemplum*. Di interesse generale sono anche i dati sui modi di trasmissione degli esempi, che si possono ricondurre a quattro nuclei o "recueil-sources", rappresentanti, non a caso, quattro famiglie religiose

tale orientamento rimane anche in Mazza. Non vi è un'esaltazione della forza comunicativa del racconto indipendente dall'intenzione parenetica. C'è una griglia tematica sottesa alla selezione del materiale: la salvezza dell'anima. La *Scala*, attraverso un viaggio inteso come percorso di perfezionamento e purificazione, tratta temi quali la morte, la confessione, l'importanza della preghiera, la comunione, etc. L'*Amatorium* condanna il lascivo amore e più in generale l'amore terreno (non solo quello dei sensi) per esaltare quello spirituale, in linea con la morale della Chiesa. Rimane dunque l'interpretazione ideologicamente predeterminante del contesto agiografico/omiletico. Non vi sono interpretazioni aperte, divergenti. E talvolta, a chiudere il significato dei racconti interviene, in limine, lo stesso frate, chiarendo la morale, con un'esposizione sempre semplice, subordinata com'è a un interesse informativo e didattico. Il pubblico degli *idiotae* impone uno stile e un linguaggio semplici, immagini vivaci, descrizioni chiare, concrete, che possono essere ritenute a mente con facilità.

Mazza e Boccaccio.

Se è certo che Mazza conosce i grandi trecentisti italiani, giacché cita Boccaccio, Dante (*Amatorium* [20]), ma ricorre di continuo anche a Petrarca nelle pagine del suo trattato sull'amore, è vero altresì che l'autore del Centonovelle rappresenta un serbatoio di storie a cui il nostro frate attinge di sovente. Nell'*Amatorium* infatti sono presenti alcuni *exempla* chiaramente ripresi dal *Decameron*, e però il nostro frate non dichiara sempre i suoi debiti. Varie le fonti indicate negli *incipit*: le «*Collatione de sancte patri*» [20], una cronica non meglio specificata ([24] e [71]), un generico «*storie*» in [17] e [154]; solo in [71] Mazza precisa «*legesi in una cronica et nelli novelli recunta lo Buccazo*». Ancora, in [19] e [30] non si dichiara alcuna fonte. Nell'*exemplum* [98] Mazza scrive: «*Ne le croniche antique*»; il testo si trova anche nella *Legenda aurea*, CLXXX, *I santi Barlaam e Iosafat*³¹⁰. Il [123] (che narra di un uomo di santa vita che incomincia a insuperbirsi perché da tutti stimato e a cui il demonio ispira cattivi pensieri) non è mutuato dal Boccaccio, e tuttavia vi è una novella che presenta analogie: mi riferisco a *Decameron*, III 10³¹¹. In *Scala de virtuti*, [65], la fonte viene indicata nel «*libro nominato Supplimento de li coroniche*». In quest'ultimo caso è evidente che il testo di riferimento non è direttamente il *Decameron*, bensì il

(cistercensi, canonici agostiniani, domenicani e francescani): Cesario di Heisterbach⁴, Iacopo di Vitry, Stefano di Borbone, lo *Speculum laicorum*. Sono nuclei di materiali narrativi che seguono linee ben distinte di diffusione, almeno fino all'inizio del Trecento, quando l'*Alphabetum Narrationum* e la *Scala Coeli* cominciano a sovrapporre e a contaminare le distinte tradizioni», cfr. Carlo Delcorno, *Nuovi studi sull'«exemplum»*. *Rassegna*, cit., p. 466-67.

³¹⁰ Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, a cura di Alessandro e Lucetta Vitale Brovarone, Einaudi, Torino 1995, pp. 994-1008.

³¹¹ Cfr. Giovanni Boccaccio, *Decameron*, a cura di Vittore Branca, vol. I, Einaudi, Torino 1992, p. 443, nota 1.

Supplementum chronicarum, del frate agostiniano Iacopo Filippo Foresti³¹².

Infine, parrebbe di poter sostenere il referente boccacciano per un altro *exemplum* utilizzato dal frate di Reggio, precisamente *Amatorium* [154], la cui fonte, ancora una volta, viene attribuita a delle «istorie», ma che riprenderebbe *Decameron* IX 9³¹³, ancorché con delle varianti. E tuttavia si tratta di un'ipotesi che necessita di essere dimostrata.

Quanto agli altri *exempla* mutuati da Boccaccio, essi sono stati puntualmente analizzati da Gaetano Lalomia, che osserva:

È chiaro che nei casi in cui Mazza rimanda alle novelle di Boccaccio lo fa solo per comunicare al lettore che quanto sta narrando è possibile riscontrarlo anche in un altro testo. La citazione ha quindi un evidente colorito culturale e letterario e, al tempo stesso, spinge il lettore a guardarsi bene dal considerare il *Decameron* la fonte diretta dell'esempio raccontato. Una tale prudenza non sorprende, tanto più che di lì a poco il *Decameron* sarebbe stato censurato e considerata lettura irriverente³¹⁴.

Tuttavia se la 'rassetatura' del testo boccacciano mira (anche) all'espunzione di quelle parti di testo per così dire poco lusinghiere nei confronti di frati, preti e in generale della Chiesa, occorre tenere presente che in più parti del suo *Amatorium* - ma anche nella *Scala* - il nostro frate non lesina certo rampogne ai suoi 'colleghi'.

³¹² Filippo Conte, «*Nam quae indotata est, ea in potestate est viri*», cit.

³¹³ Sui possibili riscontri intertestuali cfr. in particolare p. 1092 dell'edizione Branca, nota 1.

³¹⁴ Gaetano Lalomia, *La fonte dissimulata. Gli exempla dell'Amatorium di Iacopo Mazza mutuati dal Decameron*, in «La parola del testo», anno V - 2001, fascicolo 2, pp. 319-358, p. 322. Su Boccaccio censurato cfr. Giuseppe Chiecchi, «*Dolcemente dissimulando*». *Cartelle Laurenziane e «Decameron» censurato (1573)*, Antenore, Padova 1992; Corrado Bologna, *Tradizione testuale e fortuna dei classici*, in *Letteratura italiana*, a cura di A. Asor Rosa, VI, Einaudi, Torino 1986, pp. 445-928; Stefano Carrai-Silvia Madricardo, *Il «Decameron» censurato. Preliminari alla 'rassetatura' del 1573*, in «*Rivista di letteratura italiana*», VII, 1989, pp. 225-48. Cfr. altresì Raul Mordenti, *Per un'analisi dei testi censurati: strategia testuale e impianto ecdotico della 'rassetatura' di Leonardo Salviati*, in «F. M. Annali dell'Istituto di Filologia Moderna dell'Università di Roma», 1982, 1, pp. 7-51; Id., *Le due censure: la collazione dei testi del Decameron 'rassetati' da Vincenzo Borghini e Leonardo Salviati*, in AA.VV., *Le puoi et la plume*, Atti del Convegno Internazionale organizzato dal Centre Interuniversitaire de Recherche sur la Renaissance Italienne e L'institut culturel italien de Marseille (Aix-en-Provence, 14-16 mai 1981), Paris 1982, pp. 253-73. S. Bernardino giudica «libri dionesti [...] il Corbaccio et altri libri fatti da messer Giovan Boccacci, che, salva la sua reverenzia, ne fe' parecchi che fusse il meglio se ne fusse taciuto. Valente uomo fu, se quelle bestialità non avesse fatte né scritte» (p. 197); di contro Dante e Petrarca «notabilissime cose feciono», cfr. San Bernardino da Siena, *Le prediche volgari inedite*, a cura di P. Dionisio Pacetti. Catagalli, Siena 1935, pp. 197-98. Sulla presenza di Boccaccio in Sicilia, rileva Bresc: «on perçoit dans la présence isolée du *Décameron* l'écho de la popularité de Boccace dans les milieux bourgeois de l'Italie centrale (rappelons qu'il se trouve dans l'inventaire d'un immigrant)», Henri Bresc, *Livre et société en Sicile (1299-1499)*, supplemento 3 del Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, Palermo 1971, p. 94. Lo studioso si riferisce qui alle biblioteche della «borghesia» siciliana: notai, farmacisti, mercanti...

Ebbene, se Boccaccio si allontana dalla finalità esemplaristica a favore di un narrare che privilegia la dimensione ludica e il gusto allusivo, con Mazza si ritorna al narrare per ammaestrare.

Come già osservato da Lalomia, il frate rimane legato al testo di partenza, di cui ripropone lo schema narrativo, anche se talvolta sintetizza e soprattutto risemantizza il testo, gli conferisce un nuovo orientamento ideologico. Si pensi alla novella di Nastagio (*Decameron* V, 8) e alla scena della caccia infernale³¹⁵, grazie alla quale il giovane convince la sua riottosa amata a contraccambiare i suoi sentimenti. Ebbene, i due personaggi della novella, il cavaliere nero e la donna in fuga, si trovano all'Inferno, sono dannati, e non vi è in essi alcun segno di pentimento per le colpe commesse (il suicidio per lui e il rifiuto dell'amore per lei). Per Boccaccio, quindi, l'amore, anche nella sua componente edonistica, riceve una valutazione positiva: ciascuno ha diritto di amare e di essere riamato, dunque anche la donna è colpevole, per non aver amato. Essa è condannata alla caccia infernale perchè non ha voluto abbandonarsi alla passione.

Nell'*exemplum* di Mazza il significato viene capovolto e in un certo senso il nostro frate ritorna alla semantica originaria dell'*exemplum* così come era stato utilizzato precedentemente dal Beauvais e dal Passavanti. Boccaccio ha una visione tutta terrena e laica (desiderio amoroso in quanto prodotto di natura e dunque buono e innocente). Mazza ritorna alla visione del Passavanti, che fa dire al cavaliere: «come noi ci amavamo di disonesto amore, così ogni notte ci perseguitiamo come hai veduto» (*Specchio di vera penitenza*, 11) e Mazza scrive: «sin como io sempre per amore la sequiva, cussì sempre per odio la ho da exequere et una volta el di adiungendola fazo como hai visto» (*exemplum* [20]). Con la differenza che se in Passavanti i due amanti non sono dannati («Sappia, Conte, che noi non siamo dannati») e si trovano nel Purgatorio per fare penitenza, finché a Dio non piacerà di porre termine alle loro sofferenze, in Mazza il giovane dice: «essendo dannati, illa odia ad me et io ad ipsa. Et questa penitentia havemo per insino al di del iuditio», dunque la condizione di dannati fa supporre che le anime dei due si trovino all'Inferno, dove sono relegate fino al giorno del giudizio. Manca nel frate calabrese il cavallo, «uno demonio, al quale siamo dati a tormentare», e sono invece presenti i mastini, mutuati evidentemente dal Boccaccio,

³¹⁵ Si tratta di un vero e proprio *topos* letterario, si pensi a *Inf.*, XIII. Rispetto a Dante, però, Boccaccio inserisce la sua caccia in una scenografia naturalistica ben diversa, dai tratti certamente meno macabri. Il tema della caccia selvaggia, che racconta di morti che in determinati periodi dell'anno cacciano per l'appunto esseri umani, è ampiamente diffuso nel folklore e nella letteratura medievale, cfr. Donà pp. 400-401, note 125-129. Peraltro, le pene atroci sofferte dalla donna testimoniano il rapporto dialettico tra anima e corpo che caratterizza il pensiero cristiano, per cui nell'aldilà vengono concesse le gioie del Paradiso o le pene dell'Inferno, e tanto le une quanto le altre trovano una rappresentazione - iconografica e letteraria - che si manifesta in sensazioni corporee, cfr. Jean-Claude Schmith, *Corpo e anima*, in Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente medievale*, cit., pp. 253-267, p. 259.

come già rilevato da Lalomia. Anche la scena della natura rimanda a Boccaccio. In Mazza naturalmente il racconto viene sfrondata dell'ideologia cortese che permea il personaggio di Nastagio³¹⁶ (qui sostituito da un frate).

Nella novella compaiono molte parole appartenenti al linguaggio proprio dell'amore cortese. La dama è arrogante, disdegnosa, altera, anche se in questo caso la funzione negativa le è affidata dalla struttura stessa del racconto, visto che dovrà dare alle donne un esempio di come queste non devono comportarsi. Alla fine la dama viene promossa per il suo amore sincero, non tanto per la paura della pena cui sarebbe andata incontro, visto che alla fine essa si innamora di Nastagio. Ebbene, in Mazza il racconto viene utilizzato per dimostrare come l'amore dei sensi su questa terra diviene odio nell'aldilà, e l'inseguimento amoroso su questa terra si trasforma dopo la morte in una vera caccia in cui l'amata viene dilaniata.

Le novelle della quarta giornata, «nella quale, sotto il reggimento di Filostrato, si ragiona di coloro li cui amori ebbero infelice fine» (1, 5 e 9), vengono utilizzate da Mazza – lo si rammenti - per dimostrare come chi si abbandona al lascivo amore sia destinato a perire. Dunque, se in *Decameron* la morte delle protagoniste porta alla realizzazione del loro amore (la passione amorosa non può essere contrastata, perché forza naturale), in Mazza la situazione è ribaltata e non si fa menzione alla riunione degli amanti nell'aldilà («farò che la mia anima si congiungerà con quella, adoperandol tu, che tu già tanto cara guardasti», *Decameron* IV, 1, paragrafi 53 e 54), nè tanto meno a una comune sepoltura, che unisca i due corpi durante il riposo eterno («[...] furono i due corpi ricolti e nella chiesa del castello medesimo della donna in una medesima sepoltura fur posti», IV, 9, p. 569). Allo stesso modo le eroine delle novelle, «dotate di una forza interiore che le conduce a compiere determinati atti al fine di assecondare la propria passione, nel trattato [...] assurgono ad esempio negativo, diventando donne folli che muoiono per aver seguito un'indomita ed insana passione»³¹⁷.

Nell'*exemplum* [30] dell'*Amatorium*, che riprende *Decameron* IV 5, la struttura è pressoché simile³¹⁸; il racconto in entrambi i casi si conclude con la morte della fanciulla (manca nell'*exemplum* la fuga dei fratelli), a dimostrarre ancora una volta quanto l'amore concupiscibile sia venefico.

Di converso la novella sesta della decima giornata viene ripresa mantenendo di fatto l'ideologia di fondo e presentando il re quale personaggio positivo da prendere a modello quale esempio di misura. D'altra parte nella decima giornata del Centonovelle «si ragiona di chi liberalmente o vero magnificamente alcuna cosa operasse intorno a' fatti d'amore o d'altra cosa» dunque della virtù della magnanimità.

³¹⁶ Nella novella, Nastagio ama una donna di condizione sociale superiore alla sua e, per amore, conduce una vita generosa seguendo il precetto della liberalità, fondamentale per un amante cortese.

³¹⁷ Gaetano Lalomia, *La fonte dissimulata*, cit., p. 324.

³¹⁸ *Ivi*, pp. 325-28.

Quanto alla novella di Ghismonda³¹⁹ e alla sua riscrittura, nel racconto di Mazza non vi è traccia della dismisura dell'amore paterno, come invece in Boccaccio («[...] l'amore il quale io t'ho sempre più portato che alcun padre portasse a figliuola» [par. 29]). Se anche qui abbiamo l'opposizione tra *eros* e *thanatos*, l'*eros* non soggioga il padre della fanciulla, giacché qui non si fa riferimento all'amore del padre per la figlia, amore che potrebbe essere letto come non-naturale, frutto di un legame incestuoso³²⁰ (e che fa venire in mente quello, analogo, di Antioco nei confronti della figlia nel romanzo di Apollonio); qui addirittura la fanciulla morente dice: «servate queste lachrime per piangere cosa che *più de me ami*, ma se *puro amore alcuno* mi hai, per quello te prego che unde hai gectato lo corpo de Gescardo illa palesamente vogli gectare lo mio» [il corsivo è mio]: dunque la figlia accusa il padre di non amarla abbastanza e addirittura arriva a dire che, se egli nutre nei suoi confronti un po' di «puro amore», allora dovrà seppellirla insieme a Guiscardo. Non è presente alcun riferimento alla differenza sociale tra i due giovani, sebbene all'inizio si dica che Ghismonda è «figliola de uno de li primi principi de uno regno». Dunque, applicando qui l'interpretazione che Picone dà del racconto del Centonovelle, a Mazza non interessa sottolineare la diversa visione della realtà storico-sociale di cui Tancredi e Ghismonda si fanno portavoce³²¹, né conseguentemente di una nobiltà fondata sull'amore e sulla virtù piuttosto che sul sangue; al frate importa sottolineare solo le conseguenze nefaste dell'amore inteso come morbo, soprattutto perché la donna è vedova: «una figliola [...] che si nominava Gesmunda, morbandose in sua viduità verso uno giovene [...]». Insomma, come osserva Picone,

alla parola “vecchia” di Tancredi (par. 26-29), dove si mette in evidenza la meccanica successione di legge-infrazione-punizione (concatenazione tipica della narrativa di ispirazione esemplaristica), si contrappone la parola “nuova” di Ghismonda, nella quale si postula invece l'assoluta

³¹⁹ A proposito della novella boccacciana, Picone osserva come la parte commentativa affidata alle parole di Fiammetta (cui spetta il ruolo di novellatrice), non vuole essere un giudizio di natura morale (come invece in Dante nel canto dei lussuriosi), ma semplicemente si tratta di un'indicazione della tipologia letteraria, una tipologia che vanta numerosi antecedenti nella letteratura classica e romanza. Precisa lo studioso: «da lettura [...] proposta [...] si pone come obiettivo quello di mostrare che l'unità e la coerenza della novella sono da ricercare [...] nel proposito letterario di fondare un nuovo genere narrativo: un genere che si situa programmaticamente alla confluenza della polimorfica *narratio brevis* medievale con la polisemica *Commedia* dantesca», evidenziando «il fatto che la novella di Ghismonda rappresenta la riscrittura di alcuni fra i più diffusi *topoi* della narrativa cortese, principalmente tristaniana». Insomma, il *Decameron* si presenterebbe come una summa della narrativa precedente e la novella tragica intende proporsi come ipertesto del *lai*, cfr. Michelangelo Picone, *Dal lai alla novella: il caso di Ghismonda* (*Decameron*, IV 1), in «Filologia e critica» XVI, 1991, fascicolo III, pp. 325-343, per le citazioni p. 326.

³²⁰ *Ivi*, p. 329. Cfr. altresì Guido Almansi, *Tancredi e Ghismonda*, in Id., *L'estetica dell'osceno*, Einaudi, Torino 1974, pp. 161-82.

³²¹ Lettura che invece è presente in *Scala* [65], cfr. Filippo Conte, «*Nam quae indotata est, ea in potestate est viri*», cit. ???

libertà di azione da parte di coloro che si pongono sotto una legge ben più alta di quella sociale o morale, la legge cioè di Amore (ispiratrice dei versi d'amore e delle prose di romanzi della grande civiltà cortese). Si tratta pertanto di un contrasto non solo ideologico e culturale, ma anche letterario, fra la vecchia e la nuova letteratura, fra il vecchio e il nuovo *exemplum*³²².

Qui, però, si realizza esattamente l'inverso, è il vecchio *exemplum* che si fa di nuovo strada per imporre la legge della punizione che segue all'infrazione. Dunque non si può applicare alla riscrittura del frate nessuna lettura sociologica, nessuna opposizione tra rapporto di autorità padre-figlia e rapporto di accettazione dell'altro quale quello tra i due innamorati. Anche qui, però, possiamo rintracciare quella «apoteosi della *fol'amor* [...] spinto *usque ad mortem amantium*» di cui parla lo studioso³²³. È altresì evidente che il frate non coglie - o non è interessato a farlo - l'ironica ripresa del *topos* del "cuore strappato" (ma lo farà altrove, come si vedrà più avanti), che Boccaccio mutua dalla tradizione romanza, operando una sintesi tra l'amore-passione cortese e l'amore spirituale di dantesca ascendenza, così come la descrizione del rituale con cui la fanciulla si accosta alla morte bevendo dalla coppa che contiene il cuore dell'amato ci mostra³²⁴. E d'altra parte invece mi pare che la funzione della morte, che punisce il peccato dell'amore carnale tra i due giovani, abbia la stessa funzione che caratterizza la condanna dantesca dell'amore tra Paolo e Francesca, non vi è insomma quella realizzazione dell'amore che risale alla tradizione arturiana e che invece Picone legge nella novella del Boccaccio³²⁵.

L'utilizzo di «istorie» da parte di Mazza, osserva Lalomia, potrebbe richiamare le «istorie» del Proemio del *Decameron*, ovvero «quelle novelle in cui sono presenti elementi e personaggi storici»³²⁶. D'altra parte in questo *exemplum* Mazza cita come fonte una non meglio specificata «cronica». Si potrebbe anche ipotizzare che allorché altrove nel testo il nostro frate, sempre in riferimento a *exempla* mutuati dal *Decameron*, parla di cronache (*Amatorium* [71], [98], sebbene in quest'ultimo caso la fonte potrebbe essere anche la *Legenda aurea*, e però se così fosse non si comprende perché Mazza faccia riferimento alle «croniche antique»), citi di seconda mano da una fonte che non sempre specifica il suo ipotesto. O forse il nostro vuole celare il suo referente per le motivazioni anzidette?

L'intento didattico del frate, quando non capovolge l'ideologia della novella, perché questa presenta un esempio positivo, apporta

³²² Michelangelo Picone, *Dal lai alla novella*, cit., p. 331, n. 5.

³²³ *Ivi*, p. 332.

³²⁴ *Ivi*, pp. 334-35.

³²⁵ «significativamente il loro amore rimasto in vita 'segreto' per tutti, tranne che per Tancredi, diventa con la morte 'palese' [...] Boccaccio non condanna l'amore sensuale come causa della tragedia degli amanti; egli condanna bensì l'ignoranza e l'egoismo umani [...] come le forze nascoste che diffondono la morte nel mondo», *Ivi*, pp. 336-37.

³²⁶ Gaetano Lalomia, *La fonte dissimulata*, cit., p. 336.

tuttavia lievi modifiche, come nel caso del re Carlo I che da solo, senza il contributo di un consigliere (il conte Guido nella novella) allontana da sé l'amore voluttuoso. C'è un adattamento insomma, riscontrabile anche in *Amatorium* [71], che mutua da *Decameron* II, 6: in esso si vuole dimostrare non che le umane vicende dipendono dal fato, piuttosto quanto l'amore terreno privi della libertà l'individuo (il quinto capitolo della seconda parte dell'*Amatorium* tratta per l'appunto di tale questione)³²⁷. La novella viene comunque depurata di quegli elementi che indulgono nella rappresentazione dell'amore dei sensi³²⁸. L'interesse di Mazza è di salvare gli uomini, condurli alla vita eterna, ma non per questo trascura d'indurli a fare il loro dovere in questa.

Viene fatto di domandarsi se Mazza rielabora i testi sul piano del lessico e delle strutture. Per i racconti mutuati dal *Decameron* possiamo sostenere che non si allontana molto dal suo ipotesto se non per il capovolgimento ideologico. D'altra parte però il frate tende a scorciare il racconto, in direzione di quella *brevitas* che è artificio retorico-stilistico indispensabile affinché lo scopo didattico risulti applicabile e la morale sia chiaramente estraibile³²⁹. C'è un netto ridimensionamento del numero delle parole rispetto alle novelle³³⁰. Mancano altresì le descrizioni psicologiche dei personaggi: l'esempio deve presentare caratteri fortemente standardizzati, tipizzazioni generali, lo si è già detto. Le notizie storiche subiscono alterazione o sintetizzazione. I luoghi che fanno da sfondo alle vicende sono anch'essi ridotti. Le azioni si susseguono veloci, con una giustapposizione di sequenze narrative. Mazza elimina i momenti descrittivi, i dialoghi (sostituiti dal discorso indiretto), a favore di una maggiore giustapposizione di sequenze e momenti narrativi. Tempo e luogo si fanno astratti. Mancano anticipazioni di fatti che poi troveranno nel corso della novella un loro sviluppo; fabula e intreccio sono isomorfi, procedono di pari passo. La prosa è più asciutta, l'intento comunicativo ne influenza lo stile, sebbene non di rado il frate ricorra a costrutti latini quali la collocazione del verbo alla fine della frase, costruzioni assolute con il participio e il gerundio³³¹, inversioni.

³²⁷ Osserva Lalomia: «Per Mazza l'uomo non è affatto libero di scegliere ed è vincolato alle convenzioni sociali. Così il monologo di Ghismonda, l'ostinazione di Elisabetta e la lucida e quasi spietata frase della moglie del Rossiglione, non trovano spazio nell'*Amatorium*, in quanto Mazza non accetta la visione dinamica, complessa e molteplice, dell'universo boccacciano, in cui i rapporti umani sono regolati a partire da valori che non sono incasellati in rigide norme preposte. Le eroine degli *exempla* sono delle peccatrici perché hanno contrastato le regole ed i precetti comportamentali di tipo religioso, cortese e feudali nei quali ancora crede fortemente Mazza e dei quali l'*Amatorium* si fa portavoce. Esse, quindi, sono andate contro natura, quella natura che, invece, secondo Boccaccio non può essere contrastata», Gaetano Lalomia, *La fonte dissimulata*, cit., p. 340.

³²⁸ *Ivi*, pp. 338-39.

³²⁹ Sul ricorso alla *brevitas* per evitare il *taedium*, cfr. Ernst Robert Curtius, *Letteratura europea*, cit., pp. 543-551.

³³⁰ Gaetano Lalomia, *La fonte dissimulata*, cit., p. 341.

³³¹ Il ricorso al gerundio assoluto contribuisce ad accelerare la narrazione: «Per la qual risposta, indignato partendose el patre» (*Amatorium* [17]), «secretamente

I modi della riscrittura.

Nella riscrittura di Mazza vi sono casi - i più numerosi in verità - in cui il racconto è di molto scorciato rispetto alla fonte. Si veda [35] *Amatorium*, che racconta la vicenda di Maria, nipote di Abramo, la quale cade nel lascivo amore per un monaco e si dà alla prostituzione. Qui il frate riprende solo una parte del racconto narrato nella leggenda di S. Abraam romito, il quale, saputo che la nipote è caduta nel peccato, si reca alla locanda dove la fanciulla vende il proprio corpo e la convince a tornare nell'eremo. Ma soprattutto, qui Mazza sintetizza in poche righe un racconto ben più ampio, precisando solo il nome della fanciulla e la sua tenera età quando viene affidata ad Abraam che la educa, quindi la caduta nel peccato, la fuga e l'abbandono alla vita postribolare. Sicché vengono omesse intere sequenze narrative nonché numerosi dettagli: non si precisa l'età della bimba (sette anni), nulla si dice del luogo in cui la fanciulla vive accanto alla cella di Abraam, degli ammaestramenti che riceve, della gioia dello zio nel vederla seguire i suoi insegnamenti con tanta sollecitudine; né si dice che il diavolo tenta lei per colpire lui. Solo un cenno a un monaco che va a visitare Abraam, col quale Maria pecca ma il cui corteggiamento dura per ben un anno; nè si menziona la disperazione in cui cade la fanciulla quando si rende conto del peccato commesso e quindi la decisione di partirsi dall'eremo per la vergogna e per lo stato in cui è caduta. Di fatto Mazza sintetizza questa parte; il suo intento è quello di comunicare al lettore «come lo vano amore de virtù spoglia lo amante». Per la stessa ragione omette la seconda parte del racconto presente nelle *Vitae Patrum* in cui si racconta delle visioni avute da Abraam e dei due anni trascorsi prima di decidersi a recarsi sotto mentite spoglie presso l'osteria in cui la nipote si prostituisce per riportarla con sé all'eremo. La seconda parte non è funzionale all'intento del frate reggino, all'economia del racconto, dunque può essere omessa.

La riscrittura del frate non interviene solo nelle novelle e in generale nei racconti profani, bensì interessa anche quelle narrazioni già ideologicamente orientate in senso religioso, in quegli *exempla* utilizzati già da altri predicatori attinti da testi quali le *Vitae Patrum* ad esempio, come nel caso di *Amatorium* [77], che riprende per l'appunto un racconto delle vite dei padri del deserto³³², in cui si narra di un frate che, nel deserto a pregare, riceve tutti i giorni in dono del pane inviatogli da Dio. Un giorno il diavolo lo tenta con la visione di una donna, tanto che il frate lascia il deserto per dedicarsi alla vita lasciva. Arrivato in una città, si ferma in un monastero, dov'è nota la sua santità, per cui gli viene chiesto di tenere un sermone su come difendersi dai desideri della carne. Il frate si pente e chiede perdono a Dio. Qui Mazza

factolo morire, cavandone lo core» (*Amatorium* [19]), «Et stando actonitamente scombigliando [...] se li venivano approximando, ecco che in la fractina venne scombigliando [...], alla stanchevole correndo» (*Amatorium* [20]). Per gli altri casi cfr. Gaetano Lalomia, *La fonte dissimulata*, cit., p. 345.

³³² Domenico Cavalca, *Vite dei Santi Padri*, I 37, a cura di Carlo Delcorno, Edizioni Del Galluzzo, Firenze 2009.

riassume un po' e modifica leggermente: nella fonte il primo peccato non è il pensiero di una donna, bensì la superbia in cui cade il frate per la grazia che Dio gli concede ogni giorno, tanto che non è più sollecito nella preghiera; è dal secondo giorno che i pensieri lussuriosi assalgono la sua mente, però solo nel terzo s'immagina con una donna, compiacendosi di tale pensiero. Il quarto giorno (quindi un giorno in più rispetto a Mazza) trova il pane «laidissimo e arido e quasi roso da' cani o da' topi». Il racconto dell'arrivo al monastero e del sermone tenuto per ammaestrare i frati su come difendersi dalle tentazioni, quindi il ritorno al suo eremo, sono un po' più rapidi rispetto alla fonte (dove per esempio, alla fine, si racconta della visita di un angelo, che lo esorta a non peccare più di superbia). Il racconto di s. Girolamo è più attento a dipingere i travagli psicologici del frate tentato, dall'incipiente pigrizia allo sconvolgimento dell'anima e quindi alla disperazione. È evidente che qui si sottolinea la superbia più che la lussuria; Mazza di converso inserisce l'*exemplum* all'interno di un contesto in cui si sottolinea come l'amore concupiscente impedisce la preghiera e la contemplazione di Dio.

Spesso il nostro frate sintetizza i racconti delle *Vite Patrum*, eliminando numerosi dettagli, come nel caso di *Amatorium* [80], che riprende *Vitae Patrum* I, in cui si racconta che un tiranno tenta di indurre un giovane cristiano a peccare, legandolo, in un bellissimo giardino, a un letto di piume e inviando una fanciulla a tentarlo. Il giovane, sul punto di cedere, si morde la lingua e staccandola la sputa in faccia alla meretrice per resistere alla tentazione. Mazza racconta solo di un giovane legato al letto di fiori (e non di piume) in mezzo a un giardino, accanto a un fiume, con accanto una fanciulla che lo palpa «impudicamente» ma che riesce a preservare la sua castità perché, dice il frate, «se lo havia disposto». Dunque non si parla del tiranno di cui la fonte racconta per illustrare la sua crudeltà, quando, «Al tempo di Decio e di Valeriano imperadori persecutatori de' fedeli cristiani [...] fu grande persecuzione e uccidimento di cristiani». L'episodio del giovane è inserito all'interno della vita di S. Paolo per mettere in luce quanto il tiranno di turno fosse spietato. La fonte indugia nella descrizione del giardino:

Vitae Patrum

Alium juvenili aetate florentem, in amaenissimos hortulos praecipit abduci. Et ibique inter lilia candentia et rubentes rosas, cum leni juxta murmure aquarum serperet rivus, et molli sibilo arborum folia ventus praestringeret, super exstructum plumis lectum resupinari, et ne se inde posset excutere, blandis sertorum nexibus irretitum relinquere. Quo cum, recedentibus cunctis, meretrix speciosa venisset, coepit delicatis stringere colla complexibus: et, quod dictu quoque scelus est, manibus atrectare virilia: ut corpore **in libidinem concitato**, se victrix **impudica** superjaceret. Quid ageret milies Christi, et quo se verteret, nesciebat. Quem tormenta non vicerant, superabat voluptas. Tandem coelitus inspiratus, praecisam mordicus linguam in osculantis se faciem expuit; ac sic libidinis sensum succedens doloris magnitudo superavit.

Vite dei Padri

Un altro giovane bellissimo fece menare in uno molto dilettevole giardino, e quivi intra gigli bianchissimi e rose vermiglie sotto arbuscelli amenissimi, li quali uno venterello faceva dilettevolmente menare correndo quivi appresso uno rivo bellissimo, il fece porre rivescio in su uno letto di piuma dilicatissima e legare, sicché né levare né rizzare si potesse, con certe intrecciature di fiori e d'arbuscelli odoriferi, e poi facendo partire ogni gente, fece venire una bellissima meretrice, la quale **impudicamente** lui abbracciando e le sue membra contrattando, acciocché il corpo del giovane **s'incitasse e scaldasse a libidine**, studiavasi che egli consentisse con lei peccare e di lui almeno corrompere. E sentendosi il giovane per li disonesti toccamenti della meretrice incitato a libidine e quasi presso a corrompere, e, poiché avea vinti i duri tormenti, vedendosi vincere dal misero diletto, ispirato da Dio, lo quale non abbandona li suoi cavalieri, non avendo altro rimedio d'aiutarsi, mordendosi la lingua, sì la precise, e sputolla in faccia di quella meretrice che lui impudicamente baciava; e per questo modo, per lo grandissimo e acerbo dolore ch'ebbe in precidersi mordendosi, la lingua, vinse lo disordinato diletto che già sentia, e sendo presso a corruzione di corpo, rimase vincitore.

Amatorium

[...] como appare in quello giovenecto del quale nel prologo de *Vita patrum* cunta Hieronimo sancto, lo qual supino actaccato in quello lecto de fiori in mezo arbusculi et in canto quello bello rivo de aqua nullo essendoce salvo che quella bellissima donna che **impudicamente** palpalandolo **ad libidine lo incitava**, preservò perché se lo havia disposto inlesa la sua castità.

Come si vede, viene omessa la parte relativa alla lingua, nessun riferimento all'aiuto di Dio, «lo quale non abbandona li suoi cavalieri» e che gli ispira l'idea di mordersi la lingua; mancano i dettagli del giardino. Al frate interessa mettere in luce che «la deliberata dispositione preserva l'homo de lo amore lascivo», e dunque sfronda il racconto di elementi non necessari³³³.

Talvolta accenna a un racconto, che interrompe per inserire altri *exempla*, per poi ritornare al racconto precedente e svilupparlo, seppur brevemente: è il caso di *Amatorium* [81] che narra la leggenda di S. Crisanto, narrato subito dopo quello del giovane tentato nel giardino perché anche Crisanto subisce la tentazione femminile - come si narra in *Legenda Aurea*, CLVII - in modo analogo, e che continua in [85]³³⁴.

Talaltra apporta modifiche che parrebbero spiegabili come errori della memoria, come in *Amatorium* [82], in cui si racconta che la gloriosa Lucia non si lascia macchiare dal lascivo amore, non cedendo alle corruttibili parole dell'impudica Euticia. La fonte dovrebbe essere *Legenda aurea*, IV, però non vi è corrispondenza.

³³³ Per il testo latino cfr. *P.L.* 23, coll. 19-20; per il volgarizzamento, cito dall'edizione Manni, Vol. I, p. 52.

³³⁴ Tra l'altro l'episodio presenta analogie con CLXXX, *I santi Barlaam e Iosafat*, pp. 1005-1006.

Nella *Legenda*, Euticia è la madre, unico personaggio femminile citato, la quale fa solo una piccola opposizione a donare tutti gli averi ai poveri. È il console Pascasio che vuole indurla a peccare, facendola violentare³³⁵.

In *Amatorium* [91], un ebreo³³⁶, di notte in un tempio pagano («antiquo» scrive Mazza), si fa il segno della croce per paura dell'oscurità. Ecco comparire il principe delle tenebre con un consesso di diavoli, ognuno dei quali si vanta delle sue malefatte. Premierà uno di loro, che ha tentato un vescovo, inducendolo a fermare lo sguardo su di una donna. Mazza cita quale fonte la «istoria de la exaltatione de la croce»; il testo è contenuto tra l'altro in Cavalca, *Vite*, 123, *D'un frate che vidde le demonia render ragione dinanzi al suo principe*³³⁷, il cui racconto presenta tuttavia delle

³³⁵ Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, cit., pp. 34-37.

³³⁶ Singolare qui l'ebreo che si fa il segno della croce. Non pare di scorgere, qui, segni di ostilità nei confronti della religione ebraica, forse proprio in virtù dell'assimilazione operata con il gesto compiuto dall'uomo, ancorché Mazza usi «iudio» e «iudey», termini com'è noto connotati negativamente. Tuttavia in *Scala* [95] si narra di una disputa tra giudei e cristiani, che si contendono l'efficacia dei rispettivi testi sacri contro gli indemoniati, con evidente favore accordato dal nostro ai secondi. Verso gli Ebrei il cristianesimo adotta un atteggiamento ambiguo: essi venerano la Torah, il Vecchio Testamento, ma non sono in grado di comprenderne il vero senso giacché non riconoscono il Messia e il Nuovo Testamento, «testimonianza della promessa di Dio». Si sono altresì macchiati di deicidio, e ciò crea un risentimento nei loro confronti che monterà sempre di più nel corso dei secoli. L'esaltazione della figura di Cristo accentua tale risentimento. «Le crociate che partono per liberare il Santo Sepolcro sono l'occasione per creare dei progrom contro le comunità ebraiche. Il racconto dell'ostia che, profanata con inganno da un giudeo, si mette a sanguinare miracolosamente incontra un grande successo: i predicatori se ne servono per rinforzare la credenza nella presenza reale del Cristo nell'eucarestia. Ma le folle si commuovono per questo e commettono così nuovi massacri di ebrei», cfr. Jean-Claude Smith, *Dio*, cit., pp. 298 e 310. Nel 1492 gli Ebrei sono espulsi dalla Spagna, e il 18 giugno dello stesso anno viene l'ordine di espulsione anche dalla Sicilia e dalla Sardegna. Neppure un ebreo rimane in Sicilia; la maggioranza degli Ebrei siciliani si rifugia nelle città dell'Italia meridionale. Ma anche le comunità ebraiche del sud dell'Italia sono destinate a scomparire. Nel 1500, con il Trattato di Granada, il Regno di Napoli viene diviso fra Luigi XII di Francia e Ferdinando il Cattolico di Spagna; nella lotta che ne segue fra Francesi, e Spagnoli, questi ultimi prevalgono. Nel 1505 gli Spagnoli entrano a Napoli; da questo momento le comunità ebraiche del Regno di Napoli vanno rapidamente scomparendo. Una parte degli Ebrei provenienti da queste comunità si stabilisce a Roma, dove sorgono in tal modo piccole sinagoghe; altri si rifugiano nel Levante, in Turchia; altri ancora prendono stanza a Corfù. Cfr. *Storia d'Italia. Gli ebrei in Italia*, I, *Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, a cura di Corrado Vivanti, Einaudi, Torino 1996.

³³⁷ Come rileva Delcorno nella sua edizione, il racconto è mutuato da Giovanni Cassiano, *Conl.* VIII, 16, cfr. p. 1593, nota 123. Le *Conlationes* di Giovanni Cassiano prospettano al lettore un progressivo percorso di formazione. La loro struttura è quella dialogica; i due protagonisti – Germano e Cassiano – intraprendono un viaggio per acquisire quelle conoscenze necessarie per una perfetta vita monastica. Durante il loro viaggio nel deserto incontrano quindici abati con i quali intrattengono conversazioni (le ventiquattro *conlationes* appunto). che serviranno alla loro edificazione morale. Sul termine *conlatio* cfr. J. Hamesse, *'Collatio' et 'reportatio': deux vocables spécifiques de la vie intellectuelle au Moyen Âge*, a cura di O. Weijers, Brepols, Turnhout 1988, pp. 78-87 e P. Masini, *Note sul vocabolario monastico del XII secolo. Monaci e chierici tra Vangelo e istituzioni*, in «Studia Monastica» XXXIV, pp. 281-304, alle pp. 296-99.

differenze: un frate (non un ebreo), solo e trovandosi una sera in una spelonca (non un tempio), vi entra per riposare e qui inizia a cantare e a dire l'ufficio. Frattanto giunge un'accolita di diavoli insieme al principe delle tenebre, che si siede su una sedia altissima e ascolta i vari demoni vantarsi, rimproverando quelli che ritene non abbiano adempiuto il loro dovere, finché uno di essi si gloria per aver fatto cadere un monaco «molto nominato» (dunque non un vescovo), che aveva combattuto per quindici anni (non venti) e quella notte lo ha finalmente vinto. In Cavalca, *Specchio di croce*, 18 (ed. Ciccuto), l'ebreo è semplicemente un romito e il diavolo tentatore vince le resistenze di un monaco, dopo ben quarant'anni. Anche qui le differenze sembrerebbero ascrivibili a *deficit* della memoria. In realtà il nostro frate ha come fonte - probabilmente indiretta - i *Dialoghi* (III, 7) di Gregorio Magno, sebbene se lo stesso *exemplum*, mutuato per l'appunto da papa Gregorio - anch'esso di seconda mano³³⁸ - lo troviamo altresì nell'*Alphabetum narrationum* di Arnaldo da Liegi (228, *Crux Christi - Crucifixus. Crucis signum habet virtutem etiam in infidelibus*; si ricordi, di nuovo, la fonte citata da Mazza, ovvero la «istoria de la exaltatione de la croce»): un ebreo in viaggio cerca riparo per la notte presso un tempio del dio Apollo, recando con sé una croce per protezione. Durante la notte all'interno del tempio ecco radunarsi dei diavoli. Uno di questi riferisce al suo signore di aver stregato il vescovo Andrea di Fundi, che viveva insieme a una suora. Frattanto gli spiriti maligni si accorgono che nel tempio è presente l'ebreo, ma per la protezione esercitata dalla croce, sono costretti a darsi alla fuga. L'ebreo racconta tutto al vescovo, che allontana da sé la donna e battezza l'ebreo. Il racconto è utilizzato da Mazza per dimostrare «come la custodia de li sensi *preserva* l'*homo* del lascivo amore», dunque sebbene rimanga la funzione salvifica della croce (qui invero il giudeo non la porta con sé, bensì si fa il segno della croce), l'accento si pone ancora una volta sull'amore lussurioso nelle cui trame rimane irretito un vescovo. L'ebreo di Mazza è connotato positivamente - ma già nella sua fonte - giacché si protegge con il segno della croce, come se si trattasse di una formula magica che immediatamente sortisce l'effetto di scacciare i demoni³³⁹.

³³⁸ Cfr. Jacques Le Goff, *L'ebreo negli «exempla» medievali: il caso dell'«Alphabetum narrationum»*, in Id., *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Laterza, Bari 2010, pp. 145-62, in particolare p. 152.

³³⁹ Osserva Le Goff: «È vero che la storia è tratta da Gregorio Magno, e alla fine del VI secolo l'ebreo non era ancora dissolto, agli occhi dei cristiani, nell'immagine di una comunità collettivamente malvagia», *Ivi*, p. 156. Rileva ancora lo studioso: «il genere dell'*exemplum* è destinato a dei cristiani, e quindi tutto ciò che non è cristiano vi figura solo a titolo di oggetto, di strumento. [...] L'essenziale per i predicatori cristiani è che, grazie agli ebrei [...], siano messe in evidenza le vie della salvezza cristiana. Vie di salvezza di cui bisogna dire [...] che nonostante lo sforzo di interiorizzazione religiosa conosciuto dal cristianesimo nel corso del XII secolo restano soprattutto legate alla concezione di una religione dai riti magici capace di portare automaticamente la salvezza», pp. 153-54.

Ancora, in *Amatorium* [99], un eremita ha un figlio a cui mai ha parlato di donne. Un giorno, andati in città, ne incontrano due, e il giovane chiede chi siano, e il padre gli risponde: «sono el demonio de lo mundo». Il giovane riferisce di aver avuto visione di tale tipo di demoni nell'eremo, aggiungendo che gli erano apparsi sempre belli, tutt'altro che laidi insomma, come il padre gli aveva sempre detto che fossero i demoni. Il padre quindi decide di non portarlo più in città e mai più gli farà vedere delle donne. Quasi certamente si tratta del racconto *D'un figliuolo d'un santo Padre, a cui le demonia mostrarono in sogno le femmine, e d'un altro, al quale il demonio apparve in ispezie d'una saracina nera e fetida*, 133, vol. II. Il racconto presenta alcune differenze rispetto alla fonte: qui il fanciullo, una volta cresciuto, non avendo mai visto una donna, ha visione, una notte, di un demonio *en travesti*, nei panni femminili per l'appunto. Il giovane racconta al padre della visione, malgrado seguiti a ignorare che si tratta di una donna. Cresciuto, il padre lo porta con sé in Egitto, e qui incontrando delle donne, il giovane le indica come l'oggetto della sua visione, talché il padre dice: «Figliuolo mio, questi sono monaci del mondo, ma non hanno quell'abito che noi. E maravigliandosi molto della malizia delle demonia, tornò incoltamente in Isciti, acciocché il figliuolo non conoscesse che cosa fosse femmina». Come si vede, dunque, tra il racconto della visione al padre e l'incontro passano anni; è diversa poi la risposta che dà il padre. In realtà sono dettagli questi che nulla mutano nella struttura del racconto e nel suo asse tematico. Mazza prosegue nel solco della tradizione misogina che vede nella libidine incontrollabile della donna una minaccia per i frati; l'utero è insaziabile³⁴⁰!

Sovente Mazza è estremamente sintetico, riportando in poche righe un racconto molto più lungo, come in *Amatorium* [100], che riprende anch'esso un episodio delle *Vitae Patrum*, in *Amatorium* [120], che verosimilmente ha come referente *Vitae Patrum, Liber III, P.L. 73 col. 745*³⁴¹ (tra l'altro è in casi come questo che diventa pressoché impossibile stabilire con esattezza il testo fonte, sebbene nel caso specifico si tratterà verosimilmente delle *Vite dei Padri*, perché già saccheggiate a piene mani dal nostro e perché rispetto agli altri testi che presentano l'*exemplum*, paiono quelle più a portata di mano della sua biblioteca), in *Amatorium* [141] che riprende *Vite*, III 134, *D'un diacono, lo quale si fé vivo seppellire perch'era caduto in luxuria*, eliminando ancora una volta dettagli topografici (ad esempio il riferimento esplicito al Nilo, la rivelazione fatta da Dio a un diacono - che in Mazza scompare, sostituito dal popolo tutto -); o ancora *Amatorium* [143], tratto da *Vitae Patrum, P.L. 73, coll. 661-*

³⁴⁰ «Solo se requisite alla lor sessualità le donne cessano di essere malefemmine. Debestializzate, si sfemminizzano e mutano [...] in virilità», Salvatore S. Nigro, *Le brache di San Griffone*, cit., p. 38. A proposito della misoginia del nostro frate, sintomatico appare quanto scrive: «Diogines dice che in quella casa che la mugliere impera *et lo marito exequisce*, tale cosa se dice stare alla reversa, cum lo tecto sopto *et cum li fundamenti sopra*», *Amatorium*, c. 45 r.

³⁴¹ Cfr. anche Cavalca, *Vite*, II 129.

662: qui Mazza tende a sintetizzare, andando direttamente al cuore del racconto, tralasciando di nominare l'Egitto in cui si svolge la vicenda, i duelli che si svolgono davanti la casa della meretrice tra gli uomini che vogliono averla; non cita neppure l'abate Pafnuzio, artefice della conversione della donna, né la seconda parte del racconto presente nelle *Vite*, in cui si narrano le successive vicende della donna, condotta da Pafnuzio in un eremo, dove viene rinchiusa diversi anni in una cella per pregare ed espiare i suoi peccati, finché non riceverà il perdono di Dio e morirà, meritando la vita eterna. È evidente che tutti questi elementi sono di fatto accessori rispetto all'intento di edificazione che il frate si propone. In *Amatorium* [145] (cfr. *Vite*, III 61), un peccatore rivela il suo peccato a un frate indiscreto, il quale gli dice che ormai ha perduto la sua anima, indi il peccatore decide di perseverare nel peccato. Mazza estrae solo un episodio di un racconto più esteso, che vede tra i personaggi anche l'abate Silvano, il quale è invece «discreto» e riesce a convincere il frate peccatore a non abbandonarsi al peccato e a redimersi. Di contro ammonirà il frate indiscreto per le sue parole. L'*exemplum* è inserito in «Come lo preposito de confessione de fa libero lo amante». Quello che interessa è sottolineare l'importanza della confessione ai fini della salvezza. In *Amatorium* [158], (cfr. *Vite*, III 10, *Di vari santi abati e de' loro detti. Detti notabili contra la detrazione e mali giudizi dell'altrui cose*), l'abate Sisoï caccia dal monastero un frate caduto in peccato. Dio gli invia un angelo per comunicare dove voleva che il frate cacciato venisse accolto. In realtà nel testo fonte il protagonista non è l'abate Sisoï, bensì l'abate Isac. Evidentemente cita a memoria e riassume, mentre in altri casi è molto più preciso.

Ancora, in *Amatorium* [160], San Geronimo narra come in un monastero d'Egitto un giovane è tentato, e per guarirlo l'abate concorda con i confratelli che il giovane venga ingiuriato e offeso tutti i giorni e che tutti testimonino che è stato il giovane a ingiuriare e offendere uno dei frati. Dopo quasi un anno l'abate chiede al giovane se si sente ancora tentato, ma il giovane risponde che per le tante tribolazioni che deve patire, non può certo pensare agli appetiti carnali. Mazza aggiunge un particolare, ovvero che al giovane viene concesso che uno tra i confratelli lo consoli.

Di converso in *Amatorium* [164], che riscrive un racconto degli *Actus beati Francisci VII* (o dei *Fioretti di san Francesco*³⁴²), Mazza è alquanto preciso, in taluni punti sembra quasi tradurre il testo fonte. Si collazioni una parte di testo:

Venendo una volta santo Francesco da Perugia a santa Maria degli Angioli con frate Leone a tempo di verno, e 'l freddo grandissimo fortemente il crucciava, chiamò frate Leone il quale andava innanzi, e [...] grida forte: «O frate Leone, se 'l frate Minore sapesse tutte le lingue e tutte le scienze e tutte le scritture, si che sapesse profetare e rivelare, non

³⁴² *Fioretti VIII*. Si tratta di uno dei più famosi *Fioretti*, in cui si esprime tutta l'amore di Francesco per Cristo. Frate Leone era suo segretario e confessore.

solamente le cose future, ma eziandio li segreti delle coscienze e delli uomini; iscrivi che non è in ciò perfetta letizia». Andando un poco più oltre, santo Francesco chiamava ancora forte: «O frate Leone, pecorella di Dio, benché il frate Minore parli con lingua d'Agnolo, e sappia i corsi delle istelle e le virtù delle erbe, e fussongli rivelati tutti li tesori della terra, e conoscesse le virtù degli uccelli e de' pesci e di tutti gli animali e delle pietre e delle acque; iscrivi che non è in ciò perfetta letizia». E andando ancora un pezzo, santo Francesco chiamò forte: «O frate Leone, benché 'l frate Minore sapesse sì bene predicare, che convertisse tutti gl'infedeli alla fede di Cristo; iscrivi che non è ivi perfetta letizia»³⁴³.

Mazza scrive:

ne li conformitati de lo ordine minore si lege che una volta, nel tempo del grande fredo, andando de Perosa in Assisa sancto Francesco con frate Leone, suo compagno homo sancto et simplice, et caminandoli davanti alcun tanto, santo Francisco venendoli da retro con una gran voce lo chiamò dicendo: «O frate Leone, abenché lo frate minore sapesse tucte le lingue, tucte le scientie et sapessi prophetare et revelare non solamente le cose future ma anco li segreti de lo core, nota che non si po per ciò pigliare perfecta leticia». Et poi che un pezo più ultra hebero caminato, sancto Francisco lo chiamò pur con gran voce dicendo: «O frate Leone, benché lo frate minore sapesse lo corso de le stelle, le virtute de le herbe et de tucte le petre et de tucti li ucelli et pesci del mare et bestie de la terra et de tucti li homini et de tucte le aque et de tucti li altri segreti de la natura, scrive che non si poria pigliare de ciò perfecta leticia». Et più ultra procedendo iterum lo chiamò con una più forte voce dicendo: «O frate Leone, benché lo frate minore sapesse sì ben predicare che convertisse tucti li infideli a la fede de Christo et avesse tanta gratia che resuscitassi li morti de quatro giorni et che fosse obeduto non solum de li homini, ma de le bestie et corpi sensibili de la terra, et chi più è de li angeli, scrive che non si poria pigliare de ciò perfecta letitia».

Mi pare evidente che qui Mazza ha davanti il testo, che segue quasi alla lettera: «se 'l frate Minore sapesse tutte le lingue e tutte le scienze e tutte le scritture, sì che sapesse profetare e rivelare, non solamente le cose future, ma eziandio li segreti delle coscienze» si scrive nei *Fioretti*, e Mazza: «abenché lo frate minore sapesse tucte le lingue, tucte le scientie et sapessi prophetare et revelare non solamente le cose future ma anco li segreti de lo core». È uno dei pochi casi in cui non opera una sintesi, semmai aggiunge qualche elemento. E però il nostro frate verosimilmente utilizza il testo latino, come parrebbe indicare un indizio nel testo:

Actus beati Francisci et sociorum eius

O fr. Leo, *pecorella* Dei: et quamvis fr. Minor loquatur lingua angelica, et sciret stellarum cursus et virtutes herbarum, et essent ei revelati omnes thesauri terrarum; et cognosceret virtutes avium et piscium et animalium et **hominum** et arborum et radicum et lapidum et aquarum: scribe, scribe bene et nota diligenter, quia non est ibi perfecta laetitia³⁴⁴.

³⁴³ *I Fioretti di san Francesco*, a cura di B. Bughetti e Feliciano Olgiati, prefazione di Claudio Leonardi, Città Nuova, Roma 2007, fioretto VIII, pp. 34-36.

³⁴⁴ Cito da *Actus beati Francisci et sociorum eius*, a cura di M. Bigaroni e G. Boccali, Edizioni Porziuncola, Santa Maria degli Angeli 1988, p. 160.

Fioreti di san Francesco

O frate Lione, pecorella di Dio, benché il frate Minore parli con lingua d'Agnolo, e sappia i corsi delle istelle e le virtù delle erbe, e fussongli rivelati tutti li tesori della terra, e conoscesse le virtù degli uccelli e de' pesci e di tutti gli animali e delle pietre e delle acque; iscrivi che non è in ciò perfetta letizia.

Amatorium

O frate Leone, benché lo frate minore sapesse lo corso de le stelle, le virtute de le herbe et de tucte le petre et de tucti li ucelli et pesci del mare et bestie de la terra et de tucti li **homini** et de tucte le aque et de tucti li altri secreti de la natura, scrive che non si poria pigliare de ciò perfecta leticia.

Come si può osservare, il testo latino presenta il riferimento agli uomini, così come la versione di Mazza, assente di converso nel volgarizzamento trecentesco. Si può dunque sostenere, con minima approssimazione, che l'ipotesto è quello latino, che il nostro qui opera da vero e proprio volgarizzatore.

In *Amatorium* [167], mutuato ancora una volta dalle *Vitae Patrum*³⁴⁵, un eremita, dopo aver pregato per lunghi anni affinché Dio gli mostrasse come l'anima si diparte, viene condotto da un angelo in forma di monaco a vedere due moribondi, un giusto e un peccatore: per il primo si presentano due angeli che con la citara fanno in modo che il trapasso sia indolore, mentre per il secondo arrivano due demoni e lo trafiggono. Mazza modifica in alcuni punti il testo delle *Vite*: nel testo fonte il frate viene condotto da un lupo - animale-guida inviato da Dio - a una città; il frate si riposa fuori dell'urbe, in un monastero dove vive un monaco molto noto in quella comunità e in punto di morte; ecco giungere i demoni. Non vi è traccia dei lamenti del morente. Poi il frate entra in città e vi trova un frate pellegrino infermo giacere nella piazza, solo. Quando muore giungono s. Michele e l'arcangelo Gabriele per prendere la sua anima, che però non vuole lasciare il corpo, quindi Dio invia David con la citara e altri «cantatori» di Gerusalemme.

È abbastanza preciso nella storia di Solone e del ricco Creso, ripresa in *Amatorium* [187]. In *Amatorium* [208], cui si è già accennato e anch'esso mutuato dalle *Vite*, si racconta dei due genitori che conducono una vita improntata alla virtù (l'uomo) e al peccato (la donna) e sembrano ricevere una ricompensa, alla fine dei loro giorni, che pare premiare la seconda e punire il primo, sicché la loro unica figlia decide di seguire le orme della madre, finché un angelo le mostra lo stato dei genitori nell'aldilà. Ebbene, nella fonte non è la mancata confessione in punto di morte del padre il problema, quanto il fatto che a causa delle cattive condizioni del tempo il cadavere non può essere portato in cimitero, dunque dopo alcuni giorni l'uomo viene seppellito dalla stessa famiglia in casa. Mazza quindi aggiunge la storia del confessore e precisa che viene seppellito nella stalla (di cui nella

³⁴⁵ *Vitae Patrum*, P.L. 73, col. 1012 (Cavalca, *Vite*, III 32).

fonte non si fa menzione). A parte altre lievi modifiche, aggiunge altresì che per intercessione del padre defunto le viene inviato un angelo, mentre nelle *Vite* piace alla misericordia divina di mandarle una visione, durante il sonno, di un angelo che le mostra l'aldilà³⁴⁶. In questo caso non mi pare che le differenze siano funzionali a un preciso orientamento ideologico; il testo è inserito nel capitolo «como le adversità mundane son utile et necessarie», in quanto «purgatione de peccati». Insomma, nessuna esaltazione della confessione. Mazza verosimilmente cita a memoria e dunque cambia il testo in alcune sue parti.

Anche quando non scorcia il racconto, può apportare modifiche, come in *Scala* [28], il racconto della vecchia³⁴⁷ che aiuta il diavolo a tentare di separare una coppia di sposi dopo che questi per trent'anni aveva tentato invano. Il racconto viene mutuato - come dichiara lo stesso Mazza - dal *De Dono Timoris*³⁴⁸. Il frate reggino è abbastanza fedele, e tuttavia apporta qualche modifica: il diavolo dice alla vecchia che entro otto giorni dovrà presentarsi davanti al principe delle tenebre per rendere conto del suo operato, e di ciò non si fa menzione nella fonte; ma soprattutto in Mazza la moglie e il marito muoiono e la vecchia finisce all'Inferno, mentre nella fonte ciò non accade, giacché il marito toglie il rasoio dalle mani della moglie ma non la uccide, dopodiché tutto verrà chiarito dal curato, il quale interroga i tre protagonisti e si scopre così la verità. Insomma, a Mazza interessa mettere in evidenza che «per lu vicio di la sussurratiōni lu homo diventa peiuri che lu demonio», e che si può giungere a compiere gesti estremi, come uccidere la propria moglie. Nel testo fonte invece l'*exemplum* espone pragmaticamente il sedimentato *topos* della malvagità delle vecchie. Verosimilmente Mazza ha davanti il testo che traspone, giacché non vi sono omissioni, piuttosto modifiche che aggiungono, frutto

³⁴⁶ Racconti di viaggi nell'aldilà concessi da Dio a uomini magari accompagnati da angeli - sia all'Inferno che nel Paradiso - si trovano nella letteratura apocalittica ebraica e cristiana delle origini e trovano poi un largo sviluppo nella letteratura occidentale soprattutto a partire dal VII secolo. Spesso si tratta di visioni concesse a monaci (il monastero era considerato un luogo intermedio tra la Terra e il Paradiso), cfr. Jacques Le Goff, *Aldilà*, in Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente medievale*, cit., pp. 3-16, specie p. 8.

³⁴⁷ Sulle vecchie che mentono ai mariti dicendo che le loro mogli se la intendono con un prete, cfr. San Bernardino da Siena, *Le prediche volgari*, cit., pp. 540-42: qui s. Bernardino racconta due esempi: nel primo un uomo che ha perduto del denaro va da una comare incantatrice perché lo aiuti a ritrovarlo. La vecchia interroga il diavolo, il quale la esorta a ingannare l'uomo, raccontandogli che è stata sua moglie a rubarli, per consegnarli al prete, suo amante. Nel secondo racconto un uomo molto geloso va da una incantatrice perché ossessionato dalla gelosia appunto. La megera gli dice che la moglie è innamorata d'un prete. L'uomo uccide la moglie, ma ben presto si rende conto di essere stato ingannato. Verrà ucciso dai fratelli della moglie.

³⁴⁸ Si conoscono due mss. che hanno tradito il *De dono timoris* di Umberto di Romano (derivato dal *De septem donis Spiritus Sancti* di Stefano di Borbone), cfr. Carlo Delcorno, *Produzione e circolazione dei volgarizzamenti religiosi tra Medioevo e Rinascimento*, in *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento*. Atti del Convegno internazionale (Firenze, Certosa del Galluzzo, 8-9 novembre 1996), a cura di Lino Leonardi, Edizioni del Galluzzo, Firenze 1998, pp. 3-22, p. 9, nota 2.

evidentemente di una precisa volontà di variare il testo in direzione di un asse tematico determinato.

Talvolta la modifica non è significativa, come in *Scala* [30] che mutua dal *Genesi*, 18, dove si sostituiscono gli angeli con Dio. Mazza non segue alla lettera il testo sacro: Abramo non fa domande a Dio; mentre i tre angeli si sono fermati alla tenda di Abramo, dopo aver profetizzato la futura gravidanza di Sara, nonostante la sua età, il Signore dice: «C'è il grido di Sodoma e Gomorra che è troppo grande, e c'è il loro peccato che è molto grave! Voglio scendere a vedere se proprio hanno fatto il male di cui mi è giunto il grido, oppure no; lo voglio sapere!» Ecco il testo della *Scala*: «Dio [...] apprendo ad uno *sancto* Abram, et domandandolo Abram dundi andava, perché Dio mostrava caminari verso uno paisi, respusi Dio dicendo: 'lu clamori di Sodoma et di Gomorra è assai moltiplicato; voglio andari et vidiri si quilli che dichì è vero o non, per sapirilo'». Qui mi pare che sia solo la memoria a venire meno, così come altrove. Ad esempio, in *Scala* [31], mutuato dai *Fioretti*, San Francesco si reca da frate Bernardo per parlargli, ma questi sta pregando e lo ignora, perciò Francesco se ne lamenta, ma un angelo lo ammonisce, lodando di converso l'operato di Bernardo. Probabilmente Mazza cita a memoria, giacché riassume il testo fonte e apporta lievi variazioni: non è un angelo a parlare a Francesco bensì Dio stesso, che così rimprovera Francesco: «O povero omicciuolo, di che se' tu turbato? debbe l'uomo lasciare Iddio per la creatura? Frate Bernardo, quando tu lo chiamavi, era congiunto meco; e però non potea venire a te, né risponderti. Adunque non ti maravigliare, se non ti poté rispondere; però ch'egli era sì fuori di sé, che delle tue parole non udiva nulla». A tali parole il santo si pente e chiede a Bernardo di camminargli per tre volte sulla gola e sulla bocca, per punire la sua superbia.

Insomma, mi pare si possa concludere che Mazza tendenzialmente riduce la storia che utilizza come fonte, interessato com'è a focalizzare l'attenzione sul nucleo morale centrale e dunque sfrondando il racconto di elementi che lo arricchiscono, lo abbelliscono, ma che risultano ininfluenti per la morale che vuole veicolare. E quando non sintetizza, tende comunque a modificare taluni aspetti presenti nell'ipotesto, per risemantizzarli, adattarli all'asse tematico che gli interessa trattare. Così anche racconti facenti parte della tradizione esemplaristica usata dai predicatori dei secoli precedenti possono trovare una veste che caletti il racconto alle misure del contenuto ideologico della scrittura del nostro frate (è quanto accade, lo si è visto, con il racconto mutuato dal *De Dono Timoris*).

Rispetto alle fonti, tende a conservare il nome dei personaggi, la loro identità, nonché i loro attributi, ridotti a qualità (siano esse positive o negative) essenziali, fortemente tipizzate (ma non conserva il loro spessore psicologico, quando presente). Per dirla ancora una volta con il Battaglia, Mazza inserisce: «Una folla [...] di personaggi e di azioni; ma non tanti che non si possano fissare nei loro tratti fondamentali e più costanti: soprattutto i moventi,

che nel variare dei fatti e delle esperienze conservano una loro tipicità, che non è difficile classificare in un quadro, in un ampio paradigma»³⁴⁹.

C'è ordinamento ragionato degli *exempla*? Quali le spinte ideologiche e tematiche attive in Mazza? Ebbene, i racconti sono chiaramente ordinati secondo una logica, seguendo la suddivisione dei capitoli dei trattati, per cui l'inserimento è funzionale alla dimostrazione pratica di quanto il frate va ragionando nel corso del testo. Così ad esempio *Scala* [28], di cui si è già detto, teso a illustrare le conseguenze nefaste della maldicenza, è inserito nel sesto capitolo intitolato «De lu moderato et iusto parlarì», e in particolare allorché si parla del «peccato de lo sussurrari»³⁵⁰. O ancora *Scala* [14] (capitolo V, «De teniri lu cori sempre in sancta cogitationi»³⁵¹), in cui si racconta che alcuni uomini, per tenere la mente occupata in cose utili e dunque lontana da pensieri malvagi, costruiscono «sportelli», poi li disfanno e quindi tornano a costruirli. E tuttavia non mancano casi in cui non pare esserci congruenza tra l'*exemplum* e il contesto in cui esso si trova inserito: si veda ad esempio [191] *Amatorium*: Mazza incontra un giovane studente che aveva conosciuto anni prima e che ora ha abbracciato la vita religiosa. Di ciò Mazza si mostra stupito; per tutta risposta il giovane afferma di aver fatto quella scelta sì da allontanarsi dal tedio familiare. Il racconto è inserito in «Como lo mondo non si de amare adteso è caduco et transitorio. [...] partuta è la reverentia de li subditi» (c. 101r) e lo stesso dicasi per il successivo, il [192]. Ancora in *Amatorium* [38] si racconta di una monaca - da tutti ritenuta una santa donna - che passa a miglior (o peggior? la fine del racconto dirime la questione!) vita e dinnanzi al Sommo Giudice viene lodata da alcuni angeli per le sue opere; ecco però giungere un diavolo che rivela l'odio che la suora aveva sempre provato per una sua consorella e tale odio è sufficiente perché Dio la condanni alle fiamme dell'Inferno³⁵². Ebbene, Mazza inserisce l'*exemplum* in «Como el vano amore dispoglia di virtù li amanti»: come li onesti e i pudichi non possono pensare male degli altri, così i lascivi amanti pensano male di tutti e senza rimorso palesano tale pensiero. L'amore lascivo più d'ogni altro vizio rende l'amante

³⁴⁹ Salvatore Battaglia, *L'esempio medievale*, cit., p. 476.

³⁵⁰ Gaetano Lalomia, *Scala de virtuti*, cit., p. 75, 705.

³⁵¹ *Ivi*, p. 51, 15.

³⁵² Sul tema delle visioni cfr. Aron Ja. Gurevič, *La Divina Commedia prima di Dante*, in Id., *Contadini e santi*, cit., pp. 173-242. Nello stesso capitolo, a proposito del giudizio cui è sottoposta ogni anima al momento del trapasso, lo studioso osserva: «è come se si presupponesse l'esistenza di due giudizi: un giudizio è individuale e ha luogo subito dopo la morte del cristiano; l'altro giudizio invece viene rimandato alla seconda venuta di Cristo. [...] È come se esistessero due escatologie: una "minore", personale, e una "maggiore", storico-universale», p. 195. La corte di giustizia celeste - osserva Le Goff - ricorda quella «romana dell'Antichità. I verdetti sono emessi dopo aver consultato i libri, tenuti dagli angeli, in cui vengono registrate le buone e le cattive azioni degli uomini». Questo per quanto attiene al giudizio finale collettivo. C'è poi quello individuale, in cui l'arcangelo Gabriele pesa le anime dopo la resurrezione e san Pietro e Satana si contendono le anime cercando di far pendere il piatto della bilancia da una parte o dall'altra, cfr. Jacques Le Goff, *Aldilà*, cit., p. 10.

abominevole agli occhi di Dio. Eppure qui il lascivo amore non pare avere nulla a che fare con la vicenda³⁵³.

Spesso le sentenze morali sono verificate attraverso *exempla* (lo si è già anticipato a proposito della struttura a fisarmonica, cfr. *supra* p. 96): ad esempio in *Amatorium* troviamo: «Sancto Bernardo dice: ‘impetuoso è lo amore et dormire non lassa né altro cogitare che del amante’. Et Job dice: -se mi culco dico quanto- ‘farà giorno chi mi levo’ -et como mi levo dico- ‘quando si farà nocte’. Lasso stare molti exempli chi ad conclusione de questo parlare poria dire; questo uno dico de dui Egregi et honestissimi personi [...]» (c. 19v.).

Dunque c'è una linea portante nella successione dei racconti, una logica che nella *Scala* come nell'*Amatorium* elabora un catalogo di vizi e virtù; i racconti fungono da specchio per il lettore. Il *file rouge* tematico e ideologico che identifica i microblocchi narrativi come parti di un tutto è naturalmente quello della morale cattolica. Nei racconti vi sono riflessioni metatestuali? Va da sé che, trattandosi di trattati, la voce dell'autore è onnipresente. Essa introduce i racconti e talvolta li chiosa. In taluni casi, ad esempio in *Amatorium* [36], Mazza scrive: «continere non mi posso che ad obiurgatione de questo scelo et ad cautela de li legenti», chiamando in causa in tal modo i suoi lettori. In *Amatorium* [5]: «do che per bene saperme intendere e meglio sapertene guardare questa istoria te cunto»; in *Amatorium* [12]: «lasso stare molti exempli chi ad conclusione de questo parlare poria dire. Questo uno dico [...]»; in *Amatorium* [30]: «Voglio dire questo qua»; [34]: «Ma lassamo stare dire de questi tali, acteso non ancora havendo li vermi mangiato loro orecchie se poriano actristare si tiò che de loro qua ponissi venissiro ad legere.»; [183]: «per mostrare quanta sia pericolosa et non la venire con tanta ansietà loro ad cercarla, dire voglio qua una istoria [...]». *Scala*: [19]: «Voglio per quisto exemplo icquà haviriti mostrato che omninamenti non vogli contendiri per qualsivogla causa». Queste riflessioni sono sempre a inizio o fine *exemplum*, in uno spazio vestibolare, in cui la voce dell'autore anticipa la verità della prova argomentata con l'esempio o chiarisce il senso dello stesso.

Sulla ricezione dei trattati di Iacopo Mazza.

È utile oltre che interessante focalizzare l'attenzione sull'effetto provocato da un'opera – sia essa letteraria ma anche didascalica come nel nostro caso - dalla sua apparizione agli anni che seguono, sul pubblico e sul mondo letterario³⁵⁴.

³⁵³ Lo stesso può dirsi per *Amatorium* [54], [110],

³⁵⁴ Osserva Le Goff: «non è forse pericoloso isolare i «procedimenti di riproduzione, ricezione e comunicazione» dalle condizioni di produzione degli oggetti culturali? È l'intero processo che deve considerarsi significativo, e gli ambienti sociali di produzione sono generalmente più facili da individuare e definire di quanto non lo siano quelli del consumo, il cui studio è per altro

Chi sono i lettori reali, coloro che ricevono il testo materialmente? Quanti sono e quali le caratteristiche sociali, culturali che essi presentano? In quali forme, in quali contesti, con quali modalità, in seguito a quali strategie il testo è da essi ricevuto?

La ricezione dei trattati ci permette di vedere in filigrana il pubblico di Mazza³⁵⁵. Si può parlare di ricezione plurale *tantum*, per dirla con Jauss? Non direi, visto che i trattati hanno un destinatario specifico.

L'orizzonte d'attesa è naturalmente quello di un pubblico ignaro di latino, e però i fruitori dei trattati sono stati certamente altri frati e monaci, che del latino potevano avere conoscenza scarsa o financo nulla³⁵⁶. È verosimile pensare che le opere hanno avuto un lettore clericale, i monaci appunto, che avranno utilizzato i trattati per la lettura personale ma di essi probabilmente si saranno serviti anche per la predicazione. E naturalmente vi sarà stato quel pubblico laico per il quale Mazza ha pensato le sue opere, che si saranno mosse all'interno di un circuito che ha consentito una circolazione non solo nazionale ma finanche europea, seppur limitata. Probabilmente è la stampa a Napoli, presso il noto editore tedesco Mayr, a consentire una circolazione più ampia. Non dimentichiamo che Napoli era allora un vivacissimo centro politico e culturale. La presenza di una copia dell'*Amatorium* a Siviglia, insieme a un altro testo coevo, un trattato sull'agricoltura stampato sempre presso il Mayr, di cui una copia è conservata per l'appunto

ugualmente necessario», cfr. Jacques Le Goff, *Aspetti eruditi e popolari dei viaggi nell'aldilà nel Medioevo*, in Id., *L'immaginario medievale*, cit., pp.75-98, p. 77.

³⁵⁵ Osserva Gurevič, citando Bachtin: «La vita di un testo – cioè la sua essenza vera e propria – si sviluppa sempre al confine tra due coscienze», e rappresenta un dialogo tra mittente e destinatario. [...] Qualsiasi enunciazione ha sempre un destinatario (di carattere diverso, a gradi diversi di vicinanza e di concretezza, più o meno individuato ecc.), di cui l'autore di un testo orale cerca e anticipa la comprensione... Ma oltre a questo destinatario (“il secondo”) l'autore dell'enunciazione presuppone, con maggiore o minore consapevolezza, la presenza di un supremo “sovra destinatario” (“il terzo”) la cui comprensione assolutamente imparziale viene immaginata o in una metafisica lontananza o in un remoto tempo storico... È come se ogni dialogo si svolgesse sullo sfondo della comprensione di questo “terzo”, invisibile ma presente, che sta al di sopra di tutti i partecipanti al dialogo... », cfr. Aron Ja. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., p. 52.

³⁵⁶ Rileva Trovato: «[l']atteggiamento di forte diffidenza nei confronti del libro, dello studio e dei gradi accademici e di preoccupazione per il rilassamento provocato dall'organizzazione degli studi [...] è avvertibile, tra gli Osservanti, anche a metà '400, cioè nel momento in cui la “famiglia” è avviata a una straordinaria espansione. Le fonti concordano sulla difficoltà di conciliare l'osservanza della regola con lo studio delle lettere, nonché sulla scarsa cultura dei francescani osservanti. [...] Proprio le colonne dell'Osservanza [Bernardino da Siena, Giovanni da Capestrano, Giacomo della Marca, Alberto da Sarteano], che con il loro esempio e il loro prestigio determinano, per così dire, una netta riconversione della famiglia dal “disimpegno” eremitico a una capillare attività pastorale incentrata sulla predicazione e sulla confessione, danno impulso alla formazione di biblioteche e stabiliscono, a partire almeno dal 1443-44, che gli Osservanti provvedano dall'interno alla formazione di confessori e predicatori», cfr. Paolo Trovato, *Circolazione di libri e di varietà linguistiche nei conventi napoletani e abruzzesi. In margine alle «scritture volgari» del Miola*, in *Lingue e culture dell'Italia meridionale (1200-1600)*, a cura di Paolo Trovato, Bonacci Editore, Roma 1993, pp. 269-307, pp. 278-79.

nella capitale andalusa, pare avvalorare tale ipotesi. Dunque si passa dall'ambiente monastico a quello laico, popolare ma, perchè no, anche cortigiano.

I trattati di Mazza costituiscono dei modelli comportamentali, danno indicazioni su come l'uomo debba vivere in perfetta comunione con Dio, e in tal senso sono pensati per un pubblico che non è solo quello dei lettori comuni, bensì anche quello dei frati³⁵⁷ che diventeranno a loro volta emittenti di messaggi orali al pubblico allorché, durante le prediche, si serviranno di quanto hanno appreso dalle pagine del nostro frate. Insomma, tali trattati sono testi metacomunicativi, «come dire costruiti a un livello di riflessione sull'attività comunicativa»³⁵⁸.

Che Mazza scriva per un pubblico anche laico paiono indicarlo le tematiche affrontate nei trattati, nonché la lingua a cui il frate ricorre. Il suo destinatario doveva essere verosimilmente ignaro di latino, se il frate si preoccupa di trasporre - con le modalità anzidette - in volgare testi (e talvolta titoli di opere) latini. Gli argomenti trattati fanno pensare all'educazione di laici, a cui dovevano essere impartiti quei precetti necessari per un retto vivere, conforme alla morale cristiana. E tuttavia non mancano delle rampogne nei confronti di rappresentanti della Chiesa, il che fa pensare che una parte dei destinatari era rappresentata dagli stessi frati e in generale da quei componenti delle gerarchie che nei testi di Mazza vengono stigmatizzati. D'altra parte sul frontespizio dell'edizione della *Lucerna confessionis* si legge: «Ad instantia et petitione de li Frati subta sua cura commissi», il che naturalmente indica i committenti ma anche i destinatari, quella comunità di lettori, per dirla con Chartier, accomunati dalle modalità della ricezione, dalla comune condizione di lettura³⁵⁹, che potrebbero aver fatto richiesta dell'opera per servirsene durante la predica.

Quanto all'*Amatorium*, osserva Lalomia:

il fruitore dell'opera non va rintracciato solo nel laico bisognoso di precetti morali per se stesso e la propria famiglia, poiché non sembrerebbe azzardata l'ipotesi di un lettore «cortigiano» inserito nel contesto napoletano del primo Cinquecento il quale deve inevitabilmente conformarsi a quella «politica» di corte, di cui il viceré Raimondo Cardona - destinatario del trattato - costituisce il punto di riferimento³⁶⁰.

³⁵⁷ A proposito della tipologia testuale e della sua apertura, Iser osserva che «la misura della nostra partecipazione e il grado di determinatezza dell'opera definisce il tipo di testo che stiamo leggendo: un romanzo con scarsissima indeterminatezza tenderebbe ad essere noioso e sfiorirebbe il triviale, mentre un'opera ispirata a un'ideologia dogmatica o con forti intenti didattici lascerebbe al lettore unicamente lo spazio per l'accettazione o il rifiuto del modello proposto, riducendo in questo modo la sua apertura», cfr. Robert C. Holub, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Teoria della ricezione*, Einaudi, Torino 1989, p. XVIII.

³⁵⁸ Cfr. Maria Corti, *Modelli e antimodelli nella cultura medievale*, in «Strumenti critici» 35, 1978, pp. 3-30, p. 11.

³⁵⁹ Alberto Cadioli, *La ricezione*, Laterza, Bari 1998, p. 42.

³⁶⁰ Gaetano Lalomia, *La fonte dissimulata*, cit., p. 320, n. 6.

In alcuni casi il frate chiama in causa direttamente il destinatario, che indica come «audienti et legenti» (*Amatorium*, c. 14v.), il che fa pensare naturalmente a una lettura privata ma anche corale.

È probabile che l'autore pensasse a un pubblico laico dunque. Tale doveva essere il suo lettore modello³⁶¹. L'assenza di sottili disquisizioni teologico-filosofiche pare corroborare tale ipotesi. Del resto possiamo convenire con Lalomia, quando rileva che gli ammonimenti di Mazza hanno un fruitore privilegiato in quella società borghese in cui le aspirazioni socio-economiche dovevano trovare il giusto equilibrio con la morale cattolica³⁶². Non ci è dato sapere se la circolazione reale abbia raggiunto un pubblico di «simplici» o si sia limitata alla rete dei monasteri.

Un dato è certo: i tre trattati hanno avuto una diffusione all'interno del circuito conventuale della penisola, e non solo presso i monasteri dell'ordine francescano³⁶³. Testimonianza viene offerta da un repertorio³⁶⁴ dei volumi conservati nelle biblioteche degli ordini regolari in Italia alla fine del secolo XVI; il repertorio è consultabile sul sito <http://ebusiness.taiprora.it/bib/index.asp>, in

³⁶¹ Umberto Eco, *Lector in fabula*, Bompiani, Milano 1986, p. 55: l'autore «deve assumere che l'insieme di competenze a cui si riferisce sia lo stesso a cui si riferisce il proprio lettore. Pertanto prevederà un Lettore Modello capace di cooperare all'attualizzazione testuale come egli, l'autore, pensava, e di muoversi interpretativamente così come egli si è mosso generativamente».

³⁶² Gaetano Lalomia, *Scala*, cit. p. LXXXII.

³⁶³ Sulla presenza e la distribuzione dei monasteri francescani e domenicani nella penisola, cfr. Corrado Bologna, *L'Ordine francescano e la letteratura nell'Italia pretridentina*, in AA. VV., *Letteratura italiana, I, Il letterato e le istituzioni*, Einaudi, Torino 1982, pp. 729-797; Roberto Antonelli, *L'ordine domenicano e la letteratura nell'Italia pretridentina*, in AA. VV., *Letteratura italiana, I, Il letterato e le istituzioni*, Einaudi, Torino 1982, pp. 681-728. Le cartine sugli insediamenti francescani e domenicani si riferiscono rispettivamente al XIII e agli inizi del XIV secolo. Quanto alla presenza osservante in Sicilia, sebbene già nel Trecento nell'isola, come altrove, non mancassero frati dediti a una religiosità più rigorosa, l'Osservanza come movimento istituzionale in Sicilia mette piede nel Quattrocento. L'apparizione ufficiale del movimento nell'isola è legata a una lettera del 16 ottobre 1421 inviata da Alfonso V il Magnanimo, re di Aragona, ai viceré di Sicilia, con l'invito a sostenere quei frati desiderosi di avere un proprio convento in cui potersi dedicare a una stretta osservanza della regola francescana. La posizione dei conventi non è casuale: quando l'Osservanza arriva nell'isola, ha superato l'iniziale fase di desiderio di vita eremitica; i conventi si trovano nei pressi delle città, i frati sono «pronti ad assistere spiritualmente la popolazione, ma, nello stesso tempo, godere della quiete necessaria per chi si è votato ad una vita di raccoglimento e di preghiera. Infatti [...] il movimento dell'Osservanza si presenta come un tentativo di "ricomposizione" tra eremo e città. Anche se poi, col passare dei decenni, diventa sempre più evidente la tendenza dei frati ad avvicinarsi alla città, o addirittura a porre in essa la propria dimora», cfr. Mariano d'Alatri, *Gli insediamenti osservanti in Sicilia nel corso del Quattrocento*, in *Francescanesimo e civiltà siciliana nel Quattrocento*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Palermo, Carini, Gibilmanna 25-31 ottobre 1992), a cura di Diego Ciccarelli e Armando Bisanti, Officina di Studi Medievali, Palermo 2000, pp. 41-50, in particolare p. 47.

³⁶⁴ Il regesto è conservato nei codd. Vaticani Latini 11266-11326. Sono repertoriati trentuno ordini regolari maschili; sono elencati i libri posseduti dalle biblioteche monastiche e conventuali, ma è altresì presente il regesto di libri utilizzati da singoli frati. Occasionalmente sono stati inclusi nei codici anche liste di libri di monache, di ecclesiastici e di laici.

cui sono stati registrati i volumi presenti nelle biblioteche dei monasteri della penisola, acquisiti dalla S. Congregazione dell'Indice dei libri proibiti dopo la pubblicazione dell'*Index librorum prohibitorum* da parte di papa Clemente VIII nel 1596; il repertorio copre un un periodo che giunge sino al 1603. Ebbene, dal regesto risulta che il primo dei trattati di Mazza, la *Scala de virtuti*, è presente tra i libri della biblioteca del monastero di S. Maria del Gesù, ad Agrigento, ma anche a Siracusa e Ragusa (tra l'altro in quest'ultimo caso si specifica che il trattato viene stampato a Messina nel 1549, mentre la prima edizione è del 1499, il che indica chiaramente che si tratta di una ristampa). Nell'inventario del frate Angelo di Cammarata (1600) si legge: «Giacomo Mazza francescano osservante libro detto scala di virtute seu via de paradiso. Stampato in Messina per Guglielmo Scomberg de Fanfardìa 1499»³⁶⁵.

L'*Amatorium* è presente in Sicilia (Trapani, monastero di S. Rocco), in Basilicata (a Lagonegro) e a Napoli (S. Maria Maggiore).

Quanto alla *Lucerna confessionis*, essa è indicata nelle biblioteche di Sicilia (Castro, S. Maria di Gesù³⁶⁶; Sciacca, S. Francesco³⁶⁷), Basilicata (Potenza) e Lombardia (Lodi, monastero di S. Romano).

D'altra parte l'*Amatorium* è trasmesso da sei esemplari³⁶⁸:

città	biblioteca	collocazione	sigla
Fermo	Bibl. Comunale	I.f.5/1843	<i>F</i>
Firenze	Biblioteca Nazionale Centrale	Magliab., 15.4.103	<i>Fi</i>
Napoli	Biblioteca Nazionale	XXI.D.34	<i>Na</i>
Roma	Biblioteca Corsiniana	134.C.4	<i>Rm</i>
Londra	British Museum	232.g.13	<i>L</i>
Siviglia	Biblioteca Colombiana	5881	<i>S</i>

³⁶⁵ Cfr. il regesto redatto da Ciccarelli, p. 605, vol. II. Tra i conventi censiti manca quello di Lipari.

³⁶⁶ S. Maria di Gesù del Castro della diocesi di Messina presenta la *Lucerna confessionis*: “Iacobi Mazza ordinis Minorum trattato intitolato lucerna confessionis. Neapoli per d. Catherinam uxorem quondam Sigismundi Mayr 1518”, p. 455, vol. I, inventario redatto nel 600, cfr. regesto Ciccarelli

³⁶⁷ Nell'inventario dei libri di fra' Matteo di Sciacca (1600) si legge: «Mazza detto fra Giacomo de Regio lucerna confessionis. Neapoli per dominam Chatarinam uxorem quondam Sigismundi Mahit 1519», cfr. Ciccarelli p. 635, vol. II.

³⁶⁸ Cfr. Pietro Manzi, *La tipografia napoletana nel '500. Annali di Sigismondo Mayr – Giovanni A. de Caneto – Antonio de Frizis – Giovanni Pasquet de Sallo (1503-1535)*, Olschki, Firenze 1971, p. 78.

Della *Lucerna confessionis* invece si conserva un solo esemplare presso la Biblioteca Nazionale di Napoli, recante la collocazione Bibl. Cal. 2643.

Dai dati suindicati risulta quindi che la circolazione dei testi del frate ha avuto una discreta fortuna, tanto che la diffusione ha interessato non solo la Penisola, ma evidentemente ha varcato i confini nazionali. Viene da pensare insomma a un'iniziativa editoriale in rapporto ai riceventi che avrà avuto un suo ruolo, seppur minimo. E se il caso della copia dell'*Amatorium* conservata in Spagna trova una verosimile spiegazione nei contatti che il governo spagnolo intrattenne con l'Italia e specie con il meridione, nel caso della copia conservata a Londra, di contro, sorprende che un testo di un semplice frate, per quanto ministro dell'Ordine francescano per la provincia calabra, riesca a oltrepassare la Manica. Il che potrebbe spiegarsi alla luce dell'importanza del tipografo tedesco presso il quale Mazza pubblica il secondo e il terzo dei suoi trattati (si ricordi che fu sempre il Mayr a stampare l'*Arcadia* del Sannazzaro, nella sua seconda edizione per lo meno, la più corretta dal punto di vista editoriale). Non è da escludere, insomma, che il prestigioso nome dell'editore funga da *passepertout* per la diffusione delle opere che presso la tipografia del tedesco hanno visto la luce³⁶⁹.

³⁶⁹ Dopo circa cinque lustri dall'anno della sua introduzione a Napoli, la stampa, all'approssimarsi dell'esercito di Carlo VIII, riceve, come tutti i settori dell'operosa vita partenopea, un colpo mortale. Quando più tardi sul trono spagnolo sale Ferdinando il Cattolico, con la pace la stampa torna a nuova vita, per merito del tipografo tedesco Sigismondo Mayr e di un gruppo di uomini illustri amanti delle lettere. Sigismondo von Marchsam fa la sua comparsa in Italia nel 1493, allorché insieme a un connazionale fonda una società che però ha breve vita. Lo troviamo a Napoli nel 1500. Il suo primo lavoro tipografico, quello di cui si ha notizia almeno, è del 1503. È improbabile una sua attività presso altri tipografi, giacché tra il 1499 e il 1502 a Napoli non vi fu posto per stampatori e librai. Tra 1500 e 1504 non pare che si stampassero libri nella città; si ricorreva a Venezia o ad altre città. Probabilmente fu proprio la mancanza di tipografia nella città partenopea e quindi la possibilità di futuri guadagni a spingere il Mayr a lasciare Roma e spostarsi a Napoli, città che, dagli Svevi fino agli ultimi Aragonesi, era divenuta un importante centro di studi e un ottimo centro per l'introduzione della stampa. La stampa napoletana rinasce a nuova vita, dunque, il 26 gennaio 1503, quando il Mayr dà alle stampe le *Egloghe di gentiluomini napoletani della fine del secolo XV*. La seconda opera cui si dedica parrebbe risalire a un anno dopo, quando pubblica l'edizione napoletana dell'*Arcadia*, superiore a quella apparsa nel 1502 a Venezia, non autorizzata e scorretta. In breve il tipografo riesce a guadagnarsi la fiducia e il rispetto, e il lavoro comincia a crescere. Con lui lavorano vari stampatori tedeschi e italiani. La quiete porta a un aumento della popolazione e a un aumento della richiesta di libri e quindi di produzione libraria. Mayr è certamente il più fecondo e fortunato, ma non mancano nella città altri stampatori. Tra il 1513 e il 1514 probabilmente rimane inoperoso, per cause ignote. Ricomincia a lavorare a pieno ritmo nel 1515, fino alla morte improvvisa, sopraggiunta nel 1517. La tipografia passa in eredità alla moglie, Caterina De Silvestro. L'officina continua la sua attività, se la vedova può stampare in quell'ultimo scorcio dell'anno l'*Amatorium*, che vede la luce il 30 dicembre 1517. Nella sottoscrizione dell'opera si legge: «Impresso in Napoli per Madona Caterina qual fu moglie di magistro Sigismondo Mayr». Nel 1518 e 1519 si manifestano primi segni di crisi, come quantità e qualità della produzione. Manca una guida forte ed esperta e la vedova lo intuisce. Nel 1525 perciò sposa Evangelisa da Pavia, vecchio operaio

Quanto alla *Scala de virtuti*, stampata a Messina, come già osservato da Lalomia³⁷⁰, è probabile ancora una volta che siano stati i chierici i primi fruitori del testo, i quali avrebbero fatto tesoro e strumento degli insegnamenti contenuti nell'opera per poi diffonderli negli ambienti laici. Il fruitore doveva essere avvezzo alla lettura di un incunabolo che presenta caratteristiche grafiche che lo avvicinano a un manoscritto, doveva essere in grado di sciogliere i numerosi segni tachigrafici in esso presenti. Un pubblico colto, dunque, che non esclude però il laicato nobile ma anche borghese, giacché sul liminare del Quattrocento la popolazione alfabetizzata si faceva via via più numerosa³⁷¹. La stampa non fa che rendere accessibile la lettura a un più largo numero di utenti. Tra l'altro la materia trattata nella *Scala* era ampiamente nota e ciò la rendeva particolarmente fruibile da parte del lettore. Insomma, l'orizzonte di attesa, quei «ricordi di cose già lette [o sentite], già dall'inizio alimenta attese per ciò che segue e per la conclusione, suggerisce al lettore un preciso atteggiamento emozionale, e in questo modo fornisce preliminarmente un orizzonte generale per la sua comprensione»³⁷². Le nuove letture non possono prescindere dalle precedenti, che agiscono come inevitabile pregiudizio, seppur positivo. Come osserva Bruni,

e collaboratore del marito. L'anno successivo gli affari vanno bene, la tipografia stampa ben sei libri. Sembra che le cose abbiano preso il verso giusto ma alcune vicende politico-militari portano alla chiusura, in particolare la lotta tra la Francia e gli Asburgo, il sacco di Roma e l'invasione francese del napoletano. Le tipografie ricominciano a funzionare nel 1529 con la pace di Cambrai, che segna la fine della dominazione francese in Italia. Le nuove stamperie traggono la loro fortuna proprio dalla chiusura di quelle vecchie, tra queste quella del Mayr, cfr. Pietro Manzi, *La tipografia napoletana nel '500*, cit., pp. 9-19.

³⁷⁰ *Scala de virtuti*, cit. p. LXXII e ss.

³⁷¹ A quest'altezza cronologica «il processo di alfabetizzazione è in rapida progressione e, benché l'operazione di preselezione culturale sia sempre prerogativa di determinate istituzioni pubbliche, ecclesiastiche e laiche, una sempre più larga fetta della ricca borghesia urbana, principalmente a causa dell'intensificarsi dei rapporti economici e sociali e della crescente esigenza, oltre l'originario interesse prevalentemente pratico (manutenzione dei registri, lettere commerciali, ecc.) di un livello più elevato e, principalmente autonomo di conoscenza, va ad innestarsi, sia pure con un ruolo subordinato, nella categoria fruitrice della produzione del libro manoscritto», cfr. M. Santoro, *Il libro a stampa. I primordi*, Liguori, Napoli 1990, p. XIII. Lo studioso precisa che «la rassomiglianza nell'aspetto esteriore fra i libri stampati in special modo tra il 1450 e il 1480 ed i manoscritti dello stesso periodo (mancanza negli uni e negli altri del frontespizio e della numerazione per pagina, medesimi caratteri, stesso formato, ecc.) se è vero che testimonia la difficoltà di mutare una prassi stratificata [...], è anche vero che conferma l'esistenza prevalente di un pubblico che è quello tradizionale del libro manoscritto alle cui esigenze ed abitudini i prototipografi si sono uniformati per tentare di sostituire il vecchio prodotto nella maniera, per così dire, indolore», ivi, p. XXXIII. Sui rapporti tra cultura scritta e classi sociali cfr. anche G. Sanga, *Modi di produzione e forme di tradizione: dall'oralità feudale alla scrittura capitalistica*, in G. Cerina – C. Lavinio – L. Mulas (a cura di), *Oralità e scrittura nel sistema letterario*, Atti del Convegno di Cagliari 1-4 aprile 1980, Roma, Bulzoni 1982, pp. 31-48.

³⁷² H. R. Jauss, *Perché la storia della letteratura?*, Guida Editori, Napoli 1989, p. 42. Cfr. altresì Robert C. Holub (a cura di), *Teoria della ricezione*, Einaudi, Torino 1989.

sia nella letteratura laica che nella divulgazione religiosa c'è [...] un condizionamento reciproco fra scrittori e pubblico, favorito anche dalla disponibilità di un patrimonio intellettuale già codificato con le sue formule e i suoi *auctores*, sicchè spesso il compito dello scrittore consiste nel selezionarlo e adattarlo alla specifica circostanza comunicativa. Il margine dell'iniziativa e dell'inventività lasciate all'autore è molto variabile, e va dall'intervento molto personale alla mera ripetizione, di cui va messa in rilievo la funzione positiva in una società che deve costruire una cultura omogenea, nella frammentazione di centri geografici o nella scarsa o nulla istruzione della maggior parte dei membri della società³⁷³.

La ricezione dei testi nel tempo ha avuto una durata che siamo in grado di stabilire con precisione solo per il tramite del repertorio stilato per l'*Index* e che ci testimonia la presenza, lo si è visto, di Mazza in varie biblioteche conventuali fino alla fine del XVI secolo. Per il periodo successivo, nulla ci è dato sapere. Ogni edizione ha un «*surplus* di senso» che va oltre la scrittura dell'autore, c'è la materialità del libro, le varie edizioni incontrano un pubblico diverso. Se la prima edizione dell'*Amatorium* era indirizzata al viceré e, perchè no, destinate anche a un pubblico cortigiano, le successive magari hanno avuto un pubblico solo monastico. Ai lettori previsti del testo si aggiungono quelli iscritti nell'edizione³⁷⁴.

In sintesi, certamente vengono posti problemi di natura teologica, tali da far pensare a un prodotto della cultura clericale – evidentemente – destinato alla medesima cultura; d'altra parte sono presenti temi della spiritualità laica e consigli del vivere pratico che fanno pensare a un pubblico laico. I trattati sono pensati per la lettura edificante. D'altronde un nuovo pubblico aveva cominciato da tempo a interessarsi alle compilazioni degli *exempla* che si fanno opere destinate alla lettura, come mostrano tra l'altro le ampie digressioni che accompagnano le narrazioni³⁷⁵.

³⁷³ Francesco Bruni, *Figure della committenza e del rapporto autori-pubblico: aspetti della comunicazione nel Basso Medioevo*, in V. Moleta (a cura di), *Patronage and Public in the Trecento*, Proceedings of the St. Lambrecht Symposium, Abtei St. Lambrecht, Styria 16-19 July 1984, Olschki, Firenze 1986, pp. 105-124, p. 113.

³⁷⁴ Alberto Cadioli, *La ricezione*, cit., p. 44.

³⁷⁵ Gli *exempla* da strumento della predicazione erano divenuti oggetto di lettura per l'edificazione morale e finanche strumento d'intrattenimento personale, cfr. Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'«exemplum»*, cit., p. 64

CAPITOLO III

LA BIBLIOTECA DI MAZZA

*Le parole dei molti poeti sono come gli asciugamani dei molti coscritti, in camerata, che il tuo di oggi è il mio di domani e viceversa*³⁷⁶.

La filologia dell'assenza.

La nostra ricerca è partita dal tentativo di rintracciare nella scrittura del frate reggino le fonti a cui si è abbeverato, di individuare quali siano state le sue letture, come queste abbiano agito su di lui, se la sua biblioteca conteneva esclusivamente libri liturgici o comprendeva altresì letture laiche. E però non si vuole qui sostenere una ricerca positivista delle fonti, quasi queste fossero un feticcio. Se è vero che un testo va collocato in un contesto, in un cronotopo direi, esaurire in esso l'analisi e vedere il testo come un derivato senza tenere in considerazione la sua specificità risulta limitante. Occorrerebbe forse distinguere tra fonte e modello narrativo³⁷⁷. Spesso è a quest'ultimo che bisogna

³⁷⁶ Carlo Emilio Gadda, *Il tempo e le opere. Saggi, note e divagazioni*, a cura di Dante Isella, Adelphi, Milano 1982, p. 194

³⁷⁷ Precisa Segre: «si parla di fonti in senso tradizionale quando il dialogismo del linguaggio [...] non mette l'autore a contatto con *intenzioni*, come dice Bachtin, anonime, collettive, non induce il lettore a 'virgolettare' idealmente parole di provenienza ideologica generica, ma mette a contatto con *intenzioni*, e induce a 'virgolettare' espressioni, dal chiaro e individuale marchio di fabbrica, quello d'un altro scrittore». E continua: «Lo studio tradizionale delle fonti [...], facendo centro sul contatto 'dimostrabile', lascia poi sfumare le rassomiglianze e congruenze più generiche verso le sfere della poligenesi, le riporta al lavoro collettivo di cui il linguaggio, il linguaggio letterario, è il risultato. Bachtin propone di capovolgere il quadro: parole ed espressioni sono quasi sempre 'di seconda (terza, quarta, ennesima) mano', e noi possiamo al massimo attribuirle alla sottolingua di origine. La fonte non costituisce altro che un sottogenere (quantitativamente minimo) del fenomeno: che s'impone quando il materiale di riuso è attribuibile in parte consistente a un testo preciso, la fonte appunto. La fonte è dunque una specie di condensatore, che dopo aver realizzato una prima sistemazione (personale) della pluralità linguistica, offre il suo prodotto al nuovo autore, che potrà a sua volta utilizzarlo, ma conservando in tutto o in parte i risultati del precedente riuso. [...] nel caso della fonte il testo si richiama a un altro testo, in quello del dialogismo generale il testo si richiama ad altri enunciati non firmati, o di cui non è nota la firma», cfr. Cesare Segre, *Intertestuale-interdiscorsivo. Appunti per una fenomenologia delle fonti*, in AA. VV., *La parola ritrovata*, a cura di Costanzo di Girolamo e Ivano Paccagnella, Sellerio, Palermo 1982, pp. 15-28, pp. 17, 18 e 19. Di Girolamo e Lee distinguono tra testo-fonte (quando è possibile rintracciare l'antecedente diretto di un testo) racconto-fonte (qualora la fabula di un testo coincida con quella di uno o più testi, senza che sia possibile dimostrare una conoscenza diretta di questo/questi); distinguono ancora temi-fonti «a loro volta riconducibili a testi-fonti o a racconti-fonti, quando non si tratti piuttosto di topoi». Distinguono altresì un genere-fonte «ove si verifichi la condizione che la novella [del *Decameron*] in questione faccia riferimento, in negativo o in positivo (vale a dire seguendone il canone o rovesciandolo in parte o in tutto), non a un testo o racconto particolare ma a un genere narrativo preesistente». E continuano: «l'amore ostacolato [...] fa riferimento a un genere-fonte che potrebbe essere adeguatamente rappresentato dal *lab*», cfr. Costanzo

pensare, piuttosto che a un preciso testo, per non cadere in quella filologia dell'assenza, della traccia, per dirla con Antonio Pioletti³⁷⁸. Non è sempre possibile risalire a rapporti di parentela, visto che i testimoni dei racconti sono tanti; spesso è impossibile rintracciare eventuali varianti, per l'esiguità dei racconti. Quanto ampio e differenziato è il bacino di raccolta di Mazza? Ha veramente accesso a tutti i testi, classici e medievali, che cita? Si discosta dalla prassi abituale nel Medioevo della citazione indiretta? Usa riferimenti bibliografici che aiutano a localizzare il passo? Quando non cita la fonte e però si tratta della stessa *auctoritas* da cui trae altri *exempla*, è possibile pensare che non conoscesse le origini del testo e dunque non avesse davanti la fonte diretta? Bisognerebbe valutare caso per caso prima di giungere a formulare generalizzazioni. Diciamo subito che i luoghi d'approvvigionamento sono molteplici e per ogni *exemplum* sono necessari controlli multipli; inoltre occorre distinguere tra fonte prossima e fonte diretta. Ma ci porremo ancora altre domande (cui in parte si è già risposto allorché si è analizzata la modalità della riscrittura operata dal frate): come viene ri-utilizzato un motivo o un testo? Le differenze sono attribuibili alla memoria o al deliberato tentativo di riscrivere e/o abbellire il testo? Anche quando la cronologia tra i testi è chiara, chi riscrive - Mazza nel nostro caso - legge o ha sentito la storia? E se legge, ha il testo davanti o cita a memoria³⁷⁹?

Come vedremo più da vicino, Mazza utilizza fonti sia pagane, sia cristiane³⁸⁰; ricorre alla storia sacra ma anche a quella profana. Verosimilmente il pubblico non religioso - codestinatario delle sue opere - ha influito sulla scelta del materiale. D'altra parte il peso del destinatario non è certo cosa nuova. Come osserva Gurevič, «La letteratura della Chiesa, dal momento che si rivolge alla massa dei semplici analfabeti, i quali vivono al di fuori della letteratura scritta, è orientata verso la loro coscienza e risente della fortissima influenza da loro esercitata»³⁸¹.

Di Girolamo, Charmaine Lee, *La nascita della novella*, in «Nuova Secondaria» 8, 1986, pp. 29-33, p. 30.

³⁷⁸ Faccio mie le parole dello studioso, le cui preziose lezioni sono state - e sono - fonte inesauribile di spunti e riflessioni.

³⁷⁹ Sul problema cfr. Costanzo di Girolamo e Charmaine Lee, *Writers and reworkers. Forms of intertextuality in medieval narrative*, in *Formation, codification et rayonnement d'un genre médiéval. La nouvelle*. Actes du Colloque International de Montréal (McGill University, 14-16 octobre 1982) publiés par Michelangelo Picone, Giuseppe Di Stefano et Pamela D. Stewart, Montréal 1983, pp. 16-24.

³⁸⁰ Scrive Pietro Boitani: «Lo scrittore del Medioevo volgare si trova [...] stretto fra due paradigmi ideologici, immaginari e stilistici: quello offerto dall'antichità classica e quello presentato dagli autori cristiani. [...] sin dai suoi inizi, essa [la cultura medievale] è dominata dalla confluenza delle due tradizioni». Lo studioso rileva quei luoghi testuali - dal *Perceval* a Chaucer, passando per la *Commedia* - che ben rappresentano tale confluire di cultura pagana e cristiana, cfr. Pietro Boitani, *Tradizione classica e tradizione cristiana*, in Id. *Letteratura europea e Medioevo volgare*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 21-43, per la citazione pp. 21-22.

³⁸¹ Aron Ja. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., p. 9. Lo studioso si riferisce qui all'alto Medioevo e alla costante osmosi tra cultura ecclesiastica e folklore popolare: «Una serie di generi della letteratura medievale e il folklore quasi confluivano uno nell'altro, in una costante interazione. Nelle pagine dei testi medievali

Mazza conosce verosimilmente più libri di quanti ne possiede. Occorre distinguere tra opere e/o autori menzionati e opere realmente consultate. Attinge a tutti i testi che cita frequentemente? o a pochi testi? o a uno soltanto? Difficile dirlo con sicurezza. Certo è che non è pensabile che nel basso Medioevo esistessero delle biblioteche come quelle che oggi abbiamo a nostra disposizione nelle università o nelle grandi capitali³⁸². In età medievale la citazione indiretta è prassi abituale; è comune non il lavoro del creatore ma quello del compilatore³⁸³. L'età di mezzo ha una vivissima coscienza degli *auctores*. Per lo scrittore medievale è essenziale che la sua materia possieda un livello letterario garantito e il ricorso a un modello assicura la dignità letteraria, diversamente da quanto vale per noi produttori e lettori di oggi, per i quali il concetto di originalità, di nuovo, di inedito si è definitivamente sostituito a quello di codice o di imitazione; il nostro intendere la poesia - e la produzione letteraria (ma anche paraletteraria) e artistica in genere - è condizionato dalla rivoluzione del Romanticismo, per cui noi, con la nostra individualità, ci poniamo di fronte al mondo (e però ha ragione Julia Kristeva quando rileva che ogni testo si configura come un mosaico di citazioni³⁸⁴). Osserva Maria Corti:

Vi sono epoche, come il Medioevo, in cui venendo a vanificarsi per motivazioni ideologiche il concetto di paternità e proprietà letteraria, donde il grande numero di opere anonime, si crea una sfera di indifferenza intorno all'emittente: ciò permette di plagiarlo, di proseguirne l'opera, di inserirne brani in altra opera senza che il fantasma

indirizzati ad un vasto uditorio si svolge un costante dialogo tra la dottrina ufficiale e la coscienza folklorica, dialogo che porta ad un loro avvicinamento, ma non alla fusione. [...] Indipendentemente dal fatto che gli autori lo volessero o che ciò accadesse malgrado le loro intenzioni, questi testi sono “inficiati” dal folklore. [...] L'influenza dell'ideologia ufficiale sulla concezione popolare del mondo non può certo essere vista come un processo unilaterale che vede introdurre nuove idee e credenze in una “terra vergine”: tra l'ideologia della Chiesa e la cultura popolare precristiana (o, per meglio dire, extracristiana) avveniva un'interazione. Nel processo di questa complicata e contraddittoria *reciproca influenza* venne formandosi quel complesso culturale-ideologico che si potrebbe chiamare “cristianesimo popolare”, “cattolicesimo parrocchiale”, *ibidem*.

³⁸² Rileva Trovato: «Si può dire [...] che tra gli Osservanti del tempo [XV secolo] il latino fosse una lingua per pochi (guardiani, sacerdoti, *lectores* ecc.). Ma di quei pochi erano, in generale, anche la capacità di leggere e quella, ancor meno diffusa, di scrivere, anche solo la propria firma in volgare. Non dobbiamo aspettarci quindi, nemmeno nelle sedi maggiori, biblioteche ricche di testi in volgare. [...] Il sostanziale accordo dei dati non si altera neppure riunificando idealmente questi manoscritti con gli incunaboli presenti nelle biblioteche Osservanti alla fine del '400», cfr. Paolo Trovato, *Circolazione di libri*, cit., p. 281.

³⁸³ E il prologo della *Disciplina clericalis* ne dà un chiaro esempio: «Dixit Petrus Alfunsus, servus Christi Ihesu, compositor huius libri», p. 2. Come precisa Cristiano Leone, «Il termine *compositor* è inusuale nella letteratura mediolatina. Sembrerebbe che Pietro Alfonsi abbia designato se stesso attraverso il corrispettivo latino del termine arabo *mu'allif*, che indica proprio l'attività del mettere insieme, del compilare», p. 2, nota 2.

³⁸⁴ Julia Kristeva, *Word, dialogue and novel*, in *The Kristeva Reader*, a cura di Toril Moi, Oxford 1986, p. 37.

dell'autore turbi la pace del rifacitore: ciò che veramente conta è solo un grande processo collettivo di comunicazione testuale. Nel Quattrocento dell'emittente è quotato il carattere di *faber* o *artifex*; è rilevata soprattutto la tecnica, l'eccellenza del mestiere e una raffinata capacità di imitare piuttosto che l'individualità o originalità in assoluto, che comincia a polarizzare l'attenzione nel Cinquecento³⁸⁵.

Dicevamo, non possiamo immaginare la biblioteca di un monastero sul finire del Quattrocento ricca di volumi come lo sono le nostre moderne biblioteche, ancorchè il frate reggino si situi sul liminare del Medioevo, quando comincia a farsi strada una coscienza umanistica³⁸⁶, quella tendenza verso l'accumulazione libraria durante la quale riappaiono numerosi classici latini (ma si tenga presente che in Sicilia l'Umanesimo tarda a manifestarsi³⁸⁷).

³⁸⁵ Maria Corti, *Principi della comunicazione*, cit., pp. 54-55.

³⁸⁶ Sul rapporto tra francescanesimo e umanisti, Trisoglio osserva che il problema della valorizzazione della persona affrontato da classicismo e cristianesimo nel Quattrocento portò a «uno scontro [...] complesso: non a ranghi serrati, con nette scelte di campo. Ci furono compenetrazioni, nella brama di salvare e di comporre entrambe le positività. [...] Gl'intransigenti che scelsero con esclusività non acquisirono un peso determinante ed il più delle volte, mentre condannavano gli antagonisti, ne adottavano, almeno parzialmente, le armi. Umanisti paganeggianti e religiosi integralisti? Ci furono anche questi; ma non molto significativi. Assistiamo invece all'intreccio degli schieramenti [...]. Vediamo emergere *litterati* dalla schietta e forte sensibilità cristiana ed asceti che individuavano nell'elevazione culturale la realizzazione più genuina della loro vocazione. [...] Dominava un'oscillante ricerca di solide fondazioni morali, in un periodo di grandi mutamenti e di corrispondenti corrosive inquietudini. Si cercava una coerenza, mentre si intuiva di poggiare su contraddizioni: i *litterati* avvertivano le precarietà di quelle loro pretese di battezzare il paganesimo e di difendere la loro autonomia mentre mendicavano favori dai principi, e gli spirituali percepivano l'incoerenza di svilire il corpo mentre facevano appello a tutte le sue energie per imitare le virtù dei santi [...]. Gli umanisti consideravano gli *studia humanitatis* come rivelazione della divinità ed elevazione dell'umanità, però si rendevano conto che essi non bastavano a rendere migliore la gente [...]: di qui i contributi che parecchi di essi diedero alla religiosità e lo sforzo di raggiungere in se stessi una composizione che fosse coniugazione di tutti i pregi naturali e soprannaturali. Il coordinamento era impresa ardua, perché l'insito fermento di libertà di coscienza nell'ambito religioso non trovava ancora un terreno preparato a riceverlo: svariati atteggiamenti non erano al coperto dall'equivoco», cfr. Francesco Trisoglio, recensione a Remo L. Guidi, *Gli studia humanitatis e una diversa definizione morale dell'uomo nel '400*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» XXVIII, 1992, pp. 437-39, p. 438.

³⁸⁷ Invero nel Quattrocento si riannodano i rapporti con il meridione della penisola, specie con Napoli, vivace centro culturale. Alfonso d'Aragona (1443-58) svolse il ruolo di mecenate rinascimentale, impegnandosi tra l'altro nella costituzione di una biblioteca reale, «una vera biblioteca di 'stato', strumento nello stesso tempo 'di cultura per la cerchia di dotti riunita intorno al signore, o regnante, e di gloria per quest'ultimo e la sua dinastia». Il re riuni intorno a sé umanisti italiani e spagnoli, con i quali amava discutere di letteratura, di classici come pure di latino. Incentivò la letteratura in lingua volgare, che giunse a maturazione sotto il regno di Ferrante. La fine del regno aragonese comportò però una repentina diminuzione dei rapporti culturali tra Napoli e le altre regioni, cfr. Nicola De Blasi e Alberto Varvaro, *Napoli e l'Italia meridionale*, in *Letteratura italiana. Storia e geografia*, II, *L'età moderna*, Einaudi, Torino 1988, pp. 237-290, per la citazione p. 241. A proposito poi della cultura umanistica, Andrea Ghinato rileva: «L'umanesimo imperante in questo secolo non poteva

Peraltro, come suggerisce María Jesús Lacarra³⁸⁸, l'*exemplum* è un genere utilitaristico ed è inverosimile che uno scrittore ricorresse a una fonte diretta per citare un esempio; è probabile che si servisse di due o tre raccolte esemplari che erano a disposizione. Di uno stesso testo esistevano svariate fonti di approvvigionamento, per cui si rendono necessari controlli molteplici per ciascun *exemplum*. Nel Quattrocento d'altra parte è noto il fondamentale ruolo dell'Osservanza nel promuovere la circolazione di materiale letterario, proveniente dalle diverse regioni della penisola e in tal senso marcato anche linguisticamente³⁸⁹. Mazza è debitore della cultura latina e mediolatina? in quale misura attinge? è un volgarizzatore?

La *Scala* viene data alle stampe nella città dello stretto³⁹⁰; verosimilmente composta durante il soggiorno a Lipari, è da inserire dunque all'interno della cultura siciliana - intesa come produzione che accoglie, fa sue e ripropone, trasformando o imitando - le letture del nostro frate³⁹¹. Si tratta di cercare di

non influenzare almeno remotamente [...] anche i nostri predicatori, spesso curiosi del sapere. E questo spiega i richiami storici e letterari, anche se di repertorio e non di accostamento diretto, alle fonti classiche, che vengono considerate utili in non pochi elementi dello stesso san Bernardino [...]. Singolare invece la fortuna di Dante [...] tra i nostri predicatori. [...] Il loro influsso non dev'essere del tutto estraneo alle fortune del Poeta in quel secolo, anche se non molto stimato dagli Umanisti. Le biblioteche spesso notevoli accumulate nei conventi Osservanti [...] ci testimoniano della passione per i libri [...]. Il carico dei libri accompagnava dovunque i predicatori, e il somarello era più spesso necessario per portare il prezioso carico che per trasportare i pellegrini apostolici», Alberto Ghinato, *La predicazione francescana nella vita religiosa e sociale del Quattrocento*, in «Picenum Seraphicum» X, 1973, pp. 24-98, per la citazione pp. 61-62. Sulle biblioteche francescane in Sicilia cfr. Tommaso Guardi, *I Francescani e i classici*, in *Francescanesimo e civiltà siciliana nel Quattrocento*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Palermo, Carini, Gibilmanna 25-31 ottobre 1992), a cura di Diego Ciccarelli e Armando Bisanti, Officina di Studi Medievali, Palermo 2000, pp. 115-121, le cui notizie trovano parziale riscontro nella biblioteca - che con certa approssimazione si è tentato di ricostruire - di Iacopo Mazza, come si vedrà più avanti.

³⁸⁸ Desidero qui ringraziare la professoressa Lacarra per la grande disponibilità e i preziosi suggerimenti.

³⁸⁹ Cfr. Francesco Bruni, *Appunti sui movimenti religiosi e il volgare italiano nel Quattro-Cinquecento*, in «Studi linguistici italiani» IX, 1983, pp. 3-30.

³⁹⁰ Osserva Costanza: «da tipografia siciliana risulta un fatto limitato, inteso a soddisfare un bisogno assai contingente e circoscritto, e legato strettamente a certe esigenze occasionali; mentre la richiesta della cultura isolana si rivolgeva al prodotto della più progredita industria del Continente. [...] Inoltre, l'arte tipografica siciliana risulta tecnicamente un fatto di retroguardia [...] le edizioni risultano assai scorrette, perché certamente, salvo qualche caso, mancava alle spalle del tipografo quel «correttore» il cui ufficio editoriale veniva sul Continente, [sic] ad essere esercitato anche da studiosi di buona levatura [...]. Infine, i caratteri introdotti in Messina dallo Alding saranno i soli ad essere presenti *in loco*, adoperati anche dai successivi editori, e solo alla fine del secolo lo Schomberger apportava delle innovazioni che miglioravano la situazione», cfr. Calogero Costanza, *Il libro a stampa*, in AA. VV., *La cultura in Sicilia nel Quattrocento*, De Luca Editore, Roma 1982, pp. 153-188, p. 155.

³⁹¹ Ormai è ampiamente riconosciuto che ogni opera è sempre in relazione con altri testi che costituiscono la memoria poetica dell'autore. Sull'intertestualità cfr. tra l'altro Andrea Bernardelli, *Intertestualità*, La Nuova Italia, Milano 2000. Mi piace qui ricordare Macrobio, che nei *Saturnaliorum convivium*, VI, 1, 2, così

ricreare quel laboratorio in cui Iacopo scrive i suoi trattati, individuare le scelte fatte e scorgere in controtela le sue idiosincrasie letterarie. Quello che Mazza ri-usa è un patrimonio anonimo e collettivo che non reca una firma d'autore e per il quale, per dirla con Segre, è opportuno parlare di interdiscorsività³⁹². Lo studioso distingue tra gli influssi che derivano da un singolo testo e la natura dialogica dell'opera, ovvero il suo dialogare appunto con un generale contesto culturale in cui l'opera stessa nasce³⁹³. Un rapporto interdiscorsivo, si diceva, data la natura anonima e collettiva di tale serbatoio. Il ricorso a tale tradizione ha una funzione stabilizzante. C'è poi una tendenza più intertestuale, un riferimento a un *corpus* specifico di autori/opere che destabilizza i tradizionali modelli retorici ed espressivi³⁹⁴.

Quali i volumi che Mazza ha a disposizione? Le biblioteche dei conventi francescani siciliani sono andate quasi tutte perdute e solo pochi libri (almeno del Quattrocento e Cinquecento) si sono potuti raccogliere nell'odierna biblioteca francescana di Palermo. Mancano inventari relativi ai secc. XIII-XVI per cui è difficile ricostruire le biblioteche dei singoli conventi. Per il Quattrocento abbiamo solo poche sparse notizie ricavate da atti notarili e testamenti in cui si lasciano in eredità ai conventi un certo numero di classici ad esempio. Per il Cinquecento e il Seicento i dati presentano maggiore precisione perché la necessità di comunicare alla Congregazione dell'Indice i libri posseduti e utilizzati dai frati durante la predicazione permette di accedere all'interno delle biblioteche conventuali. Questi inventari sono conservati nella

scriveva: «dum ostendere cupio quantum Vergilius noster ex antiquiorum lectione profecerit et quos ex omnibus flores vel quae in carminis sui decorem ex diversis ornamenta libaverit, occasionem reprehendendi vel imperitis vel malignis ministrem, exprobrantibus tanto viro alieni usurpationem nec considerantibus hunc esse fructum legendi, aemulari ea quae in aliis probes, et quae maxime inter aliorum dicta mireris in aliquem usum tuum opportuna derivatione convertere; quod et nostri tam inter se quam a Graecis et Graecorum excellentes inter se saepe fecerunt» [«mentre desidero mostrare il profitto tratto dal nostro Virgilio dalla lettura dei predecessori, i fiori colti da tutti e gli ornamenti desunti da diversi autori per abbellire la sua poesia, temo di offrire alle persone ignoranti o malevole lo spunto per criticarlo. Potrebbero infatti accusare di plagio un sì grande poeta, senza considerare che il vantaggio prodotto dalla lettura sta appunto nel cercar di uguagliare ciò che si approva in altri e volgere opportunamente a proprio uso ciò che soprattutto suscita ammirazione nell'opera letteraria degli altri. Così hanno fatto spesso i nostri scrittori sia fra di loro sia desumendo dai Greci, così pure i migliori dei Greci fra di loro»], cito dall'edizione curata da Nino Marinone, UTET, Torino 1967.

³⁹² Cesare Segre, *Intertestuale/interdiscorsivo*, cit., pp. 15-28.

³⁹³ Andrea Bernardelli, *Intertestualità*, cit., pp. 46-47. Osserva lo studioso: «La presenza *reiterata* e *continua* in un'opera letteraria di elementi tratti da un altro testo è, secondo Segre, uno dei principali indizi di una relazione di influenza *diretta*. Il delinarsi di *coincidenze* verbali su ampi segmenti discorsivi e la corrispondenza tra *coincidenze* tematiche e riprese verbali permettono di identificare quelle forme di *aderenza* tra i due testi che ne certificano la diretta e sostanziale interrelazione. Segre definisce tale fenomeno di diretta e «continua» corrispondenza intertestuale tra opera e fonte come una forma di *vischiosità* intertestuale», p. 47.

³⁹⁴ *Ivi*, pp. 47-48.

Biblioteca Vaticana e sono stati pubblicati da Diego Ciccarelli³⁹⁵. La maggior parte delle opere è di natura giuridica, teologica naturalmente, agiografica, quasi tutte stampate nel Cinquecento, ma qualcuna anche nel Quattrocento. Pochi i manoscritti. Ci sono opere di autori greci (in traduzione latina generalmente³⁹⁶) e latini (Terenzio, Ovidio, Marziale, Stazio, Giovenale, etc.), diversi storici (Tito Livio, Salustio, Svetonio...); è presente altresì Giuseppe Flavio con le sue *Antichità giudaiche* e la *Guerra giudaica*; Valerio Massimo, i Padri della Chiesa naturalmente, i grandi filosofi antichi, Esopo.

Ebbene, gli inventari rivelano una scarsa circolazione libraria; mancano biblioteche private, poche le tipografie e gli acquirenti si limitano quasi esclusivamente a conventi e a singoli preti che naturalmente privilegiano la scrittura religiosa. Gli studi superiori languono e, nonostante la fondazione nel 1444 dello *Studium* di Catania, molti si recano a studiare nel continente e non sempre fanno ritorno. Tutto ciò nonostante nel primo Quattrocento in Sicilia la presenza di numerose scuole laiche e *studia* monastici testimoniano un livello d'istruzione che segna una ripresa rispetto alla

³⁹⁵ D. Ciccarelli, *La circolazione libraria tra i francescani di Sicilia*, 2 voll., Officina di Studi Medievali, Palermo 1990. Ciccarelli pubblica gli inventari delle biblioteche religiose, inventari che la Congregazione dell'Indice dei libri proibiti aveva richiesto sul finire del Cinquecento per la sua attività di controllo del pensiero e della pratica predicatoria dei religiosi. Lo studioso osserva, citando C. Leonardi: «È stato [...] osservato che un catalogo 'non potrà mai rivelare, per sua natura, il rapporto che con quei libri ha avuto lo spirito umano, e quindi costituirsi come strumento per la sua storia. Sono stati mai aperti quei libri, letti, postillati? E da chi? Solo le risposte a questi interrogativi sono sufficienti per una storia della cultura. Ma un catalogo non le dà, anzi [...] non le può dare. [...] Il catalogo rappresenta un momento casuale, dettato com'è da ragioni pratiche o burocratiche, e solo casualmente, appunto da ragioni culturali; non testimonia dunque un momento cosciente nella storia culturale di una biblioteca, ne esprime piuttosto una condizione materiale», Diego Ciccarelli (a cura di), *La circolazione libraria tra i francescani di Sicilia*, vol. I, Introduzione, Officina di Studi Medievali, Palermo 1990, pp. V-XXII, p. VI. Le biblioteche non erano sempre ricche di libri; l'Indice dei libri proibiti spesso andava a impoverire ulteriormente questo già ridotto patrimonio librario. «Le oltre 7500 biblioteche censite, appartenenti ad una trentina di ordini religiosi, rivelano la loro fedeltà ad una cultura controriformistica, nella quale predomina la letteratura pastorale (manuali del comportamento, come l'«Enchiridion» dell'agostiniano Martin de Azpilcueta, detto il Dottore Navarro, il catechismo e gli atti del concilio di Trento, ecc.) e, pur riservando un posto di rilievo ai padri della Chiesa e ai classici della teologia, abbondano di opere oratorie, agiografiche e devozionali: 'le biblioteche conventuali sono immagine autentica del rifiuto della Chiesa di una cultura il cui recupero, quando in parte avverrà, sarà in grave ritardo. I frati appaiono fuori se non contro la cultura moderna, mentre la Chiesa stringe sempre più il suo recinto'», p. VIII. Tra i conventi censiti manca però quello di Lipari, dove soggiornò il nostro autore. Cfr. altresì Tommaso Guardì, *I Francescani e i classici*, in *Francescanesimo e civiltà siciliana nel Quattrocento*, cit., pp. 115-121.

³⁹⁶ In verità in qualche convento la presenza di alcune grammatiche del greco ci lascia intuire che qualche maestro si dedicava allo studio di questa lingua. D'altra parte non dimentichiamo che a Messina nella seconda metà del Quattrocento fiorì la scuola di greco di Costantino Lascaris. Nella Sicilia orientale la tradizione culturale greca si era conservata senza soluzione di continuità, soprattutto nella città dello stretto; il greco era altresì la lingua della liturgia di rito bizantino.

situazione culturalmente attardata del secolo precedente³⁹⁷. La Sicilia del Quattrocento rimane solo marginalmente interessata dall'Umanesimo³⁹⁸. Solo nel secolo successivo la situazione muta, come testimonia l'aumentata presenza di autori e opere classiche nelle biblioteche francescane siciliane³⁹⁹.

Vediamo ora quali fonti utilizza il nostro autore. Nella *Scala* su 99 *exempla* repertoriati, le fonti - dirette o prossime - sinora accertate sono:

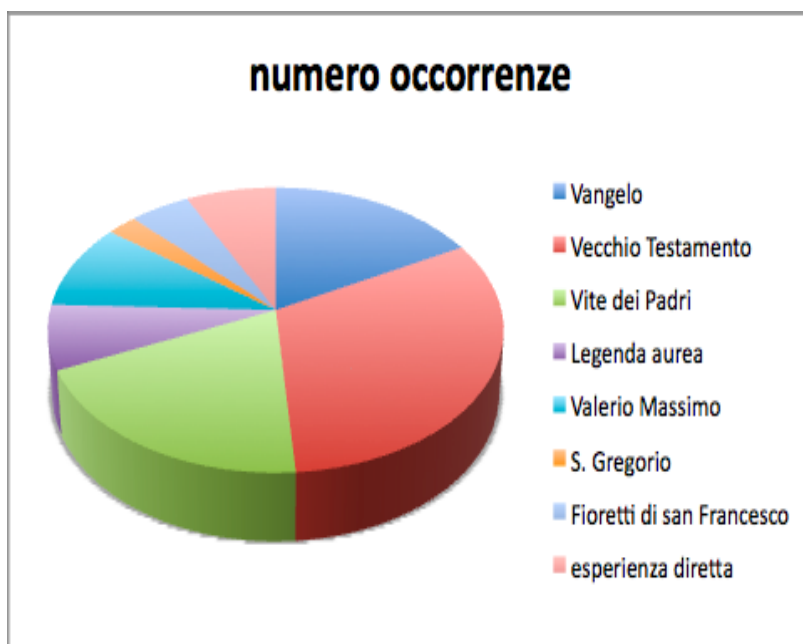
Fonte	Numero Occorrenze
Vangelo	7
Vecchio Testamento	13
<i>Vitae Patrum</i>	8
<i>Legenda aurea</i>	3
Valerio Massimo	4
S. Gregorio	1

³⁹⁷ Nicola De Blasi e Alberto Varvaro, *Napoli e l'Italia meridionale*, cit., pp. 235-325. Si riallacciano i rapporti con il meridione della penisola, specie con Napoli. Le traduzioni siciliane di testi religiosi prodotti in volgare toscano mostrano la relazione e la dipendenza della cultura isolana nei confronti di quella regione.

³⁹⁸ Nelle biblioteche delle istituzioni ecclesiastiche, la cultura patristica occupa un ruolo fondamentale, ma lo stesso può dirsi per la cultura teologica dei privati. Le biblioteche di questi ultimi presentano libri di diritto, di medicina, di teologia e di filosofia, ma anche di grammatica, classici latini, nonché di letteratura in volgare (poesie, romanzi, traduzioni di classici; sono presenti altresì Dante, Petrarca e Boccaccio) e opere tecniche. Molti testi sono di origine straniera: si tratta di codici ricopiati in Catalogna, in Italia centrale, in Francia. La presenza di tali volumi non indica però l'esistenza certa di un commercio librario con questi paesi, giacché per esempio i libri di diritto entrano nell'isola al seguito di coloro che avevano lasciato l'isola per conseguire un titolo di studio e che nell'isola fanno ritorno. Vi è poi la frequentazione della corte di Napoli o di quella di Barcellona, vi è la presenza dei mercanti genovesi, catalani o veneziani, così come i lasciti hanno un loro peso nella formazione delle biblioteche siciliane. Osserva Bresc: «L'apparition massive, au XVe siècle, des classiques latins [...] dans les bibliothèques siciliennes couronne l'élaboration de cette culture scolaire [si riferisce alle scuole di grammatica]; beaucoup d'entre eux sont effectivement des livres de classe, utilisés pour l'explication, pour les exercices de versification en particulier. [...] Il faut [...] remarquer que les classiques constituent un pourcentage élevé des livres d'histoire et des livres techniques dont disposaient les Siciliens: Valère Maxime est tout d'abord un auteur extrêmement diffusé, mais Salluste était connu à Palerme dès 1335, et on relève également la présence de 4 exemplaires des *Commentaires* de César, de 2 volumes de Tite-Live, de 2 exemplaires de la compilation d'Eutrope, d'un volume de Justin et, avec l'imprimerie, de Suétone [...]. La traduction de Flavius Josèphe [...] apparaît de nouveau en 1484 et en 1487 dans l'édition imprimée; la présence, enfin, del Quinte-Curce, dans une bibliothèque typique de la culture chevaleresque, rappelle que l'oeuvre antique avait été intégrée au cycle d'Alexandre», cfr. Henri Bresc, *Livre et société en Sicile (1299-1499)*, supplemento 3 del Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, Palermo 1971, per la cit. pp. 50-51.

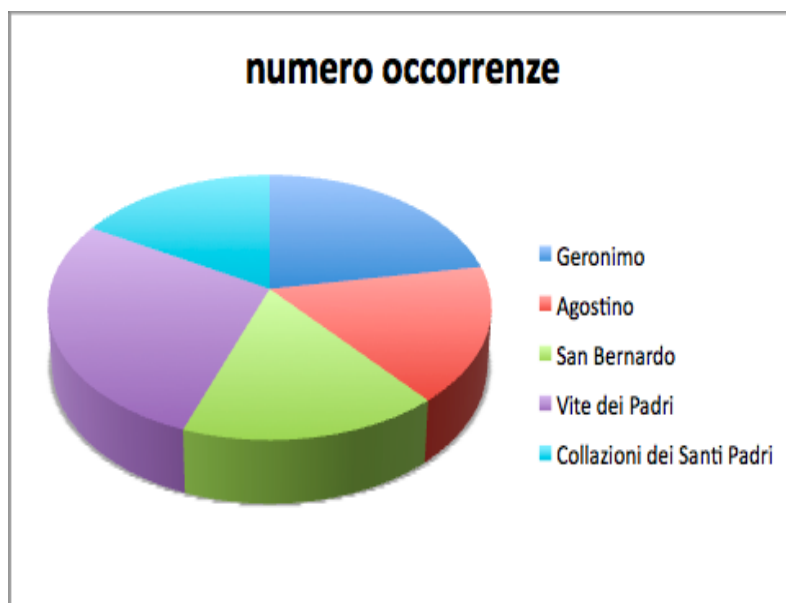
³⁹⁹ Tommaso Guardì, *I Francescani e i classici*, in *Francescanesimo e civiltà siciliana nel Quattrocento*, cit., pp. 115-121, in particolare pp. 120-21.

<i>Fioretti di san Francesco</i>	2
esperienza diretta	3



Si vedano ora ai casi in cui Mazza cita una fonte, che talvolta trova corrispondenza, talaltra risulta non coincidere (il che fa pensare a una citazione di seconda mano); al momento non mi è stato possibile trovare un riscontro per tutti i casi citati:

Fonte citata	Numero occorrenze
Geronimo	4
Agostino	3
San Bernardo	3
<i>Vite dei Padri</i>	8
<i>Collazioni dei Santi Padri</i>	3



Per quanto riguarda san Bernardo, solo in [5], [6] e [34] è citato quale fonte; [12] e [55] fanno riferimento alla leggenda di san Bernardo. In [21] non viene indicata una specifica fonte, e tuttavia il protagonista è san Bernardo; in [44] e [52] troviamo san Bernardino. È verosimile che in questi casi si tratti del celebre predicatore senese⁴⁰⁰, sebbene al momento non sia riuscito a individuare le fonti dei racconti utilizzati da Mazza. Il frate senese è certamente l'ipotesto di *Scala* [78], in cui però non si indica alcuna fonte. Il racconto è tratto dalla Predica XII, *Della riverenza paterna*, pronunciata a Firenze il 19 marzo 1424. Evidentemente Mazza è meno preciso nella collocazione topografica del miracolo, giacché lo colloca genericamente in Catalogna. Tale collocazione, insieme alla mancata citazione di una fonte tanto prestigiosa, inducono a pensare a una citazione di seconda mano, come altrove nel *corpus*.

Quanto alle *Vite dei Padri*⁴⁰¹, citate espressamente quale fonte, in [8] e [26] si racconta di un santo padre che vede in una chiesa un

⁴⁰⁰ «con Bernardino [da Siena] e con l'Osservanza francescana si apre una nuova epoca della narrativa esemplare, che rielabora la tradizione medievale, si appropria di nuovi materiali della tradizione orale e li convoglia ai grandi collettori del Cinque e Seicento», cfr. Carlo Delcorno e Saverio Amadori (a cura di), *Repertorio degli esempi*, cit., p. VII.

⁴⁰¹ Gli eroi delle *Vitae Patrum* sono quegli eremiti (uomini e poi anche donne) «che, a partire dal III secolo, cominciano a fuggire dai centri abitati per recarsi nelle località più isolate e impervie (di solito i deserti del Nord Africa, ma anche le foreste e le montagne dell'Europa), nel tentativo da una parte di staccarsi dai beni terreni, e dall'altra di stabilire un rapporto più autentico con la realtà celeste. Si tratta pertanto di una fuga dal mondo per trovare Dio. Tipologicamente le *Vitae Patrum* sono riconducibili ad uno schema narrativo di base, nel quale è possibile vedere ricalcato il paradigma evangelico della

demonio intento a infilare in un sacco le parole errate che i fedeli utilizzano durante le preghiere. Il racconto è presente in numerose raccolte (Tubach 1630b e 5181), come si evince dalla scheda cui naturalmente si rimanda (tra le altre, figura in Stefano di Borbone, altrove utilizzato dal nostro); non mi è stato possibile sinora trovare un riscontro nelle *Vitae Patrum*. Vi è un racconto analogo relativo a s. Gregorio, il quale un giorno, durante la celebrazione della messa, comincia a ridere dopo aver visto un diavolo intento a segnare su una pergamena le chiacchiere che gli astanti si scambiano; poichè tali chiacchiere sono numerosissime e il foglio di pergamena non gli basta, per svolgerlo lo tira fino a strapparlo e a cadere in terra⁴⁰².

Scala [14] cita ancora come fonte le *Vite dei Padri*⁴⁰³: il racconto è quello di alcuni uomini che per tenere la mente occupata in cose utili e dunque lontana da pensieri malvagi, costruiscono «sportelli», poi li disfanno e quindi tornano a costruirli. Si tratta di un tema molto ricorrente (Tubach 497) nelle *Vite dei Padri*: il lavoro serve a distogliere la mente ed evitare che il nemico possa tentarla in alcun modo. Ad esempio nel cap. 104 delle *Vite, Dell'abate Paullo e della sua astinentia*, l'abate Paolo «fu di tanta astinentia che stette una

tentazione a cui Cristo viene sottoposto nel deserto prima di iniziare la sua predicazione [...]. Lo schema prevede tre momenti di sviluppo: 1.) allontanamento dalla città e fuga nel deserto per dimenticare i piaceri della carne e attivare la ricerca spirituale (chiamata tecnicamente «servizio di Dio»); 2.) incontro nel deserto col diavolo e conseguente tentazione o prova (la quale spesso si realizza sul fronte della lussuria); 3.) resistenza alla tentazione e smascheramento del diavolo. Pur sottoposto ad infiniti adattamenti, questo schema narrativo si trasmette pressoché immutato dai primi capolavori del IV secolo (come la *Vita Antonii*, oppure le *Vitae* di Paolo, Marco e Ilarione scritte da S. Girolamo) alle riproposte trecentesche contenute nelle *Vite dei Santi Padri* di Domenico Cavalca o nello *Specchio di vera penitenza* di Iacopo Passavanti, che sono gli autori con i quali più direttamente dialoga Boccaccio», cfr. Michelangelo Picone, *La vergine e l'eremita. Una lettura intertestuale della novella di Alibech* (*Decameron III.10*), «Vox romanica» 57, 1998, pp. 85-100, p. 86. Il volgarizzamento del Cavalca risponde all'esigenza di una fruizione privata e individuale o confraternale, «indirizzata comunque a nutrire l'esigenza di una spiritualità più autentica, più prossima alle fonti evangeliche, di élites laiche in un'epoca di crisi delle istituzioni ecclesiastiche». Centonovantuno sono i mss. recensiti da Delcorno che trasmettono le *Vite*, sparsi nelle biblioteche italiane e straniere. Tuttavia occorre precisare che più della metà dei codici presentano versioni parziali delle *Vite*, antologie, talvolta frammenti. Sono ventidue i mss. che trasmettono il testo completo, in quattro libri. «Notevolissima, anche se quattrocentesca e prevalentemente legata alla spiritualità severa dell'Osservanza, è la diffusione [del volgarizzamento cavalchiano] in ambito francescano», cfr. Carlo Delcorno, *La tradizione delle "Vite dei Santi Padri"*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia 2000, per le citazioni pp. VII e 519-20.

⁴⁰² Cfr. Aron Ja. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., p. 327, nota 14.

⁴⁰³ Come osserva Di Girolamo, nel movimento di rinnovamento religioso di cui l'Osservanza è protagonista, è naturale che si desti «attenzione verso i leggendari che contengono le vite dei padri del deserto, verso le agiografie dei mistici e degli anacoreti orientali, che sembrano incarnare, più che altri, gli ideali di spiritualità e le tensioni ascetiche che si vogliono ridestare», cfr. Costanzo Di Girolamo, *Volgare e movimenti religiosi in Sicilia nel Quattrocento*, in «Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani» 15 (1986), pp. 125-144, p. p. 139, n. 52. Qui lo studioso cita Lorenzini, che si riferisce nello specifico ai richiami presenti nella *Vita di S. Onofrio*.

quaresima intera pur co una mizura di lenticche e con un picciolo vazello d'acqua, e per non stare otioso e non avere materia d'uscire fuora, lavorava una matta, e quando l'avea fatta, sì lla sfacea e poi la rifacea»⁴⁰⁴.

In *Scala* [27], Panuncio prega Dio affinché gli mostri in chi è simile per merito⁴⁰⁵. Dio gli risponde che è uguale a due donne sposate con due fratelli. Perciò Panuncio si reca da queste per sapere in cosa si adoperano per Dio e comprende che la perfezione cui sono giunte risiede in una condotta di vita senza clamore e discussioni con chicchessia. Mazza qui non cita alcuna fonte; l'esempio narrato dal nostro sembrerebbe riferirsi a san Macario⁴⁰⁶. Nelle *Vite*, I 52, *Di santo Pafnutio e di tre secolari dei quali li fu revelato ch'erano di simile merito che elli*, non v'è traccia delle due donne di cui si narra qui. I «secolari» che lo eguagliano per merito, nel Cavalca, sono: un suonatore di zampogna, il signore di una città e un mercante; questi esempi vogliono dimostrare che anche un laico può distinguersi per la grandezza morale, quindi mettere in evidenza l'umiltà di Panuzio (o Pannunzio). Un episodio simile anche in *Vite*, III 29, in cui si racconta di due frati penitenti i quali chiedono a Dio che grado di perfezione abbiano raggiunto e il Signore risponde loro che in una villa vivono una donna e un uomo - Eucaristo e la moglie Maria - più perfetti di loro: i due donano ogni loro avere in elemosina e non si uniscono mai carnalmente. I frati umiliati ma ben edificati fanno quindi ritorno alle loro celle. L'episodio è tratto verosimilmente da *Vitae Patrum*, P.L. 73, col. 778, che Mazza cita forse a memoria confondendo gli episodi, che presentano analogie, ovvero cita di seconda mano ed è errata la sua fonte.

Scala [40] - che presenta analogie con *Amatorium* [165] - racconta di un santo padre e del suo discepolo: al vegliardo viene rivelato che il giovane finirà all'Inferno e perciò ne è addolorato. Saputolo, il giovane si mostra pronto ad accettare la volontà di Dio, sicché viene salvato. Ancora una volta la fonte indicata è la collezione di racconti dei *Santi Padri*, ma in essa non ho trovato riscontro.

Passando all'*Amatorium*, per un totale di 213 *exempla* repertoriati, di seguito si indicano di nuovo le fonti individuate:

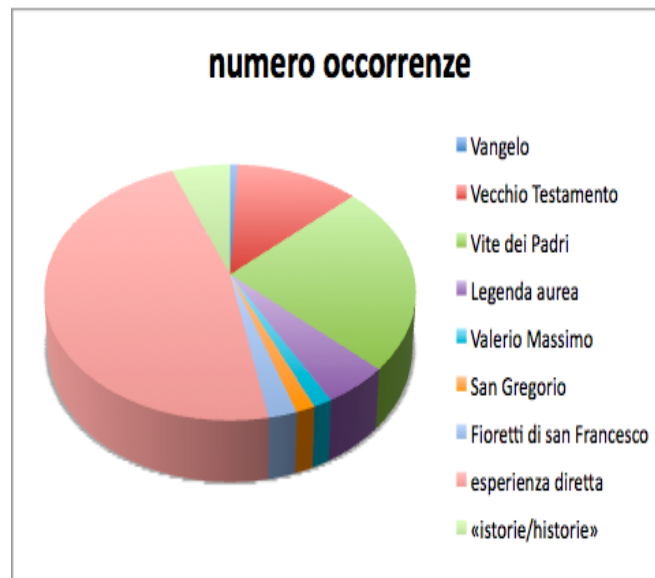
Fonte	Numero occorrenze
Vangelo	1
Vecchio Testamento	17
<i>Vite dei Padri</i>	36

⁴⁰⁴ Domenico Cavalca, *Vite dei Santi Padri*, a cura di C. Delcorno, 2 voll., Edizioni Del Galluzzo, Firenze 2009, p. 1127. Si fa sempre riferimento a questa edizione.

⁴⁰⁵ Il motivo del frate che chiede a Dio chi al mondo gli sia uguale per meriti mi ricorda la strega di Biancaneve, che interroga il suo specchio magico per sapere chi è la più bella del reame.

⁴⁰⁶ Cfr. *Vitae Patrum*, P.L. 73, col. 778 (Cavalca, *Vite*, III 10, 62-67).

<i>Legenda aurea</i>	10
Valerio Massimo	2
San Gregorio	2
<i>Fioretti di san Francesco</i>	3
esperienza diretta	65
«istorie/historie»	8



In [36] si racconta di una donna onesta e virtuosa, prima da Mazza giudicata modello di virtù, la quale cade nel peccato del lascivo amore e diventa modello negativo. Sembra dunque far riferimento all'esperienza diretta del frate. E però vi sono analogie con *Vitae Patrum*, III, n. 164⁴⁰⁷: un santo padre racconta che una donna spirituale insuperbisce e cade nel peccato. Il frate, vedendola passare e rammentando le virtù della donna, piange. Tra l'altro il testo presenta analogie anche con la storia di santa Pelagia, presente nelle *Vite*.

In *Amatorium* [89] si racconta di Frate Ruggero, il quale passeggiando per la città con un compagno, incontra una donna e chiede al confratello chi sia. Questi si stupisce, giacché i due l'avevano incontrata già il giorno prima, ma Ruggero ribadisce di non averla mai vista. Mazza indica quale fonte le *Cronache* dei frati minori. Un tema analogo, ovvero la noncuranza degli altri, si trova anche nelle *Vite dei Padri*, 47, dove si racconta di un frate che si reca ad Alessandria per incontrare il vescovo della città e al ritorno, quando gli viene chiesto dai confratelli cosa abbia visto in città,

⁴⁰⁷ P.L. LXXIII, 794 e 862

risponde che non ha veduto nulla perché ha distolto gli occhi da ogni altra cosa/persona. E ancora, in *Vite* 64, si legge dell'abate Silvano che si copre il viso mentre innaffia l'orto perché la vista degli alberi non distraiga la sua mente dall'orazione.

Si veda ora l'*exemplum* [98] di *Amatorium*:

Ne le croniche antique se lege che uno re, non havendo salvo che uno figliolo de uno anno, da li astrologi li fu dicto che se per XV anni non lo guardasse de non vedere luce deventeria ceco, unde lo re lo fece includere in uno loco et passato lo tempo lo fece uscire et tucte le cosse belle li fece mostrare. Ma ipso ad nulla tenia mente salvo che ad una donna, dicendo che quella sopra tucti li piacchia⁴⁰⁸.

A un re, che ha un unico figlio, gli astrologi intimano di tenere l'infante lontano dalla luce per quindici anni, pena la perdita della vista, sicché il principe viene tenuto in un luogo chiuso. Trascorsi gli anni, il giovane esce e tra le numerose bellezze che vede, rimane colpito da una donna, che sopra ogni cosa gli piace. Il racconto è ampiamente diffuso⁴⁰⁹. Nel *Novellino* e nel *Barlaam*, come pure nella *Legenda aurea*, il giovane deve rimanere rinchiuso per dieci anni (dodici in Migne), di contro qui gli anni sono quindici⁴¹⁰. Nel *Decameron* il bimbo ha due anni quando la madre muore e il padre decide di portarlo con sé in un eremo. All'età di diciotto anni il giovane si reca in città con il padre, dunque rimane sedici anni nell'eremo. Il tema verosimilmente ha grande diffusione grazie al successo del romanzo di *Barlaam e Josafat*. Il racconto è presente in Cavalca, *Vite dei Santi Padri*, 133, (dove manca qualunque riferimento preciso al tempo; si dice solo che il figlio è «picciolo quasi di latte» quando il padre lo porta con sé in un eremo ed «essendo già grande» e recandosi in Egitto, lungo la via incontra delle donne); *Pat. Lat.* 73, col. 561; Jacques de Vitry, LXXXII; *Alphabetum narrationum*, 170; *Libros de los exenplos*, 300; *Legenda aurea*; *Novellino*, XIV; *Decameron*, IV, Introduzione⁴¹¹. Nel racconto di Mazza il padre è un re. In Boccaccio invece è «un cittadino il quale fu nominato Filippo Balducci, uomo di condizione assai leggiere»⁴¹². Nella *Legenda aurea* - come nel romanzo di *Barlaam* d'altra parte - il padre è un re. Il racconto di Mazza, sebbene sia di molto scorciato, è molto affine a quest'ultimo e a quello presente nel *Novellino*⁴¹³.

In [135] San Macario va a trovare la nipote, datasi alla prostituzione. La giovane si dice incapace di guardarlo negli occhi

⁴⁰⁸ Thompson e Rotunda, T 371 e J 147; Tubach, 3963 e 5365.

⁴⁰⁹ Ancora una volta è presente nel *Barlaam e Josafat*, cap. XXX; nella *Legenda aurea*, CLXXX; nel *Novellino*, XIV; nel *Decameron*, Introduzione, IV; in Domenico Cavalca, *Vite dei Santi Padri*, III 133, pp. 1195 ss.; *Pat. Lat.* 73, col. 561; nell'*Alphabetum narrationum*, 170; in Jacques De Vitry, LXXXII; nel *Libros de los exenplos*, 300;

⁴¹⁰ Cfr. *Decameron*, vol. I, p. 462, nota 5 per gli altri testi che presentano l'esempio.

⁴¹¹ Cfr. nota 5 pp. 462-63 *Decameron*, vol. I per la bibliografia sul racconto.

⁴¹² p. 463 *Decameron*, IV Introduzione.

⁴¹³ Sulla vita eremitica applicata ai giovani e per di più familiari, cfr. il racconto di Abraam che educa alla vita eremitica la nipote di sette anni.

per la vergogna. La fonte citata è ancora una volta le *Vite dei Padri*. Vi sono analogie con [35], il racconto di Maria, nipote di Abramo, di cui si è già detto⁴¹⁴.

In [136] un santo padre frequenta la casa di una donna da bene, finché il diavolo non s'intromette e i due peccano. Il religioso si pente e si ritira a vivere nel deserto. Mazza cita di nuovo le *Vite dei Padri*. Il racconto ricorda l'episodio che vede protagonista un monaco della Tebaide che lavora il lino, desideroso di allontanarsi dalla vita cenobitica e di dedicarsi al suo lavoro, il cui frutto sarebbe andato ai poveri pellegrini. Accade poi che una vergine comincia a fargli visita, portandogli del lino da lavorare, e il diavolo s'intromette, tanto che i due peccano e dopo sei mesi il monaco si parte per ritirarsi in una spelonca.

In [144] un santo padre, avendo peccato, si confessa con un confratello e subito da lui esce una nube oscura e fetida. Non viene indicata alcuna fonte. Probabilmente si tratta del racconto presente anche in *Vite*, 62: «E così piangendo [...] confessai con gran vergogna e dolore lo mio peccato [...]. E dicendo l'abbate Theona queste paraulle, incontenente visibilmente m'uscitte di seno quasi una facula accesa, e lassóvi sì gran pussa che non potavamo patire di stare in tutta la cella» (p. 1480). Di contro in *Vite* 140, *D'un monaco lo qual negoe la fede per avere per moglie la figliuola del sacerdote dell'idoli*, un monaco, rinnega Dio per desiderio di una donna, e subito si vede uscire dalla sua bocca una bellissima colomba che si libra in cielo (la colomba, simbolo dell'anima, è motivo non infrequente nei testi agiografici⁴¹⁵). L'*exemplum* è presente in numerosi altri testi: Vincenzo di Beauvais, *Speculum historiale* (Douai, 1624), XXV, 54, p. 1021; Helinandus Frigidi Montis monachus, *Chronicon* (*Patr. lat.* 212, c. 771-1082), col. 967AB; Petrus Damiani, *Epistolae* (ed. K. Reindel, 1983-1993), 142, 516-17; *Coll. anonyme d'exempla cisterciens* (Paris, BnF, ms lat. 14657, fol. 1-118vb; fin XIIe siècle), n° 28, f. 10ra.

Quanto alla versione delle *Vite* che Mazza avrebbe avuto sottomano, di primo acchito parrebbe difficile stabilire se abbia utilizzato il testo latino o il volgarizzamento del Cavalca, giacché la via dell'accertamento testuale non viene in nostro soccorso; in tal senso l'esempio del giovane che si stacca la lingua per resistere agli assalti di una meretrice (*Amatorium* [80]) mi pare significativo⁴¹⁶. Si potrebbe supporre che il frate abbia fatto ricorso al volgarizzamento cavalchiano, che ebbe grandissima diffusione nel corso del Quattrocento in tutta la penisola⁴¹⁷. E però l'assenza, nel Cavalca, di taluni racconti delle *Vitae Patrum* citate dal frate calabrese consente di sostenere che è il testo latino (ancorché non sempre per via diretta) quello utilizzato.

⁴¹⁴ Cfr. Cavalca, *Vite*, IV 38.

⁴¹⁵ Si tratta di una variazione rovesciata del tema della colomba in funzione di animale guida, che dà solennità regale alla consacrazione del vescovo/prelato di turno, cfr. Carlo Donà, *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 121-25.

⁴¹⁶ Cfr. *supra*, pp. 109-110.

⁴¹⁷ Cfr. Marcello Ciccuto, *Tradizione delle opere di Domenico Cavalca. Gli esempi dei trattai morali (I)*, in «Italianistica» anno XIX – n. 1, 1990, pp. 39-57, p. 43.

Valerio Massimo sarebbe la fonte di *Amatorium* [49]: Lucrezia, nobile romana violentata da Sesto Tarquinio (ma Mazza erroneamente scrive qui che a violarla è Tarquinio il Superbo, ovvero il padre di Sesto), per la perdita della pudicizia si toglie la vita. Anche qui non viene indicata alcuna fonte ma anche in questo caso Mazza potrebbe aver utilizzato Valerio Massimo (Libro sesto, I, I, *Della pudicizia*). L'episodio della fanciulla è peraltro presente in vari altri testi: C. Villani, *Nuova cronica*, lib. 1, cap. 28.3 (in cui la storia è scorciata come in Mazza); *Libros de los exemplos por A.B.C.*, 62; *Gesta romanorum*, 135; S. Agostino, *De civitate Dei*, I, 19 (che la commenta negativamente); Tito Livio, *Ab Urbe Condita*, I, 57-58⁴¹⁸. Di *Amatorium* [91] - dedicato al potere salvifico della croce - e delle sue possibili fonti si è già discusso nel capitolo precedente.

A proposito della possibile versione latina dei *Facta et dicta* o dell'utilizzo del volgarizzamento siciliano, mi pare che, con minima approssimazione, si possa escludere quest'ultima ipotesi, giacché non ci troviamo in nessun caso davanti a una traduzione del testo, bensì a una sua parafrasi, dunque in assenza di elementi che possano dare risposte certe. E però la presenza in *Scala* [67] del termine pudicizia («di una corona la quali chamavano corona di pudicicia», con riferimento alle vedove che decidono di non prendere più marito e perciò meritevoli della corona della pudicizia appunto - in verità qui Mazza fa diventare un costume diffuso tra le donne morigerate, l'episodio di una vedova in particolare -) che riprende il testo latino («Quae uno contentae matrimonio fuerant corona pudicitiae honorabantur»), mentre nel volgarizzamento siciliano abbiamo il sostantivo «hunistati» («Li donni ki erannu contenti di unu matrimoniu skittu erannu hunurati di curuna di hunistati»⁴¹⁹), mi induce a escludere quest'ultimo quale possibile referente.

Dai dati raccolti fino a questo momento si possono dunque trarre dei risultati, seppur parziali: in *Scala* il Vecchio Testamento risulta maggioritario, seguito dalle *Vite dei Padri* e dal Nuovo Testamento, mentre in *Amatorium* sono i racconti degli anacoreti a essere utilizzati in maggior numero; quanto al rapporto tra Vecchio e Nuovo Testamento, spicca la differenza tra i due trattati, con il Vecchio Testamento che è sempre maggioritario, ma che è decisamente più utilizzato del Vangelo nell'*Amatorium* (il rapporto è 17 a 1).

⁴¹⁸ Tito Livio racconta che Tarquinio il Superbo, ultimo re di Roma, aveva un figlio, Sesto Tarquinio. I nobili, assenti da Roma per l'assedio di Ardea, ingannavano il tempo tornando in città di nascosto e controllare così le loro mogli. Collatino andava orgoglioso della sua Lucrezia, che invero dava prova di assoluta fedeltà. E però Sesto Tarquinio si invaghì della donna e fece di tutto per possederla, costringendola a concedersi. Appena Sesto ebbe quel che bramava e lasciò la casa, Lucrezia inviò un messaggero dal padre e uno ad Ardea dal marito supplicandoli di correre da lei. Giunti i suoi cari, in lacrime spiegò l'accaduto e si trafisse con un pugnale che nascondeva sotto la veste.

⁴¹⁹ *Valeriu Maximu translatatu in vulgar messinisi per Accursu di Cremona*, a cura di Francesco A. Ugolini, Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV, vol. I, Palermo 1967, p. 53. Il volgarizzamento si collocherebbe tra 1321 e 1337, secondo quanto precisa il curatore dell'edizione.

Spesso il nostro frate cita una fonte ma non sempre il racconto è davvero contenuto nel testo citato, il che farebbe pensare a una citazione di seconda mano: è verosimile che Mazza abbia utilizzato per molti dei suoi *exempla* una silloge di racconti in cui è già presente l'errore di attribuzione (oppure è Mazza a sbagliarsi)⁴²⁰.

Si vedano alcuni esempi: si è già citato *Scala* [8], il racconto del diavolo che in chiesa infila in un sacco le parole sbagliate che i fedeli utilizzano durante le preghiere. Mazza scrive: «in *La vita de sancti patri* si legi», ma di tale racconto non ho trovato riscontro nelle *Vitae Patrum*; è però presente in vari altri testi, tra cui Jacques de Vitry, *Sermones vulgares* (ed. Crane, 1890), 239; Stefano di Borbone, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* (ed. Lecoy, 1877), 212; Vincenzo di Beauvais, *Speculum historiale* (Douai, 1624), 7, 118; *Speculum laicorum*.

Ancora, *Scala* [12] racconta di San Bernardo che chiede a un indemoniato, posseduto da tre demoni, il nome dei tre spiriti maligni e il rispettivo ufficio. Ebbene, uno tenta e impedisce che il cuore si penta, il secondo impedisce che il peccatore per vergogna abbia a confessarsi, e il terzo induce l'uomo a nuocere a Dio e all'umanità. Mazza precisa: «ti noto icquà uno exemplo lu quali si scrivi in *La legenda di sancto Bernardo*». Ebbene, l'esempio è presente in Stefano di Borbone, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* (ed. Berlioz), 34, 36; *Compilatio singularis exemplorum* (Upsalla, Bibl. univ., ms. 523) 836, Arnolfo di Liegi, *Alphabetum narrationum* (ed. Ribaucourt) 87; *Ci nous dit* (ed. Blangez, 1979-1986), 352; *Magnum speculum exemplorum* (ed. Major, 1611), 305; Hauréau J.-B., *Notices et extraits...* (Paris, 1890-1893), 4, 144; 159; cfr. British library, ms. Add. 33956 (transcr. Welter), 238; Jacobus de Voragine, *Sermones aurei* (ed. Clutius, 1760), p. 84a (3).

Scala [46] narra la storia di un uomo che prega Dio affinché gli conceda di vedere anche solo il minore dei gaudi della vita eterna, quand'ecco comparire un uccello che incomincia a cantare e l'uomo rimane ad ascoltarlo per trecento anni, pensando che sia passato solo il tempo di due Padre Nostro. La fonte indicata da Mazza è ancora una volta le *Vite dei Padri*, e però non vi ho trovato riscontro. Si tratta della nota storia del monaco Felice⁴²¹, condotto dal canto di un uccello paradisiaco nell'altro mondo, dove regna

⁴²⁰ A proposito della pratica della citazione indiretta, in particolare dei classici, scrive Ghinato: «L'umanesimo imperante in questo secolo non poteva non influenzare almeno remotamente [...] anche i nostri predicatori, spesso curiosi del sapere. E questo spiega i richiami storici e letterari, anche se di repertorio e non di accostamento diretto, alle fonti classiche, che vengono considerate utili in non pochi elementi dello stesso san Bernardino», cfr. Alberto Ghinato, *La predicazione francescana*, cit., p. 61.

⁴²¹ L. Rörich, *Erzählungen des späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zum Gegenwart. Sagen, Märchen, Exempel und Schwänke*, 2 voll., Bern-München 1962-67, pp. 126-145, 274-280. Cfr. anche Michel Zink, *Il monaco e il canto dell'uccello*, in Id., *L'innamorato fedele. Racconti dal Medioevo* (tit. or. *Le jongleur de Notre Dame - contes chrétiens du Moyen Âge*, Paris 1999), Città Nuova Editrice, Roma 2000, pp. 60-63. Si pensa che la leggenda del monaco Felice sia stata composta in un'abbazia portoghese, cfr. altresì Louis Charbonneau-Lassay, *Il Bestiario del Cristo*, vol. 2, Edizioni Arkeios, Roma 1994, pp. 288-89.

l'eternità e il tempo si annulla⁴²². Il monaco comprende che se il canto di un uccello è in grado di tenere un uomo in estasi, a più giusta ragione l'anima priva dei legami del corpo può gustare l'ineffabile felicità del cielo senza mai stancarsi. L'*exemplum* è tra l'altro presente in un sermone di Martino Polono⁴²³, ma è molto diffuso nella tradizione esemplaristica, lo si trova anche nella *Cantiga* CIII di Alfonso X *el Sabio*⁴²⁴. Il motivo peraltro ritorna in un'altra leggenda altrettanto diffusa nel medioevo, quella dei *Sette dormienti*, *Legenda aurea* CI, la storia dei sette giovani cristiani di Efeso perseguitati dall'imperatore Decio i quali, rinchiusi all'interno di una grotta, si preparano a morire in grazia di Dio ma cadono in un sonno profondo che dura per ben duecento anni, tanto che al loro risveglio, convinti di aver dormito solo una notte, scoprono di trovarsi sotto il regno di Teodosio II, imperatore cristiano a cui testimoniano la verità della resurrezione. Vi sono analogie altresì con un testo del XIII secolo che racconta di un viaggio in Paradiso che Le Goff suppone essere la più antica versione del documento classificato T.470 nel catalogo Aarne-Thompson: un giovane va a trovare un amico, in realtà un angelo, che vive in un luogo coperto di fiori e alberi da frutto, popolato da uccelli e altri uomini vestiti di bianco, che accolgono il giovane attraverso quattro dimore; nella quarta il giovane conosce una gioia senza pari che dura trecento anni. Il tempo gli pare un attimo, e quando torna a casa, il castello in cui aveva vissuto gli appare come un monastero, e sua moglie e i genitori sono morti. Il testo è anonimo, pare da legare a un monastero dell'Italia settentrionale e da attribuire a Eberardo vescovo di Bamberg (XII secolo)⁴²⁵. Il chierico non sarebbe l'autore del racconto, ma solo il mediatore di una storia che dalla tradizione folklorica passa a un *litteratus*, quindi a un *illiteratus* (finora tutti passaggi legati all'oralità) e infine a un *scriptor* del XIII secolo. Il che dimostra la complessità di individuare una fonte certa, nonché l'incertezza di confini tra cultura dotta e cultura popolare che si intersecano nella trasmissione dei testi. A tale proposito precisa Le Goff: «non

⁴²² «Un religioso pregò Dio di mostrargli il minore dei piaceri del paradiso; ed ecco che subito un uccellino cominciò a cantare meravigliosamente presso di lui, e, volendo egli prenderlo, lo seguì sino all'orto dell'abbazia, dove, ascoltandolo, rimase fermo per trecentosessantacinque anni. Poi, udendo la campana che suonava, si affrettò alla porta, e vide che tutta l'abbazia era mutata, tanto che solo a fatica gli fu concesso di entrare, dal momento che nessuno dei frati poteva riconoscerlo. E poiché egli si meravigliava di tutto, e tutti si meravigliavano di lui, l'abate lo interrogò su cosa facesse, e su chi fossero l'abate e il priore quando uscì dall'abbazia; portate quindi le cronache del monastero, scoprirono quanti anni erano trascorsi dai suoi tempi, ed egli disse che non gli pareva di aver trascorso nell'orto più di un'ora», cito da Carlo Donà, *Per le vie dell'altro mondo*, cit., pp. 375-76.

⁴²³ *Ivi*, p. 376, n. 68.

⁴²⁴ J.F. Filgueira Valverde, *Tiempo y gozo eterno en la narrativa medieval. La cantiga CIII*, Edicións Xerais de Galicia, Vigo 1982. Cfr. altresì Kevin R. Poole, *In Search of Paradise: Time and Eternity in Alfonso X's Cantiga 103*, in «eHumanista» volume 9, 2007, pp. 110-128.

⁴²⁵ Cfr. Jacques Le Goff, *Aspetti eruditi e popolari dei viaggi nell'aldilà nel Medioevo*, in Id., *L'immaginario medievale*, cit., pp. 88-89, ma anche Carlo Donà, *Per le vie dell'altro mondo*, cit., p. 372.

bisogna dimenticare che la realtà culturale solo raramente si è manifestata come una contrapposizione netta fra erudito e popolare, fra orale e scritto [...], bensì come un'interazione fra attori e atti culturali più o meno eruditi oppure più o meno popolari»⁴²⁶. Il protagonista del nostro racconto non muore - non almeno nella versione di Mazza -, come accade invece a molti dei personaggi protagonisti di racconti analoghi. Infatti chi visita l'altro mondo - e quindi un altro tempo - nel momento in cui fa ritorno in questo mondo, in cui regna il tempo della caducità, invecchia e muore d'un tratto. Peraltro il contatto con questo mondo avviene quasi sempre attraverso il cibo, secondo un tema ampiamente noto, giacché

chi mangia il cibo dei morti, appartiene al regno dei morti e non può più uscirne (si pensi a Proserpina e ai tre chicchi di melagrana; ma il tema è attestato in miti di ogni parte del mondo); chi mangia il cibo degli dei, l'ambrosia, il soma, l'phaoma, diventa immortale (è la radice mitica dell'eucarestia, che si fonda sullo stesso principio di partecipazione); chi mangia il cibo delle fate, infine, resta per sempre loro prigioniero⁴²⁷.

Si tratta di un tema, quello dell'uscita dal tempo, che ricorre spesso nella letteratura medievale, tra l'altro lo si trova anche nei *lais* (*Guingamor*), o nel *Partonopeus de Blois*. Osserva Donà: «Il Medioevo occidentale [...], essendo assetato d'eterno, ha molto amato le storie che vertono sul tema dell'uscita dal tempo, declinandole sia in una prospettiva prettamente profana, sia all'interno della tradizione religiosa»⁴²⁸. E continua:

il tema del tempo distorto si presta alla meditazione sulla caducità e sull'insanabile conflitto che sussiste sul tempo degli uomini e quello di Dio. In quanto tale, nella sua versione edificante si appoggia ovviamente a passi scritturali (soprattutto Psalm. 90.4, "Mille anni ante oculos tuos tamquam dies hesterna quae praeterit", ripreso nella II lettera di Pietro, 3,8), e a tradizioni religiose, come quella della morte equiparata al sonno, tuttora viva [...] nella preghiera per i defunti. [...] per queste pie leggende sull'uscita dal tempo i materiali narrativi provengono da un passato più remoto, e sono in sé di conio schiettamente pagano. La storia dei sette dormienti, per esempio, si rifà certamente a quel tema del 're nella caverna' che troviamo originariamente associato a Saturno [...]. Per quanto concerne invece il monaco Felice, la sua vicenda ricorda curiosamente un vecchio mito celtico, che ricorre nel *Mabinogi di Branwen*. In questo mito, oscuro e corroso dal tempo, tre uccelli magici col loro canto paradisiaco rallegrano un pranzo che, evidentemente per la virtù del canto stesso, si protrae per ben sette anni: sono gli uccelli magici di una dea chiamata Rhiannon⁴²⁹.

⁴²⁶ Jacques Le Goff, *Aspetti eruditi e popolari dei viaggi nell'aldilà nel Medioevo*, in Id., *L'immaginario medievale*, cit., p. 91.

⁴²⁷ Carlo Donà, *Per le vie dell'altro mondo*, cit., p. 373, n. 63.

⁴²⁸ *Ivi*, p. 375.

⁴²⁹ *Ivi*, p. 376. Il tempo terreno e quello ultramondano sono diversi: nella dimensione temporale le cose sono finite, muoiono, mentre in quella trascendentale il tempo si muta in eternità, l'aldilà è imperituro. A chi si imbatte per le strade dell'altro mondo accade che il tempo scorra diversamente rispetto a come scorre sulla terra, come accadrebbe probabilmente ai viaggiatori spaziali

In *Amatorium* [176] un diavolo ottiene d'incarnarsi in un corpo umano, diviene uomo ricco e famoso e prende moglie. Quest'ultima in sette giorni gli dà più affanni di quanti egli ne abbia avuti in settemila anni tra il fuoco dell'inferno, dove decide di tornare. Qui di nuovo si dichiara di aver attinto a delle «historie». L'*exemplum* viene utilizzato da Mazza altresì nella *Scala de virtuti*, [66]; il testo è peraltro ripreso anche da Niccolò Machiavelli nella *Favola di Belfagor*, come pure da Giovan Francesco Straparola, *Le piacevoli notti*, Notte II, Favola IV⁴³⁰. Ma è da Jacques de Vitry (Greven), 62 che il frate potrebbe averlo mutuato, anche indirettamente.

Fin qui abbiamo visto che l'ispirazione di Mazza è spesso devota. E tuttavia non mancano *exempla* che rivelano un ventaglio di letture ampio e variegato, soprattutto profano (in parte lo si è già notato). Mazza è debitore della tradizione mediolatina e volgare occidentale; ricorre a temi e motivi⁴³¹ ampiamente diffusi, di lunga

per ricorrere a un'analogia usata da Gurevic, cfr. Aron Ja. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., p. 218.

⁴³⁰ Il diavolo ridicolo rappresenta un vero e proprio rovesciamento della tradizionale iconografia demonica. Osserva Gurevič: «Deridere, beffare, degradare l'immagine del portatore del male assoluto e ineluttabile fino a raggiungere la comicità rendeva sopportabile la tragicità di una situazione che minacciava la perdizione eterna. In questo contesto psicologico il riso diventava un mezzo per superare una paura di cui oggi noi possiamo difficilmente anche solo immaginare l'intensità», *Ivi*, p. 303. Le storie in cui il principe degli inferi viene inesorabilmente ingannato da contadini o da astutissime donne (come appunto nel caso del Belfagor machiavelliano) non sono affatto rare, e costituiscono anzi alcune delle varianti più frequenti. Cfr. P. Cocchiara, *Il diavolo nella tradizione popolare italiana*, Palermo, Palumbo Editore 1945, pp. 57-72. In particolare, Cocchiara riporta le vicende del diavolo Zuppiddu (di chiara provenienza siciliana), la cui storia ricorda da molto vicino quella di Belfagor. Una breve ricostruzione di questo racconto si trova in un testo di Sebastiano Lo Nigro, *Racconti popolari siciliani*, Firenze, Leo Olschki Editore 1957, p. 234, in cui si racconta di un diavolo che sposò una donna, dal quale venne gabbato per l'appunto e costretto alla fuga, cfr. Paolo Chirumbolo, *Belfagor e il mondo rovesciato di Machiavelli*, in «Studi rinascimentali» 1, 2003, pp. 27-33; Michelangelo Picone, *La Favola di Belfagor fra exemplum e novella*, in *Niccolò Machiavelli. Politico storico letterato*, Atti del Convegno di Losanna 27-30 settembre 1995, a cura di Jean-Jacques Marchand, Salerno Editrice, Roma 1996, pp. 137-148. Si tratta di un tema di chiare origini orientali, come altri di cui si dirà più avanti, cfr. Jacques Berlioz, Marie Anne Polo de Beaulieu, *L'irruption de la matière orientale dans la littérature exemplaire, XIIIe-XIVe siècle: de la description à la quantification*, in *Le répertoire narratif arabe médiéval. Transmission et ouverture*, Actes du Colloque International (Liège, 15-17 septembre 2005), édités par Frédéric Bauden, Aboubakr Chraïbi, Antonella Gheretti, Droz, Genève 2008, pp. 161-72, p. 166-67; J. Berlioz-Cl. Bremond, *Belpégor ou le diable mal marié*, in «L'Histoire» 153, 1992, pp. 30-36.

⁴³¹ Osserva Domenichelli: «Come dice Segre: 'Tema è dunque, secondo le definizioni, la materia elaborata in un testo (significativo il fatto che in tedesco a tema corrisponda Stoff, materia), oppure il soggetto di cui il testo costituisce lo sviluppo, o ancora l'idea ispiratrice'. [...] Nel medioevo, ci ricorda Segre sulla scorta di W. von Wartburg, tema equivale sia a soggetto trattato che a 'proposizione che si pone per svilupparlo'. Il tema è il brano biblico da cui inizia il sermone che ne sviluppa e ne chiarisce il senso, secondo esetica o ermeneutica. Von Wartburg, ancora, opportunamente citato da Segre, ci dice che il tema è 'l'elemento, o un gruppo di motivi caratteristici di un'opera o di una tradizione'. Ecco, ci sembra di poter partire dalla discussione di quest'ultima

tradizione, materiali narrativi che da secoli scorrevano lungo i canali dell'Europa, come fiumi che alimentavano un terreno sempre fertile, magari per essere rivestiti di un nuovo significato. Ecco allora il ricorso alla leggenda del Prete Gianni⁴³², che ritroviamo in *Scala* [11] pur con alcune lievi differenze che potrebbero spiegarsi con il cammino claudicante della memoria o con un ricorso alla solita fonte di seconda mano: in una città dell'India chiamata Brit (Briebric⁴³³), vive il prete Giovanni, re dell'India, e sotto di lui stanno settantasette (settantadue nella lettera) re e centoventisette (ancora settantadue nella lettera)

definizione che introduce un ulteriore elemento di disturbo e cioè il “motivo”. Tema e motivo, nell'uso che se ne fa in letteratura, derivano dalla musica, che a sua volta deriva il termine tema dalla retorica classica. In linea di massima si potrebbe forse dire che nell'uso comune, motivo si riferisce, o parrebbe riferirsi a un'unità di contenuto più piccola e di minor sviluppo del tema. [...] tema e motivo, quale che sia il significato che si attribuisce a questi termini, forse abbastanza sicuramente, sono fra gli elementi che permettono all'opera di riconoscersi all'interno della tradizione cui appartiene e sono dunque delle marche identitarie, come lo sono del resto, i generi letterari, le forme prosodiche, i vari modi di scrittura e discorso attraverso cui il tema si sviluppa nelle singole opere. Ciò farebbe pensare a una mera ripetizione, e invero il tema si dà spesso come ripetizione, come imitazione, come derivazione dalla tradizione; ma ciò che importa nell'analisi di un'opera sono le variazioni che rendono conto del tema, non come di una stasi fuori dal tempo, ma come di una dinamica nel tempo. [...] Al termine tematica preferirei [...] il termine tematologia che indica nella variante lessicale anche la necessità di un diverso approccio che non tanto privilegi le costanti che mostrano l'esistenza e la consistenza di un tema nella tradizione, ma che, sullo sfondo delle costanti attraverso le quali si identifica il tema in quanto tale, ne privilegi le varianti, e le discontinuità in rapporto con la storia della cultura, e dunque con il farsi della tradizione. Tematologia indica infatti [...] proprio il mutare di un tema nella storia, contro l'altra prospettiva che vede il tema invece come paradigma atemporale», cfr. Mario Domenichelli, *Dell'utile e del danno nello studio della letteratura. Lo studio dei temi*, in «La modernità letteraria» 1, 2008, pp. 23-43, per la citazione pp. 31-33.

⁴³² Sullo scorcio del XII secolo questo personaggio avrebbe inviato una lettera in latino – in seguito riscritta a tradotta numerose volte - in cui descrive le meraviglie del suo regno. Almeno fino alla metà del secolo XIII l'Oriente asiatico è solo un'immagine mentale e fantasiosa, «sogno fantastico, popolato di uomini, di animali favolosi e di mostri, sogno di abbondanza e di stravaganza, forgiato da un mondo povero e limitato, sogno di una vita diversa, della distruzione dei tabù, della libertà di fronte alla morale ristretta imposta dalla Chiesa», cfr. Jacques Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Einaudi, Torino 1999, p. 155. In questa lettera si racconta di un prete che è anche sovrano di un regno cristiano di grandi dimensioni che si estende per vaste regioni dell'Oriente, un regno che presenta una sua flora e una sua fauna, un suo paesaggio, delle sue leggi, popolato da amazzoni, ricco di pietre preziose e di ogni stranezza. La lettera del Prete Gianni si diffonde in Europa nel momento in cui le lotte tra potere temporale e spirituale imperversano, in cui i crociati perdono il Santo Sepolcro, e la lettera pare indicare che a Oriente vi è un sovrano cristiano che regna una terra favolosa e che prepara una spedizione contro gli infedeli. Egli regna su una terra in cui è assente il male, in nessuna delle sue manifestazioni. Rileva la Zaganelli: «pare ovvio, su queste basi, pensare che l'intenzione del testo latino fosse quella di spezzare una lancia a favore dell'Europa cristiana: questa società predica contro la divisione dei poteri che regna in Occidente e ad esso mostra la via della riscossa militare e della pace politica». Il suo regno simboleggia il Paradiso Terrestre. cfr. Gioia Zaganelli (a cura di), *La lettera del Prete Gianni*, Luni, Milano 2000, per la cit. p. 13.

⁴³³ *Ivi*, pp. 88 e 624.

province. In tale città vi è un antico palazzo fatto edificare da un re di nome Porro (Quasidio). Il racconto serve al nostro frate per esaltare la bellezza del palazzo celeste della Vergine, che supera in splendore quello favoloso del Prete Gianni per l'appunto.

La tradizione mediolatina è presente - lo si è già visto - in *Scala* [28], che riprende un *exemplum* di Stefano di Borbone, il *De Dono Timoris*⁴³⁴, *La langue d'une vieille femme surpassa le diable en malice*, in *Traité des sept dons du Saint Esprit* di Stefano di Borbone, f° 319 (Lecoy, pp. 207-209), 245.

Vi è poi il ricorso alla novella umanistica, come nel caso di *Amatorium* [25], che accenna brevemente alla storia di due amanti che devono separarsi. Lei per il dolore muore; lui si ammala. Il motivo è sempre uno: dimostrare gli effetti nefasti dell'amore. La storia è quasi certamente quella narrata da Enea Silvio Piccolomini, futuro papa Pio II, autore di un vero *best-seller*, la *Historia de duobus amantibus*, redatta nel 1444, stampata a Colonia per la prima volta nel 1468 e in seguito pubblicata a Roma nel 1476⁴³⁵. Mazza utilizza la *De duobus amantibus historia* riducendo la vicenda a poche righe in cui si sottolinea il binomio amore-morte e sfrondandola così di ogni elemento sensuale⁴³⁶.

In *Amatorium* [29], Antioco s'innamora della madrina e cade ammalato⁴³⁷, ma il padre, scoperta la verità, rinuncia alla sua sposa

⁴³⁴ Si conoscono due mss. che hanno trådito il *De dono timoris* di Umberto di Romans (derivato dal *De septem donis Spiritus Sancti* di Stefano di Borbone), cfr. Carlo Delcorno, *Produzione e circolazione*, cit., p. 9, nota 2.

⁴³⁵ Sullo sfondo della città di Siena nel primo trentennio del Quattrocento, racconta di due giovani, Lucrezia ed Eurialo, un cavaliere al seguito dell'imperatore Sigismondo, di passaggio nella città toscana e diretto a Roma per farsi incoronare da Papa Eugenio. L'incontro tra i due fa scoppiare un amore travolgente e passionale, nonostante lei fosse già maritata. La vicenda si conclude con la separazione dei due: la donna, per il dolore, si lascia morire, mentre il giovane cavaliere si consola presto sposando una fanciulla destinatagli dall'imperatore.

⁴³⁶ Luigi Firpo osserva: «è una lunga novella di taglio boccaccesco, ma venata di petrarchismo e sottilmente composita per gli inserti epistolari, la minuta casistica delle pene ed estasi d'amore, l'affinarsi dell'introspezione psicologica, un impasto sapiente di motivi sensuali e preromantici - deliquii, rapimenti, lacrime, passione carnale», Enea Silvio Piccolomini, *Storia di due amanti e Rimedio d'amore*, a cura di Maria Luisa Doglio, UTET, Torino 1973, pp. XIV-XV. L'*Historia* è contenuta in una lettera inviata nel luglio del 1444 a Mariano Sozzini, maestro di Enea Silvio. Nella lettera il futuro papa scrive: «Questa storia insegna ai giovani a non seguire la milizia d'amore più dolorosa che dolce, ma ad abbandonare i piaceri lascivi [...] per dedicarsi alla ricerca della virtù, unica fonte di beatitudine», p. 2.

⁴³⁷ La dottrina medievale della malattia d'amore (*amor hereos*) risale al pensiero greco. Due sono le interpretazioni della malattia d'amore che convivono nella trattatistica medievale: quella umorale e quella psicologica. La prima ritiene che la melanconia sia originata da un eccesso di quantità degli umori (sangue, flegma, bile gialla e bile nera) o dalla combustione degli umori (in particolare della bile). L'interpretazione psicologica invece vede l'eziologia della malattia d'amore nella «fissazione maniacale su un oggetto (*sollicitudo* o *assidua cogitatio*), capace di alterare il delicato equilibrio dell'encefalo provocando la combustione atrabiliare». Nel Medioevo tuttavia tenderà a imporsi la seconda interpretazione, per cui un'attività mentale, l'idea fissa degli amanti, è alla base della malattia d'amore; la melanconia viene vista come una degenerazione, una fase avanzata della malattia che coinvolge gli umori, cfr. Massimo Peri, *Malato d'amore. La*

per amore del figlio. Mazza cita come *auctoritas* il libro dei Maccabei. Qui il frate sbaglia, ingannato forse dal nome del protagonista, Antioco, presente in effetti nel «do primo de Machabei». Invero in 1 *Maccabei* non si fa alcuna menzione dell'episodio raccontato dal reggino; Antioco si ammala durante le sue spedizioni di conquista alle funeste notizie che riguardano i suoi eserciti impegnati contro i giudei: «All'udire queste notizie, il re restò sbigottito e fortemente agitato; si gettò sul letto e cadde ammalato, per il dispiacere che non si era realizzato ciò che egli desiderava. Rimase così per molti giorni, mentre una profonda tristezza si rinnovava continuamente in lui. Pensò che stava per morire», 1 *Maccabei* 6, 8-9. Sintomatico che citi i testi sacri per un episodio narrato da storici greci e latini. Forse si tratta di un infortunio della memoria o cita di seconda mano da una fonte errata. In verità il racconto è presente in Valerio Massimo, V, 7, *ext.* I, ma anche in Plutarco, *Vita di Demetrio*, XXXVIII, - che mi sento di escludere perché improbabile la conoscenza del greco nel nostro - come pure in Leonardo Bruni e nella sua *novella di Seleuco*⁴³⁸; peraltro Boccaccio, nell'ottava novella della seconda giornata, presenta una variante della vicenda di Antioco e della malattia d'amore, in particolare nell'episodio di Giachetto e Giannetta. Data la mancanza di dettagli che permettano di stabilire con esattezza la fonte del nostro, non è possibile risalire con certezza al testo utilizzato dal frate calabrese. Da un lato il ricorso ripetuto ai *Detti e fatti memorabili* potrebbe far pendere la bilancia a favore di Valerio Massimo. Dall'altro non vi sono elementi per escludere la conoscenza da parte del nostro della riscrittura del Bruni⁴³⁹. Mi pare comunque di poter chiaramente ravvisare in

medicina dei poeti e la poesia dei medici, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996, per la cit. p. 26.

⁴³⁸ La novella riscuote grande fortuna in Italia e in Europa. Essa in origine fa parte di un dittico, insieme alla latinizzazione di *Decameron*, IV 1, inviato con una lettera comitatoria datata 15 gennaio 1436 all'amico-editore Bindaccio Ricasoli, cfr. Nicoletta Marcelli, *Appunti per l'edizione di un dittico umanistico: la latinizzazione del Tancredi boccacciano e la Novella di Seleuco di Leonardo Bruni*, in «Interpres» XIX, 2000, pp. 18-41.

⁴³⁹ Leonardo Bruni nelle sue novelle utilizza sia il volgare che il latino; è stato il «maggior traduttore dal greco e teorico della traduzione del primo Umanesimo», cfr. Gianfranco Folena, *Volgarizzare e tradurre*, Einaudi, Torino 1991, p. 51. Nel proemio della novella di Seleuco, si racconta di una brigata riunita in una villa a Firenze, in occasione di una festa, e di una fanciulla che in questa occasione legge la novella di Ghismonda del Boccaccio, con ciò suscitando la commozione degli astanti, sicché per cercare di porre rimedio alla tristezza che pervade gli animi, un «huomo di grande studio in greco et latino» racconta per l'appunto la vicenda di Seleuco. La storia viene tratta da una fonte greca (Appiano Alessandrino) «per accedere alla quale occorre non solo un alto grado di *institutio* tecnica nelle lingue classiche, ma anche collegamenti con l'avanguardia culturale dell'umanesimo greco, che proprio in quei decenni [quelli in cui scrive il Bruni] riportava in circolazione a Firenze testi peregrini come la storiografia ellenistica», Gabriella Albanese, *Da Petrarca a Piccolomini: codificazione della novella umanistica*, in *Favole Parabole Istorie. Le forme della scrittura novellistica dal Medioevo al Rinascimento*, Atti del Convegno di Pisa 26-28 ottobre 1998, a cura di Gabriella Albanese, Lucia Battaglia Ricci e Rossella Bessi, Salerno Editrice, Roma 2000, pp. 257-308, p. 285. Bartoli confuta la tesi di Martelli secondo cui la novella non sarebbe opera del Bruni. Sottolinea tra l'altro come il cancelliere

questa storia echi del racconto dell'amico intero, ancorché qui i rapporti siano tra padre e figlio⁴⁴⁰.

Antioco ritorna in *Amatorium* [178]: Antioco, superato dai romani e relegato in Licia, piccola parte del regno, ringrazia la fortuna e i romani che lo hanno sollevato dalle cure eccessive del regno. Ancora una volta si cita 1 *Maccabei* quale fonte, ma di nuovo in 1 *Maccabei* 1,10 si fa menzione solo di Antioco ostaggio a Roma.

Sono presenti altresì fonti pagane, penso a Cesare e al suo *De bello civili - Amatorium* [50] - o al «Tulio» di *Amatorium* [73] che racconta del poeta Archita, cui venne chiesto quale cantore preferisce ed egli risponde di amare colui che canta le sue lodi. Non mi è stato possibile al momento individuare la fonte del racconto; il «Tulio» citato indurrebbe a pensare a Marco Tullio Cicerone, che invero cita il filosofo e matematico Archita sia nel *Laelius de amicitia*, 88, sia nel *Cato maior*, XII, 39, dove mette in bocca a Catone il riassunto di un discorso di Archita nel quale il tarantino condanna i piaceri fisici, e per converso loda la sobrietà di vita e il controllo di sé di fronte ai piaceri, sia sotto il profilo di un'etica personale che sotto quello di un'etica pubblica e della responsabilità di fronte allo stato.

aretino non fosse uno storico, e dunque richiedere da parte sua una esattezza da cronista risulta eccessivo. Lo studioso evidenzia «il rapporto di raffronto culturale con l'opera del certaldese», ritiene che la novella si ponga come sfida da parte di Bruni nei confronti del modello decameroniano; il racconto di Seleuco ha un valore esemplare -laico - che si contrappone all'anti-*exemplum* di Tancredi che dà in pasto alla figlia il cuore del suo innamorato. La novella di Seleuco viene pubblicata in appendice all'edizione giuntina del *Novellino* curata da Vincenzo Borghini nel 1572, insieme ad altre novelle. Essa ha goduto di un successo non indifferente presso gli umanisti, non solo italiani (si pensi a Don Inigo Lopez de Mendoza, Marchese di Santillana, e alla traduzione in castigliano del testo bruniano), come testimoniato per altro dai numerosi testimoni rimastici - e la paternità del Bruni non è stata mai messa in discussione, cfr. Lorenzo Bartoli, *Le novelle (pseudo)bruniane*, in «Filologia e critica» anno XX – 1995, pp. 34-43; cfr. anche Emilio Santini, *La produzione in volgare di Leonardo Bruni aretino e il suo culto per "le tre corone fiorentine"*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», LX, 1912, pp. 289-339.

⁴⁴⁰ Cfr. Pietro Alfonsi, *Disciplina Clericalis*, a cura di Cristiano Leone, II, *Exemplum de integro amico*, Salerno Editrice, Roma 2010, pp. 12-25: quando uno dei due amici si ammala d'amore, l'altro è pronto a farsi da parte e a rinunciare alla fanciulla che ha da sempre progettato di sposare per l'affetto che nutre nei suoi confronti. Anche nell'*Apollonio di Tiro* Luciana si ammala per amore dell'eroe protagonista. Altri echi dell'*Apollonio* sembrano potersi ravvisare in un altro *exemplum* (*Amatorium* [58]), in cui si racconta di due giovani innamorati che fuggono con i gioielli della fanciulla, perché il padre di lei è contrario alle nozze col giovane. Durante il viaggio i due vengono catturati dai mori, che fanno bottino dei gioielli. Alla fine la fanciulla viene riscattata presso Tripoli da un mercante amico del padre. In verità il rapimento di una fanciulla da parte di pirati e la vendita a un lenone sono motivi assai ricorrenti nella narrativa antica e medievale, oltre che nel racconto agiografico, «dove anzi il lupanare costituisce uno spazio tipico della prova a cui è sottoposta la virtù delle giovani martiri, salvate *in extremis* dalla morte o dal miracolo», cfr. Luca Sacchi, *Da Mitilene a Parigi: una riscrittura in ottave della Historia Apollonii regis Tyri*, in *Il ritorno dei classici nell'Umanesimo. Studi in memoria di Gianvito Resta*, a cura di G. Albanese, C. Ciociola, M. Cortesi, C. Villa, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2013 (in corso di stampa).

Ancora, in *Amatorium* [172] si citano Seneca (forse il suo *De clementia?* o il *De beneficiis?*) e Nerone. Addirittura echi della tradizione rolandiana fanno capolino in *Amatorium* [110], che racconta un episodio che indulge al riso: «nelle Istorie se cunta» che il re di Francia chiede ad alcuni cavalieri perché non siano prodi come lo erano Orlando e Oliviero. Essi rispondono che neanche gli attuali re di Francia eguagliano Carlo Magno. Come si vede, siffatto racconto potrebbe stare bene in bocca a un personaggio di una novella di Masuccio come pure di Boccaccio. Ha ragione Gurevič quando sottolinea la costante interazione nella coscienza dell'uomo medievale di cultura popolare e di quella ecclesiastico-cristiana: «Nel corso di molti secoli si conservò [...] nel clero un vivo interesse per l'epos, per la poesia eroica, per il romanzo cavalleresco [...]. Ma se gli eroi della poesia antica, che non avevano niente in comune con la devozione e l'ortodossia, destavano un interesse così persistente nei monaci e nei sacerdoti, che dire allora dei laici?»⁴⁴¹. Certamente il pubblico verso il quale Mazza - come i predicatori prima di lui - si rivolge condiziona la scelta del materiale, esercita una pressione insomma.

Vi sono poi varie fonti storiche: Tito Livio (citato in *Amatorium* [22] e [93], fonte possibile in *Amatorium* [45] e [49]); Erodoto in *Amatorium* [187] (dove si racconta la storia del saggio Solone e del ricco Creso); Giuseppe Flavio in *Amatorium* [65], verosimilmente fonte di [69], in cui si narra dell'amore tra Mosè e la figlia del re d'Etiopia che prende in moglie. Nella Bibbia l'unico riferimento al matrimonio di Mosè con una donna etiope (Zippora? La quale tuttavia era medianita, cfr. *Esodo* 2, 15-21) si trova nel libro dei *Numeri* 12, 21⁴⁴². L'episodio, come si diceva, verosimilmente è stato tratto dalle *Antichità giudaiche* dello storico ebreo Giuseppe Flavio (37-105 d.C.), in cui si narrano le vicende di Mosè nominato generale dell'esercito egiziano nella guerra contro gli Etiopi, durante la quale prende d'assedio la città di Saba. Proprio in quest'occasione la principessa Tharbi s'innamora di lui e gli chiese di prenderla in sposa, offerta che Mosè accetta⁴⁴³.

Altre fonti storiche sono Martino Polono e il suo *Chronicon*⁴⁴⁴ citato in *Scala* [49] (che al momento non mi è stato possibile consultare; tra l'altro Martino Polono potrebbe essere anche la fonte di *Scala* [46], sul monaco Felice e il canto dell'uccello di cui si è già detto); la *Nuova cronica* di Villani in *Amatorium* [49]. E poi il *Supplementum chronicarum* di Iacopo Filippo Foresti di cui si è già detto.

In molte occasioni, poi, Mazza cita delle non meglio specificate cronache dei frati minori o «li Conformitati de li Ordini de Frati Minuri». Ebbene, in vari casi la fonte si è rivelata essere *I Fioretti di*

⁴⁴¹ Aron Ja. Gurevič, *Contadini e santi*, cit., pp. 12-13.

⁴⁴² Il libro racconta la storia del popolo ebraico durante il soggiorno nel deserto del Sinai, le varie tappe del viaggio verso la Terra promessa, gli ostacoli, i conflitti con gli altri popoli e quelli interni agli stessi ebrei.

⁴⁴³ Cfr. Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche*, a cura di Luigi Moraldi, UTET, Torino 2006, vol. I, p. 147.

⁴⁴⁴ Tra gli storici, Martino Polono è tra i più utilizzati quale fonte di *exempla*, cfr. J.Th. Welter, *L'«exemplum» dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Guitard, Paris 1927, pp. 97-98.

*san Francesco*⁴⁴⁵, come in *Scala* [31], *Amatorium* [165], forse *Amatorium* [195]. Com'è noto, tanto la fonte latina quanto il florilegio in volgare si fanno portavoce dell'ideologia spirituale che condanna quei membri dell'Ordine che si sono allontanati - secondo le accuse - dall'insegnamento dell'Assisiense. La scelta dei *Fioretti* da parte di Mazza è tutt'altro che casuale, considerate le reiterate condanne nei confronti dei confratelli negligenti.

In *Amatorium* [2] il racconto parrebbe derivare dall'esperienza diretta del frate, che scrive: «in una città che assai io son pratico accadete te lo mostro»; e però la storia della moglie fedifraga uccisa dalla cameriera al servizio della famiglia del marito ricorda tanto un racconto de *Il Novellino* di Masuccio Salernitano, Novella XXVIII⁴⁴⁶.

Per quanto riguarda le citazioni dal Vecchio Testamento, è verosimile che Mazza abbia sotto mano la *Vetus Latina*⁴⁴⁷ piuttosto che la Vulgata⁴⁴⁸, come si evince ad esempio da *Amatorium* [14], [21] e [42], in cui si fa riferimento ai quattro libri dei Re, che nella Vulgata sono invece divisi tra i due libri di Samuele e i due libri dei Re per l'appunto. E tuttavia occorre precisare che anche per gli esempi presi dalla Bibbia non si può escludere una citazione di

⁴⁴⁵ I *Fioretti*, com'è noto, sono una traduzione parziale di una fonte latina, gli *Actus beati Francisci et sociorum eius*, scritti tra il 1327 e il 1337 da Ugolino da Montegiorgio, il quale però lavora con l'aiuto di un'altra mano, rimasta anonima, probabilmente un frate suo discepolo. Anonimo è anche il volgarizzatore degli *Actus*, «che scelse di tradurne in 53 capitoli gli episodi più rilevanti dal punto di vista del valore edificatorio, per diffonderne i contenuti anche tra un pubblico ignorante di latino». Tale lavoro si collocherebbe nell'ultimo trentennio del Trecento, cfr. Federico Fascetti, *Note sulla presenza della Legenda maior volgarizzata nella tradizione manoscritta tre-quattrocentesca dei Fioretti di San Francesco*, in «Studi Francescani» 106, 2009, pp. 255-65, per la cit. pp. 256-57. La tradizione manoscritta dei *Fioretti* si presenta copiosa, ma precoce è stata anche la fortuna editoriale della raccolta, se si pensa che l'*editio princeps* è del 1476, cfr., oltre al contributo suindicato, dello stesso studioso anche *La vicenda editoriale dei Fioretti di San Francesco in Italia*, in «Studi Francescani» 107, 2010, pp. 165-84.

⁴⁴⁶ Lo si è già visto, cfr. *supra*, pp. 87-88, n. 278.

⁴⁴⁷ La *Vetus Latina* è una traduzione molto letterale del greco dei Settanta. Sulla storia della Bibbia e delle sue versioni, cfr. Mario Cismosa, *Guida allo studio della Bibbia latina. Dalla Vetus Latina alla Vulgata, alla Nova Vulgata*, volume I, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2008.

⁴⁴⁸ «Per VG [Vulgata] si intende [...], a partire dal XVI secolo, la forma di testo biblico latino più diffuso [...] divenuta «comune», come dice la stessa parola latina, a partire dall'epoca carolingia. Si tratta dunque non solo delle traduzioni fatte da Girolamo sul testo ebraico (eccettuato il salterio), la sua traduzione di Tobia e di Giuditta, la revisione dei Vangeli e del salterio sull'edizione esapla di Origene. I rimanenti testi deuterocanonici e quelli del NT sono revisioni antiche, non fatte da Girolamo, della VL [Vetus Latina] e sono entrati a far parte anch'essi della VG. [...] Nell'uso dei padri latini invece, incluso Girolamo, il termine *vulgata* (*koinè*/comune) è applicato alla Bibbia greca nel testo corrente, non revisionato (la cosiddetta *Old Greek*), e perciò in opposizione all'edizione erudita di Origene e al testo latino corrotto in uso nel IV secolo. Dal XVI secolo in poi il termine venne usato in riferimento alle Bibbie latine che contenevano le traduzioni di Girolamo. Ma al tempo dei Padri nessuna decisione era stata ancora presa per dare alle traduzioni di Girolamo un carattere ufficiale [...]. Solo il ricordo di Papa Damaso, nel prologo dei vangeli [...], ha fatto dare autorità anche a tutto il resto», cfr. Mario Cismosa, *Guida allo studio della Bibbia latina*, cit., p. 11-12.

seconda mano, considerato che vi sono raccolte di *exempla* compilate nella seconda metà del secolo XII a uso dei predicatori, come la *Historia scholastica* di Pietro Mangiadore o il *Liber de exemplis Sacre Scripture* di Nicola di Hanapes⁴⁴⁹, e non sarebbe inverosimile ipotizzare il ricorso a tali *summae* anche da parte del nostro⁴⁵⁰.

Come si è visto, in *Scala* [28] ricorre al *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* e precisamente al *De Dono timoris* il che potrebbe indurre a ipotizzare che abbia utilizzato la silloge di Stefano di Borbone anche per altri *exempla* quali *Scala* [8], [12] e [26] (gemello di [8]).

Non mancano appelli espliciti a un'*auctoritas*⁴⁵¹ (penso a papa Gregorio, a sant'Agostino, a Cesare, etc.), lo si sarà già notato. Talvolta riporta nomi di scrittori o titoli di opere, così da agevolare la localizzazione del passo: sessantatre volte (su novantanove *exempla*, ma si tenga conto anche di quelli che sono frutto di esperienza diretta) in *Scala* e centododici volte nell'*Amatorium* (ancora una volta senza tenere conto di quei racconti che derivano o verosimilmente possono risalire all'esperienza diretta del frate; né si è tenuto conto, in questo conteggio, di fonti dichiarate ma troppo generiche e vaghe come «storie/cronache»); talaltra li sottintende quando li ha già citati, in una serie di *exempla* senza soluzione di continuità. Quattordici volte in *Scala* è più preciso, specificando ad esempio quale libro del Vecchio Testamento o quale libro di Agostino ha utilizzato per l'esempio narrato. Tuttavia occorre sottolineare che non vi è sempre corrispondenza tra la

⁴⁴⁹ Maurizio Dardano, *Lingua e tecnica narrativa nel Duecento*, Bulzoni, Roma 1969, p. 27.

⁴⁵⁰ A proposito dei volgarizzamenti del Testo Sacro, pare che il numero di traduzioni della Bibbia in italiano sia stato sin dall'inizio inferiore a quello in altre lingue volgari. Ciò sarebbe da attribuirsi al fatto che la Chiesa già dal Trecento avrebbe ostacolato la circolazione di versioni in volgare; d'altra parte tutte le Bibbie stampate in Italia vedono la luce a Venezia - la capitale della tipografia italiana -, tra gli stati italiani il più libero dalle ingerenze della Chiesa, il che avallerebbe tale tesi. Invero, secondo lo studioso, in Italia non ci sarebbe stata una grande richiesta di testi biblici, la cui scarsa presenza sarebbe da attribuire a ragioni economiche, a una scarsa commerciabilità, specie nelle sedi provinciali, elementi che avrebbero dissuaso i tipografi veneziani, cfr. Edoardo Barbieri, *Le Bibbie italiane del Quattrocento e del Cinquecento. Storia e bibliografia ragionata delle edizioni in lingua italiana dal 1471 al 1600*, Editrice Bibliografica, Milano 1992, p. XI.

⁴⁵¹ Dante, *Cv* IV, vi, 5: «L'altro principio, onde "autore" discende, si testimonia Uguiccone nel principio de le sue Derivazioni, è un vocabulo greco che dice "autentin", che tanto vale in latino quanto "degno di fede e d'obediencia". E così "autore", quindi derivato, si prende per ogni persona degna d'essere creduta e obedita. E da questo viene questo vocabulo del quale al presente si tratta, cioè "autoritade"; per che si può vedere che "autoritade" vale tanto quanto "atto degno di fede e d'obediencia"». Osserva Meneghetti: «nel Medio Evo, il richiamo esplicito di un testo ad una 'fonte' chiaramente individuabile non era, di solito, fine a se stesso, ma piuttosto fungeva da indicatore della volontà dell'artista di dotare la sua opera di una referenza più ampia, che poteva essere tanto quella del genere letterario di cui la 'fonte' veniva considerata una realizzazione esemplare, quanto quella del modello culturale, della visione strutturata del mondo di cui la 'fonte' costituiva, a sua volta, una prima concretizzazione», cfr. Maria Luisa Meneghetti, *'Fonte' e 'modello culturale' nei romanzi cortesi*, in AA. VV., *La parola ritrovata*, cit., pp. 65-81, pp. 65-66.

fonte citata e il testo. Solo in un caso, in *Scala*, Mazza precisa il libro sì da rendere agevole l'individuazione del passo (mi riferisco a [67]); ventinove volte è più preciso in *Amatorium*, adoperando talvolta riferimenti bibliografici, specificando il libro e finanche il capitolo, ma ancora una volta occorre precisare che la citazione risulta talvolta errata (si è già detto di *Amatorium* [29] e [177]). Non ho tenuto conto - in nessuno dei trattati - dei casi in cui Mazza cita la leggenda di un/-a santo/-a, senza mai precisare che la fonte è la *Legenda aurea*. Comunque è difficile stabilire con precisione che cammino abbia seguito. A volte una fonte intermedia può fornire una precisa citazione bibliografica. Quando Mazza non rivela la provenienza di alcuni aneddoti, che possono provenire dalla stesse opere menzionate per altri *exempla*, lo fa perché non ha una conoscenza effettiva delle origini del testo? o è una semplice *variatio*? Come che sia, è d'uopo tenere presente che molto materiale circolava bell'e pronto con precisi riferimenti bibliografici.

D'altra parte è difficile immaginare che un francescano vissuto nel sud abbia avuto a disposizione un così alto numero di opere, disparate ed eterogenee, senza che esse abbiano lasciato traccia culturale nel suo stile ad esempio. Risulta anche antieconomico consultare tante raccolte esemplari⁴⁵². Non è necessario invocare l'esistenza di una sola silloge mediolatina o volgare alla quale abbia attinto; è verosimile che ne abbia avuto sottomano più d'una, ancorché in numero limitato. Il predominio di certi autori/opere mostra tra l'altro una preferenza per blocchi di materiale omogeneo (penso alle *Vitae Patrum* ad esempio).

⁴⁵² Cfr. María Jesús Lacarra, *Cuentos de la Edad media*, cit., pp. 46-47.

Gli exempla di Mazza, un caleidoscopio di temi e motivi⁴⁵³

Se gli *exempla* sono da considerare patrimonio comune, il ricorrere di taluni temi e motivi⁴⁵⁴ non implica necessariamente la filiazione diretta, soprattutto se si considera che alcuni motivi sono ampiamente diffusi, sedimentati, e derivano da tradizioni culturali eterogenee, talora di difficile identificazione.

La vitalità della letteratura esemplare ancora a cavaliere tra XV e XVI secolo nell'Italia meridionale testimonia della pervicace circolazione di modelli e motivi narrativi di probabile scaturigine orientale che s'irradiano in Occidente attraverso gli arabi e dunque tramite la mediazione spagnola, con una risemantizzazione funzionale a un preciso orientamento ideologico.

Alcuni motivi presenti in tali testi mostrano una apodittica affinità con racconti del *Sendebâr* o del *Calila e Dimna*, come pure del *Barlaam e Josafat*⁴⁵⁵. Senza volere necessariamente ricercare precise fonti, non si può non prendere atto di una somiglianza e dunque riflettere su possibili percorsi d'irradiazione. Certamente la struttura di talune storie deve molto all'Oriente⁴⁵⁶. Com'è noto,

⁴⁵³ Riprendo, per una sua parte, inserendo nuovi spunti di analisi, il testo della comunicazione da me tenuta al Convegno Internazionale della *Asociación Hispánica de Literatura Medieval* nel settembre 2011, cui mi sia concesso rinviare, cfr. Filippo Conte, *La vivacidad de la literatura ejemplar en el Sur de Italia*, in AA. VV., *Estudios de literatura medieval. 25 años de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Atti del Convegno Internazionale della *Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (Murcia, 6-12 settembre 2011), a cura di A. Martínez Pérez e A. Baquero, Editum, Murcia 2012, pp. 293-303.

⁴⁵⁴ Anna Trocchi, *Temi e miti letterari*, in Armando Gnisci, Franca Sinopoli, Francesco Stella, Anna Trocchi, Emilia Pantini, Domenico Nucera, Marina Guglielmi, Nora Moll, Francesca Neri, Elena Gajeri, *Letteratura comparata*, a cura di Armando Gnisci, Mondadori, Milano 2002, pp. 63-86: «i motivi si configurano come le unità elementari e subordinate, ovvero come le particelle più piccole del materiale tematico, dalla cui associazione si generano i “nessi tematici” dell'opera. Il tema rappresenta dunque l'unità maggiore capace di aggregare e organizzare al suo interno una molteplicità di motivi, ovvero di elementi tematici minimi e concreti, di nuclei micro tematici con funzione strutturante e di natura eterogenea [...] i temi si configurano in definitiva come aggregazioni o combinazioni di motivi. Per fare un esempio, possiamo parlare dello specchio come motivo ricorrente all'interno di configurazioni tematiche differenti: esso è il nucleo concreto e strutturante attorno al quale – in congiunzione, ovviamente, con altri motivi – possono articolarsi il tema dell'amore, della bellezza, del doppio, dell'illusione ecc.», p. 78.

⁴⁵⁵ La traduzione cristianizzata del *Barlaam e Josafat* si deve a santo Eutimio (XI secolo); dalla traduzione greca di quest'ultimo derivano le versioni latine, che vanno a confluire nello *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais (1250 ca.) e nella *Legenda aurea* di Iacopo da Varagine (1255-1266), cfr. Pietro Alfonsi, *Disciplina clericalis*, cit., p. XXXVI.

⁴⁵⁶ Battaglia parla di «contagio orientale» dell'esempio, un contagio attraverso il quale si riversa in Occidente la saggezza orientale in quantità notevole e formativa. La cultura medievale «amalgama la favola, l'apologo, l'esempio e la sentenza. Sull'impasto di queste varie forme letterarie, originariamente distinte ma via via convergenti, il Medioevo ha regolato l'espressione della propria saggezza e della propria esperienza», cfr. Salvatore Battaglia, *L'esempio medievale*, cit., p. 473. D'altra parte gli ambienti monastici sono sempre stati punti d'incontro e di diffusione e mediazione tra Oriente e Occidente, hanno agevolato la circolazione testi. Cassiano (IV secolo) ad esempio ebbe un ruolo primario nella diffusione di testi d'origine greca; decisive per lo sviluppo del monachesimo medievale solo le *Institutiones* e le *Conlationes*, e Cassiano è una delle fonti del

grandi orientalisti hanno sostenuto la provenienza di racconti dall'Oriente e dall'India in particolare attraverso la mediazione persiana e araba, usando la tradizione orale come *passé-partout* per sostenere la derivazione di un testo da un altro, utilizzando sovente uno schematismo monogenetico e migrazionistico estremamente rigido. Tuttavia non vi sono dati certi, si può solo prendere atto di una somiglianza e ipotizzare dunque un'origine. Non si vuole certo revocare in dubbio, come faceva Bédier, l'orientalismo (che d'altra parte viene meno quando si cerchi di dimostrare l'origine monogenetica, perché appunto indimostrabile), sostenendo che i racconti appartengono a un patrimonio comune a tutti i popoli, senza distinzioni di luogo e di tempo, e che tali racconti fanno la loro comparsa sul palcoscenico della letteratura allorché si manifesta un interesse da parte del pubblico dei lettori⁴⁵⁷. Pur senza avere delle categorie di Occidente e di Oriente una visione ontologica e tenuto conto quindi della prospettiva da cui si guarda, non si può ignorare il contributo apportato alla narrativa occidentale dal laboratorio orientale, la «presenza strutturante delle tradizioni orientali nelle letterature romanze»⁴⁵⁸. I rapporti tra le due aree sono stati ora diretti, ora mediati, attraverso contatti di popolazioni, culture, lingue diverse. Le crociate hanno contribuito alla circolazione di materiale narrativo, soprattutto d'uso liturgico ma non solo⁴⁵⁹. La dominazione araba in Spagna e in Sicilia è stata fondamentale per la penetrazione di racconti. L'Italia meridionale è stata una via preferenziale di diffusione del *Kalila e Dimna* e della *Disciplina Clericalis*; in Sicilia nel 1159 viene composto da uno studioso di letteratura persiana antica, tale Ibn Zafar, uno specchio per principi che mostra una stretta associazione con il *Kalila e Dimna*⁴⁶⁰. Il mediterraneo è una *koinè* culturale di nazioni; bisogna

nostro. Nel VI secolo anche Cassiodoro e Boezio svolsero un importante attività di mediazione tra Oriente e Occidente, cfr. Giovanni Maria Vian, *Bibliotheca divina. Filologia e storia dei testi cristiani*, Carocci, Roma 2009, p. 150.

⁴⁵⁷ «nous trouvons, à une époque quelconque, ces contes indifféremment répandus sur la face de la terre, et nous constatons seulement des *modes littéraires* qui les font recueillir et mettre en oeuvre par des lettrés tantôt dans l'Inde, tantôt en Arabie, tantôt en France», J. Bédier, *Les fabliaux. Etude de littérature populaire et d'histoire littéraire du moyen âge*, Paris 1893, p. 273.

⁴⁵⁸ Antonio Pioletti, *Medioevo romanzo e orientale: momenti, percorsi e problemi*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. 2. Il medioevo volgare*, direttori P. Boitani, M. Mancini, A. Varvaro, I, *La produzione del testo*, Salerno Editrice, Roma 1999, pp. 257-59, p. 239.

⁴⁵⁹ Cfr. Laura Minervini, *Produzione e circolazione di manoscritti negli stati crociati: biblioteche e scriptoria latini*, in *Medioevo romanzo e orientale. Oralità, scrittura, modelli narrativi*, Atti del II Colloquio Internazionale (Napoli, 17-19 febbraio 1994), a cura di Antonio Pioletti e Francesca Rizzo Nervo, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995, pp. 79-96. Com'è stato osservato, «le culture, ogni cultura e civiltà, nascono e crescono ai crocevia, ai punti d'incontro, non nell'isolamento», cfr. Paolo Bagni e Maurizio Pistoso, *Presentazione*, in *Poetica medievale tra Oriente e Occidente*, a cura di Paolo Bagni e Maurizio Pistoso, Carocci, Roma 2003, pp. 9-12, p. 10.

⁴⁶⁰ Cfr. Angelo Michele Piemontese, *Narrativa medievale persiana e percorsi librari internazionali*, in *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio dei testi*, Atti del III Colloquio Internazionale (Venezia, 10-13 ottobre 1996) a cura di Antonio Pioletti e Francesca Rizzo Nervo, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, pp. 1-17, p. 8.

prendere atto di processi storico-culturali complessi, tutt'altro che monolitici, che creano un «contesto segnato da più d'un tratto unificante, da circuiti internazionali di scambi e circolazioni di idee e testi che disegnano campi meno monolitici, mescolanze, identità plurali»⁴⁶¹. Il mondo arabo non solo svolge un ruolo proprio, ma anche un ruolo di filtro di moduli narrativi che provengono dall'estremo oriente, dall'India in particolare. Vi è poi un'altra area di filtro, l'oriente bizantino⁴⁶². E lo scambio è sempre bidirezionale, molto più di quanto si pensi. A tale proposito mi paiono illuminanti le parole di Piemontese, il quale osserva:

Si può considerare ciascuna letteratura antica e moderna come una biblioteca, costituita da due ordini di scaffali che, affrontati, si rispecchiano, posando su una base. Essi mostrano: a) le opere prodotte originalmente nella lingua propria di un paese; b) le opere che vi sono immesse per traduzione, diretta e indiretta, da paesi diversi, anche distanti per ceppo linguistico, tipo di scrittura, spazio geografico. Sulla linea b) moltissime letterature risultano collegate in rete fra loro, poiché ciascuna ha in comune con le altre una medesima serie di testi. Il rapporto di comunicazione s'infittisce, appena si pone l'interrelazione c): un'opera collocata sulla linea a) attinge in qualche misura a una proveniente dalla trafila b), e viceversa. Perciò lo studio di una determinata letteratura comporta assai sovente la rassegna di varie altre che vi sono connesse, a corta e lunga distanza.⁴⁶³

⁴⁶¹ Antonio Pioletti, *Fra Oriente e Occidente*, in «Quaderni petrarcheschi» XII-XIII (2002-2003), 2007, pp. 99-107, p. 100. Dello stesso autore cfr. altresì *Letterature medievali e comparativismo*, in *Letterature e lingue nazionali e regionali. Studi in onore di Nicolò Mineo*, a cura di S.C. Sgroi e S.C. Trovato, Il Calamo, Roma 1996, pp. 393-404.

⁴⁶² Mario Capaldo rileva il ruolo svolto dal filologo russo A.N. Veselovskij (1838-1906), il quale rettifica la teoria della migrazione dei motivi narrativi da Oriente a Occidente. «Nella trasmissione di tradizioni orali e scritte – precisa Capaldo – vanno distinti tre tipi di fenomeni: “imprestati”, “sviluppi paralleli”, “correnti di ritorno”. [...] La segnalazione di paralleli testuali in tradizioni arealmente e linguisticamente diverse è di per sé poco conclusiva. È la scoperta dei percorsi seguiti dagli intrecci nella loro migrazione a dare i più importanti risultati. Senza l'accertamento del percorso, l'imprestito resta non dimostrato. In altri termini il collegamento di due punti non deve essere fatto nel vuoto, ma indicando la precisa trafila che porta dall'uno all'altro e poi (eventualmente) di nuovo da questo al primo. Un corollario di questo canone [Capaldo definisce “canone” le procedure metodologiche seguite da Veselovskij nelle sue ricerche] è che la trasmissione degli intrecci si colloca, di regola, in un contesto fitto di rapporti culturali, soprattutto religiosi», in *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio dei testi*, cit., pp. 51-60, pp. 54-55. Per Veselovskij il veicolo del materiale narrativo da Oriente a Occidente (e viceversa) è stato il Cristianesimo, senza trascurare la mediazione bizantina nella trasmissione della leggenda cristiana al mondo romano-germanico, nonché quella degli slavi (non ignorando naturalmente il rapporto arabo-cristiano).

⁴⁶³ Angelo Michele Piemontese, *Narrativa medioevale persiana e percorsi librari internazionali*, in *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio dei testi*, cit., pp. 1-17, per la citazione p. 1. Piemontese individua cinque grandi libri d'intento sapienziale che costituivano la struttura di quella biblioteca comune che la letteratura persiana media e diffonde: *Il libro di Sindbad*, il romanzo greco di Alessandro, il *Pañcatantra*, *Hazar Afsana* “Le mille novelle”, e il *Barlaam e Josaphat*, pp. 2-5. Tali testi, prodotti nell'area indo-persiana, sarebbero approdati in Occidente attraverso la mediazione araba ed ebraica, le traduzioni in latino. Il viaggio di tali materiali sarebbe stato altresì favorito dalla natura stessa dei testi, giacché per

Le raccolte esemplari cistercensi non mostrano interesse nei confronti del materiale narrativo orientale, eccezion fatta per le *Vitae Patrum*, che presentano vite di monaci egiziani. È con Stefano di Borbone e Jacques de Vitry (XIII secolo) che racconti d'ispirazione orientale entrano negli *exempla*. La *Disciplina clericalis* è la prima porta di accesso della narrativa orientale in Occidente; le sue fonti vanno da Esopo a collezioni orientali per l'appunto, quali il *Barlaam*⁴⁶⁴, il *Calila* e il *Sendebâr*, il cui materiale narrativo viene introdotto prima che dette collezioni di racconti vengano tradotte in castigliano; e conosce così un'ampissima diffusione, grazie al veicolo del latino. Come osserva la Lacarra

Pese a que algunos temas no parezcan muy adecuados para los púlpitos, con las constantes intrigas de las esposas para engañar a sus maridos, los ejemplarios les darán rápida acogida; sólo gracias al uso del *exemplum* en la predicación podríamos explicarnos los más de sesenta manuscritos repartidos por todas las bibliotecas europeas⁴⁶⁵.

I racconti della *Disciplina clericalis* sono brevi e vivaci, hanno struttura semplice, sono sorprendenti, fondati su una sequenza d'azioni. I domenicani si impossessano di questo materiale narrativo, utilizzandolo nella letteratura agiografica – si pensi alla *Legenda aurea* – e in quella più specificamente esemplare. Stefano di Borbone, Umberto di Romans, Arnolfo di Liège, Jean Gobi fanno tutti uso di racconti di origine orientale nelle loro raccolte, un uso che si fa sistematico negli ultimi due (*I sette savi*, ad esempio, nella *Scala Coeli*), naturalmente con gli opportuni adattamenti (si è persino pensato a una fonte comune, perduta, cui avrebbero attinto i nostri compilatori⁴⁶⁶). È soprattutto tra 1220 e 1260 che s'impone la tematica orientale. I racconti circolavano oralmente anche prima, ma si conservano ora con la scrittura. Non si può escludere che molti *exempla* provengano dallo smembramento del *Barlaam* senza che quest'opera venga menzionata espressamente, giacché le sue parabole possono essere disperse e associate ai messaggi morali più disparati⁴⁶⁷.

tutti (fatta eccezione per il romanzo d'Alessandro) si tratta di racconti inseriti in una cornice narrativa e come tali si sono prestati a essere decontestualizzati, si da viaggiare indipendenti per poi magari essere inseriti in nuovi contesti, travestiti e risemantizzati, il che rende non sempre facile riconoscere le fonti.

⁴⁶⁴ Come precisa la Lacarra, con il *Barlaam* abbiamo il primo adattamento della narrativa orientale all'Occidente cristiano. La Spagna ora non è più anello di congiunzione tra cristianesimo e Islam, bensì anch'essa si limita a ruolo di ricettore di una trasmissione latina, cfr. María Jesús Lacarra (a cura di), *Cuentos de la Edad Media*, cit., p. 25.

⁴⁶⁵ *Ivi*, p. 13.

⁴⁶⁶ Jacques Berlioz, Marie Anne Polo de Beaulieu, *L'irruption de la matière orientale*, cit., pp. 162-63. I due studiosi sottolineano la mancanza, di contro, di temi arturiani nelle raccolte esemplari. Di fatto, anche nei trattati del nostro frate tali temi sono assenti.

⁴⁶⁷ *Ivi*, p. 169. Bremond ha rilevato che nei racconti meravigliosi presenti negli *exempla* spesso si trova il mondo mediterraneo; in genere l'eroe segue due direzioni: verso l'Italia e verso l'Oriente. Questi racconti fanno appello al riso e al sorriso. I motivi narrativi sono essenzialmente: rivelare e imbrogliare, consigliare, accusare e scagionare. L'accento è più sull'azione che sui personaggi:

Certamente, dunque, la struttura di talune storie deve molto all'Oriente. La mediazione della penisola iberica nella penetrazione d'intrecci e motivi narrativi, grazie alla sua osmosi con la cultura araba, è altrettanto nota⁴⁶⁸. Ebbene, gli *exempla* di Iacopo Mazza mostrano quanto taluni motivi siano non solo presenti, ma ancora attivi nel meridione d'Italia tra Quattro e Cinquecento⁴⁶⁹.

raramente un eroe rappresenta una categoria sociale. Uno stesso racconto può essere utilizzato positivamente o meno. Sul ruolo di ponte tra Oriente e Occidente svolto dai testi agiografici cfr. Paolo Chiesa, *Il contributo dei testi agiografici alla conoscenza dell'Oriente nel Medioevo latino*, in *Tra edificazione e piacere della lettura: le vite dei santi in età medievale*, a cura di Antonella DegliInnocenti e Fulvio Ferrari, Editrice Università degli Studi di Trento, Trento 1998, pp. 9-29.

⁴⁶⁸ Sull'apertura della Sicilia agli scambi culturali, Ferdinando Raffaele osserva: «a partire dalla cosiddetta invasione dei Martini, che pone termine sul finire del secolo XIV all'autonomia politico-istituzionale dell'isola con la sua inclusione sotto il dominio diretto della corona aragonese, si stabiliscono le premesse per un'evoluzione complessivamente positiva degli assetti del mondo intellettuale siciliano. [...] il maggiore dinamismo socio-economico che si dispiega nei primi decenni del Quattrocento, specie sotto il regno di Alfonso il Magnifico, l'estendersi dell'influenza della monarchia iberica al regno di Napoli e, in seguito, il progressivo definirsi di un'area di dominio diretto su una parte consistente della penisola italiana ebbero, fra le altre conseguenze, lo stabile inserimento dell'isola all'interno di un quadro europeo di relazioni, con una diversa apertura e partecipazione agli scambi culturali», cfr. Ferdinando Raffaele (a cura di), *Lu raxunamentu di l'abbati Moises e di lu beatu Germanu supra la virtuti di la discretioni*, Supplemento 17 al Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, Palermo 2009, pp. 28-29. La politica spagnola nel corso del Cinquecento vede nell'Italia un terreno d'interesse, e in tal senso contribuisce a far uscire la Sicilia dal suo isolamento. Anche la presenza dei Gesuiti, che in Sicilia si stanziavano a partire dal 1547, nonché il sorgere delle accademie, creano un circuito di circolazione di idee a livello peninsulare e più largamente europeo.

⁴⁶⁹ Sulla presenza di motivi narrativi orientali nella letteratura esemplare occidentale cfr. Jacques Berlioz, Marie Anne Polo de Beaulieu, *L'irruption de la matière orientale*, cit., pp. 161-72. Osserva Elisabetta Menetti: «Si può dire che l'orizzonte narrativo occidentale tra il XII e il XIII secolo venga disegnato sui confini di quello orientale. Specialmente se si considera l'influenza di due grandi figure, di regnanti e di intellettuali, che dominano la cerniera tra i due mondi: Federico II di Svevia (1194-1250) e Alfonso X il Saggio (1221-1284), re di Castiglia e di León (1252-1284). [...] L'affinità dei racconti di origine orientale e degli *exempla* [appartenenti al filone occidentale] faciliterà l'amalgama tra le due diverse tradizioni, e condurrà all'elaborazione dell'*exemplum novum* che, variamente combinato con altre forme narrative romanze (come il *lai*, il *fabliau*, la *vida*, la *legenda*) darà vita nella Toscana del XIII secolo alla novella italiana (il *Novellino*, 1280 circa)», *Alle origini del racconto. Narrare storie tra Oriente e occidente*, in Umberto Di Raimo, Ida Zilio-Grandi, Mario Mancini, Andrea Grillini, Francesca Negri, Emilio Pasquini, Elisabetta Menetti, Gian Mario Anselmi, Carlo Varotti, Francisco Rico, *Mappe della letteratura europea e mediterranea*, I, *Dalle origini al Don Chisciotte*, Mondadori, Milano 2000, pp. 205-206. «Si può dire che l'orizzonte narrativo occidentale tra il XII e il XIII secolo venga disegnato sui confini di quello orientale. Specialmente se si considera l'influenza di due grandi figure, di regnanti e di intellettuali, che dominano la cerniera tra i due mondi: Federico II di Svevia (1194-1250) e Alfonso X il Saggio (1221-1284), re di Castiglia e di León (1252-1284). [...] L'affinità dei racconti di origine orientale e degli *exempla* [appartenenti al filone occidentale] faciliterà l'amalgama tra le due diverse tradizioni, e condurrà all'elaborazione dell'*exemplum novum* che, variamente combinato con altre forme narrative romanze (come il *lai*, il *fabliau*, la *vida*, la *legenda*) darà vita nella Toscana del XIII secolo alla novella italiana (il *Novellino*, 1280 circa). [...] Un'eco dell'osmosi narrativa tra Oriente e occidente è chiaramente percepibile nella rappresentazione di personaggi storici, come

Non si vuole qui intraprendere una ricerca di stampo positivistico delle fonti utilizzate dal frate reggino, ricerca sterile se dal raffronto tra testi che presentano analogie ci si limita a voler tracciare una linea cronologica, a individuare un necessario – e supposto – antenato, senza rilevare quei tratti che caratterizzano le varie versioni. Si vuole solo rilevare quali motivi e schemi narrativi di probabile matrice orientale sono presenti negli *exempla* che Mazza inserisce all'interno dei suoi trattati ed evidenziare quanto tali motivi/schemi presentino analogie con altrettanti racconti che dalla penisola iberica s'irradiano nel nostro paese⁴⁷⁰, quanto taluni motivi siano non solo presenti, ma ancora attivi nel meridione d'Italia tra Quattro e Cinquecento. D'altra parte Mazza affida la stampa di due dei suoi tre trattati a un noto tipografo tedesco attivo a Napoli⁴⁷¹, e sappiamo quanto la città partenopea – allora sotto il governo spagnolo⁴⁷² – fosse un vivace centro culturale. Non si può altresì non tenere conto di un preciso riferimento che l'autore fa a un poeta spagnolo all'interno dell'*Amatorium*, precisamente alle *Coplas de Vita Christi* di fray Íñigo de Mendoza, versi che il frate italiano inserisce senza la mediazione della lingua toscana (o italiana, se si preferisce), segno evidente – qualora ce ne fosse bisogno – che lo spagnolo era lingua con un suo ruolo specifico nella penisola italiana in quel torno di secoli⁴⁷³. Tra

Federico II, l'imperatore normanno “filoarabo”, o il Saladino [...], il celebre sultano d'Egitto e di Siria (1137-1197); o anche di personaggi d'invenzione come il Prete Gianni, magnifico re dal regno sterminato – dall'India all'estremo oriente – e comunque lontano e sfuggente», *ivi*, pp. 205-206.

⁴⁷⁰ Sui rapporti Sicilia-Spagna cfr. Domenico Ligresti, *Le piccole corti aristocratiche nella Sicilia 'spagnola'*, «Archivio Storico per la Sicilia Orientale», anno XCIV, 1998, fascicolo I, pp. 11-35: «Tra i siciliani che si muovevano in ambiti cortigiani, non solo collegati alle dinastie ispaniche, vanno [...] ricordati studenti, docenti, giuristi, letterati, artisti, ecclesiastici, monaci che si sparsero negli *Studia* e nelle corti rinascimentali, alcuni rimanendovi stabilmente, altri che tornarono nell'isola portandovi la cultura e i costumi acquisiti. Altrettanto notevole è il flusso di personaggi che dalla corte si sposta nel Regno, acquisendovi incarichi, uffici, benefici feudali, dignità ecclesiastiche, talvolta cittadinanza e definitiva residenza», p. 18. Lo studioso dimostra quanto i rapporti tra la Sicilia e la Spagna tra Cinquecento e Seicento portino alla circolazione di uomini, libri, persino utensili e finanche animali, in generale insomma di una cultura intesa nel suo significato più ampio. In realtà questo sistema di rapporti e di relazioni con le sue conseguenze culturali non può limitarsi alla modernità (d'altra parte lo stesso Ligresti scrive come «da metà '400, con l'avvio della costituzione dell'apparato burocratico aragonese, continua ininterrottamente per due secoli e mezzo sino alla fine del governo spagnolo nell'isola un via-vai di magistrati, giurisperiti...», p. 18).

⁴⁷¹ Su Sigismondo Mayr, cfr. *supra*, p. 123, n. 365. Il tipografo tedesco pubblica l'*Amatorium* e la *Lucerna confessionis*. Non mi pare privo di significato che sia dell'*Amatorium*, sia del *De Agricultura opusculum* di Antonio Venuto - trattato sull'agricoltura pubblicato anch'esso presso il Mayr nel 1516 - si conservi un esemplare a Siviglia, a sottolineare il legame tra le due penisole.

⁴⁷² «[...] ambiente linguistico fortemente ispanizzato» lo definisce Gian Luigi Beccaria in *Spagnolo e spagnoli in Italia. Riflessi ispanici sulla lingua italiana del Cinque e del Seicento*, Giappichelli, Torino 1968, p. 3.

⁴⁷³ Cfr. Gaetano Lalomia, «*Omne lingua ha alchuna cosa propria che non ha un'altra*». *De algunas coplas de la Vita Christi de fray Íñigo de Mendoza en el Amatorium de fray*

Quattrocento e Seicento in Italia sono presenti varie minoranze alloglotte e gruppi bilingui che svolgono importanti ruoli politico-amministrativi, favorendo l'uso del castigliano accanto all'italiano⁴⁷⁴. Ebbene, non si vuole qui sostenere la tesi di una filiazione diretta tra testi spagnoli e il nostro autore, ancorché sia indubbia una conoscenza della letteratura spagnola da parte del frate, come indubbi sono i rapporti tra le letterature delle due penisole. Gli studiosi hanno spesso sottolineato l'influenza italiana sulla letteratura spagnola del Cinquecento, trascurando il ruolo inverso. Il successo della *Disciplina clericalis* mostra chiaramente l'irradiazione della letteratura mediolatina di Spagna. D'altra parte è nota la tesi circa la possibile influenza che Maometto e il *Libro della Scala* – tradotto dall'arabo al castigliano nella corte alfonsina – potrebbero aver esercitato sulla *Commedia* dantesca⁴⁷⁵. Lo stesso cammino di Santiago, crocevia di cristiani provenienti da diverse aree, ha avuto un suo ruolo nella diffusione della cultura spagnola – e non solo – nel resto d'Europa. Domenico di Guzmán (1170-1221), figura di spicco nella vita ecclesiastica europea, venne più volte in Italia; è probabile che con lui nei primi conventi domenicani circolassero anche i prodotti di una ancor giovane letteratura spagnola ed è nota a tutti l'importanza dell'ordine domenicano nell'Italia medievale. La Sicilia, dopo i Vespri (1282), vede salire sul trono Pietro III d'Aragona e da allora l'isola rimarrà legata fino al secolo XVIII alla storia spagnola. Nel 1442 Alfonso V re d'Aragona, di Sicilia e di Sardegna, entra a Napoli, la cui corona rivendicava da venti anni come erede di Giovanna II. Dal 1442 al 1458 Alfonso, detto il Magnanimo, visse a Napoli. Egli lascerà il trono al figlio illegittimo, Fernando, re di Napoli dal 1458 al 1494. «Durante i regni degli ultimi aragonesi non erano ignoti a Napoli alcuni scrittori spagnoli. Quando, nel 1504, Antonio de Ferrariss, detto il Galateo, scrisse il suo *De educatione*, [...] la sua citazione di opere letterarie spagnole [...] si riferisce a una conoscenza evidentemente già antica»⁴⁷⁶. Non meno significa sarà l'elezione sul soglio pontificio di Rodrigo Borgia, papa Alessandro VI, che nominò numerosi cardinali spagnoli ed è verosimile pensare che questi porporati contribuissero a diffondere opere letterarie spagnole. Tra l'altro a Roma era attiva una importante comunità israelitica verso la quale il papa si mostrava tollerante. Una parte non indifferente della produzione letteraria castigliana

Iacopo Mazza, in *Actes del X Congrès Internacional de l'Associaci  Hisp nica de Literatura Medieval*, pp. 947-959.

⁴⁷⁴ Gian Luigi Beccaria in *Spagnolo e spagnoli in Italia*, cit., pp. 5-6.

⁴⁷⁵ Cfr. Maria Corti, «Percorsi mentali di Dante nella "Commedia"», AA. VV., *Guida alla Commedia*, Milano, Bompiani, 1993, pp. 198-200; Cesare Segre, *Fuori del mondo*, Torino, Einaudi, 1990. Si veda tra l'altro Nicol  Mineo, *Ancora su Dante e il «Libro della Scala»*, in *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio dei testi*, cit., pp. 557-584.

⁴⁷⁶ Franco Meregalli, *Presenza della letteratura spagnola in Italia*, Sansoni, Firenze 1974, p. 11 e ss.

del tempo è opera di *conversos* di origine ebraica e questo fa sì che si diffondano opere castigliane (il catalano letterario si avvia alla decadenza, a causa del predominio dei Re Cattolici, entrambi castigliani)⁴⁷⁷. La prima traduzione della *Celestina* in una lingua straniera appare a Roma nel 1506. Un riflesso della corte spagnola di Napoli è la pubblicazione nel 1513 della *Questión de amor*, più volte ristampata. Ebbene, è in questo torno di anni, quando in Italia ferve un'intensa attività traduttoria di testi spagnoli, che a Napoli viene pubblicato l'*Amatorium*. La ricerca sui rapporti tra le due penisole potrebbe ulteriormente arricchirsi, almeno per ciò che riguarda l'influenza della Spagna sulla nostra letteratura soprattutto nel periodo medievale. Un contributo potrebbe venire dallo studio dei repertori bibliografici dei francescani (che mi riservo di intraprendere in altra sede). Uno spoglio fatto per sondaggi su alcuni repertori dei frati Osservanti di Sicilia mostra come nelle biblioteche dei monasteri dell'isola – nel 1600, anno in cui viene redatto il repertorio dietro richiesta della Congregazione dell'Indice dei libri proibiti, ma le opere risalgono a periodi anteriori – erano presenti testi spagnoli quali la grammatica e il vocabolario latino-spagnolo di Nebrija, il trattato di astronomia di Alfonso *el sabio*, un traduzione del *Flos sanctorum* di Alonso de Villegas, il vocabolario castigliano-italiano di Cristóbal de las Casas⁴⁷⁸. Ancora, è noto il rinnovato interesse per il *Calila e Dimna* in Italia: l'*Exemplario contra los engaños y peligros del mundo* verosimilmente giunge nel nostro

⁴⁷⁷ Nel quattrocento siciliano vi fu una comunità ebraica molto attiva, che avrebbe avuto il ruolo di monopolio assoluto della cultura islamica, cfr. Giacomo Ferrà, *La vicenda culturale*, in AA. VV., *La cultura in Sicilia nel Quattrocento*, De Luca Editore, Roma 1982, pp. 17-36, p. 30. Essi hanno svolto un ruolo di mediazione culturale nel meridione e in Sicilia, grazie alle loro numerose biblioteche. La Sicilia è stata la regione italiana con il maggior numero di comunità ebraiche. Per altro la prima tipografia ebraica fa la sua comparsa a Reggio Calabria. Gli Ebrei vivevano senza grosse difficoltà in Sicilia, purché pagassero contribuzioni particolari e facessero prestiti al re e al governo, assicurandosi così la protezione contro le persecuzioni dei predicatori. Eppure dopo il 1470 la situazione cambia, inizia una predicazione violenta contro di loro. La situazione mostra due facce: «Sembra che la Sicilia offra buone condizioni agli Ebrei forestieri», giacché vi sono spostamenti di giudei da altre parti della penisola, si aprono nuove sinagoghe e/o se ne ampliano altre già esistenti. D'altra parte però vi è un diffuso odio nei loro confronti, sentimenti antiebraici che seguono flussi forse «ispirati dall'istinto, causati da un panico improvviso». Il fenomeno non interessava solo la Sicilia ed era in larga parte responsabilità dei predicatori e specie dei francescani, «perché quest'ordine sembra allora essersi posto in concorrenza coi Domenicani e perché fu un francescano a tentar di persuadere il re di Napoli ad espellere gli Ebrei e non si vergognò di inventare un falso miracolo per giungere a tal fine». La Sicilia è stata la regione italiana con il maggior numero di comunità ebraiche, cfr. Carmelo Trasselli, *Gli Ebrei in Sicilia*, in Id., *Siciliani fra Quattrocento e Cinquecento*, Intilla Editore, Messina 1981, pp. 135-157, per le citazioni pp. 144-45. Le biblioteche ebraiche nell'isola scompariranno col finire del Quattrocento. «L'espulsione degli Ebrei nel 1492 determina la scomparsa di un mondo appartato e geloso della propria cultura, i cui legami con le comunità francesi, spagnole e magrebine costituivano tuttavia sempre un ponte di idee con altri Paesi», cfr. Giuseppe Cusimano, *Biblioteche pubbliche e private*, in AA. VV., *La cultura in Sicilia nel Quattrocento*, De Luca Editore, Roma 1982, pp. 59-72, p. 72 nota 16.

⁴⁷⁸ Domenico Ciccarelli, *La circolazione libraria*, cit.

paese, sia attraverso la versione latina di Giovanni da Capua sia attraverso quella spagnola⁴⁷⁹; d'altra parte i racconti orientali contenuti nella raccolta erano noti già all'autore del *Decameron*⁴⁸⁰, una delle fonti dirette di Mazza. Boccaccio ricorre a «novelle piacevoli e aspri casi d'amore» da cui trarre «utile consiglio», strumento per intrattenere, dilettere e far passare un insegnamento⁴⁸¹. Lo stesso carattere lo ritroviamo nei racconti orientali (ma anche nelle raccolte occidentali di *exempla*, non a caso Umberto di Romans sottolinea l'importanza della *delectatio* in quanto tratto caratteristico dell'*exemplum*, che deve spezzare la monotonia della predica⁴⁸²). Lo stesso *Barlaam e Josafat* conosce un rinnovato successo (tra l'altro una *Vita di S. Iosaphat convertito da Barlaam*, stampata a Venezia, è presente nel regesto dei libri presenti nella biblioteca di un monastero messinese⁴⁸³).

In *Amatorium* [22] si racconta di Scipione l'africano che allontana da sé l'amore voluttuoso per una giovane sposa il cui marito è assente per la guerra e a cui la restituisce, intatta e colma di doni. In *Amatorium* [24], Carlo I re di Napoli, per rinfrescarsi dalla calura estiva, si reca nel possedimento di Neri Carazulo [Caracciolo⁴⁸⁴], il quale ha due bellissime figlie di cui il re in un primo momento s'invaghisce; subito però, fuggendo da sé la passione, le dà in sposo ai conti di Nola e Caserta⁴⁸⁵. In entrambi ritroviamo lo stesso

⁴⁷⁹ Se ne conserva una copia mutila nella Biblioteca Nazionale Marciana ed è noto sia ad Angelo Firenzuola, sia ad Anton Francesco Doni. Il rinnovato interesse per l'opera in Italia potrebbe aver trovato concretizzazione attraverso le riscritture dei due autori anzidetti, dunque, oltre che attraverso le versioni a stampa dell'*Exemplario*, senza escludere una possibile riscrittura da parte di qualche altro autore italiano, cfr. Gaetano Lalomia, *Ida y vuelta de cuentos. Cuentos orientales que van a Italia. Cuentos orientales que de Italia vuelven a España*, Actas del XIII Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Valladolid 2011), pp. 1069-1085.

⁴⁸⁰ Cfr. *Decameron* VII, 8, nota 2, p. 861.

⁴⁸¹ *Decameron*, Proemio, p. 9. Boccaccio conosce il *Directorium humanae vitae*, traduzione latina del *Calila e Dimna* fatta da Giovanni d'Alta Silva; verosimilmente conosce anche la *Disciplina clericalis* e la *Historia septem sapientium*. Il 23 per cento delle novelle del *Decameron* presenta schemi narrativi di chiara matrice orientale, cfr. Gaetano Lalomia, *Boccaccio e Shabrazzād: due narratori, tante storie*, in *Medioevo romanzo e orientale. Sulle orme di Shabrazzād: le «Mille e una notte» fra Oriente e Occidente*, Atti del VI Colloquio Internazionale (Ragusa, 12-14 ottobre 2006), a cura di Mirella Cassarino, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 127-140, p. 131.

⁴⁸² «plus exempla quam verba movent» scrive il domenicano, cfr. Michelangelo Picone, *Il racconto*, in C. Di Girolamo, *La letteratura romanza*, cit., p. 207.

⁴⁸³ Domenico Ciccarelli, *La circolazione libraria*, cit., vol. I, p. 322.

⁴⁸⁴ Caracciolo: nobile e numerosa famiglia campana; un suo membro, Angelo Caracciolo, viene citato da Masuccio Salernitano nella novella V; vd. anche novella VII.

⁴⁸⁵ La fonte probabile di questo racconto – e di altri *exempla* utilizzati da Mazza – è il *Decameron*, cfr. Gaetano Lalomia, *La fonte dissimulata*, cit., pp. 319-359. Non trascrivo qui il testo dell'*exemplum* per limiti di spazio.

motivo narrativo, quello del sovrano che allontana da sé il desiderio dei sensi per far prevalere la ragione e dunque il buon senso. Nel primo racconto il marito della donna si trova lontano per la guerra e Scipione vorrebbe approfittare della sua assenza ma alla fine, per l'appunto, si ravvede. Prendiamo ora in esame il *cuento* I, *Leo*, del *Sendebär*: un sovrano s'invaghisce di una sua sovrana e invia il marito di questa in guerra, sì da avere il campo libero. Tuttavia la donna, con un espediente, induce il re a provare vergogna dei suoi progetti lussuriosi e dunque a ritornare sui suoi passi. Mi sembra evidente che il motivo narrativo è lo stesso⁴⁸⁶, anche se Mazza evidenzia la saggezza ora di Scipione ora di re Carlo piuttosto che l'acutezza femminile⁴⁸⁷. Analogo motivo ritroviamo tra l'altro nel *Conde lucanor* (ex. L) dove si racconta di Saladino che desidera una donna sposata; ella gli impone un compito: scoprire quale sia la miglior qualità che un uomo può possedere. Per guadagnarsi i favori della donna, Saladino inizia un viaggio, travestito da giullare. Un giorno s'imbatte in un vecchio che gli rivela che la miglior qualità umana è la vergogna. Allorché fa ritorno dalla donna, questa lo invita a far sua la vergogna, insieme all'onore. A tali parole Saladino rinuncia ai suoi propositi lussuriosi, richiama dalla guerra il marito della donna, suo vassallo, e fa loro omaggio di ricchi doni.

Ma procediamo con un altro *exemplum*, precisamente *Amatorium* [111]: «de molta honestà era sancta Theodora et per uno solo parlare che fece con quella trista femina, scapizò lo collo, como si narra nella legenda sua»⁴⁸⁸. Dunque a santa Teodora – che era una

⁴⁸⁶ Thompson T320.4.

⁴⁸⁷ Sul racconto noto come *L'orma del leone* e sulle varie ipotesi circa il percorso che avrebbe seguito nel suo cammino da Oriente a Occidente cfr. tra l'altro E. Paltrinieri, *Il 'Libro degli Inganni' tra Oriente e Occidente. Traduzioni, tradizione e modelli nella Spagna alfoncina*, Le Lettere, Firenze 1992. Analogie si possono riscontrare anche in *Decameron* I, 5, p. 89, nota 1. Tale racconto presenta analogie con un'altra novella boccacciana, precisamente con I, 5, che narra della marchesana di Monferrato: mentre si appresta a partire per la crociata (la terza, degli anni 1189-1192) per la Terra Santa, il re di Francia Filippo Augusto II s'innamora della marchesana di Monferrato, per averne sentito celebrare la bellezza e la virtù. Grazie all'assenza del marito di lei già partito per la crociata, decide d'incontrare la donna. Giunto nel marchesato, si fa invitare «a desinare» (ivi, 8); ma la marchesana, intuiti i propositi dell'ospite, gli offre una serie di portate tutte a base di galline. Il re, stupito, le domanda: «Dama, nascono in questo paese solamente galline senza gallo alcuno?» (ivi, 14). Al che la donna, «con alquante leggiadre parolette» ne «reprime il folle amore» (ivi, 1). Sicché questi rinuncia al suo progetto e, «finito il desinare, acciò che il presto partirsi ricoprisse la sua disonesta venuta» (ivi, 17), si congeda dalla marchesana senza contrasto e salvando le apparenze.

⁴⁸⁸ Teodora si traveste da monaco e confessa un peccato non commesso, ovvero l'aver ingravido una donna; cfr. *Scala* [20]. Osserva Delcorno: «in una fase del monachesimo connessa con la Gnosi nasce l'utopia di una negazione radicale delle differenze sessuali, che dovrebbe superare la pratica della verginità, spingendosi a mascherare e a distruggere l'identità dei personaggi femminili», in *Modelli agiografici e modelli narrativi. Tra Cavalcà e Boccaccio*, in «Lettere italiane» XL, 4, ottobre-dicembre 1988, pp. 486-509, p. 501. Il motivo della donna che si fa anacoreta, molto diffuso nella letteratura agiografica bizantina, si diffonde in Occidente grazie alle leggende di Eufrosina, Pelagia, Marina e Teodora appunto (per non parlare della papessa Giovanna). Tra V e VII secolo sono numerose le

donna onesta - basta parlare con una donna disonesta per perdersi. L'*exemplum* oltre che nella *Legenda aurea*, XCII, è presente nel *Libro de los exemplos por A.B.C.*, 108. Come non richiamare alla mente il racconto n. 13 del *Sendebar (Pallium)*, in cui si racconta di una moglie fedele che cade nella rete tesale da una vecchia affinché tradisce il marito⁴⁸⁹? Come osserva Pioletti, «Nel corso del lungo Medioevo [...] circolava di certo una gran messe di leggende e racconti dai quali s'irradiavano temi, motivi, schemi narrativi, materiali che non di rado seguivano traiettorie autonome, tali da generare nuovi testi e da assumere nuove funzioni narrative»⁴⁹⁰. Analizziamo altri esempi utilizzati da Mazza. In *Amatorium* [170] il frate precisa che chi lascia l'amore razionale regolato dalla legge divina per darsi al lascivo amore è come colui che per fuggire da un unicorno⁴⁹¹ si lancia da una rupe, incappando in altri pericoli:

protagoniste di leggende agiografiche che costituiscono un vero e proprio ciclo letterario all'interno del quale tali figure si liberano, per dirla con Francesca Rizzo Nervo, della loro identità femminile, cfr. *Dalle donne travestite al travestimento delle donne. Per una tipologia tra agiografia e letteratura*, in *Medioevo romanzo e orientale. Testi e prospettive storiografiche*, Atti del Colloquio Internazionale, Verona, 4-6 aprile 1990 a cura di A.M. Babbi, A. Pioletti, F. Rizzo Nervo, C. Stevanoni, Rubbettino, Soveria Mannelli 1992, pp. 71-90. «Con Maria Egiziaca, Taide e Pelagia (a cui andrà aggiunta la figura di Maria Maddalena [...]) trova piena espressione il modello della penitente, ovvero della donna che dopo aver vissuto nel peccato si converte e si dedica totalmente a Dio nel chiuso di una cella; mentre con Marina ed Eufrosina, che si travestono da uomini per poter essere ammesse a servire Dio in un monastero maschile, e, per un verso, con la stessa Pelagia, che in abiti maschili si ritira sul monte degli Ulivi, giunge al suo apice il modello della *mulier virilis*, cioè della donna che, assumendo caratteristiche maschili, vince la naturale debolezza del suo sesso e diventa pari all'uomo nelle virtù», Antonella Degl'Innocenti, *Storie di santità femminile nell'agiografia medievale*, in *Tra edificazione e piacere della lettura: le vite dei santi in età medievale*, a cura di Antonella Degl'Innocenti e Fulvio Ferrari, Editrice Università degli Studi di Trento, Trento 1998, pp. 53-69, per la cit. pp. 56-57. La studiosa osserva che nel corso del Duecento si fanno strada nuove forme di santità femminile, non più legata alla dimensione monastica bensì laica, e caratterizzata da aspetti nuovi quali il misticismo dotto e profetico e le opere di misericordia. Si rammenti, d'altra parte, che la Chiesa guarda con una certa diffidenza alle donne, vige una partizione maschile della società (di cui i monasteri sono un riflesso evidente). E tuttavia, a partire dal secolo XII, ma soprattutto nei due secoli successivi, alcune donne riescono a guadagnarsi degli spazi e un ruolo con le opere pie, il dono della profezia, la scrittura; si tratta di religiose ma anche di laiche. E nonostante la gerarchia ecclesiastica è restia a riconoscere loro un ruolo, esse talvolta hanno come interlocutori grandi personaggi, papi e imperatori, cfr. Jean-Claude Schmitt, *Chierici e laici*, in Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente medievale*, cit., pp. 197-212, specie pp. 210-11.

⁴⁸⁹ Lo stesso racconto si trova tra l'altro nel *Libro de los exemplos por A.B.C.*, 306 e in *Gesta Romanorum*, 28.

⁴⁹⁰ Antonio Pioletti, *Del narrare storie su storie: i Colloqui «Medioevo romanzo e orientale» e le orme di Shabrazàd*, Postfazione, in *Medioevo romanzo e orientale. Sulle orme di Shabrazàd: le «Mille e una notte» fra Oriente e Occidente*, Atti del VI Colloquio Internazionale (Ragusa, 12-14 ottobre 2006), a cura di Mirella Cassarino, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 360-369, p. 364.

⁴⁹¹ «El unicornio es un animal bastante feroz y mata con su cuerno a cualquier cazador que se acerque a él; pero cuando está ante una virgen, el animal salta sobre su seno y la muchacha lo amamanta para capturarlo después. La virginidad de la chica es la condición indispensable para el éxito de la caza», cfr. Jacques Le Goff, *Héroes, maravillas y leyendas de la Edad Media*, Paidós, Madrid 2010, p. 216. Come tutte le credenze dell'antichità, subisce un processo di

et sancto Balaam como se scrive ne la vita de santi patri⁴⁹² dice che quelli li quali, abandonato lo proprio amore rationale regulato de la lege divina se son dati al perverso amor sensuale son simili de quello homo lo quale fugendo nel campo davanti la facie del unicornio, animale terribile et feroce, pervenuto in canto una rocca sence gectò dentro per scampare del unicornio. Et andando in gioso con li mane, se pigliò per li rami de uno alboro che era in mezo la rocca et mise li pedi sopra un trunco de alboro debile che li sutostava, et guardando ne la rama de la quale con li mane se tenia vidi dui surichi, l'uno bianco et l'altro negro, che senza intermissione la risicavano, et poco ce volia ad tagliarla. Et guardando ne la valle ne la quale tagliata la rama venia ad cadere, vide uno terribile dragone con la boca aperta de la quale uscia una gran fiamma de foco et stava atento guardando et aspetando quando illo cadisse per lo agluctere. Et guardandose ne lo trunco che teia li pedi, ce vidi quatro aspidi che se afrectavano de cavarlo et già era per cadere. Et in questo terrore stando, vide ne le fronde de la rame che tenia in mano un poco de mele che per quelli colava, del quale incomenzava ad mangiare per la dolcezza de quello, scordandose d'ogni altro timore. Tucto si dede a lo leccare de quello mele infra el che senza adverterse tagliata la rama et concavato el trunco unde tenia li pedi se sentì subito cascare, et quanto se vide ne la boca del dragone et de quello agluctere. Lo unicornio figura la morte la quale unde va sequita l'homo; la vale unde cade l'homo fugiente figura questo mundo nel quale nasce l'homo, lo quale è vale de miseria; la rama ne la quale nato si afferra l'homo è questa vita; li dui surichi, l'uno bianco e l'altro negro che continuo tagliano la rama figurano lo giorno et la nocte che continue admancano la vita de l'homo [...]; li quatro aspidi che cavano el trunco nel quale tenia li pedi figurano li quatro elementi le quale son nel corpo humano unde sta la vita de l'homo, continuamente per contraria qualità agente a la sua destructione; lo dragone terribile, lo

cristianizzazione, divenendo a un tempo simbolo di Cristo: «El unicornio es una imagen del Salvador; se convierte en un cuerno de salvación y permanece en el seno de la Virgen María. También se convierte en una ilustración del texto del Evangelio de Juan (1,14): 'El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros'. El unicornio remite a la Virgen por excelencia, María; su caza representa de manera alegórica el misterio de la Encarnación, en el que el mismo representa al Cristo espiritual unicornio (*Christus spiritualis unicornis*), y su cuerno se convierte en la cruz de Cristo. Así, debido a su identificación con la Virgen María y con Jesucristo, el unicornio está en el centro del simbolismo cristiano, y esa doble identificación ha permitido que algunos historiadores insistan [...] en el carácter andrógino del cristianismo; el unicornio, así, habría legado al imaginario europeo la imagen de un modelo humano bisexuado» pp. 216-17. Gli autori medievali trovano notizie su questo animale nel *Physiologus*, trattato composto in greco ad Alessandria tra il II e il IV secolo. Quanto invece ai personaggi animali, si tratta di una categoria che ha un ruolo preciso nella cultura medievale. Il periodo d'oro dell'esempio «è quello dell'umanesimo gotico in cui si insiste sull'opposizione tra l'uomo, fatto a immagine di Dio, e l'animale, ma è anche quello in cui si ricorre frequentemente all'animale per trattare dell'uomo», Jacques Le Goff, *L'«exemplum»*, in *Il racconto*, cit., p. 109. Dell'unicorno scrive Honorius Augustodunensis, *Imago mundi*, 12: «ibi quoque Monoceros, cuius corpus equi caput, cervi pedes, elephantis cauda, suis .i. cornu in media fronte armatum .iii. pedum longum splendens et mire acutum. Hec bestia nimis ferox diros habet mugitus, omne quod obstat, cornu transverberat; captum potest perimi, non potest domari»; e Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII, 13: «Tantae autem esse fortitudinis ut nulla venantium virtute capiatur; sed, sicut adserunt qui naturas animalium scripserunt, virgo puella praeponitur, quae venienti sinum aperit, in quo ille omni ferocitate deposita caput ponit, sicque soporatus vel inermis capitur».

⁴⁹² *Pat. Lat.* 73, col. 493, cap. XII.

quale stava per devorare l'omo cadendo, figura lo inferno apparecchiato ad recipe li peccatori po la morte; quello meli che de la rama curria in lo quale dandose ad mangiare più non pensò de li soi pericoli et in quello adormentato taliata de li surichi la rama, et de li aspidi lo trunco cade ne la boca del dragone figura li miseri dilecti sensuali in li quali dandosi l'omo ad complacersi secundo la parte sensitiva, a morendo va a lo inferno⁴⁹³.

Il racconto è ampiamente noto⁴⁹⁴. Lo si trova tra l'altro nel *Barlaam et Josaphat*, nella *Legenda aurea*, nel *Calila e Dimna*⁴⁹⁵, nel *Libros de los gatos*, XLVIII *Enxienplo del unicornio*, nonché nel *Lucidario*, cap. XXIII e nel *Espéculo de los legos*, n. 379.

Si legga la versione presente nel *Barlaam et Josaphat*⁴⁹⁶:

Itaque qui tali seruiunt duro et maligno domino et a bono ac benigno mente perdita semetipsos elongant et presentibus inhiant negociis et eis tenentur astricti et nullam futurorum habent memoriam, sed delectationes corporales incessanter desiderant, animas uero suas dimittentes fame tabescere et innumerabilibus affici malis, similes esse arbitror homini fugienti a facie furentis unicornis qui non ferens sonum uocis illius et terribilium mugituum, fortiter fugiebat ne deoraretur ab eo. Dum ergo uelociter curreret, in magnum quoddam decidit baratrum. Dum autem caderet manibus extensis arbusculam quandam apprehendit et fortiter tenuit et in base quadam pedibus impressis, uisum est sibi in pace de reliquo fore et stabilitate. Respiciens ergo uidit duos mures, album quidem unum, alterum uero nigrum, corrodentes incessanter radicem arbuscule quam apprehenderat et iam prope erant ut eam absciderent. Considerans etiam ipsius baratri fundum, uidit draconem aspectu terribilem, ignem spirantem et feralibus oculis aspicientem osque terribiliter aperientem et deorare eum capientem. Intuens uero rursus basem illam, super quam pedes habebat firmatos, contemplatus est quatuor aspidum capita de pariete prodeuntia ubi consistebat. Eleuans autem sursum oculus uidit de ramis arbuscule illius exiguum mel distillans. Dimittens ergo considerare que circumdederant eum mala, scilicet quomodo sursum quidem unicornis horribiliter insaniens querebat hunc deorare, deorsum uero amarissimus draco inhiabat

⁴⁹³ Tubach 5022; Stith Thompson B13, J861.1.

⁴⁹⁴ Altrove il racconto, anche con talune varianti, veniva utilizzato per ricordare agli uomini che la vita è transitoria e che piuttosto che sprecare tempo ed energie nella ricerca di molti e vani propositi, è meglio concentrarsi e trarre gioia dall'esperienza che il dono della vita rappresenta in sé nel presente, come illustrato da una storia raccontata da Joseph Campbell, una chiara variante del racconto dell'unicorno: «A man being pursued by a wild animal falls over the edge of a steep precipice but manages to break his fall by seizing hold of the branches of an overhanging shrub. As his grip begins to lose its strength, he notices a wild strawberry growing in a patch of grass close beside his face. He reaches out to it with his tongue, and slowly savours it. Did a strawberry ever taste as good?» si chiede infine Grof, che riporta la storia, cfr. Stanislav Grof, *Books of the Dead. Manuals for Living and Dying*, Thames & Hudson, London 1994, p. 24.

⁴⁹⁵ Più precisamente nel solo ms. B, in cui è contenuta appunto la *Alegoría de los peligros del mundo*, cfr. l'edizione curata da J.M. Cacho Bleuca e María Jesús Lacarra, Castalia, Madrid 1984, pp. 120-21.

⁴⁹⁶ Cito dall'edizione a cura di Óscar de la Cruz Palma, *Barlaam et Iosaphat. Versión Vulgata latina*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Universitat Autònoma de Barcelona, Madrid y Bellaterra 2001, pp. 71-72.

deglutire eum, arbuscula uero quam apprehendat post modicum erat excidenda, pedes super lubricam et infidelem basem statuerat, et tantorum ac talium malorum oblitus, seipsum dulcedini illius modici mellis tradidit. Hec similitudo eorum est qui seductioni presentis seculi adhererunt, cuius expositionem mox dicam tibi: unicornis quidem figuram tenet mortis, que semper persequitur et comprehendere desiderat genus humanum. Baratrum uero mundus est iste plenus omnibus malis et mortiferis laqueis. Arbuscula autem que a duobus muribus incessanter incidebatur quam apprehendimus uite uniuscuiusque nostrum mensura est, que consumitur et diminuitur per horas diei et noctis et incisioni paulatim aporpinquat. Quatuor uero aspides de quatuor fragilibus et instabilibus elementis constitutionem humani corporis significant, quibus inordinatis et conturbatis corporis compago dissoluitur. Cum his et igneus ille atque crudelissimus draco terribilem figurat uentrem Inferni, cupiens suscipere eos qui presentes delectationes futuris preponunt bonis. Stilla uero mellis dulcedinem significat delectationum mundi, per quam seductor ille suos amicos non sinit propriam prouidere salutem.

Si prenda in esame ora la *Legenda aurea*, CLXXX, *I santi Barlaam e Iosafat*⁴⁹⁷:

E Barlaam prese a parlare contro i piaceri del mondo e la vanità, adducendo molti racconti esemplari a questo proposito.

- Quelli che desiderano i piaceri del corpo e permettono che le loro anime muoiano di fame sono simili a un uomo, che fuggendo in gran fretta dallo sguardo dell'unicorno, per non essere divorato, cadde in un precipizio smisurato. Mentre stava cadendo si aggrappò con le mani a un piccolo arbusto, appoggiando poi i piedi su di una sporgenza di terra, instabile e scivolosa. Guardando verso l'alto vide due topi, uno bianco e uno nero, che rosicchiavano senza sosta il fusto dell'arboscello cui stava aggrappato, e già l'avevano quasi tagliato. In fondo al precipizio vide un drago terribile, che sputava fiamme, e con la bocca spalancata aspettava d'inghiottirlo. Sulla sporgenza del terreno su cui cercava di stare vide spuntare il capo di quattro aspidi. Alzò gli occhi e vide un po' di miele che scorreva dai rami dell'arboscello: dimenticò allora tutti i pericoli in cui si trovava, e pensò soltanto a quel poco di dolce che poteva guastare da quel miele.

L'unicorno rappresenta qui la morte, che insegue sempre l'uomo e cerca di prenderlo; il precipizio è il mondo, pieni di mali di ogni tipo; l'arboscello è la vita di ognuno di noi, ed è consumato dalle ore del giorno e della notte, come dal topo bianco e dal topo nero, e si avvicina al momento in cui sarà totalmente tagliato; la piccola sporgenza di terreno coi quattro serpenti è il corpo, che è composto dei quattro elementi: quando essi perdono il loro equilibrio, l'intera compagine del corpo si dissolve. Il drago terribile è la bocca dell'Inferno che vuole inghiottire tutti. La dolcezza che scende dai ramoscelli è l'ingannevole piacere del mondo, dal quale l'uomo si fa ingannare, e non bada più a nessun pericolo.

Di seguito il racconto presente nel *Calila e Dimna*, *Alegoría de los peligros del mundo*:

⁴⁹⁷ Cito dall'edizione curata da Alessandro e Lucetta Vitale Brovarone, Einaudi, Torino 1995, pp. 999-1000. La fonte della *Legenda aurea* è la vulgata latina del *Barlaam*, cfr. Oscar de la Cruz Palma, *Barlaam et Iosaphat*, cit., p. 39.

Et vi que semejan en esto a un ome que con cuita et miedo llegó a un pozo, et colgóse dél, et travóse a dos ramas que naçieran a la orilla del pozo. Et puso sus pies en dos cosas a que se afirmó, et eran cuatro culebras que sacaban sus cabeças de sus cuevas; et en catando al fondón del pozo vio una serpiente, la boca abierta para le tragar quando cayese. Et alçó los ojos contra las dos ramas et vio estar en las raíces dellas dos mures, el uno blanco et el otro negro, royendo sienpre, que non quedavan. Et él, pensando en su fazienda et buscando arte por do escapase, miró a suso sobre sí et vio una colmena llena de avejas en que avía un poco de miel. Et començó a comer della, et comiendo olvidósele el pensar en el peligro en que estava. Et olvidó de cómo tenía los pies sobre las culebras, et que non sabía quando se le ensañarían, nin se le membró de los dos mures que pe[n]savan de tajar las ramas, et quando las oviesen tajadas que caería en la garganta de la serpiente. Et leyendo así, descuidado et negligente, acabaron los mures de tajar las ramas et cayó en la garganta del dragón et pereció.

Et yo fize semejança del pozo a este mundo que es lleno de ocasiones et de miedos; et de las cuatro culebras, a los quatro umores que son sostenimiento del ome. Et quando se le mueve alguna dellas, esle atal commo el venino de las bívoras o el tóxico mortal. Et fize semejança de los dos ramos a la vida flaca deste mundo et de los mures negro et blanco a la noche et al día, que nunca çesan de gastar la vida del ome. Et fize semejança de la serpiente a la muerte, que ninguno non puede escusar. Et fize semejança de la miel a esta poca de dulçor que ome ha en este mundo, que es ver, et oír, et sentir, et gostar, et oler. Et esto le faze descuidar de sí et de su fazienda, et fázelo olvidar aquello en que está, et fázelo dexar la carrera por que se ha de salvar⁴⁹⁸.

Nel racconto di Mazza, l'uomo, per sfuggire all'unicorno, improvvidamente si lancia in una fenditura, il che implica una scelta volontaria, ancorché determinata dal tentativo di sfuggire a un pericolo. Nelle altre versioni qui esaminate invece l'uomo, fuggendo, cade (fatta eccezione per il *Calila*, dove l'uomo «colgóse [de un pozo]»). Si aggrappa quindi a un ramo (due nel *Calila*). Nel testo di Mazza l'uomo poggia i piedi su di un tronco, da cui escono quattro serpenti; nel *Barlaam* l'uomo si rende conto di aver poggiato i piedi non su di una colonna, bensì su quattro teste di aspidi. Nel *Calila* ciò che in principio sono «dos cosas», si rivelano in realtà quattro serpenti che sbucano dalla roccia. Nella *Legenda aurea* abbiamo una sporgenza di terra scivolosa e instabile; su tale sporgenza l'uomo vede spuntare la testa di quattro serpenti. Solo nel *Calila* si fa menzione dell'alveare, mentre negli altri testi si fa riferimento solo a del miele che cola dall'albero. Sempre nel *Calila*, il drago non sputa fuoco e, ancora, nella spiegazione dei simboli, il dragone qui rappresenta la morte, che negli altri testi è rappresentata invece dall'unicorno (di cui invece il *Calila* non dà spiegazione). Le versioni prese in esame presentano insomma piccole variazioni. Verosimilmente Mazza cita a memoria, il che spiegherebbe le varianti apportate al racconto.

Ancora, in *Amatorium* [152] si racconta di una vergine, insidiata da un giovane che sostiene di essersi innamorato dei suoi occhi, sicché la giovane se li strappa e glieli consegna, così da non essere

⁴⁹⁸ Cito dall'edizione curata da Cacho Blecua e Lacarra, cit., pp. 120-21.

più molestata⁴⁹⁹. La fonte dichiarata dal nostro frate sono le *Vitae Patrum*, e tuttavia non mi risulta che il suddetto racconto si trovi nella raccolta dei Padri del deserto. Piuttosto numerose sono le attestazioni della vicenda nelle sillogi a uso dei predicatori: Jacques de Vitry *Sermones vulgares*, 57; Étienne de Bourbon, 248 e 500, Odo de Chérilton, 120, Jean Gobi, 90, *Libro de los exenplos por a.b.c* (328 e 386b, Baldissera), nel catalano *Recull de eximplis* (1994, 115), traduzione dell'*Alphabetum narrationum*, nella versione castigliana del *Fiore di virtù* (1956) etc. Il motivo è presente anche nell'iconografia di santa Lucia a partire dal secolo XIV. Elemento comune a molte delle versioni - ma è motivo frequente anche nel folklore - è per l'appunto la protagonista femminile che ricorre all'automutilazione davanti al manifestarsi di desideri libidinosi. La narrazione qui ricorda per altro episodi analoghi di automutilazione presenti nelle *Vitae Patrum*, come quello dell'eremita che si brucia le dita (*Vitae Patrum*, P.L. 73 883, 37 e Cavalca, *Vite*, III 139), ma anche l'episodio di papa Leone raccontato nella *Legenda aurea*. La versione più antica a noi giunta si trova in una raccolta buddista di aneddoti, il *Tripitaka*, composta dal monaco Kumarajiva intorno all'anno 401, e in seguito tradotta in cinese. Una chiara relazione con questa narrazione mostra una storia raccolta nel *Katha Sarit Sagara* (*L'oceano dei fiumi di storie*), opera messa per iscritto tra 1063-1081. Una versione araba della vicenda è stata segnalata dall'orientalista René Basset⁵⁰⁰.

Anche *Amatorium* [176] - sul diavolo che prende moglie - è di derivazione orientale: un racconto sulla superiorità del genio femminile si trova nella *Histoire du bûcheron Ah mad*, che compare in diverse traduzioni del Quattrocento così come nei *Quaranta vizirs*, una variazione apparentata con le *Mille e una notte*, sul modello dei *Sette vizirs*⁵⁰¹.

Ora, lo precisiamo ancora una volta, è chiaro che non siamo di fronte a fonti, né dirette né indirette, ma a motivi per l'appunto. Come osserva Lalomia, «la difusión de ciertos temas y de ciertos motivos se hace tan global que llega a superarse la idea de intertextualidad y más bien deberíamos hablar de intermotivo o intertema»⁵⁰². Vårvaro ha acutamente parlato di biglietti di andata e ritorno di testi che dall'Oriente viaggiano in Occidente. Spesso è lo statuto dei testi, in particolare la dimensione macrotestuale, la cornice narrativa, a rendere agevole una vita autonoma dei

⁴⁹⁹ Tubach, 4744b

⁵⁰⁰ María Jesús Lacarra, *La monja que se arrancó los ojos: variante literaria del tipo 706B*, in «Cuadernos del Sur - Letras», 30, 2000, pp. 85- 96. Vi è altresì un racconto sulla verecondia presente in Valerio Massimo IV, 5, Stran. I, che racconta di un bellissimo giovane, che per il suo aspetto è oggetto di interesse da parte di numerose donne, e che per non essere malvisto dai mariti e dai genitori di queste, decide di deturparsi il viso. Sul tema cfr. J. Tibbets Schulenberg, *The Heroics of Virginity. Brides of Christ and Sacrificial Mutilation*, in *Women in the Middle Ages and the Renaissance*, ed. by M.B. Rose, Syracuse University Press, Syracuse 1986, pp. 29-72.

⁵⁰¹ J. Berlioz-Cl. Bremond, *Belphegor ou le diable mal marié*, in «L'Histoire» 153, 1992, pp. 30-36; cfr. altresì Jacques Berlioz, Marie Anne Polo de Beaulieu, *L'irruption de la matière orientale*, cit., pp. 166-67.

⁵⁰² Gaetano Lalomia, *Ida y vuelta de cuentos*, cit., p. 1083.

racconti, che si sono prestati a essere decontestualizzati, sì da viaggiare indipendenti per poi magari essere inseriti in nuovi contesti, travestiti e rifunzionalizzati, il che rende non sempre facile individuare le fonti. Impossibile determinare con certezza quale testo Mazza ha utilizzato per riscrivere la storia che racconta; d'altra parte molte di queste storie, nella versione latina, hanno avuto un tale successo da essere state a loro volta riscritte più e più volte da numerose mani, ciascuna delle quali ha apportato modifiche. Com'è stato osservato,

[...] non si può sempre individuare un rapporto di derivazione di un testo da un altro; e ciò è particolarmente vero per i testi medievali e soprattutto per i testi narrativi. Inoltre, può anche non esistere affatto un rapporto testuale, intendiamo tra due testi precisi, quando un autore riusa o cita, non un testo precedente, ma un intero genere, i cui tratti caratterizzanti possono essere riproposti con modifiche o parodiati⁵⁰³.

La *brevitas* associata all'oralità contribuisce a rendere magmatico il materiale narrativo e soggetto a nuove varianti. Un racconto attraverso l'oralità può viaggiare molto più facilmente di qualsiasi altro testo e nel viaggio subire variazioni. È evidente che alcuni motivi si mostrano particolarmente vitali, tanto da tornare a presentarsi in diversi momenti e luoghi anche oltre il Medioevo, convertiti insomma in *topoi*, serbatoi della memoria in cui, come osserva Segre, «si depositano attraverso il tempo, in forma stereotipata, schemi di azioni, situazioni, invenzioni caratteristiche della fantasia»⁵⁰⁴, magari risemantizzati a seconda dell'uso che se ne intende fare, lungo quelle sezioni trasversali, per dirla con Pioletti, che da est a ovest costituiscono quella che A.M. Piemontese ha acutamente definito come una vera e propria biblioteca itinerante,

ove trovano collocazione il *Calila e Dimna* e il *Sendebâr*, il *Barlaam e Josaphat* e le *Mille e una notte*, il *Libro della Scala* ma anche lo stesso *Floire [et Blancheflor]* e l'*Apollonio di Tiro*, per non tralasciare il *Romanzo d'Alessandro*. Ma questi ultimi sono solo i picchi, le cime più visibili e note di un paesaggio-sistema frastagliato e irregolare, attraversato appunto da catene montuose, intervallate da pianori qua desertici, là lussureggianti⁵⁰⁵.

Giungere a determinare le filiazioni dirette tra alcuni testi spagnoli e gli *exempla* di Mazza è un'impresa chimerica; non è questo il

⁵⁰³ C. Di Girolamo, Ch. Lee, *Fonti*, in *Lessico critico decameroniano*, a cura di R. Bragantini e P.M. Forni, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 142-61, p. 143.

⁵⁰⁴ Cesare Segre, *Notizie della crisi*, Torino, Einaudi 1993, p. 216.

⁵⁰⁵ Antonio Pioletti, *Fra Oriente e Occidente*, cit., pp. 101-102. Continua lo studioso: «Si appalesano [...] sezioni su cui misurare non solo l'intensità dei rapporti tra letterature orientali e letterature occidentali, ma anche, e direi soprattutto, la loro natura, il loro carattere, se ascrivibile alla sfera degli scambi 'esterni', cioè tra mondi in sé definiti da tratti astrattamente originali, ovvero a quella di sistemi correlati e già per ampie zone al proprio interno mescolati. Le sezioni letterarie che il viaggio dei testi fonda in aree che abbracciano l'Eurasia in ogni sua latitudine e l'incrocio interculturale che si manifesta dallo studio dei materiali rintracciabili presso i principali centri di produzione di manoscritti trovano d'altra parte riscontro dallo studio della circolazione di modelli letterari euroasiatici, che si mostrano dotati di forza strutturante nella definizione dello statuto dei testi», p. 105.

nostro intento. Piuttosto si vuole riflettere sulla comunanza di taluni temi e motivi e rilevare quanto essi, ormai sul limitare della modernità, si mostrino ancora vitali e fruttiferi. Le numerose fonti romanze, classiche e orientali che fungono da intertesti dei racconti utilizzati dal frate italiano, mostrano quanto certi temi narrativi circolassero ma soprattutto quanto ormai fossero entrati a far parte del patrimonio narrativo europeo, un patrimonio dalla natura porosa, condiviso ed elaborato in altre opere, che reca chiare le tracce della matrice orientale, un patrimonio che Mazza raccoglie e riattualizza nei testi che abbiamo qui esaminato, che sono solo una piccola parte rispetto a un *corpus* ben più ampio di racconti edificanti in cui è evidente un'identità semantica⁵⁰⁶ con la materia narrativa orientale.

La topica in Mazza.

Nei racconti cui Mazza ricorre sono largamente presenti, lo si è visto, temi e motivi di lunga tradizione che avevano una vasta circolazione europea. Numerosi sono altresì i *topoi*⁵⁰⁷ che affiorano tra un racconto e un altro, ma alcuni costituiscono l'intelaiatura stessa dei trattati. Iacopo Mazza, per dirla in breve, conosce e utilizza gli strumenti della retorica, è la stessa struttura formale della sua scrittura a darne prova. L'*incipit* di un'opera è generalmente il luogo in cui si ritrovano una serie di *topos*, e il nostro rimane nel solco della tradizione. Invero esordisce con la dedica al fratello; nella *Lucerna confessionis* così scrive: «Al suo frate M. Angelo Maza de la nobile città de Missina, de virtù [et]⁵⁰⁸ imagine lucidissima, et de li legi doctore eximio, el suo frate Iacobo dice salute»; pressochè identica la formula presente nell'*Amatorium*: «Al miser Angelo Maza de la nobile città de Messina et de ambe le lege doctore, il suo fratre, fratre Iacobo, dice salute»; e nella *Scala*,

⁵⁰⁶ Come rileva Álvaro Galmés de Fuentes, «la signification sémantique (l'acte du récit), c'est à dire ce que le récit représente et évoque, les contenus plus ou moins concrets qu'il offre [...] Cette identité sémantique met en relief, une fois de plus, l'interdépendence, au moyen âge, de la culture arabe et de la culture occidentale, qui affecte non seulement les domaines les plus proches du monde islamique, comme l'espagnol», *Un conte d'al-Ghazālī et le fabliau français 'Du vilain asnier'*, in «Romance Philology» 39, 1985-86, pp. 198-205.

⁵⁰⁷ Nella formazione dei *topoi*, come osserva Segre, è la ricorsività che gioca un ruolo fondamentale, una ricorsività che fa sì che i *loci communes* vengano utilizzati nella retorica come deposito di immagini e idee che si stereotipizzano e vengono adattati a situazioni differenti dalle strategie retoriche che ne sono all'origine. Nella formazione di quello che è un vero e proprio canone di *topoi*, attinti a fonti classiche – pagane – ma anche alle *auctoritates* cristiane, il Medioevo fa da «filtro codificatore e stereotipizzante». Anche i temi e i motivi subiscono lo stesso processo di cristallizzazione attraverso il tempo, proprio in virtù della continua ricorrenza di cui si diceva, cfr. Anna Trocchi, *Temi e miti letterari*, in Armando Gnisci, Franca Sinopoli, Francesco Stella, Anna Trocchi, Emilia Pantini, Domenico Nucera, Marina Guglielmi, Nora Moll, Francesca Neri, Elena Gajeri, *Letteratura comparata*, a cura di Armando Gnisci, Mondadori, Milano 2002, pp. 63-86, in particolare p. 79.

⁵⁰⁸ manca frammento pagina.

di nuovo, esordisce: «Ad misser Angelo Macza el suo fratri, fratri Iacobo saluta».

Segue poi il *topos* della falsa modestia⁵⁰⁹. Nel Prologo della *Lucerna confessionis* scrive: «Ali Venerandi in Christo Patri et Fratri de la Provincia de Calabria del ordine de Frati Minori de regulare observancia Frate Iacobo Maza de Rhegio de quello medesimo ordine et Provincia Ministro loro et **servo**», c. 3r. E nella *Scala*:

Et però timo et assai ne per aventura lu effecto che ho qua iudicato consequire lu legente de dicta opera sia stato iudicio non secundo la vera existencia et bonità de ipsa opera, ma secundo la ceca superbia che in la menti mia dominassi per la quali comu lu frenetico vidissi quillo beni in dicta opera che non è et ignorassi quilli defecti che in ipsa su, et li altri poi dereto di mia vidissiro et publicassiro in ço adunca diversamenti. Cum la cogitationi mia liberamenti piglai per expedimento de dicta opera mandari a ctia de lumi ingenio et sapiri multo. Et iure, confido et pregariti che beni vogli quista perscrutari; et si viderai che non è di quella continencia per lu quali lu legenti de ipsa poterà consequiri lu effecto de mi supra iudicato, ipsa cum quisto che ora audirai adçò che altro non legendola in te solo li soi mancamenti remagnano sepulti (p. 2).

Quindi nel prologo continua: «Et prego Dio che perduni la mia presuntioni lu quali dico qua per alcuna sentia quillo non ho al tucto per vera di operi experientia», p. 6.

Altro *topos* è la sapienza da comunicare agli altri⁵¹⁰: «Me deliberai in aiuto da tucti et precipue de la persona ad malo gioventù componere lo presento tractato», *Amatorium*, Prologo, c. 4r. Nella *Lucerna* scrive:

delliberai fare lo presente tractato de confessione per lo quale non solum per fidele havessi modo de potere fare per sè vera, integra et sincera confessione de soi peccati, ma ancora omne idioto sacerdote et omni simplici confessori presertim de nostra provintia per li quali specialmente adteso lo pericolo grande e imminente supra le conscientie de quelli li quali non sapendo distinguere interlepram et lepram, veneno admancare nel loro scrutinio (cc. 3 r. e v.).

Nella *Scala* precisa: «El che eo, considerando et cognoscendo in mi alcuna gratia de li supradicti, quantunqua assay minima, mi parsi quella, al presenti et si non in cosa grandi puro in cosa minima, exercitarila ad utilitati de li devoti simplici», p. 6. Il dovere di comunicare agli altri la sapienza posseduta trova riscontro in numerosi passi biblici (*Ecclesiastico* 20, 30; *Proverbi* 5, 16; *Matteo* 25, 18 e 5, 15).

Vi è altresì il *topos* del duro lavoro e della fatica che lo scrivere ha comportato: «molti fatighi pigliai in componere la dicta opera ad

⁵⁰⁹ «L'oratore, all'inizio di un discorso, intende disporre gli ascoltatori alla benevolenza ed all'attenzione. Come raggiunge lo scopo? Anzitutto con una presentazione modesta; la modestia, però, deve essere sottolineata dalla persona stessa ed assume, in tal modo, un carattere affettato», Ernst Robert Curtius, *Letteratura europea*, cit., p. 97

⁵¹⁰ *Ivi*, pp. 102-103.

utilità de li degenti⁵¹¹ et ad honor de Dio lo quale in secula seculorum sia laudato. Amen», *Amatorium*, c. 144v.

Altro *topos* presente è quello del mondo alla rovescia, qui rappresentato dal lamento contro il tempo presente, contro la degenerazione della Chiesa e i religiosi negligenti. La critica del proprio tempo nel Medioevo segue lo schema dell'*adynaton* antico, ovvero l'enumerazione di cose impossibili da cui deriva il *topos* del mondo capovolto per l'appunto⁵¹². Si veda *Amatorium* [192], ma anche *Scala*: «Et licet di tucti condicioni di homini ti vogli guardari, puro di tri supratucto stai adtento [...] de la condicioni di homini sacerdotali cum li quali, per sapiri essiri cauto, farria ad sapiri li novelli di lu Masucho Sallernitano»⁵¹³. E ancora un giudizio negativo sui tempi lo si trova in *Amatorium*, c. 84r.:

da molti, molti et molti anni in qua como che la columba quale esciuta de la arca de Noè non trovò in parte alcuna loco asciuto unde si potessi reposare el pede, così io non ho trovato né grandiné mediocri né minimo superiore de stato o conditione alcuna che me se potessi reposare lo animo o iudicare lo amico de Dio o chi non si governa como che la Scriptura dice che de governare se havera per instinto de lo diavolo.

Vi è poi il *topos* del *puer senex*: in *Amatorium* [166] - che ha un analogo in *Scala* [40] - un santo vive nel deserto, da solo. Per la vecchiezza e la conseguente perdita di autosufficienza, viene a servirlo un giovane. Il vecchio prega per il giovane, allorché un angelo gli proibisce di farlo, giacché il giovane è destinato all'Inferno. Quando il ragazzo viene a conoscenza della cosa, mostra una pacifica accettazione perché - dice - la sua unica preoccupazione è che si faccia la volontà di Dio. Il giovane qui rappresentato non ha forse le caratteristiche del *puer senex*? La sua saggezza non pare qui superare quella del suo anziano maestro?

⁵¹¹ Probabilmente trattasi di refuso: *degenti* per *legenti*.

⁵¹² Cfr. Ernst Robert Curtius, *Letteratura europea*, cit., pp. 110-115. Il termine deriva appunto «dal greco *adynaton* (letteralmente “cosa impossibile”), figura retorica propria del mondo classico la cui eco rimane percepibile per secoli, e che consiste nell'affermare l'impossibilità che una cosa avvenga. L'*adynaton* in sostanza è una sorta di bugia, un'iperbole finalizzata alla rappresentazione di un mondo secondo, completamente alla rovescia, all'interno del quale ogni possibile bizzarria è rinvenibile. Bisogna dire [...] che tali rappresentazioni anche quando sono appena enunciate, obbediscono [...] anche alla volontà di ipotizzare una realtà utopistica per ammaestrare e insegnare. In esse, perciò, il ricorso all'allegoria e alla satira, che collegano oggetti razionalmente differenti come se fossero affini, è spesso una risorsa della quale l'artista o il letterato si avvalgono per rendere più gradevole e più accetto l'insegnamento morale che vogliono suggerire», G. Cocchiara, *Il mondo alla rovescia*, Torino, Boringhieri 1981, p. 18. Si ricordi che Mazza è un francescano osservante. Il termine osservanza fa riferimento al ripristino della regola originaria dei vari ordini, al recupero di un accentuato rigorismo morale e della matrice pauperistica, il tutto però all'interno del rispetto nei confronti delle gerarchie ecclesiastiche, al contrario di quanto avveniva nelle sette due e trecentesche.

⁵¹³ G. Lalomia, *Scala de virtuti*, cit., p. 86. Religiosi non ligi ai loro doveri o in generale non liberi da desideri dei sensi vengono citati più volte da Mazza, ad esempio in *Amatorium* c. 78v. e cc. 85v.-86r.

Ancora, è presente il motivo della vecchia e della fanciulla. I diavoli che affollano i numerosi racconti esemplari e che si trasformano in donne - *Amatorium* [77], [123], [124] - sono «gli analoghi negativi delle visioni di salvezza», quelle figure sovranaturali in cui si uniscono giovinezza e vecchiaia, esseri trascendenti che si manifestano agli uomini per predire il futuro (in sogno) che dalla tarda Antichità - in autori pagani e cristiani - ritroviamo sovente nella letteratura (si pensi ad esempio alla personificazione della filosofia in Boezio, motivo spesso ripreso nella letteratura allegorica medievale e che viene fatto risalire a Omero⁵¹⁴). E non è forse un analogo negativo dell'immagine della Chiesa che ritroviamo nella letteratura apocalittica del cristianesimo delle origini (in cui la Chiesa viene rappresentata come una vegliarda che ringiovanisce) la rappresentazione che Mazza fa della Chiesa, in *Amatorium* [192], giovane e bella, ma che poi si gira, rivelando l'aspetto putrido, simbolo dei mali e della corruzione che la affliggono?

Veniamo ora a un motivo che ha una lunga tradizione nella letteratura, quello del cuore mangiato. Abbiamo già visto che in *Amatorium* [17] Mazza riprende la novella boccacciana di Ghismonda, che si conclude con il cuore dell'amato dato in pasto alla fanciulla. Motivo analogo troviamo in *Amatorium* [19], anch'esso mutuato da Boccaccio; in *Amatorium* [63] vi è una sostituzione anatomica: è il fegato a diventare pasto, per altro questa volta non lo si offre alla donna innamorata, bensì sarà la madre della fanciulla - accortasi che la figlia si è innamorata di un giovane - a cibarsi dell'organo interno della figlia dopo aver istigato il marito al parricidio. Dunque si tratta di una variante non "adiafora", giacché l'idea che l'episodio suggerisce è quella di una punizione che va oltre l'omicidio. Di là dall'elemento macabro, inoltre, si nota come in questo caso la parte anatomica è meno nobile del cuore, notoriamente sede dell'anima, secondo quella esaltazione dei valori affettivi ascrivibile alla cultura cortese e a quella religiosa. L'amore ostacolato ora dal padre ora dal marito geloso sono situazioni comuni nella narrativa, e però Mazza giustifica tale ostacolo giacché gli preme condannare l'amore terreno e dunque capovolge il senso dell'ostacolo.

Il motivo del cuore mangiato «costituisce un *topos* estremamente produttivo nella letteratura occidentale, proponendosi anzi come una delle sue ossessioni più tenaci e sostanzialmente invariabili, pur nella differenziazione di epoca e di ispirazione dei testi nei quali ricorre»⁵¹⁵. Il motivo era già presente nel folklore (Thompson, Q 478 1: *Adulteress is caused unwittingly to eat her lover's heart*) e in

⁵¹⁴ Ernst Robert Curtius, *Letteratura europea*, cit., pp. 118-122, per la citazione p. 122.

⁵¹⁵ Leonardo Terrusi, *Ancora sul "cuore mangiato". Riflessioni su Decameron IV 9, con una postilla doniana*, in «La parola del testo» 1, 1998 – anno II, pp. 49-62, per la citazione p. 49. Per la bibliografia su tale tema cfr. Mariella di Maio, *Il cuore mangiato. Storia di un tema letterario dal Medioevo all'Ottocento*, Guerini e Associati, Milano 1996; la studiosa individua una presenza continua del tema nei secoli e attraverso i generi. Ancora, L. Rossi, *Il cuore, mistico pasto d'amore: dal Lai Guirun al Decameron*, in «Studi provenzali e francesi 82» 6, 1983, pp. 28-128.

alcune pratiche religiose arcaiche, che attribuivano alla cardiofagia il potere di trasmettere il valore di una persona. Nella tradizione romanza pare che il tema faccia la sua prima apparizione nel *lai Guirin* intonato da Ysolt nel *Roman de Tristan* di Thomas. Boccaccio però si ispira alla *vida* del trovatore Guillem de Cabestaing (XIII secolo) che narra l'amore tra Guillem, poeta e cavaliere, e la moglie del suo signore, Raimon de Castel Rossillon, il quale mette in atto una crudele vendetta uccidendolo e presentando alla moglie il cuore come pietanza. Quando la donna viene a conoscenza dei fatti, si toglie la vita gettandosi da un balcone, mentre il marito la insegue con una spada. Alla fine il re d'Aragona imprigiona il marito crudele e dà ai due amanti sepoltura. Il tema, com'è noto, è presente altresì in *Novellino* LXII, in cui si racconta di un signore di Borgogna che dà in pasto alla contessa sua moglie e alle cameriere una torta fatta con il cuore di Baligante, «portiere milenso» che allettava (e diletta) le donne per la sua «gran misura»⁵¹⁶. Rileva Terrusi: «la qualifica di poeta del protagonista [...] assume [...] una precisa funzione strutturale, dal momento che l'insorgere della passione amorosa, nucleo centrale della vicenda, è stretto in un nesso immediato proprio con il *trobar*, la comparsa nel protagonista di una vocazione poetica»⁵¹⁷.

La presenza di questo motivo nella biografia dei due poeti testimonierebbe «una disposizione alla sofferenza d'amore ed all'autopunizione»⁵¹⁸:

i motivi presenti in queste biografie, l'ineluttabilità della sofferenza amorosa, lo stretto vincolo tra amore e ispirazione poetica e la centralità metaforica del cuore [...] sono presenti in tutta quella tradizione lirica che [...] può dirsi cortese, costituendone anzi la portante ossatura ideologica; la vicenda del cuore del poeta (cioè della sua parte più intima, tradizionale sede della passione amorosa, ma anche della poesia, che da esso "spira") offerto in pasto alla donna amata non fa altro che condurre all'estremo questi concetti, ratificandoli in una dimensione quasi sacralizzata e agiografica (l'eucarestia del cuore) e proponendosi dunque quasi come una sorta di *exemplum* paradigmatico e simbolico non solo dell'ideale di amore cortese, ma al tempo stesso anche dell'attività lirica che in quell'ideologia si riconosceva⁵¹⁹.

Tale aspetto viene meno nella novella di Boccaccio (e anche nel *Novellino*, in cui il racconto gioca molto sull'ironia e sull'oscenità), in cui il protagonista non è più un poeta e la poesia non ha più una funzionalità narrativa. Il tema dunque ha una connotazione metaletteraria di cui Boccaccio pare non tenere conto, nonostante tale connotazione fosse presente ancora nel Trecento. In realtà

Boccaccio non intende affatto dissimulare l'imitazione di tutto un patrimonio letterario preesistente, e sembra indicare la propria originalità

⁵¹⁶ Cito dall'edizione a cura di Valeria Mouchet, Introduzione di Lucia Battaglia Ricci, Bur, Milano 2008, p.116.

⁵¹⁷ Leonardo Terrusi, *Ancora sul "cuore mangiato"*, cit., p. 51.

⁵¹⁸ *Ibidem*.

⁵¹⁹ *Ivi*, p. 52.

[...] in un superamento *in verbis* della stessa tradizione, cioè nell'abilità del reinvestimento stilistico compiuto sulle fonti, incitando per questo motivo apertamente «il lettore a scoprire il gioco dell'intertestualità», [...] una specie di intertestualità *in absentia*⁵²⁰

Ebbene, in Mazza, sulla scia di Boccaccio, è assente ogni riferimento a una vocazione poetica del protagonista. Il mito cardiofagico (e quello epatofagico) viene qui riproposto sfrondata di significati che vadano oltre la mera rappresentazione delle conseguenze nefaste, finanche orrifiche, che l'amore insano può causare.

Altro tema anch'esso di amplissima diffusione, presente in *Amatorium* [71], anch'esso ricavato da *Decameron* (II 6) è quello dell'animale guida⁵²¹. Ci riferiamo qui all'episodio della moglie del

⁵²⁰ *Ivi*, p. 55. Continua lo studioso: «L'espunzione (volontaria, dunque) di ogni riferimento alla poesia – quasi canonico per ogni lettore contemporaneo – dal mito del cuore, vale allora quanto un'aperta proclamazione dell'autonoma dignità della prosa narrativa [...]. La *narratio brevis* in prosa non è più qui semplicemente un commento accessorio, un elemento aggiunto al primo e irripetibile momento dell'esperienza lirica, com'era nella *vida* e nelle *razos* di Cabestaing (tale era in fondo anche nella *Vita Nuova*), ma brilla ormai di luce propria. Si glossa in tal modo, nella concretezza dell'applicazione narrativa offerta dalla novella, quanto l'*Introduzione* [...] aveva asserito», p. 57. Osserva poi Almansi: «[...] l'estrazione del cuore di Guiscardo diventa quasi la proiezione sadistica del desiderio del vecchio principe di castrare il suo giovane rivale. [...] Per Ghismonda il cuore è [...] sede permanente dell'amore in tutte le sue manifestazioni, fisiche e spirituali; ed è altresì il ricettacolo dell'anima [...]. Per Tancredi, invece, così come per Messer Guglielmo Rossiglione, il cuore è soprattutto l'organo da strappare, l'attributo fisico essenziale, privato del quale Guiscardo (o Guglielmo Guardastagno) perde ogni virtù umana», Guido Almansi, *Tancredi e Ghismonda*, in Id., *L'estetica dell'osceno*, Einaudi, Torino 1974, pp. 161-82, per la citazione pp. 176-77.

⁵²¹ Carlo Donà, *Per le vie dell'altro mondo, cit.*, pp. 33-52. Il tema è davvero ricorrente e sempre attuale. Mi viene in mente la cerva presente in uno dei fortunati romanzi della saga di Harry Potter: «Una luce argentea apparve davanti a lui, muovendosi tra gli alberi. Qualunque cosa ne fosse la fonte, si spostava senza alcun rumore. La luce sembrava galleggiare a mezz'aria verso di lui. [...] Poi la fonte di luce uscì da dietro una quercia. Era **una cerva bianco argento, splendente come la luna e abbagliante**, che avanzava, sempre in silenzio, senza lasciare tracce di zoccoli nella fine neve fresca. Veniva verso di lui con la bella testa eretta e i grandi occhi orlati di lunghe ciglia. Harry fissò la creatura, colmo di stupore [...]. Si guardarono intensamente per alcuni istanti, poi lei si voltò e se ne andò. [...] Lei continuò ad avanzare con calma tra gli alberi e presto il suo splendore fu rigato dai loro spessi tronchi neri. [...] [Harry] Si lanciò all'inseguimento. La neve scricchiolava sotto i suoi piedi, ma la cerva non faceva alcun rumore passando tra gli alberi, perché era pura luce. **Lo guidò nel folto della foresta**, e lui camminava veloce, sicuro che quando si fosse fermata gli avrebbe consentito di avvicinarsi. [...] Infine lei si fermò. Girò un'altra volta la bella testa verso di lui, che si mise a correre, con una domanda che gli bruciava dentro, ma quando aprì le labbra per formularla, lei svanì. L'oscurità l'aveva inghiottita, però la sua immagine luminosa era ancora impressa sulla retina di Harry; gli oscurava la vista, accendendosi quando lui abbassava le palpebre, disorientandolo. Ora aveva paura: la presenza della cerva aveva significato sicurezza. *‘Lumos!’* sussurrò, e la punta della bacchetta si accese. La sagoma della cerva sbiadiva a ogni battito di ciglia e lui ascoltava i rumori della foresta, lontani scricchiolii di rami, morbidi fruscii di neve. Stava per essere aggredito? Era stato attirato in un'imboscata? Stava solo immaginando che ci fosse qualcuno oltre la luce della bacchetta, che lo guardava? Levò la bacchetta più in alto. Nessuno gli

viceré di Manfredi, la quale trova rifugio sull'isola di Ponza, dove vive in compagnia di una capra e dei suoi piccoli. È proprio la capra, inseguita da alcuni uomini al seguito del nobile Angelo di Puglia, amico della famiglia della donna, a portare alla sua scoperta. Insomma, un animale guida in piena regola. Curiosamente, Carlo Donà non cita la novella nella sua interessantissima e puntuale monografia; l'unico riferimento al Boccaccio si limita all'episodio della caccia infernale e dei mastini precisamente. Peraltro l'episodio della donna qui potrebbe essere vista come un rovesciamento della "caccia amorosa", ovvero la versione erotica del mitologema in cui l'animale conduce a una donna bellissima - e oltremontana - che eccita i sensi dell'uomo di turno. Nel nostro caso invece la donna così viene descritta: «li cazatori vista nella *umbra* de la grotta la deformata donna de timore fugetero» c. 46r. Insomma, i cacciatori guidati dalla cerva - e poi il conte - non si trovano innanzi una bella donna, bensì un essere deforme, reso irriconoscibile dagli stenti.

Il primo esempio di tale mitologema nella letteratura cristiana pare essere quella lupa che accompagna Antonio alla scoperta dell'eremo in cui vive Paolo, presente nella *Vita di Paolo* composta da s. Girolamo fra il 375 e il 380, che va «considerato come l'autorevole archetipo narrativo della tradizione successiva»⁵²².

Quello di Boccaccio è un *topos* agiografico ampiamente diffuso già dall'alto Medioevo: una cerva, guida e nutrice, vive in un eremo in mezzo al bosco in compagnia di un santo. Allorché alcuni cacciatori cercano di catturare l'animale, questi fuggendo per ripararsi presso l'eremo, fa scoprire la dimora del santo, dove successivamente verrà edificata una chiesa o un monastero. La versione più nota è forse quella di s. Egidio⁵²³. La bestia è un messo divino che consente alla comunità di scoprire il santo e indurlo a una missione sociale, non senza resistenze⁵²⁴. In Boccaccio abbiamo una versione profana di questo schema. In

si precipitò addosso [...]. **Perché, allora, l'aveva portato lì?** Qualcosa brillò alla luce della bacchetta e Harry si voltò di scatto, ma non vide altro che una pozza ghiacciata; la sua superficie nera e incrinata scintillò quando lui alzò ancora la bacchetta per osservarla. Si avvicinò cauto e guardò in basso. Il ghiaccio rifletteva la sua ombra distorta e il raggio di luce della bacchetta, ma in fondo, sotto la densa, nebulosa griglia scintillava qualcos'altro. Una grande croce d'argento... Il cuore gli balzò in gola: cadde in ginocchio sul bordo della pozza e diresse la bacchetta in modo da illuminare il più possibile il fondo. **Un brillio rosso cupo... era una spada con l'elsa incrostata di rubini... la spada di Grifondoro giaceva sott'acqua, nella foresta»,** J. K. Rowling, *Harry Potter e i Doni della Morte*, (tit. or. *Harry Potter and the Deathly Hallows*, London 2007), Salani Editore, Milano 2008, pp. 338-340 (il grassetto è mio). La cerva di Harry Potter pare derivare dal cervo che compare nella leggenda di sant'Ida di Fischingen o Toggenburg (1156-1226?), che è luminoso perché deve guidare la santa attraverso una selva oscura, cfr. Donà, *Per le vie*, cit., p. 87. È un motivo diffuso nel Medioevo, a partire probabilmente dal cervo di Silvia nel *Roman d'Eneas*, ma vivo ancora oggi nella tradizione popolare dell'est europeo, *ivi*, p. 88, nota 17).

⁵²² *Ivi*, p. 84. Col passaggio al cristianesimo, il *topos* rimane sostanzialmente immutato, con l'eccezione che l'animale non è più un inviato del dio pagano di turno, bensì un messo del Signore.

⁵²³ *Ivi*, pp. 100-102.

⁵²⁴ *Ivi*, p. 112.

questo caso la cerva è emissario del destino. La versione di Mazza segue quasi alla lettera il suo ipotesto.

In conclusione, la biblioteca di Mazza pare accogliere tanto la cultura romanza quanto quella mediolatina; in essa rifluiscono temi e motivi ormai cristallizzati all'interno del patrimonio esemplare (si pensi ad esempio al genere delle visioni con la sua topica che in parte ritroviamo in alcuni *exempla* del nostro frate: la lite tra angeli che si disputano un'anima, i libri in cui si annotano le azioni buone o cattive, la bellezza del palazzo celeste, le guide angeliche che conducono l'anima in paradiso, i sacerdoti peccaminosi che scontano nell'aldilà le loro colpe). Ubertosa è la messe dei *topoi* trasmessi dalla tradizione letteraria. È verosimile che il nostro frate abbia fatto ricorso in talune occasioni a testi in latino e che dunque abbia attuato da volgarizzatore, nel solco della tradizione medievale, caratterizzata da «scarsa elaborazione concettuale del tradurre» e da una «prevalente concezione didattica e strumentale»⁵²⁵ della traduzione. Si tratta di un processo di traduzione verticale (dal latino dei dotti al volgare dei laici ma anche di quei frati ignari di latino), ma altresì di riduzione e di deformazione, giacché Mazza interviene per accorciare, ampliare, commentare il testo. Certamente non possiamo attribuire a Mazza velleità di traduttore, la sua prosa non ha intenti d'arte, mira bensì a rendere accessibile agli *idiotae* i testi latini. In lui dunque è presente tanto la traduzione verticale quanto quella orizzontale, per dirla con Folena⁵²⁶.

Non è possibile qui rintracciare testimonianze che diano certezza della conoscenza diretta delle opere citate dal nostro frate, né di quelle non espressamente dichiarate. Non lo consente

⁵²⁵ Gianfranco Folena, *Volgarizzare e tradurre*, Einaudi, Torino 1991, p. 82. Il progetto di chi volgarizza o di chi scrive in volgare attingendo a un patrimonio latino è spesso dichiarato, ovvero giungere a chi non ha gli strumenti per accostarsi ai testi della cultura alta, come nel caso del nostro frate, cfr. Roberto Antonelli, *L'ordine domenicano e la letteratura nell'Italia pretridentina*, in AA. VV., *Letteratura italiana, I, Il letterato e le istituzioni*, Einaudi, Torino 1982, pp. 681-728, in particolare p. 705.

⁵²⁶ «La molteplicità di situazioni del tradurre è fortissima nel Medioevo, in rapporto ai livelli linguistici, sia cioè che la lingua di partenza sia il latino oppure un volgare, e in rapporto ai livelli culturali e ai generi letterari, testi religiosi e didattici, giuridici, storici, poetici. Pur nella visione sincronica che il Medioevo ha dei rapporti fra latino e volgare, in quello che potrebbe definirsi un bilinguismo e biculturalismo in senso sincronico, si deve distinguere un tradurre «verticale», dove la lingua di partenza, di massima il latino, ha un prestigio e un valore trascendente rispetto a quella d'arrivo (si tratti di *scriptura sacra* o di *auctores*), è un modello ideale o addirittura uno stampo nel quale si versa per ricevere forma il materiale di fusione, e un tradurre «orizzontale» o infralinguistico, che fra lingue di struttura simile e di forte affinità culturale come le romanze assume spesso il carattere, più che di traduzione, di trasposizione verbale con altissima percentuale di significanti, lessemi e morfemi, comuni, e identità nelle strutture sintattiche, di trasmissione e metamorfosi continua, con interferenza massima e contrasti minimi [...]. Questi due piani del tradurre, verticale e orizzontale, interferiscono largamente, per esempio nelle tradizioni interlinguistiche di volgarizzamenti dei classici, e questo è un fatto tipicamente medievale», cfr. *Ivi*, pp. 13-14.

l'accertamento testuale, di norma la via più sicura, giacché mancano riscontri, a causa dell'*abbreviatio* operata di sovente. Dunque, non è possibile dimostrare un chiaro rapporto di dipendenza, una conoscenza diretta certa o finanche mediata; si può parlare solo di somiglianze, che non escludono un rapporto né lo confermano. Intendo collocarmi, insomma, sul terreno della possibilità. D'altra parte, in virtù della circolazione orale di racconti, storie, informazioni, tipica del Medioevo, non si può escludere un rapporto di conoscenza sulla base della mancanza di dati certi sulla trasmissione scritta. Tanto più nel nostro caso, giacché si tratta di narrazioni, temi e motivi che furono patrimonio di interi popoli attraverso i secoli. Mineo rammenta che «Antonio Enzo Quaglio [...] raccomandava di vedere nelle 'fonti' non più che tasselli utili a costruire il clima culturale entro cui nasce un'opera»⁵²⁷. E continua: «non si tratta quasi mai di contatti intertestuali nel senso dell'interazione linguistico-stilistica, ma di analogie di motivi, di temi, di situazioni, di strutture. Si potrebbe forse parlare di intertestualità come *internarratività*»⁵²⁸. La ricerca fontaniera dev'essere funzionale a vedere come il nuovo testo riscrive l'ipotesto, come avviene la riscrittura insomma. Mi piace qui concludere con alcune osservazioni di Antonio Pioletti:

La formazione delle lingue romanze e delle corrispondenti letterature chiude e apre una lunga fase storica di straordinaria valenza per il costituirsi del mondo moderno e contemporaneo: l'eredità greca e latina e le trasformazioni nella e della cultura tardo-antica confluiscono, ma con altre tradizioni, con altre culture, in un grande laboratorio che è segnatamente un laboratorio di «riaccentuazione della parola altrui»⁵²⁹.

⁵²⁷ Nicolò Mineo, *Ancora su Dante e il «Libro della Scala»*, in *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio dei testi*, cit., p. 573.

⁵²⁸ *Ivi*, p. 574.

⁵²⁹ A. Pioletti, *Lo strano e lo straniero nelle letterature romanze: alcuni sondaggi*, in *Lo straniero. Atti del Convegno di Studi, Cagliari 16-19 novembre 1994*, a cura di Enrica Delitala, Mario Domenichelli, Pino Fasano, Bulzoni 1997, pp. 3-18, p. 5.

CAPITOLO IV

CARATTERI LINGUISTICI DEL CORPUS

L'esame linguistico dei trattati di Mazza, meglio, del *corpus* di *exempla* oggetto del nostro studio, consente di aggiungere un ulteriore tassello alla ricostruzione storica di usi linguistici (e tipografici) in un periodo in cui il volgare siciliano si avviava verso una toscanizzazione che aveva cominciato a farsi strada già nella prosa del Trecento⁵³⁰. È d'uopo precisare che siffatta analisi linguistica non può che essere parziale, giacché si limita agli esempi trascritti, pertanto i risultati vanno considerati come meramente indicativi di una tendenza che però andrebbe verificata attraverso una scrupolosa analisi dei trattati nella loro interezza (così, ad esempio, l'occorrenza di talune forme ha qui valore relativo)⁵³¹. Pur essendo calabrese, Mazza usa un lingua evidentemente siciliana⁵³². Si vedrà come i nostri testi rechino chiari i segni di

⁵³⁰ La *Sposizione del Vangelo della Passione secondo Matteo*, opera originale, presenterebbe forme linguistiche toscane o toscaneggianti, cfr. *Lu raxunamentu di l'abbati Moises e di lu beatu Germanu supra la virtuti di la discretioni*, a cura di Ferdinando Raffaele, Supplemento 17 al Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, Palermo 2009, p. 65 nota 230, con relativa bibliografia sull'argomento. Il volgare siciliano ha contrastato il dominio del latino sin dal XIV secolo e vanta già nell'età di Federico III i primi testi letterari, come il *Libru de lu dialgu de Sanctu Gregoriu, il Valeriu Maximu, la Istorìa de Eneas*. Nel corso del XV secolo, poi, la sua ascesa a volgare illustre è continuata a grandi passi sino a imporsi come lingua ufficiale e unica dei documenti pubblici e della produzione letteraria: in siciliano sono scritte opere storiografiche, poetiche, religiose, volgarizzamenti, traduzioni, cfr. Costanzo Di Girolamo, Gaetana Maria Rinaldi, Salvatore Claudio Sgroi, *La letteratura dialettale siciliana*, in *Lingua e dialetto nella tradizione letteraria italiana*. Atti del convegno (Salerno, 5-6 novembre 1993), Salerno Editrice, Roma 1996. Ma già nei primi decenni del secolo XVI, il volgare illustre siciliano viene rapidamente scalzato dal toscano. All'inizio vengono coinvolte solo le opere in prosa e i testi a stampa, i testi burocratici. Soprattutto i documenti pubblici e statali, in mancanza di una chiara norma linguistica e ortografica, per primi mostrano una contaminazione. Il processo si concluderà a metà del Cinquecento, relegando il volgare siciliano a una marginale sopravvivenza negli ambiti della poesia e della religione, cfr. Alberto Vârvaro, *Storia politico-sociale e storia del lessico in Sicilia. A proposito del «Vocabolario etimologico siciliano»*, in «Travaux de linguistique et de litterature» 14, 1976, 1, pp. 85-194, p. 94.

⁵³¹ Per la *Scala*, in verità, tale analisi è stata già condotta da Lalomia nella citata edizione critica, cui si rimanda.

⁵³² Com'è noto, l'area della Calabria meridionale condivide con la Sicilia numerosi fenomeni linguistici, sicché vengono meno gli abituali confini geopolitici, determinandosi una zona che rappresenta un *unicum* a partire a Sud dalla linea Diamante-Cassano. Precisa Alberto Vârvaro, *Italienisch: Areallinguistik XII. Sizilien*, in G. Holtus - M. Metzeltin - C. Schmitt (a cura di), *Lexikon der Romanistischen Linguistik (LRL)*, Band IV, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1988, pp. 716-31: «l'area di irradiazione di Messina travalica lo stretto e include la Calabria Reggina, onde ancora una volta l'identificazione del limite del sic. con le acque tra Cariddi e Scilla risulta comoda ma non fondata scientificamente. Non va dimenticato che, fino agli ultimi anni, Messina era anche, grazie alle sue università, il centro culturale della Calabria meridionale», *ivi*, p. 718. Cfr. altresì Gerhard Rohlfs, *Grammatica storica dell'italiano e dei suoi dialetti*, 3 voll., Einaudi, Torino 1966-1969. Per una panoramica generale sui fenomeni linguistici comuni tra siciliano e calabrese cfr. Giuliano Bonfante, *Siciliano, calabrese meridionale e*

oscillazioni tra forme di siciliano più o meno toscanizzate e forme di toscano increspato di sicilianismi. Vi è la percezione da parte del nostro frate di appartenere alla comunità di scriventi in toscano? In tal senso mi pare significativo quanto Mazza scrive nel primo dei suoi trattati: «è signo de stulticia cum Calabrisi parlari Castigliano, et cum li femini et simplici parlari paroli ornati, et alligari così et ligi et termini philosophice⁵³³» p. 56, 30-2. Dunque pare rivolgersi ai calabresi⁵³⁴, opponendo calabrese e castigliano ed escludendo il toscano. Il fiorentino, nel suo diffondersi, viene a innestarsi su tradizioni fortemente consolidate e, pur facendosi lentamente strada, inevitabilmente fa i conti con esse, ed è oltremodo arduo stabilire ripartizioni cronologiche nette che non tengano conto delle complesse articolazioni esistenti. La stampa contribuisce alla deregionalizzazione linguistica, giacché impone per il volgare l'uso di una varietà sovraregionale e «tendenzialmente 'italiana'»⁵³⁵.

salento, in «Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani» 2, 1954, pp. 280-307; Franco Fanciullo, *Il siciliano e i dialetti meridionali*, in *Tre millenni di storia linguistica della Sicilia*. Atti del Convegno della Società italiana di Glottologia (Palermo 25-27 marzo 1983), a cura di A. Quattordio Moreschini, pp. 139-159; per una panoramica sui fenomeni linguistici comuni tra siciliano e calabrese cfr. tra l'altro Rita Librandi, *La Calabria*, in *L'italiano nelle regioni. Lingua nazionale e identità regionali*, a cura di F. Bruni, UTET, Torino 1992, pp. 752-54.

⁵³³ Il digramma *ph* si conserva per lungo tempo nei nomi propri, cfr. Bruno Migliorini, *Note sulla grafia italiana nel Rinascimento*, in «Studi di filologia italiana» XIII, 1955, p. 267.

⁵³⁴ Cfr. Rita Librandi, *La Calabria*, cit., pp. 768-69.

⁵³⁵ Ferdinando Raffaele (a cura di), *La raxunamentu*, cit., p. 31. Già con i sovrani angioini (1266) si ha l'apertura della Sicilia al toscano, anche in ambito letterario, come conseguenza di una serie di attività volte a promuovere e diffondere il volgare toscano, tra cui la sollecitazione di una forte immigrazione di comunità burocratico-mercantili fiorentine e l'incentivazione alla predicazione pauperista in volgare toscano. La diffusione del toscano viene favorita anche durante il periodo aragonese attraverso la promozione di singoli eventi come la ristrutturazione del sistema d'istruzione, che comporta l'arrivo di insegnanti continentali, la formazione di professori siciliani in università del nord, la tendenza delle Compagnie di disciplina a ricorrere a modelli toscani per stipulare i propri statuti e ad attingere a opere etico-didascaliche straniere attraverso traduzioni toscane, cfr. il «*De Agricultura opusculum*» di Antonio Veneto. *Edizione diplomatico-interpretativa*, a cura di Rita Pina Abbamonte, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008, p. XIII e Gabriella Alfieri, *La Sicilia*, in *L'italiano nelle regioni. Lingua nazionale e identità regionali*, a cura di Francesco Bruni, UTET, Torino 1992, pp. 798-860, *passim*. Il processo di inglobamento della produzione letteraria siciliana verso l'uso linguistico toscano si afferma nel corso del Cinquecento grazie anche alla politica spagnola che fa dell'Italia un teatro di primaria importanza, alla presenza delle accademie, che hanno relazioni a livello italiano ed europeo, nonché al peso avuto dal modello scolastico dei Gesuiti, che si stanziavano in Sicilia a partire dal 1547. Naturalmente l'espansione del toscano interessa anche le scritture documentarie. «L'arco cronologico nel quale si realizza l'italianizzazione della comunicazione pubblica in Sicilia appare idealmente compreso tra il 3 aprile 1524, data del primo documento in forma compiutamente toscana redatto in Sicilia, e l'8 ottobre 1652, allorché viene promulgata la prammatica vicereale che impone il ricorso alla lingua italiana negli atti notarili, sebbene già da almeno un secolo gli usi linguistici di tipo amministrativo si fossero saldamente orientati nella direzione del toscano. Del resto, il toscano (divenuto italiano) finisce con il rappresentare per gli scriventi, oltre che un *medium* di comunicazione sovralocale, il registro linguistico 'alto', certamente più fungibile rispetto all'altino, a cui, in effetti, riesce a erodere ambiti

Come osserva Ferrau, alla fine del Quattrocento

la maggior mobilità del mercato letterario, determinata dalla introduzione della stampa, imponeva anche in Sicilia con sempre maggiore perentorietà modelli letterari e linguistici più autorevoli. E certamente la stampa è stata uno dei principali tramiti per cui il siciliano veniva degradato da lingua a dialetto, non senza dure resistenze a livello di enunciazione teorica (nel caso dell'Arezzo) e di pratica letteraria, ma che, comunque, hanno condotto solo una battaglia di retroguardia, destinata presto alla sconfitta⁵³⁶.

Si può pensare a un testo in origine scritto in volgare siciliano e semplicemente arricchito di alcuni toscanismi e solo dopo ulteriormente smeridionalizzato in sede editoriale? È noto infatti che nei grandi centri editoriali (Napoli, Firenze, Venezia) i filologi-correttori intervenissero sui testi adattandoli ai canoni linguistico-letterari del primo Cinquecento. La deregionalizzazione era una norma. Migliorini osserva che verso la fine del Quattrocento

ogni trascrizione tende a eliminare le peculiarità troppo dialettali del testo. In proporzioni molto maggiori ciò accade con le opere a stampa, perché gli editori mirano allo scopo che esse siano intese da un pubblico molto largo. Talvolta l'editore ha la precisa intenzione di rimaneggiare il testo che vuol riprodurre e nell'eliminare gli idiotismi per lo più toscaneggia; altre volte lascia correre gli idiotismi dell'originale e ne introduce di propri⁵³⁷.

Si prenderà qui in esame il livello grafico-fonico, morfologico e lessicale dei testi trascritti, segnalando, ove presenti, taluni

di comunicazione sempre più cospicui nel medesimo tempo in cui oblitera definitivamente il ruolo pubblico del volgare siciliano», F. Raffaele (a cura di), *Lu raxunamentu*, cit., p. 32. Osserva Lo Piparo: «Gli ultimi decenni del Quattrocento e i primi del Cinquecento sono gli anni della rottura e della transizione. In questa fase il toscano non è più lingua straniera ma è ancora vissuto e praticato come idioma volgare alternativo al siciliano: è modello più nobile e più illustre del siciliano», Franco Lo Piparo, *Sicilia linguistica*, in *La Sicilia*, a cura di M. Aymard e G. Giarrizzo, Einaudi, Torino 1987, pp. 733-810, p. 735.

⁵³⁶ Giacomo Ferrau, *La vicenda culturale*, in AA. VV., *La cultura in Sicilia nel Quattrocento*, De Luca Editore, Roma 1982, pp. 17-36, p. 34. Osserva Migliorini: «finché il libro è manoscritto, è destinato a una o a pochissime persone: quando gli editori cominciano a produrre centinaia o migliaia d'esemplari a stampa, si preoccupano di essere compresi dal loro pubblico, e di non urtarne il gusto. Da principio il tipografo non fa che affidare al compositore un manoscritto che gli capita fra mano; ma poi si manifesta necessaria l'opera dei correttori, e quest'opera assumerà tanto maggiore importanza quanto più il gusto generale prenderà forme precise. Il correttore di tipografia, piuttosto che curare che il libro a stampa riesca conforme al volere dell'autore (preoccupazione che solo modernamente si è affermata), pensa a presentarlo con un aspetto grammaticale corretto e coerente, e con parole largamente intelligibili. Un manoscritto può magari presentarsi con grafie singolari e parole un po' strane: non così un libro che si voglia vendere largamente. Questa è la via per cui l'industria del libro promosse fortemente l'accettazione di una norma comune, sia nella grammatica che nel lessico», cfr. Bruno Migliorini, *Storia della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze 1960, pp. 229-30.

⁵³⁷ Bruno Migliorini, *ivi*, p. 268.

fenomeni di ipercorrezione, chiaro segno di un dominio imperfetto di uno dei due codici. È d'uopo precisare che ci si limita solo ad alcuni cenni sulla *facies* linguistica della *Lucerna confessionis*, di cui - come segnalato già - non si trascrivono testi, rinviando dunque a un successivo contributo l'esame sistematico della sua fisionomia. Dai pochi dati raccolti, non si riscontrano sostanziali novità rispetto all'*Amatorium*; si rammenti che l'editore è lo stesso, ancorché il Mayr sia deceduto e le redini della tipografia siano passate alla moglie⁵³⁸. Si sono raccolti - ci preme ribadirlo - solo alcuni indizi che necessitano di una verifica sistematica, ma sufficienti, crediamo, a rendere conto di una relativa continuità rispetto all'*Amatorium*. Da segnalare un più diffuso uso di segni tachigrafici, alcuni dei quali non presenti nei due scritti precedenti, mentre non si riscontrano novità nel sistema interpuntivo. Quanto alla *scripta*⁵³⁹ della *Scala*⁵⁴⁰ - come pure dell'*Amatorium* e della *Lucerna* - si segnala come, su un fondo siciliano s'innestano il latino e il toscano. Il volgare della *Scala* smorza i toni accentuatamente locali a livelli diversi - grafematico, fonetico, morfologico, sintattico e lessicale -. È d'uopo precisare, con Raffaele, che «Tenuto conto del fatto che la ricostruzione dell'effettiva pronuncia del siciliano medievale si fonda su conoscenze provenienti dalla pronuncia moderna e che sulla rappresentatività di alcuni grafemi permangono comunque margini di incertezza, si constata la presenza, in linea con gli usi grafici del tempo, di forme latineggianti, il cui valore appare eminentemente culturale»⁵⁴¹. Già a partire dal sistema grafematico, si nota che la *Scala* tende ad aderire alla norma toscana, un'adesione già in atto

⁵³⁸ Cfr. *supra*, p. 125, n. 365.

⁵³⁹ Per la nozione di *scripta* cfr. Francesco Sabatini, *Dalla "scripta latina rustica" alle "scriptae" romanze*, in «Studi medievali», 1968, XI, pp. 320-258; Id., *Lingua parlata, «scripta» e coscienza linguistica nelle origini romanze*, in *Atti del XIV Congresso internazionale di Linguistica e Filologia Romanza* (Napoli 15-20 aprile 1974), a cura di Alberto Vàrvaro, I, Gaetano Macchiaroli Editore, 1978, pp. 445-53; Alberto Vàrvaro, *Storia, problemi e metodi di Linguistica romanza*, Liguori, Napoli 1980, pp. 305-316. Si preferisce qui adottare la nozione di *scripta*, poiché sembra essere maggiormente aderente alle caratteristiche linguistiche rilevate. Spesso si è parlato di *koinè*, specie a proposito dei testi settentrionali in volgare, e si è utilizzato tale appellativo per cercare di definire la lingua dei testi meridionali. Tuttavia, se *koinè* può senz'altro essere applicato ai testi, ad esempio napoletani del Tre e Quattrocento, non sempre ciò è possibile per i testi dell'area estrema del Mezzogiorno. Più recentemente infatti Vàrvaro precisa che *koinè* insiste maggiormente sugli elementi linguistici unificanti creati intenzionalmente e che possono essere rintracciati a vari livelli della lingua; invece il concetto di *scripta* si adatta meglio al siciliano letterario poiché «caratterizzato da una polimorfia assai ampia e che accoglie forme di origine varia», *Koinè in Italia meridionale*, in *Koinè in Italia dalle origini al Cinquecento*. Atti del Convegno (Milano-Pavia, 25-26 settembre 1987), a cura di Glauco Sanga, p. 74.

⁵⁴⁰ «La *Scala*, se è [...] estranea ai confini geografici della Sicilia, essendo Iacopo Mazza reggino, non lo è a quelli editoriali e culturali, né a quelli linguistici, per la strettissima affinità tra il calabrese meridionale e il siciliano. Alle soglie del Cinquecento, la lingua di Mazza continua a conservare un grado notevole di sicilianità», cfr. Costanzo Di Girolamo, *Volgare e movimenti religiosi in Sicilia nel Quattrocento*, in «Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani» 15 (1986), pp. 125-144, p. 142

⁵⁴¹ Ferdinando Raffaele (a cura di), *Lu raxunamentu*, cit., p. 67.

nella scrittura, ma che subisce una spinta maggiore grazie ai tipografi, lo si è già anticipato. Lo stesso può dirsi per gli altri due trattati. Pertanto le soluzioni grafiche presentano dei fenomeni che in parte sono riconducibili al processo tipografico, ma in parte erano già in atto nella scrittura stessa del tempo, segno evidente di quella lenta e progressiva, ma non lineare, tendenza alla toscanizzazione segnalata da Bruni⁵⁴². Il sistema grafico non si presenta coerente e uniforme, sicché grafie di tipo etimologico oscillano con sviluppi popolari di tipo fonetico. Latinismi grafici, propriamente o falsamente etimologici, con un valore verosimilmente culturale, alternano con le forme evolute.

Quanto alla grafia, dunque, in *Scala* etimologica si mantiene nei derivati con SUB-: *subgecti, subiecto, substantia, subvertia, subvertenti*, oltre che nelle forme *gubernaturi, habi, habiro* etc., *laborasti*; per il resto si hanno forme evolute come *havi, haviri, havendolo, havissi*, etc. In *Amatorium*, si mantiene in *subgestione, subgectione, osservanza*, oltre che nelle forme *governo, gubernava, subto, obteneri*; per il resto si hanno forme evolute del tipo: *havere, indicava*, etc.

<H> etimologica, nel primo trattato, si mantiene in forme come *habitari, habiro, homo, heredi, honesti, honori, humili*, etc.; è pseudoetimologica in: *habundano*; ipercorretta in *hayuto*. Nel secondo trattato, <h>⁵⁴³ si mantiene in *habia, habito, habile, abituato, havere, herede, herbe, heremita, heremo, homo, homini, honore, honestà, honorevile, bora, horrore, humana, humiliare*, etc.; ipercorretta in *alhora*, nella preposizione *ha* («vista ha casu la cosa cum li proprii ochi el patre»). Nella *Lucerna* <h> etimologica si conserva in *havendo, habia, havesse, haveria, homini, honora, humilità, herede*, etc.

Nel trattato pubblicato a Messina l'affricata palatoalveolare sorda [tʃ] è rappresentata da più allografi. Si rende con il digramma <ch>, «Vera e propria bandiera delle scritture siciliane fino al Cinquecento avanzato», per dirla con Coluccia⁵⁴⁴: *fichiro, dichia*,

⁵⁴² Così si esprime lo studioso: «per quanto alla fine del '400 la lingua della cultura volgare fosse un siciliano meno caratterizzato che in passato, il cammino verso l'italianizzazione fu, oltre che lento, tutt'altro che rettilineo. In altri termini, il passaggio al predominio dell'italiano avvenne piuttosto all'insegna della soluzione di continuità che della graduale evoluzione e del prolungamento di uno stato in uno stato successivo», Francesco Bruni, *La cultura e la prosa volgare nel '300 e nel '400*, in *Storia della Sicilia*, vol. IV, Napoli 1980, Società editrice della Storia di Napoli e della Sicilia, pp. 181-279, p. 264.

⁵⁴³ Osserva Migliorini: «La *b* etimologica, nelle parole sia popolari sia dotte le quali coincidono con le latine e le greche da cui sono state tratte, è regolarmente adoperata per gran parte del '500 all'iniziale (*havere, honore*, ecc.) e largamente all'interno di parola (*abhorrire, dishonorare, alhora*), persino dove sembra creare uno iato [...] e comincerà a cadere solo dopo che la Crusca avrà suffragato con la sua autorità la tendenza all'abolizione. Negli ultimi decenni del '500 questa tendenza è ancora poco sentita», cfr. Bruno Migliorini, *Note sulla grafia*, cit., pp. 268 e 270.

⁵⁴⁴ Rosario Coluccia, *La situazione linguistica dell'Italia meridionale al tempo di Federico II*, in «Medioevo Romano», 20, 1996, pp. 378-411, p. 24. Lo stesso Coluccia rileva che l'uso della grafia *ch* per l'affricata alveopalatale sorda, «lungi dall'essere peculiare alla Sicilia, si rivela impiantata nell'intero meridione (non solo a Napoli), già in epoche precedenti la dominazione aragonese», cfr. Rosario Coluccia, *Il contributo meridionale alla diffusione degli iberismi in Italia e il caso di "attillato"*, in Id., «Scripta mane(n)t». *Studi sulla grafia dell'italiano*, Congedo editore,

pachi, medichi, medichini, felichi, iudichi, rachina, induchiri, nochiri, vinchiri, vuchi, cruchi, loche, meritrichi, porchi, dichadocto, amichicia, simplichimenti, etc. Tuttavia per lo stesso suono si ricorre alla scrizione <(c)c>, destinata ad affermarsi nel siciliano moderno⁵⁴⁵: *cità* (ma anche *chitatì*), *amicicia, felicità, celo* (ma anche *chelo*), *contradiccia, occisilo, facia, cento, principio, certo, officio, sacerdoti, accidenti, ocidano* (ma anche *ochidino*), *invincibili, principi* (ma anche *prencipì/princhipì*), *acceptandola, excediri, sollicito, sacerdote/-u, aceto, celo, ocello, notizia*, etc. <Ch> rappresenta inoltre la postpalatale semplice e lunga [kj]: *chamao, chamata* (ma anche *chiamata*), *vecho, chusa, chudi, vecheça*, etc. Rende altresì l'occlusiva velare sorda semplice [k] - sostituendo dunque <k> - e lunga [kk]: *saccheto, che, merchanti, riccheça/richeça, antichi*, etc.⁵⁴⁶. La scomparsa di <k> porta all'utilizzo di forme quali *quilla, quillo, quilli, quinto, quisto*, in cui <qu> rappresenta, con tutta probabilità, la forma grafica colta dell'occlusiva velare sorda [k] che in molti testi del Trecento e del Quattrocento è rappresentata con <k> (ancorché non vi sia certezza della pronuncia labiovelare⁵⁴⁷). Anche nell'*Amatorium* la rappresentazione dell'affricata palatoalveolare sorda [tʃ] è soggetta a polimorfismo: <c> è la scrizione maggioritaria: *dice, sagace, ficeno, facessi, cessato, celebrare, sacerdote, recercava, incendio, certo, piaceri, caccia, surici, cità, cibo, vicinanza, incitava*, etc. Il digramma <ch>⁵⁴⁸ si rileva in *medichi, fachie, cachìo, sfachiata, publichi, affachiata*, etc.; decisamente minoritario, rende sia la scempia che la doppia. <Ch> qui non rappresenta la

Galatina 2002, pp. 45-56, p. 49. Sulla polivalenza di <ch> cfr. Enzo Mattesini, *Sicilia*, in *Storia della lingua italiana*, a cura di Luca Serianni e Pitero Trifone, vol. III, *Le altre lingue*, Einaudi, Torino 1994, pp. 406-432 424-25, Alberto Vârvaro, *Südkalabrien uns Sizilien*, in *Lexikon der Romanistischen Linguistik*, vol. II/2, 1995, pp. 228-238, p. 231; Mario Pagano, *La vita di S. Onofrio e qualche osservazione sulla scripta siciliana medievale: esiti di un sondaggio*, in *Atti del XXI Congresso Internazionale di Linguistica e Filologia Romanza*, Centro di studi filologici e linguistici siciliani - Università di Palermo (Palermo 18-24 settembre 1995), a cura di Giovanni Ruffino, vol. VI, *Edizione e analisi dei testi letterari e documentari del medioevo. Paradigmi interpretativi della cultura medievale*, Niemeyer, Tübingen 1998, pp. 391-401, pp. 393-95 (quest'ultimo ha rilevato la sostituzione di <k> davanti a vocale palatale, prevalente nel 500, con <ch> avente valore velare).

⁵⁴⁵ Cfr. Alberto Vârvaro, *Italienisch: Areallinguistik XII. Sizilien*, in *Lexikon der Romanistischen Linguistik*, vol. IV, 1988, pp. 716-731, p. 718.

⁵⁴⁶ La sparizione di <k> - prima utilizzato per rendere il suono velare [k] - è già in atto nel Quattrocento; nella *Scala* scompare del tutto, tranne nel titolo del capitolo ottavo, cfr. Iacopo Mazza, *De la arti supra de beni moriri. Capitulo vicesimo septimo. Scala de virtuti et via de paradiso*, edizione critica a cura di G. Lalomia, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, p. 42, n. 6.

⁵⁴⁷ Vârvaro osserva che si tratta probabilmente di una grafia convenzionale il cui valore è culturale e non fonetico, cfr. Alberto Vârvaro, *Profilo di storia linguistica della Sicilia*, Flaccovio Editore, Palermo 1979, p. 33.

⁵⁴⁸ Bruno Migliorini *Storia della lingua*, cit., p. 269; Alberto Vârvaro, *Italienisch: Areallinguistik XII*, cit., p. 718; per la diffusione del digramma nei testi meridionali cfr. *Ordini di la confessioni "Renovamini". Traduzione siciliana di un trattato attribuito a Bernardino da Siena*, a cura di Salvatore Luongo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 1989 (Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV, 17), pp. 205-06; *Il «Thesaurus pauperum» in volgare siciliano*, a cura di Stefano Rapisarda, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 2001 (Collezione di testi siciliani ed. secoli XIV e XV, 23), p. LXIV; Rosario Coluccia, *«Scripta mane(n)». Studi sulla grafia dell'italiano*, Congedo editore, Galatina 2002, p. 39.

postpalatale semplice [kj] e/o lunga [kkj], che di converso si rileva, come appena segnalato, nella *Scala*. Rappresenta invece l'occlusiva velare sorda semplice [k] e lunga [kk] dinnanzi a <i>: *chi, ochi* (ma anche *occhi*, minoritario), *chiamò, bianchissime, impudichi*, etc. Nella *Lucerna*, l'affricata dentale sorda [ts] è resa ancora con <ci> (*pacienti, servicii, negocii*), con <ti> (*innocentia, licentia, penitentia*) e con <z> (*carize, incomenza, faze, mezi*); l'affricata palatoalveolare sorda [tʃ] è rappresentata ancora con <ch> (*ecclesiastichi, archidiacono*), ma anche con <c> (*principio, amici, precipue*). Nel trattato sull'amore, le occlusive velari sorde e sonore [k], [g] sono rese con i digrammi <ch> e <gh> (quest'ultimo occorre solo in due casi: *rughe, preghi*): *perchè, chi, ochi, lacrime, stanchevole, aparechiavano, chiamato, albuno/-a, aduncha/ adoncha, Machabei, charità, tascha, ciaschaduno*, etc.

<Qu> in *Scala* esprime l'elemento labiale [kw] in *quali, quasi*, etc., per il cui suono lungo [kkw] si ha <cq>: *acqua, icquà*. <Qu> etimologica si conserva in: *sequitava, antiquamenti, persequita, equale*. In *Amatorium* si mantiene in: *equale, exequere, sequita, consequere, nequissimi, nequitia*; è attestato *adonca* da *ad-unquam*, con perdita dell'elemento labiale, verosimilmente condizionato dal siciliano.

Il grafema <sc> rappresenta la fricativa prepalatale sorda [ʃ] (*ambasceria, discepoli, descendiri, Scipionis*) in compresenza con <x>. Quest'ultimo grafema è polivalente, giacché serve a rendere la sibilante alveodentale [s] o [ss] nelle forme etimologiche *proximo, Maximo, caxa, luxuria, complexioni, exestimaro, prefixo, crucifixuri, dixi, exemplo, exercitavano, exersitu, expectari, exprimiri, experientia, inexplicabili, exortari*, etc., e in quelle pseudoetimologiche, come in *exendo*; rende la sibilante palatale sorda [ʃ], secondo un uso tipicamente meridionale e siciliano (*diminuixi, punixi, inbaxaturi, dixipulo, exiri, nixiò, cognoxuto, xipparili, xiò e xuta* (forme aferetiche), *xindendo, xolsiro, exendo, xippiriasi*); rende altresì - in solo due occorrenze - l'affricata palato-alveolare sorda [tʃ] (*baxo, 'bacio*). In *Amatorium*, quanto alla sibilante palatale [ʃ], sono documentate: <sc>: *nascere, cognosce, uscerono, conoscessi, concupisentia*, etc; <sci> solo in *scientia/scientie, conscientia*; <ss>: *lassato/lasso* etc.. <S> per [ʃ] diffusa soprattutto in area meridionale⁵⁴⁹ non è presente. <X> non rende la sibilante palatale sorda [ʃ], come invece si riscontra in *Scala*.

L'affricata dentale sorda [ts] o [tts] - e in qualche caso sonora [dz] - è soggetta a estremo polimorfismo: non è mai resa graficamente con <z> bensì con <ç> (*fortiça, belliça, palaço, riccheça, sperança, puça, meço, braça* ['braccia'], *sença*, etc.), con <ci> (*noticia, mercatancia, mercancia, amicicia, terciò, preciosi, audientia, inpreciabili, precio, preciosa, disposicioni, iusticia, palacio, servizio, providencia, occiusi, Panuncio, amichicia, tristicia, malicia, disgracia, vicio, spacio, iudicio, contricioni, penitentia, reverencia, servizio, magnificencia, audientia, Collacioni, apprezzato, leticia, pestilencia, avaricia, gacia, pudicicia, pacienti, parzialitati, marcio, licencia, inreverencia, siencia, violencii, exprerientia*) e con la forma latineggiante <ti> (*gratii, dinanti, orationi, reverentia, innanti, tertio, estimationi, innanti, etiam, contritioni, ammirationi, generationi, cogitationi*,

⁵⁴⁹ Stefano Rapisarda, *Il «Thesaurus pauperum»*, cit., p. LXIV; Rosario Coluccia, *«Scripta mane(n)t»*, cit., p. 40.

etc.)⁵⁵⁰. Stesso polimorfismo si segnala nell'*Amatorium*: il grafema <z>, diffuso in tutta Italia⁵⁵¹ è ampiamente documentato (assente, come rilevato, in *Scala*): *senza, meza, operazioni, osservanza, zoppo, pezzente*, etc.; <zz> ricorre in *bellezza, grassezza, nozze*. Frequente è l'oscillazione tra <ci> e <ti>, attestata nel mediolatino e diffusa nei testi sia meridionali sia settentrionali: *scientia, stancie, preciosa, condicione, innanci*, etc.; *viti, stultitia, dananti, pretioso, meditacione, cogitationi, prectio, reverentia, tertia, abundantia*, etc.⁵⁵² A differenza di quanto si riscontra in *Scala*, è del tutto assente <ç>.

Per quanto riguarda la rappresentazione grafica della laterale palatale, essa oscilla tra il digramma <gl> (nettamente maggioritario) e il trigramma <gli>⁵⁵³: *vogli, famigli, ma tagla, maraviglandosi, piglari, voglati, figla, spoglassi, mugleri, figloli* e però anche *figlioli, meglio, consiglio, voglo, voglu, migluri, sagluti*. È assente <lg>, assai ricorrente, di contro, nei testi toscani anteriori al XVI secolo e nei volgarizzamenti siciliani del Trecento e del Quattrocento⁵⁵⁴. Stessa alternanza anche in *Amatorium*⁵⁵⁵: *figlola, oglo, piglare, muglere, coglere*; ma maggioritario: *meglio, consigliato, mugliere, pigliato, figliola, svigliandosi, famiglia*, etc. Per quanto riguarda la nasale [ɲ]⁵⁵⁶, <gn> è esclusivo in entrambi i trattati: *regno, bisogno, segno, sdignato, impegnato, bisognava, spagnate, Signori, regno, signi, compagnia, bisognava, abagnati, Magno, ignominia, insignano, pugno*, etc.

Per la sibilante palatale, sono documentate varie soluzioni: <sc>, <sci> ad esempio in *sceleri, lascivi, discisi, nescia / scia, discipulo, descendiri, cognosciano*, etc. <S> per [ʃ], diffusa in area meridionale, è assente nel testo, mentre di <x> si è già detto. Non è regolare la

⁵⁵⁰ Quest'ultimo caso si dovrebbe all'influsso umanistico, giacché riprende il predominio a partire dal Quattrocento, cfr. Iacopo Mazza, *De la arti*, cit., p. 43 e Nicoletta Maraschio, *Grafia e ortografia: evoluzione e codificazione*, in *Storia della lingua italiana*, a cura di Luca Serianni e Pietro Trifone, vol. I, *I luoghi della codificazione*, Einaudi, Torino 1993, pp. 139-230, p. 152.

⁵⁵¹ Rosario Coluccia, «*Scripta mane(n)t*», cit., p. 40.

⁵⁵² «Con l'ondata umanistica la grafia *-ti-* aveva ripreso un predominio quasi assoluto, e nella scrittura e nella stampa conserverà per tutto il Cinquecento e buona parte del Seicento una larga prevalenza»; la *z* scempia si impone con il solito provvedimento della Crusca nel 1612, cfr. Bruno Migliorini, *Note sulla grafia*, cit., p. 274.

⁵⁵³ Sul polimorfismo nella resa grafica di questi suoni, cfr. Nicoletta Maraschio *Grafia e ortografia*, cit., p. 151 e, con riferimento al siciliano, Vårvaro, *Südkalabrien uns Sizilien*, cit., p. 231, e *Testi d'archivio del Trecento*, 2 voll., a cura di Gaetana Maria Rinaldi, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 2005 (Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV, 24-25), pp. 351 e 356.

⁵⁵⁴ «La grafia *lg* per la palatale linguale scompare col '500», cfr. Bruno Migliorini, *Note sulla grafia*, cit., p. 284. «In effetti - osserva Lalomia - il grafema scompare del tutto nel Cinquecento dalle scritture toscane di tutta la penisola e la sua assenza nella *Scala* può essere considerato [sic] un ulteriore cammino verso una regolamentazione grafica in direzione toscana della *scripta* siciliana», cfr. Iacopo Mazza, *De la arti*, cit., p. 43.

⁵⁵⁵ Cfr. Bruno Migliorini, *Ivi*, p. 216, Nicoletta Maraschio, *Grafia e ortografia*, cit., p. 153; per la documentazione in testi meridionali e siciliani cfr. *Il «Thesaurus pauperum»*, cit., p. LXIV; Rosario Coluccia, «*Scripta mane(n)t*», cit., p. 40.

⁵⁵⁶ Cfr. Bruno Migliorini, *Saggi linguistici*, Firenze 1957, pp. 197-225, p. 216, *Grafia e ortografia*, cit., p. 153; per la documentazione in testi meridionali e siciliani *Il «Thesaurus pauperum»*, cit., p. LXIV; Rosario Coluccia, «*Scripta mane(n)t*», cit., p. 40.

resa della nasale dinnanzi a bilabiale con <m>, giacché vi sono casi con <n> (*combactiri, inbractato, inbrigati, inbaxaturi, inbraçò*, ma *combactiri, membro, umbra, combiato, piumbo, insembla*). Nella *Lucerna* il grafema <sc> rappresenta la fricativa prepalatale sorda [ʃ] (*cognoscere*), mentre è assente - come in *Amatorium* - la scrizione <x>.

In *Scala* <i> etimologica con valore di semiconsonante [j] si rileva in: *iudicio/-chi, iudeo/-y, iuveni/iuvini, iuncta, iungendo* etc., *iusticia, iusto, iurai/-y*; assenti le forme con <g>⁵⁵⁷; *iudei, iuditio/iudicio, indicata, iustitia, iudichi, Iudith, coniunta, coniuro* in *Amatorium*. In *Amatorium*, <i> etimologica si rileva in; con <g> le forme *giungendose, giunse, ingiuria, giuramento, giugo, insorgiuta, giovane, pegior, magio, maggiore*. Nella *Lucerna* <i> etimologica con valore di semiconsonante [j] si segnala in *iocare, iochi* (ma con <g> *giocare* e *giochi*; è evidente l'uso di <ch> per rendere la velare). In *Scala* i grafemi <y>⁵⁵⁸ e <i> sono intercambiabili nella resa dell'elemento semivocalico dei dittonghi discendenti (*assay/assai, iudey, may/mai, sey*, etc.); <y> rappresenta [j] in *alcuny, dirray, sij, hay*, etc. <J> in posizione iniziale e interna dovrebbe rappresentare il suono [dʒ], esito di J+O, U: *Joanni, joy, Juda*⁵⁵⁹.

<Mn> in *Scala* si mantiene in: *omni, omnipotente, damnato, somno*; in *Amatorium* in *somno, omne* (ma anche *ogni*), *damnati, donna, imno, damnatione, condannato, erumni, calumnie, solemnità, damnificanti*, accanto ai minoritari *donna, dannati, danno*. Non è insolito riscontrare nessi consonantici latini non ancora assimilati accanto ad altri già assimilati⁵⁶⁰: <bs> per [s] (*substantia, abstiniri, observationi*); <pt> per [tt], attestato in: *septimo, septimana, scripto, scriptura, corrupturi, etcepto, acceptandola, accepto, Egipto, promptu*; <ps> per [s], presente in *ipso/-a/-i*⁵⁶¹. Nelle parole composte con la preposizione latina AD- non si ha assimilazione regressiva del nesso consonantico <dm> in [mm] (*admonendolo, admaçari, admiravas*), né di <dn> in [nn] (*adnegari*); <dp> alterna con [pp] (*adpartinenti*, ma anche *apparsi, apparendo*, etc.). Non si ha assimilazione dei nessi consonantici intervocalici [-nd-] e [-mb-] (*combactiri, umbra, quando, salendo*), tratto conservativo che scomparirà nel siciliano dei secoli successivi⁵⁶².

⁵⁵⁷ Rohfls, *Grammatica storica*, cit., vol. I, 209-212.

⁵⁵⁸ Sull'uso di *y* nel Rinascimento, Bruno Migliorini osserva: «Benché non così largamente come nel Trecento, verso il 1500 la *y* è adoperata in molte parole di origine greca o credute tali: *tyranno, hystoria, lacryma* (o *lachryma*). *Hieronymo*», cfr. *Note sulla grafia*, cit., p. 266.

⁵⁵⁹ Cfr. *La lingua del Rebellamentu. Spoglio del codice Spinelli (prima parte)*, a cura di Marcello Barbato, in «Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani» 21, Palermo 2007, pp. 107-191, in particolare pp. 156-58.

⁵⁶⁰ «nel Settentrione e nel Mezzogiorno, in cui il raffinamento dei dialetti si è effettuato [...] sotto l'egida del latino, si è più attaccati alle scrizioni latineggianti», cfr. Bruno Migliorini, *Note sulla grafia*, cit., pp. 259-96, p. 263.

⁵⁶¹ Gaetano Lalomia a p. C della sua Tesi di Dottorato segnala che *ipso* si riferisce a un sostantivo già nominato o serve a rafforzare un concetto pronominale, cfr. anche Graziadio Isaia Ascoli, *Intorno ai continuatori neolatini del lat. IPSU-*, in «Archivio glottologico italiano» 15, 1901, pp. 303-316.

⁵⁶² Alberto Vârvaro, *Capitoli per la storia linguistica dell'Italia meridionale e della Sicilia. I. Gli esiti di “-ND-”, “-MB-”*, in «Medioevo romanzo» 1979, 6, pp. 189-206; e Id., *Ancora su -ND- in Sicilia*, in «Medioevo romanzo» 1980, 7, pp. 130-132.

Nella *Lucerna* si conservano il nesso latino iniziale AD- (*admonitione*), come pure -ND- intervocalico, che non subisce dunque assimilazione (*domanda, sapendo*); AB- iniziale (*absternere*), i nessi -ct- (*facto, fructi*), etimologica (*guberno*), il nesso -pt- (*presumpto*), il dittongo AU- iniziale (*aude*). In *Amatorium* <ns> + consonante si rileva in *instantia, circostante, instrumenti, conscientia*. <Ph> in *philosopho, propheta, triumpho, nepha*. <X> ha anche qui funzione polivalente: si conserva con valore di sibilante alveodentale [s] o [ss] grafia tipicamente meridionale e siciliana⁵⁶³ nelle forme etimologiche *complexione, maxime, vexato, amplexo, amplexando, dixi* (che però è latineggiante), *pleximo, approssimando, afflixo, luxuria, reduxela*. Si mantiene nel prefisso etimologico EX- nelle forme *excellente, explora, extimato, existimari, expectava, experto, excelso, excedere, exercitio, exortarli*, etc. Forme aberranti rispetto al modello latino sono *extinse, extimava* rispetto a *extinse* ed *extimava*⁵⁶⁴. Nella *Lucerna* EX- si mantiene in *excominucatione, excursore, extravagante, excomunicati*, etc.

Nel secondo trattato, il gruppo <pti> è presente solo in *correptione, discreptione/descriptione/descriptione, conceptione*. <Cti> è attestato in *meditatione, prectio, condictione, appreciabile, collactione, consolactione, afflictione, Eiectiaca, obiurgatione*, etc. Il nesso etimologico -rj- di -ARIU(M) si sviluppa in -r- alla maniera siciliana, piuttosto che in -i-, alla maniera toscana. Si ha così *portonari, pecoraro*.

In *Scala* <dv> è usato per [vv] (*adventura, advisari, advenimento, advertendosi*). <Ct> si conserva nelle forme etimologiche *doctu, nocti, sancto, facto, respecto, delectasi, intellecto, infectari*, etc.; in quelle pseudotimologiche o analogiche come *mictendosi, victi, videcti, actiso, actinnasti, secti* ('sette'), *lictera, stecti, gictari, bactismo*, etc.; nei raddoppiamenti grafosintattici: *a ctia, a cti*. Non si ha mai <-tt->. In *Amatorium* <ct> si mantiene nelle forme: *accadecte, dicto, facto, tucto, predicta, nocte, intellectu, meditatione, expectassi, prectio, cogitatione, pecto, barecta* ('berretto'), *sancto, poverecto, acteso, affectata, mectere, appreciabile, gectava, delecto, sagicta, lecto, connectia*, etc. Si ha <-tt-> in forme quali: *detto, attendere, mettersi/mettere, littere, gittò, tutti/-a, atteso, ditti, atterrito, gettato, darotti, mettime, combattere, sotto, attenderai*, comunque minoritari.

Ricorrono i nessi latini CL (*ecclesia, inlaustro, declerari*) e PL (*exemplo, templo, plena*). D'altra parte risulta attestato l'esito CL, PL, T'PL >[kj] o [kk]: *chamari, vecha, chusa*⁵⁶⁵, *inchusa, vechèa, Vecho, ocche, chova, chavato*. In *Amatorium* <cl> è attestato solo in *ecclesia/ecclesia, claro, dichiarare, clauso* 'chiuso', *clerico*. Negli altri casi predominano le forme con <ch>. <Pl> si conserva in *exempli/-e/-o, templo, complero, comple, complacersi, amplo, displacendo, plenitudine*. <Ps> è presente solo in

⁵⁶³ Mirko Tavoni, *Il Quattrocento*, in *Storia della lingua italiana*, a cura di Francesco Bruni, Il Mulino, Bologna 1992, p. 348; *Il «Thesaurus pauperum»*, cit., pp. LXIII-LXIV.

⁵⁶⁴ Ancora Migliorini: «Con la tendenza ad abbandonare la grafia etimologica, man mano si sostituisce la x nel latinismi e nei grecismi. [...] La scrizione di gran lunga predominante nel Cinquecento in quanto si abbandonò la x etimologica è es- [...] Nel 1612, il Vocabolario della Crusca preferirà dappertutto le forme con -s- scempia», cfr. *Note sulla grafia*, cit., pp. 270-73.

⁵⁶⁵ Gaetana Maria Rinaldi, *Testi d'archivio*, cit., pp. 380-81.

ipso/-a/-i, scripse, con una sola occorrenza di *isso*. <Pt> è attestato nelle forme: *scriptura, voluptuoso, accepte, acceptata, adoptato, Baptista, settembre, corruptibili, septe, optimo, descriptione, Egipto, septuagenario, discreptione/descriptione* (accanto a *discretionē*), *sumptuose, septimane, presumptuoso, conceptione*. Le forme evolute sono del tutto assenti.

In *Scala* non vi è dittongazione spontanea, peculiare della Toscana⁵⁶⁶: *veni, bono/-a, dechi, cori, pedi, nova, petra, vecho, vechęca, voi*, etc. L'anafonesi, fenomeno anch'esso esclusivamente toscano, è presente nel testo, ma con eccezioni: *famigli, figlo, consiglio*, (ma *longo/-a*), *lingua*. In *Amatorium*, l'anafonesi è presente in modo incostante. A volte manca, come in *giongiendo, gionto, gionse, migliori, longo*, ma si rilevano forme quali *famiglia, consigliassi, figlia, lingua*. Anche nel trattato sulla confessione si rileva la mancanza di dittongazione spontanea: *noce* anziché *nuoce, tene, deci, boi*, etc.

Quanto al vocalismo, in *Scala* si segnala una maggiore aderenza al volgare siciliano e solo parzialmente una rifonetizzazione in chiave toscana. Sugli esiti di quello tonico, esso segue tendenzialmente quello siciliano, con cinque fonemi e tre gradi di apertura: $\bar{E}, \bar{I}, \bar{I} > i$ e $\bar{O}, \bar{U}, \bar{U} > u$ (*havissi, cadiri, spiso, cussi, curti, buchi, clamuri*), e tuttavia si rilevano oscillazioni ed eccezioni (*clamuri/clamori, cussì/cossì*). Lo stesso dicasi per il vocalismo atono, sia protonico che postonico, per cui $\bar{E}, \bar{E}, \bar{I}, \bar{I} > i$ e $\bar{O}, \bar{O}, \bar{U}, \bar{U} > u$ (*allivari, spalli, vidiri, virgogna, apostulo, argomenti*). Tuttavia il vocalismo atono interno presenta, così come in tutta la tradizione del volgare letterario isolano, frequenti esiti 'non siciliani'⁵⁶⁷, sia in sillaba protonica iniziale (*defendia, defecti, deformi*) sia in quella non iniziale (*benedisili, abandonay, incomenęa*). Non mancano, in entrambi i casi, le oscillazioni (*demonio, dimonio*). In posizione postonica l'esito non siciliano può dipendere da una matrice colta (come nel caso di *essere*, contro il maggioritario *essiri*). Per quanto riguarda il vocalismo atono finale, si rileva sovente *-i* quando il toscano darebbe *-e* (*abati, cruchi, dui*). Rari i casi di *-u* finale, tipica del siciliano e dei dialetti meridionali (occorre in *lu, doctu, motu*), sentito verosimilmente come troppo demotico per dei fruitori non solo isolani⁵⁶⁸; tale intervento potrebbe essere attribuito al tipografo⁵⁶⁹.

⁵⁶⁶ Gerhard Rohlfs, *Grammatica storica*, cit., p. 102 e ss.

⁵⁶⁷ Cfr. Gaetana Maria Rinaldi, *Testi d'archivio*, cit., p. 360 e ss. e Marcello Barbato, *La lingua*, cit., p. 116 e ss.; Alberto Várvaro osserva: «In sede interna le eccezioni appaiono assai numerose in ogni tempo, soprattutto in sillaba iniziale ed anche al di là dei termini che possono essere sospettati di latinismo. [...] L'influenza del toscano nella seconda metà del Quattrocento ha rafforzato queste oscillazioni», in *Südkalabrien uns Sizilien*, cit., p. 232.

⁵⁶⁸ Iacopo Mazza, *De la arti*, cit., p. 45. Nel Cinquecento gli sforzi di smeridionalizzazione linguistica in direzione del toscano ma anche di una parlata sovramunicipale si concentrano molto sul vocalismo atono finale e in particolare su <-u>, considerato tratto eccessivamente demotico, cfr. Gabriella Alfieri, *La Sicilia*, cit., p. 812 e ss.; Alfieri, G., *Norma siciliana e osservanza toscana secondo Claudio Mario Arezzo*, in «Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani» 15, 1986, pp. 268-330, p. 292; Franco Lo Piparo, *Sicilia linguistica*, cit., p. 736. A tale proposito Musso fa notare che Antonio Venuti nel suo trattato di agricoltura tenta di nobilitare il volgare siciliano ricorrendo a una «spesso scorretta rifonetizzazione dei tratti siciliani, ritenuti bassi, attraverso una sistematica riduzione delle vocali estreme alle medie, [...] mentre le strutture

Mazza si sforza di tenere alto il livello stilistico di una *scripta* comunque polimorfica⁵⁷⁰, lontana da esiti schiettamente demotici e in ciò contribuisce verosimilmente da un lato la tradizione già consolidata dei volgarizzamenti trecenteschi, dall'altra il latino e il toscano. È il latino che spiega forme con il suffisso in *-oni* (*orationi, estimationi, generationi, cogitationi, meditationi, indignationi, sussurationi, devotioni, processioni, etc.*) accanto al siciliano *-uni* (*persuni, baruni, latruni, sermuni, Salamuni*), che risulta minoritario. D'altra parte, il processo di toscanizzazione non è stato rapido e senza deviazioni⁵⁷¹. In *Amatorium*, il vocalismo siciliano, tonico e atono, retrocede, anche solo in parte: *fece/fecero* sono decisamente maggioritari rispetto a *fiche* (che occorre due volte nei nostri testi; ma è presente altresì *faciti; sira* per *sera*); sporadici sono i casi che, sfuggiti alla rfonologizzazione o ipercorretti, se ne distaccano (*facissi* che alterna con *facessi, volisse*). Sono presenti casi di ipocaratterizzazione: *le sue oratione; le laide imaginatione; le tentatione; li turpi cogitatione et tentazione; le colatione de sancti patri; perseverò [...] in sancti altri spirituale operatione; de tucte perfectione; de li tribulatione; li soi oratione; etc.*). Per quel che riguarda la seria palatale, si ha *e* invece di *i* per ragioni etimologiche:

- nell'uso della preposizione *de* di fronte a un numero ridotto di occorrenze di *di*. *De*, inoltre, svolge spesso la funzione di *da*, spiegabile solo come influsso del siciliano, in cui *da* è assente ed è sostituito da *dī*⁵⁷². Ecco alcuni esempi: *abstenisse de l'amplexe, volesse de ciò desistere, lo scandalo grande che de tal cosa haveria potuto nascere, Et volendo io quella de tanta infamia liberare, etc.* La confusione nell'uso delle preposizioni *de/da* è tale che è possibile imbattersi in ipercorrezioni del tipo: *elegeria la bellezza da la muglere de ipso philosopho, tucto lo resto de la corte facendo alloggiare da fora, saperia io qua contare da alcune persone, etc.* Anche nella *Lucerna* si rileva l'uso di *de* al posto di *dī*: *de cui, de morte*; *di de* al posto di *da*: «libero de li excommunicationi», «Se vada ad farse absolvere de che appartenia», c. 33v.
- Nei pronomi *me, te, se, ve* e in tutti i casi di enclitici: *vedendote, parterte, partendose, morbarse, mostrarse, guardarse, licentiarse, accostarse, venendove, fandome, respondendome, pregandome, etc.* (ma sono presenti cinque forme con *-i*: *partendomi, voltandomi, recordandomi, dicendomi, venendomi*).
- per ipercorrezione nelle forme in cui al posto di [i] del toscano il testo presenta ingiustificatamente [e]: *incomenzata/incomenzò* etc.; o in cui la [i] è etimologica o rappresenta la soluzione siciliana, come in *chi* per *che, vinti, semplice, littere, solliciti, etc.*

morfosintattiche mantengono pressoché intatta la vitalità del siciliano», Pasquale Musso, *Il lessico tecnico dell'Agricoltura di Antonio Venuto*, in «Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani» 20, 2004, pp. 107-201, p. 114. Si rammenta che Venuto è autore di un trattato sull'agricoltura pressoché coevo all'*Amatorium*, peraltro edito dallo stesso Mayr.

⁵⁶⁹ Lalomia segnala giustamente anche ipercorretismi di *piò* per *più*, cfr. *De la arti*, cit., p. 46, n. 16.

⁵⁷⁰ *Ivi*, p. 42.

⁵⁷¹ Francesco Bruni, *La cultura e la prosa*, cit., p. 254.

⁵⁷² Alberto Vàrvaro, *Italienisch: Areallinguistik*, cit., p. 723.

Per quel che riguarda la serie velare, la [u] tonica ed etimologica è sostituita ingiustificatamente da [o] in: *foro* (che coincide con l'italiano antico). Condizionata dal siciliano e supportata dal latino è la vocale in *cussì*.

Il vocalismo atono è fortemente soggetto a oscillazioni. Quello finale ad esempio passa dall'esito toscano (comunque maggioritario) alla forma siciliana in <-u>: *manu* (che alterna con *mano*), *Scotu*, *ornatu*, *sensu*, *solu*, *casu*, etc.

Per quel che riguarda la serie palatale, si ha *e* invece di *i*, per ragioni etimologiche:

- in una serie di forme con *re-* (invece che con *ri-*): *recercava*, *recevemi*, *recepto/-a*, *recordandose/recordandomi* etc., *recompensatione*, *reconsiliarsi*, *refutavallo*, *refare*, *referendo*, *referiro*, *remedio*, *remese*, etc.;
- in una serie di forme con *de-* (invece che con *di-*): *delectarsi*, *descendendo*, etc.;
- in alcune forme lessicali come: *defecto*, *delecto*, *megliore*, *smesurata/smesuratamente*;
- nelle forme che presentano una *-e-* al posto della *-i-* etimologica, come in: *descreptione*, *descreto*, *indescreto*, *desperati*, *desperatione*, *desprezo*, *despogliandose*, *despositione*;
- in alcune forme verbali: *refutavallo*, *adverterse*, etc.

Si ha *i* invece di *e*, per ragioni etimologiche:

- nelle forme *fidele*, *infideli*, *infirmità*, *intrare*, *simplice*;
- per ipercorrezione o per la mancata generale toscanizzazione del testo: *avessiro/havessiro* (insieme alla forma toscana *havessero*), *diffinitiva*, *fatimi*;
- l'uscita in *-iro* invece di *-ero* (da confrontare col siciliano *-iru*) della terza persona plurale del passato remoto: *fossiro*, *facissiro*, *andassiro*, *havessiro*, *volessiro*;
- in posizione finale: *milli*, *dui*, *seti* (seconda persona plurale del verbo essere, da confrontare con il siciliano *siti*), *vui*.

Per quanto riguarda la serie velare, si ritrovano forme evolute con *o*, accanto a forme non evolute con *u*, che meglio rispecchiano l'originaria sicilianità del testo, oltre che forme ipercorrette: *capitulo*, *governo*, *gubernatore*, *gubernavano*, *abundante*, *abundantia* etc.;

- forme etimologiche: *cultello*, *inculto*, *facultuoso*, *ascoltare*;
- forme ipercorrette sono: *notrichi*, *soldano*.

Il dittongo AU- primario si mantiene in: *audienti*, *audete* etc., *auro*, *lauda/-e*, *aurifice*, *frauderà*.

Maraviglia, *maravigliosamente*, *salvatica/-che*, *insalvagire* possono spiegarsi con l'assimilazione di [e] protonica in [a], armonizzazione vocalica toscana⁵⁷³, anche se vanno confrontate col sic. *maravighja* e *sarvaggiu*.

Nella *Lucerna*, il vocalismo tonico presenta forme quali *signi*, *mi* (anziché *me*), *po* (anziché *può*), *appartinia*, *supra*, *maistri* per *maestri*, *ponissiro*, *tenissiro*, *incurre*, *permissiro*, *missa*, *bullà*, ma anche *fosse* (che alterna con *fossì*), *croce*, *tale*, *peccato*, etc. Quanto al vocalismo atono, si rilevano: *excommunicationi*, *periculo*, *casu*, *dictassiro*, *scrivissiro*,

⁵⁷³ Pavao Tekavčić, *Grammatica storica dell'italiano*, voll. 3, Il Mulino, Bologna 1980, p. 91.

presumissiro, volontà, ma anche *impedissero, caso* (minoritario rispetto a *casu*), etc.

La dittongazione spontanea in sede tonica non ha una presenza salda nel testo sull'amore; a volte le forme con dittongo alternano con quelle senza dittongo: *tene* è esclusivo, contro *tiene*, però abbiamo sia *contene* che *contiene*; *vene* è esclusivo; sono esclusivi *bone, core, dece, fera/-re, foco, mele, novo/-a, pede/-i* (ma è presente *pedi*), *petra, soi, toi*, la seconda e terza persona del predente indicativo del verbo *volere*: *voi, vole*, la terza persona del presente indicativo del verbo *solere*: *sole*, la seconda e la terza persona del presente indicativo del verbo *potere*: *poi* e *po*.

Condizionata dal latino *foras* e dal sic. *fora* è la forma non dittongata *fora*, mentre *fuori* è del tutto assente. È presente *tuo* ma non *to* (però vi è *toi*, come abbiamo segnalato sopra), vi è *suo* ma non *so*.

Quanto al consonantismo, in *Scala* si osserva lo scempiamento delle geminate (*legi, ligi, quatro, dona* - un solo caso, in compresenza con *donna*, dunque maggioritario -, *ligenda* - probabilmente per influsso del latino -, *ligi, inobedienti*, etc.). Si rilevano casi di raddoppiamento della desinenza finale della terza persona plurale dell'indicativo (*sunno, habitanno*) e di raddoppiamento fonosintattico (*a lloro, a llecto, a llamia*). Si conserva [b-] che non si sonorizza in [v-], quindi rileviamo: *biviri* (bere), *bivino, bucca*⁵⁷⁴. [-L-] nel gruppo [-rl-] non si assimila (*parlari*)⁵⁷⁵ e non subisce rotacizzazione nei nessi [fl-], [-fl-], [-lm-] e [-lp] (*flagelli, affligirà, palma, culpa*)⁵⁷⁶. Quanto a *l* + consonante dentale, si rilevano oscillazioni per cui vi sono casi di velarizzazione con passaggio a [w] (*autro, autri, cauda*), sebbene non manchino influssi toscani (*altro, altri*)⁵⁷⁷. In *Amatorium* il consonantismo, sostanzialmente toscano, presenta prevalenza di consonanti sorde: *affocato, secreto, patrone, sequente, scutella* (contro *fatiga* e varianti, con costante sonorizzazione della velare intervocalica). Le varie forme di *recipere* alternano con *recevemi* (ma si rileva *arangi*). Riguardo alla geminazione consonantica, le forme del testo presentano notevoli oscillazioni. Si hanno, ad esempio, forme come: *aconzazto/aconzava* e *aconzavano/acconzatosi, ochi* e *occhi*; incertezze anche per la labiovelare: *acqua* e *aqua*. Casi di mancato raddoppiamento sono: *caminare/caminando* etc., *cità, matina/-no, fredo* e *refredato, labra, pioggia, arrabiato, sapia, pegio* e *pegior*, etc.

Persiste anche qui la mancata regolarità nella resa della nasale dinanzi a bilabiale, per cui si rileva *stranbo, conbiato, membri, inbrazassi, inbractare, intranbo*, ma *imbarcandote, membri, gambe*, etc. (comunque <m> risulta nettamente maggioritario).

⁵⁷⁴ Alberto Vàrvaro, *Südkalabrien uns Sizilien*, cit., pp. 232-33; Gerhard Rohlfs, *Grammatica storica*, cit., §§ 150, 167, 215.

⁵⁷⁵ Alfonso Leone-Rosa Landa, *I paradigmi della flessione verbale nell'antico siciliano*, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 1984 (Biblioteca del Centro di studi filologici e linguistici siciliani, 5), § 14.

⁵⁷⁶ Cfr. *Munti di la santissima oracioni*, a cura di Rosa Casapullo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 1995 (Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV, 21), pp. LXVII-LXVIII.

⁵⁷⁷ Gaetana Maria Rinaldi, *Testi d'archivio*, cit., p. 383; Alberto Vàrvaro, *Südkalabrien uns Sizilien*, cit., p. 234.

In *Scala* un tratto conservativo è costituito dal mantenimento della forma non apocopata nei sostantivi di derivazione latina del tipo *virtuti* < VIRTUTE(M); mentre per gli avverbi derivati da aggettivi, la cui parte aggettivale termina in *-li*, si hanno forme sia sincopate che asincopate: *similmenti*, *similimenti*; predomina la forma non apocotapata: *mortalimenti*, *volinterimenti*, *mirabilimenti*.

Nei trattati, dal punto di vista morfologico, la struttura linguistica oscilla ancora una volta tra norma siciliana e norma toscana. Il paradigma dell'articolo determinativo singolare è *el/lo/la/lu*, dunque sia nella forma siciliana *lu*, sia in quella toscana *lo* insieme a *el* di origine letteraria toscana⁵⁷⁸. Per quanto riguarda l'articolo indeterminativo, si riscontra la norma toscana (*uno, una*) e mai *unu*. Sono da segnalare per il sostantivo l'oscillazione fra maschile singolare in *-o* e in *-u*: *mano, manu*. La preposizione articolata non ha forma organica, eccetto il caso isolato di *al*, né provoca il rafforzamento dell'articolo, ma è resa tramite l'accostamento dei due elementi: *a la, a lu, in lu*, etc. Nella *Lucerna* per gli articoli si riscontra l'uso di *lo, la, li*; con minima approssimazione mi pare di poter escludere l'uso di *lu*.

I pronomi personali soggetto sono siciliani (*nui, vuu*), anche se alcune forme subiscono il processo di rifonetizzazione toscana (*eo, illo*). Per i possessivi si registra l'uso di *mia, tua, toi/toy, soy/soi*, innovativi rispetto a quelle prevalenti nel siciliano dei secoli precedenti *meu/mea, tou/toa, sou/soa*⁵⁷⁹. Dunque l'incidenza del siciliano appare minore, limitata a *meo*⁵⁸⁰, *mey/mei, toy/toi, soy/soi*. Per i dimostrativi, frequente l'uso di *ispo, ipsa, ipsi*, di matrice latina, con funzione anaforica e testuale⁵⁸¹. In *Amatorium* nell'uso dei pronomi personali si riscontra oscillazione: *noi* (mai *nui*), ma anche *voi e vui*; quello di terza persona singolare è *illo*. Per i possessivi si registra l'uso di *mia, tua, toi, soi*, innovativi rispetto a quelle prevalenti nel siciliano dei secoli precedenti *meu/mea, tou/toa, sou/soa*⁵⁸². Dunque l'incidenza del siciliano appare minore, limitata a *mei, toi, soi* (nella *Lucerna* nei possessivi si segnala ancora *soi* anziché *suo*i, ma anche *sua*). Per i dimostrativi, frequente l'uso di *ispo, ipsa, ipsi*, di matrice latina, ancora una volta in riferimento a un elemento già citato nel testo.

In *Scala* le forme verbali seguono la flessione siciliana, sebbene in alcuni casi vi siano forme toscane che convivono con quelle

⁵⁷⁸ Gerhard Rohlfs, *Grammatica storica*, cit., vol. II, p. 102; Eduarda D'Alba, *Il siciliano antico: fonetica e cenni morfologici*, Prometeo, Palermo 1923, p. 83. D'altra parte, osserva Migliorini, nel Quattrocento «gli scrittori meridionali, invece che attenersi all'uso indigeno dell'articolo *lo* in tutte le posizioni, accolgono più o meno largamente le forme toscane *el* o *ib*», cfr. Bruno Migliorini, *Storia della lingua*, cit., p. 258.

⁵⁷⁹ Gaetana Maria Rinaldi, *Testi d'archivio*, cit., pp. 405-406.

⁵⁸⁰ Fulci rileva che *meo* si deve al fatto che nel siciliano antico le uscite del singolare erano *-èu* e *-èa* (*lumèa, mèn*), cfr. Innocenzo Fulci, *Lezioni filologiche sulla lingua siciliana*, Tipografia Reale Ospizio di Beneficenza, Catania (senza indicazione di data), p. 111.

⁵⁸¹ Graziadio Isaia Ascoli, *Intorno ai continuatori*, cit., pp. 303-316.

⁵⁸² Gaetana Maria Rinaldi, *Testi d'archivio*, cit., pp. 405-406.

siciliane⁵⁸³. Di seguito si indicano alcune oscillazioni: *haviri* all'indicativo presente è attestato nella forma *ha* e *havi*. Il verbo *andare* è attestato all'infinito con il toscano *andari* (con l'evidente rifonetizzazione siciliana dell'uscita in *-i*), con *giri* e con *yiri*. Il verbo *diri* si alterna con *dire*, presente una sola volta. Perfetto indicativo, terza persona singolare, *disi* (maggioritario) si alterna con *disse*. Negli usi dei tempi verbali si nota la predilezione per il passato remoto rispetto al passato prossimo. Inoltre ricorre frequentemente l'uscita in *-ao* della terza persona singolare, evidente segno di rifonetizzazione in direzione toscana dell'uscita siciliana in *-au* (*piglao, chamao, tirao*, etc.). Non mancano casi di passato remoto in *-ò* (*partiò, lassò, adorò*, etc.). La presenza del futuro è una chiara spia della letterarietà toscana della lingua dell'autore, poichè il futuro non esiste nell'area meridionale⁵⁸⁴. In particolare, non mancano casi di geminazione della desinenza *r* (*darrà, farrà, serrà, dirray*). Un evidente influsso toscano è il suffisso *-emo* al futuro (*vidiremo*). Quanto detto per il futuro vale per il condizionale, attestato nella forma in *-ia* (*haviria, potiria, cantiriano, farriano*). Tale forma segnano l'influsso del toscano giacché, come nota Rohlfs, le desinenze del condizionale in *-ia* non sono autoctone⁵⁸⁵. Lo sviluppo in *-er-* di *-ar-* nei futuri e nei condizionali è normale a Firenze e nei dintorni, mentre in alcuni scrittori settentrionali e meridionali persistono le forme con *-arò, -arei*⁵⁸⁶. Nel testo le due forme si affiancano, sicché accanto a *annectarai, beneficiarai* abbiamo *conforterai, appunterai, attenderai, mangierai, piangerai*, etc.

Si rileva l'uso del participio con funzione di aggettivo verbale, di chiara influenza latina, che contribuisce a creare uno stile altisonante («per exortari omni morienti»). In *Amatorium* per il verbo, si registrano attestazioni dell'indicativo futuro, del congiuntivo presente e del condizionale in *-ia*, ma è attestata anche la forma toscana *vorrebbe* per *vorrei*, una sola volta nel *corpus*. È presente in taluni casi la desinenza etimologica alla prima persona plurale del presente indicativo (*andamo, tornamo, restamo, cavamo*). Si rileva la desinenza della terza persona singolare del passato remoto in *-ao* (*lassao, levao, donao*) - insieme a quella toscana in *-ò* -, forma che coincide con quella napoletana, ma è in realtà frutto di compromesso tra l'esito siciliano *-au* e quello toscano. Nella *Lucerna* si segnala ancora la presenza del condizionale in *-ia* (*paria*), dell'imperfetto sempre in *-ia* (*sapia*), nonché l'uso del congiuntivo: «innanti che lo absolve», «de impogna», «se vada», c. 34r;

⁵⁸³ Sul sistema verbale siciliano cfr. Nunzio La Fauci, *Tassonomia dei costrutti medi e ausiliari perfettivi in siciliano antico*, in Id., *Forme romanze della funzione predicativa. Teorie, testi, tassonomie*, Edizioni ETS, Pisa 2000, pp. 41-73.

⁵⁸⁴ Gerhard Rohlfs, *Grammatica storica*, cit., vol. II, pp. 333-34; Alfonso Leone-Rosa Landa, *I paradigmi*, cit., pp. 67-68.

⁵⁸⁵ Cfr. Gerhard Rohlfs, *Grammatica storica*, cit., § 593 e 596. Di parere contrario Leone-Rosa Landa, cfr. Alfonso Leone-Rosa Landa, *I paradigmi*, cit., p. 83. Indicativo futuro, congiuntivo presente e condizionale sono pressoché scomparsi nel siciliano moderno, *ivi*, § 61, 65, 77 e Alberto Vârvaro, *Südkalabrien uns Sizilien*, cit., vol. II/2, 1995, p. 237.

⁵⁸⁶ Bruno Migliorini, *Storia della lingua*, cit., p. 365.

«quantunque nella bulla de ipse indulgentie si exprima» c. 44v; «fosse immune» c. 45r; «se facesse o dicesse» c. 49v.

In *Scala* è presente l'accusativo preposizionale quando l'oggetto è animato, tipico della sintassi siciliana⁵⁸⁷: «et <ç> che dichì a lloro illi fanno»; «dissi a lloro»; «donao a lloro ordini como deviano veniri»; «et <ç> che dichì a lloro illi fanno»; «Si vui li nochiriti et illi chamiranno a mia» (si noti il mancato raddoppiamento fonosintattico); «lassami che per fino icquà tiray a mmio patri». Una spia della letterarietà linguistica è il periodo ipotetico di terzo tipo, con congiuntivo nella protasi e condizionale nell'apodosi («et <si> tucti li havissi adquistato, may haviria potuto essiri saçio de dominio per si ad tanto che havissi pervenuto ad haviri Dio»)⁵⁸⁸. Frequente è poi l'uso di proposizioni incidentali, che non rendono sempre agevole la lettura. Si rileva altresì l'uso del *che* polivalente («et cussi remasi tucto lo tempo de la vita sua che altro lo volia vogiri et girari»).

Fenomeni sintattici tipici del siciliano sono l'uso di *haviri* come ausiliare per i verbi intransitivi: «haviano venuti, havissi pervenuto», etc.⁵⁸⁹. In taluni casi il verbo è collocato alla fine del periodo, seguendo dunque l'ordine latino: «et nullo po a la veritati resistire»; «De lu quali fallo <forono> de loro superiori domandati»⁵⁹⁰. Si rileva inoltre la complementazione apreposizionale dell'infinito: «piò multi voti manifesta la verità quillo che si sforça occuparila, che quillo che si sforça manifestarila»; «Una vota trovay uno de la piaça andari a la casa».

Quanto al lessico, prevale il campo semantico relativo alla sfera morale e religiosa⁵⁹¹. Vi è un lessico stratificato in cui accanto a una massiccia presenza di lemmi toscanizzati – caratterizzati anche da forme soprarregionali in direzione aulicizzante⁵⁹² – sono presenti notevoli latinismi semantici e un *corpus* di voci appartenenti al volgare siciliano. I latinismi confermano la tendenza del volgare siciliano letterario a guardare al latino quale referente colto cui tendere per nobilitare la lingua, il che naturalmente appiattisce lo scarto tra varietà linguistiche geograficamente lontane, che finiscono così per presentare gli stessi esiti e financo un fondo lessicale più o meno comune⁵⁹³. Inoltre la presenza di latinismi alla

⁵⁸⁷ Gerhard Rohlfs, *Grammatica storica*, cit., § 632; Rosanna Sornicola, «Col nostro semplice parlare et muliebre stilo»: ibridismo e registri linguistici nella Leggenda della Beata Eustochia da Messina, in *Studi linguistici e filologici offerti a Girolamo Caracausi*, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 1992 (Supplementi al Bollettino, 12), pp. 453-481, pp. 467-69; Enzo Mattesini, *Sicilia*, cit., p. 430; A. Vârvaro, *Südkalabrien uns Sizilien*, cit., vol. II/2, p. 235.

⁵⁸⁸ Secondo Rohlfs, questa costruzione risale agli antichi poeti toscani e alla lingua dei siciliani, Gerhard Rohlfs, *Grammatica storica*, cit., p. 142.

⁵⁸⁹ Egle Mocciaro, *Sull'espressione non prototipica dell'agentività nei testi siciliani del XIV secolo*, Edit., Catania 2009 (Quaderni di Artesia, 4), p. 59 ss.; Gerhard Rohlfs, *Grammatica storica*, cit., § 729.

⁵⁹⁰ Alberto Vârvaro, *Südkalabrien uns Sizilien*, cit., 235.

⁵⁹¹ Per il concetto di campo semantico, cfr. Horst Geckeler, *La semantica strutturale*, Bollati Boringhieri, Torino 1979, p. 153. Si rimanda all'edizione critica di Lalomia per un'analisi diffusa del lessico.

⁵⁹² Gabriella Alfieri, *La Sicilia*, cit., p. 810.

⁵⁹³ Cfr. Bruno Migliorini, *Storia della lingua*, cit., pp. 268-278.

fine del Quattrocento in Sicilia è un chiaro segnale della vivacità del latino non limitata agli strati culturalmente più elevati della società, sicché, come nota Giovanardi⁵⁹⁴, sembra cadere l'idea di una distinzione strettamente diafasica secondo cui il latino è esclusivamente per le opere "serie" e il volgare per quelle "minori". Latinismi semantici caratterizzati per essere tipi lessicali del tutto latini ma foneticamente integrati al sistema linguistico siciliano sono: *cogitationi*, *querulati*, *vigilari*, *leprosu*, *maculari*, *rapta*, etc.⁵⁹⁵ Di converso vi sono voci siciliane nel significato ma che subiscono una rifonetizzazione latina o toscana: *adcostumata* (da *accustomatu*, garbato, gentile, ben educato), *adlomavano*, accendevano; *comboglaroli* (da *comboglarari*, coprire); *grupo*, nodo. Sono presenti elementi lessicali tipici del siciliano, come *adunati*, da *adunarisi*, accorgersi, avvedersi; *arsira*, ieri sera; *culca* da *curcarisi* 'coricarsi', evidentemente senza rotacizzazione; *chavari*, conficcare; *feturi*, puzzo; *gangata*, ceffone, schiaffo, guancia; *yiri*, andare, *tando*, allora⁵⁹⁶. Nell'*Amatorium* sono presenti forme riconducibili naturalmente al lessico religioso (*parabula*, *heremo*, *ecclesia*, *pregghi*, etc.) e genericamente colto, nonché alla lingua d'uso comune. L'analisi lessicale rileva una patina toscana che può attribuirsi, almeno in parte, all'intervento dell'editore. Essa tuttavia è infarcita in taluni casi di forme siciliane rifonologizzate e/o di latinismi. Tra questi ultimi segnaliamo: *audienti*, *clauso*, *delecto*, *doctrina*, *intrare*, *occurrento*, *magisterio*, *officio*, *solliciti*, *subiecti*, *labore*, *iniuria*, *cibo*, *pecunia*, *nequitia*, *nutrize*, *macula*, *memoria*, *laudare*, *facultuoso*, *salute* (per salvezza), *lotu*, *ospitale*, *precipue*, *sagicta*, *servate*, *sequire*, *fusta*, *rughe*, *pugna*, *audecte*, *erubescencia*, *clauso*, *digito*, *cogitatione*, *puccinita*, *virtute*, etc. Le forme come *arboro*, *homini*, *longo*, *scutella*, non subiscono rifonologizzazione toscana verosimilmente perché in apparenza colte e coincidenti con le forme latine. Di converso mantengono intatto l'aspetto latino

⁵⁹⁴ Claudio Giovanardi, *Il bilinguismo italiano-latino del medioevo e del Rinascimento*, in *Storia della lingua italiana*, a cura di L. Serianni e P. Trifone, vol. II, *Scritto e parlato*, Einaudi, Torino 1994, pp. 435-67, p. 466.

⁵⁹⁵ Oltre a Migliorini, cfr. anche Segre, il quale afferma che «il latino [...] viene usato al supporto e alla nobilitazione del volgare [...]. L'equilibrio è sempre più instabile quanto più ci si allontana dalla Toscana [...]». Di questa instabilità risente per primo il latino che viene snaturato dall'estensione a zone espressive a lui estranee e dal correlativo inquinamento dei suoi materiali ereditari: con le nuove incombenze penetrano nel latino elementi linguistici che esso non è in grado di assimilare», *Espressionismo latino e volgare nel Quattrocento e nella prima metà del Cinquecento*, in Maria Corti e Cesare Segre (a cura di), *I metodi attuali della critica in Italia*, ERI, Torino 1980, pp. 229-38, per la citazione p. 229. Ma anche Giancarlo Folena, *Espansione e crisi dell'italiano quattrocentesco*, in *Il linguaggio del caos. Studi sul plurilinguismo rinascimentale*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, in particolare p. 11; Mirko Tavoni, *Latino e volgare*, in R. Romano (a cura di), *Storia d'Italia*, vol. V/1, Garzanti, Milano 1990, pp. 217-40, il quale afferma che il perdurare del bilinguismo latino-volgare è da rintracciare nel «persistente senso di identità» tra i due sistemi linguistici, *ivi*, p. 218. C. Giovanardi, *Il bilinguismo*, cit., pp. 435-67. Il continuo riferimento al latino è dato anche dalla simile struttura delle due lingue, cfr. Roberto Gusmani, *Saggi sull'interferenza linguistica*, Le Lettere, Firenze 1993, p. 19.

⁵⁹⁶ La matrice di tale patrimonio è latina e galloromanza, Riccardo Ambrosini, *Stratificazione lessicale dei testi siciliani dei secoli XIV e XV*, in «Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani» 13, 1977, pp. 127-204, p. 201.

forme come *etiam, ipsa, solum, seu*. Anche nella *Lucerna* naturalmente si segnalano latinismi (*ipso facto* e *in iure, penitentia*, etc.), costrutti latini (*ecclesiastica sepultura*) nonché un lessico di matrice latina, di cui esempi sono *mirarla, volto, sapere, tremore*, etc.

Ancora in *Amatorium*, nonostante il lavoro di parziale ricodificazione, è possibile individuare non pochi elementi di origine siciliana. Tra le forme autoctone segnaliamo: *acconzavano, acconzatosi* (disporre, inserire, collocare, preparare), *adoncha* (dunque), *adonandosi* (accorgendosi), *annectare* (rimondare una pianta), *mogliere/moglere* (moglie), *goctu* (bicchiere); *arrassandosi* (da *arrassari*, allontanarsi, farsi da parte); *spagnare* (spaventare); *appichiato* (da *appicciari*, accendere, divampare, apprendersi); *vardava* (da *vardari/guardari*, custodire) *allumarno* (da *allumari*, accendere); *scarpinato* (da *scarpinari*, camminare in fretta); *scippato* (da *scippari*, cavare con forza radice o altro); *pasteda*, pastella; *fractina* (da *frattina*, luogo scosceso, terreno impervio per la presenza di cespugli, erba che cresce in mezzo al grano, etc.); *scombogliando* (da *scummighiari*, scoprire); *nesciro* (da *nesciri*, uscire); *oglarolu* (da *ogghialoru*, orciolo, piccolo recipiente per tenervi l'olio); *muria*, stoviglie di terracotta o porcellana (qui vale semplicemente terracotta, giacché si riferisce alla 'grasta'); *culcare* (da *curcari*, mettere a letto, coricare); *mascolo* (da *masculu*, maschio); *scurzoni* (da *scursuni*, serpe velenosa); *feto* (da *fetu* puzzo, fetore); *gangate* (da *gangata*, ceffone); *buffa*, rospo comune; *sentura* (da *senturi*, sentore) etc.

In definitiva, l'analisi linguistica evidenzia una pluralità linguistica determinata dall'azione del latino e del toscano su un fondo siciliano; è altresì vero che l'elemento locale tende ad emergere costantemente, soprattutto nella fonetica. Tale situazione sembra prospettare un duplice sforzo: da una parte emerge il bisogno di elevare il modulo linguistico a una dignità letteraria; dall'altro la necessità di non mancare all'obiettivo che l'autore si è preposto all'inizio del trattato, indirizzandosi a un pubblico non molto colto, soprattutto non conoscitore del latino⁵⁹⁷. Il risultato genera una *scripta* particolare sulla quale agisce, nella resa finale, anche il processo tipografico teso a standardizzare la lingua.

Il sistema interpuntivo dell'Amatorium.

Il trattato rivela un sistema interpuntivo non ancora adeguatosi alle novità grafiche di recente introdotte dagli umanisti Manuzio e Bembo ne *Le cose volgari di messer Francesco Petrarca* del 1501⁵⁹⁸.

⁵⁹⁷ «L'uso approssimativo di un italiano standard non compiutamente assimilato da parte degli autori semicolti di lettere o autobiografie, nei quali il dialetto arcaico si è indebolito o comunque convive con il dialetto italianizzante e, sempre più massicciamente, con l'italiano regionale, è una manifestazione della riproduzione e del cambiamento insieme (di tipo linguistico e culturale), sugli assi del tempo e della diffusione sociale» Francesco Bruni, *Traduzione, tradizione e diffusione della cultura: contributo alla lingua dei semicolti*, in «Quaderni Storici», 38, 1978, pp. 523-54, p. 547.

⁵⁹⁸ In verità è comune presso gli editori una resistenza ai nuovi segni; solo a metà del Cinquecento anche il punto e virgola, «il meno urgente e perciò il più

Mancano dunque i più moderni segni grafici (la virgola, il punto e virgola, l'accento e l'apostrofo, che come sappiamo si impone con una certa lentezza a partire dal Cinquecento⁵⁹⁹); sono presenti solo i due punti e il punto fermo, ma disposti senza alcuna coerenza e uniformità: i due punti ad esempio talvolta paiono avere la funzione di virgola, talaltra quella di una pausa più lunga, financo di punto fermo, come sembrerebbe indicare l'iniziale maiuscola che in alcune occasioni fa séguito; quanto al punto fermo, di contro non è sempre seguito da maiuscola. È presente la barretta obliqua con funzione per lo più di virgola. Inoltre la grafia presenta la scrizione unita di molte parole; sono frequenti le abbreviazioni e un uso non sempre uniforme delle maiuscole (talvolta il frate adopera maiuscole con evidente valore onorario: *Faraone, ordinato Amore, Christiani*, etc.); invero è ancora confuso l'uso delle maiuscole tra Quattrocento e inizio Cinquecento⁶⁰⁰. I capilettera sono contenuti all'interno di uno spazio vuoto, lasciato bianco in previsione di successive rubriche ornamentali mai aggiunte.

Nella *Lucerna*, quanto all'interpunzione, non si rilevano aspetti degni di nota. Maggiori novità presenta l'uso dei segni tachigrafici, come si diceva, più numerosi rispetto al precedente trattato. Vi è ad esempio la ricorrenza di *un* (con *n* accentata) per *unde*, come pure di una sorta di *s* capovolta con valore di *con*. Ma è soprattutto la presenza di silografie a distinguere l'esemplare della *Lucerna*⁶⁰¹. Il frontespizio reca l'immagine di un frate inginocchiato atto a ricevere le stimmate da Cristo, crocifisso e con le ali; si tratta evidentemente del frate di Assisi⁶⁰² (tale silografia ritorna alla c. 46r., che introduce la seconda parte del trattato, detta «declaratione, in la quale [...] se declarano tutti li peccati mortali [...] et mostrase de omne uno [...] perché è mortale et ad che satisfatione sia obligato lo comitent»). Si segnala, infine, la numerazione delle carte, assenteo, di contro, nell'*Amatroium*.

adatto dei nuovi punti ad essere usato come spia della loro definitiva accettazione, si afferma», Paolo Trovato, *Serie di caratteri, formato e sistemi di interpunzione nella stampa dei testi in volgare (1501-1550)*, in *Storia e teoria dell'interpunzione*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Firenze 19-21 maggio 1988), a cura di Emanuela Cresti, Nicoletta Maraschio, Luca Toschi, Bulzoni, Roma 1992, pp. 89-110, per la cit. p. 105. Osserva ancora Trovato: «ancora nei primi decenni di applicazione su larga scala dell'invenzione della stampa, si ha la sensazione che solo i copisti e gli stampatori più scrupolosi rispettino o perfezionino con relativa coerenza qualcuno dei tanti sistemi [d'interpunzione] disponibili, e che le procedure adottate valgano solo all'interno delle rispettive botteghe o comunque in ambiti ristretti», *ivi*, p. 89.

⁵⁹⁹ Bruno Migliorini, *Note sulla grafia*, cit., pp. 291-93.

⁶⁰⁰ *Ivi*, pp. 289-91.

⁶⁰¹ Sarà appunto la moglie del Mayr, una volta prese le redini della tipografia, a introdurre l'uso delle silografie, cfr. Pietro Manzi, *La tipografia napoletana*, cit., p. 23.

⁶⁰² «In illa vero eadem quadragesima supradicta apparuit in ipso monte Alverne, circa festum Exaltationis s. Crucis, Cristus in specie seraph alatus et veluti crucifixus, imprimens tam clavos quam stigmata in manibus et pedibus ac latere s. Francisco, prout dicit legenda sua», *Actus beati Francisci*, cit., cap. IX, p. 192.

EXEMPLA

Scala de virtuti

[1] PROLOGUS (c.4v.)

Et de tali gratii como per quilla similitudini⁶⁰³ recuncta el Signori nello *Evangelio* de quillo Re lu quali, partendosi del regno suo, chamao le soy servi *et* a lloro accomandò certa quantità de pecunia adçò *cum* quilla lucrassiro⁶⁰⁴.

[2] cap. I (cc.5r.-5v.)

Legimo nel *Vecio Testamento* che uno nominato Ofin *et* uno altro nominato Fines, perché in lo *templo* fichiro certi lascivii signi *cum* li occhi ad certi vani domni, foro per tali peccato occisi ordinanti Dio. *Et* non solum ipsi ma quilli che si trovaro in loro compagnia. *Et* lu superiori, lu quali habi noticia de tali *et* reprisili ma non li ponio agramenti, Dio li percussi de morti subitania *et* repentina.

[3] cap. II (cc.7v.-8r)

Undi uno doctu, rinominato Joanni Andria, recunta che quando uno sancto patri dichia li soi orationi, innanti la determinata ura lo angelo de Dio li dava uva agresta, quando da poi uva marça, quando all'ura uva beni matura *et* sana⁶⁰⁵.

⁶⁰³ Si noti l'utilizzo di "similitudine" per *exemplum*.

⁶⁰⁴ In quel tempo, Gesù raccontò una parabola perché era vicino a Gerusalemme e i discepoli credevano che il regno di Dio dovesse manifestarsi da un momento all'altro. Disse dunque: «Un uomo di nobile stirpe partì per un paese lontano per ricevere un titolo regale e poi ritornare. Chiamati dieci servi, consegnò loro dieci mine, dicendo: Impiegatele fino al mio ritorno. Ma i suoi cittadini lo odiavano e gli mandarono dietro un'ambasceria a dire: Non vogliamo che costui venga a regnare su di noi. Quando fu di ritorno, dopo aver ottenuto il titolo di re, fece chiamare i servi ai quali aveva consegnato il denaro, per vedere quanto ciascuno avesse guadagnato. Si presentò il primo e disse: Signore, la tua mina ha fruttato altre dieci mine. Gli disse: Bene, bravo servitore; poiché ti sei mostrato fedele nel poco, ricevi il potere sopra dieci città. Poi si presentò il secondo e disse: La tua mina, signore, ha fruttato altre cinque mine. A questo disse: Sarai tu pure a capo di cinque città. Venne poi anche l'altro e disse: Signore, ecco la tua mina, che ho tenuto riposta in un fazzoletto; avevo paura di te che sei un uomo severo e prendi quello che non hai messo in deposito, mieti quello che non hai seminato. Gli rispose: Dalle tue stesse parole ti giudico, servo malvagio! Sapevi che sono un uomo severo, che prendo quello che non ho messo in deposito e mieto quello che non ho seminato: perché allora non hai consegnato il mio denaro a una banca? Al mio ritorno l'avrei riscosso con gli interessi. Disse poi ai presenti: Toglietegli la mina e datela a colui che ne ha dieci. Gli risposero: Signore, ha già dieci mine! Vi dico: A chiunque ha, sarà dato; ma a chi non ha, sarà tolto anche quello che ha. E quei miei nemici che non volevano che diventassi loro re, conduceteli qui e uccideteli davanti a me». Dette queste cose, Gesù proseguì avanti agli altri salendo verso Gerusalemme. Come si vede, il racconto è scorcio; al nobile uomo si sostituisce un re e il numero dei servi è imprecisato.

⁶⁰⁵ Cfr. *Vitae Patrum, Liber V, P.L.* 73, col. 859, 10: «Dixit abbas Moyses: Homo fugiens hominem similis est uvae maturae; qui autem cum hominibus conversatur, sicut uva acerba est».

[4] cap. II (c.9v)

Una vota trovay uno de la piaça andari a la casa *et* de li soi pedi cadendo finiò de la sedia nella *quali* sedia el sacerdote. Cadiò *et* finiò uno massaro, lu quali gaudia che havia facto multo grano havendolo miso in uno solaro. Poi sucta quillo, stando a llecto, dichia «o grano» per gaudire quisto anno assay, *et* in quisto pensiero stando vinni mino una tavola, et lo fiumi de lo grano tanto cursi supra de ipso che lu affucò.

[5] cap. II (c.10r)

Undi cunta ipso sancto Bernardo uno tali exemplo *et* dichì che *in* una grande citati era uno grandi merchanti *et* stava in uno suo splendido palacio *et* sucta una camara, in la quali ipso tenia li grandi quaterni de la sua mercatancia, stava uno homo assai poviro *et* continuo cantava. Undi dava grandi impedimento ad quisto mercanti, perché in lo fari de li cuncti, li quali ipso continuo bisognava fari, haviria voluto silentio. *Et* de ço dolendosi *et* pençando in che modo quisto potissi fari stari in pachi, quisto piglao uno di uno saccheto *et* possi in quillo certi docati, *et* poi discisi in la potiga de quillo, el quali era causalaro, *et* incomença cum quillo ad parlari *et* diri che era la causa che ipso tanto cantava actiso le dava assai impedimento. Resposi che si morissi *non* di potiria mai altro fari perché li venia de cori. *Et* parlando lo mercanti tenia quillo sacculo de docati in mano, *et* poi in la partença fingi de li scordari supra lo banco de lu causularo, *et* cussì illà lassandoli si partio. Lo causularo si leva *et* pigla quisto saccullo; aprendolo trova li cento docati *et* subito cavao in una certa parti de la putiga *et* acterraoli, *et* incomença ad pençari supra quilli dinari si per aventura quillo mercanti si·ndi recordirà, *non*ne per aventura li fussiro furati. *Et* in quisti timuri posto lassò in tucto *et* perduto lo cantari in modo che piò *non* si sentio cantari.

[6] cap. II (cc.10r.-11v.)

Undi Sancto Bernardo per uno tali exemplo prova quisto, *et* dichì che in una citati era uno iuvini di grandissima fortiça, *intanto* che per quilla si fachia ad chamari lo Felichi Forti, *et* in quilla fortiça era tuta sua beatitudini. In *qualla* medesmi cità era una certa donna la quali per la sua grandi bellaça si fachia ad chamari Elena la bella, *et* in *qualla* bellaça havia posto tucta sua speranza. *Et* per dubio di non maculari tanta bellaça, non volia biviri de le aqui de le fontani perché dichia che hanno de la terra, ma *solum* de quilla che cadia la nocti supra li nectissimi erbi *et* cui si fachia recogliri la matina la rosata per biviri. Mangiando may si volia toccari *cum* li mano la bucca *non*ne per aventura in alcuno modo la fachi macolasse.

Similmenti, in quilla cità era una nobili donna la quali, per li soi immensi virtuti, era havuta in tanta reverentia *et* fama de virtuti che beata si sentia cui ad ipsa havissi havuto amicitia, *et* de quista sua bona fama tucta sua felicità computava.

Similimenti, era *in* quilla cità uno gentilomo lu quali si fachia, in oro *et* argento, joy *et* altri beni mobili, lo piò facultoso homo de lu mundo, undi in lo mucto supra la porta si dichia «di

piò valuri non si è lo palazo de Christo in celo, che su eo in terra»,
et cussì tucto suo ora in la sua riccheça.

Similimenti, era in quilla cità uno gintilomo lu quali tenia una nobili heredi *et* in tanta sanità che omni uno dichia che ipso *et* soi heredi erano de viviri piò che matusalem, *et* per gloria dichia che Dio, nonne medichi, nonne medichini havia facto per la casa⁶⁰⁶ sua, *et* che Dio havia facto li beni de lu mundo per ipso che li potia gaudiri *et* non per cui le possedia.

Similimenti, in ipsa cità era uno in tanto favori *et* amori del signori de ipsa cità quali era capo de regno, *et* però el signori era Re che ço disponia tanto del Re quanto del regno in nullo may contradicia el Re, ma tucto li paria bono che ipso fuchia per lo grandi amori che li portava.

Undi quisti sey predicti erano per tucta la cità beatificati de omni persuna. Uno iorno foro in uno iardino fora la cità, quisti predicti, da la Regina convitati *et* ad loro la Regina fichi uno splendido convito. *Et* mangiato che habiro, sucta certi arbori odoriferi *per* tucta l'altra genti in diversi partiti de lu iardino. Supra la mensa undi haviano mangiato remasi la regina cum li predicti sey de diversi cosi ragionando, *et* ad loro preossi la regina uno dubio: cuy de loro sey era lo piò felichi, *et* omni uno de li sey dichia *et* volia teniri illo essiri lo piò felichi. *Et* in quisti paroli stando ecco che *per* una via veniano sey iuveni beni armati *et* *per* un'altra tri puro armati. *Et* iungendosi innanti la predicta mensa, levaro li armi fora *et* voliano combactiri, quilli sey che haviano venuti insemi, contra quilli tri che haviano venuto insemi. *Et* dissero ad quilli sey *et* a la regina, che sidiano supra la mensa: «nui volimo combactiri insemi dui contra uno. Siatì nostri iudichi che havirà lu premio de quisto combacto». Dissi poi l'uno de li tri: «innanti che nui incomençamo manifestamo li nostri nomi». *Et* contendandosi li sey, lo primo de loro dissi: «eo mi chamo Fortiça». Lo secundo dissi «eo mi chamo Beliça». Lu tercio dissi: «eo mi chamo Bona Fama». Lo quarto dissi: «eo mi chamo Bono Favori». Lo quinto dissi: «eo mi chamo Bona Richeça». Lo sesto dissi: «eo mi chamo Bona Sperança».

Lo primo de li tri dissi: «eo mi chamo Malatia». Lo secundo dissi: «eo mi chamo Mala Lingua». Lu tertio dissi: «eo mi chamo Mala Morti». *Et* cussì quillo che si chamava Fortiça *et* quillo che si chamava Beliça incomençaro ad combactiri in contra quillo che si chama<va> Malatia, *et* tirao uno corpo Malatia *et* donao ad Fortiça *et* occisilo. Poi tirao un altro corpo *et* ocisi ad Bellica *et* misisi di canto. Poi si levao quillo lu quali si chamava Bona Fama *et* quillo che si chamava Bono Favori *et* in contro si levao quillo che si chamava Mala Lingua *et* donao uno corpo *per* uno ad quisti *et* similimenti fichi cadiri morti. Poi si levao Bona Richeça *et* Bona Sperança *et* contra si levao Mala Morti *et* similimenti donao uno corpo *per* uno *et* ocisi tucti dui. El che facto dispersi in tucto quista visioni. Tornando adunca in la citati de illà ad poco iorni, vinni una infirmitati ad quillo homo cussì fortissimo per la quali non potia

⁶⁰⁶ casa] cosa.

moviri alcuno membro de la sua persona, et cussì remasi tucto lo tempo de la vita sua che altro lo volia vogiri *et* girari. *Et* cussì ad quilla bellissima donna, *et* tanta liçadra, vini un'altra infirmitati *et* tanto la inpostimao che de li cayi nescia⁶⁰⁷ tanta putredini *et* tanto la diformao che bisognava stari inchusa. *Et* cussì stecti tucto lo tempo de la vita sua, *et* tanta puça scia de ipsa che nullo potia intrari, ma una sulamenti *in* chi accostava *et* beni acconça cum peçi abagnati d'achito a lo naso *et* cum la bucha chusa. Similimenti, in quilli giorni fu gectata ad quilla virtuosa una fama cum uno homo de una pestifera lingua, *et* da poi certi tempi fu gectata una creatura *et* quilla pestifera lingua affermava che era de quilla virtuosa donna, per lo quali dicto in tanta infamia vinni. Per lo quali disperandosi, *et* non potendo di stari in quilla cità dundi era stata tanta benifamata cum quilla infamia, trovao modo *et* fugiò cum uno foristeri *et* vili homo, *et* cussì vinni *in* favola de tucta la cità. Similmenti, una midesmi mala lingua dissi a lo Re como quillo suo favorito facia mali cum la Regina, *et* como insemi tractavano de occidirilo *et* farisi Re ipso. El che credendo lo Re, *et* di furori motu, subito lo prisi *et* inpicolò in meço la cità. Similmenti, vinni la repentina morti ad quillo che tanto si confidava *in* la sanitati, *et* infirmitò ipso *et* tucta sua famigla si morero. Similimenti, ad quillo che tanto si confidava *in* li riccheçi, vinni la morti subitania *et* non potendo del suo alcuna cosa ordinari, omni cosa si piglao la curti, *et* ipso como vinni in quisto mundo nudo, cussì si-ndi andao in quillo.

[7] cap. II (c.11v.)

Undi de Alexandro Magno si legi che facto quasi signori de lo universo, omni ura suspirava; *et* dimandato perché suspirava, dichia perché havia poco dominio. *Et* intendendo⁶⁰⁸ la opinioni di Anaxarco *et* Democrito philosophi, che ultra quisto mundo era altro⁶⁰⁹, dava opera si potissi trovar addito di andari adquistari de li altri mundi *et* quantunqua non è altro che uno mundo. *Et* tali philosophi che dissiro piò mundi, erraro puro che ni fussiro stati milli altri; *et* <si> tucti li havissi adquistato, may haviria potuto essiri saçio de dominio per si ad tanto che havissi pervenuto ad haviri Dio.

[8] cap. II (c.13v.)

Undi in *La vita de sancti patri* si legi che uno sancto patri trovò nella ecclesia uno demonio el quali tenia uno grandi sacco aperto *et* ad lo spisso ponia in quillo cum la mano. *Et* domandandolo quillo sancto patri che mectia in lo sacco resposi: «di sillabi *et* parti incorrecti che dichino li persuni in quista ecclesia in li loro orationi». *Et* però è di poniri cura quando si insignano li orationi, *et* quando si dichino, si dicano boni⁶¹⁰.

⁶⁰⁷ nescia] lescia.

⁶⁰⁸ intendendo] intendo.

⁶⁰⁹ altro] altra. Forse per attrazione del precedente *ultra*.

⁶¹⁰ Vi è un racconto analogo relativo a s. Gregorio, il quale, durante la celebrazione della messa, avrebbe cominciato a ridere dopo aver visto un diavolo intento a segnare su una pergamena le chiacchiere che gli astanti si

[9] cap. II (c.19r.)

Tertio, li docturi *provano* la bellaça de ipsa Virgini *per* exemplo. Et primo Augustino in uno libro che fa lu quali si intitula *Libro de la Città de Dio*, cunta uno tali *exemplo et* dichi che volendo li Romani adorari ad Octaviano imperatori *per* Dio, ipso *non* volsi assentiri si primo *non* si consigliassi *cum* la Sibilla Tiburtina *quali* era *profetisa*. *Et* chiamata ad sî la Sibilla Tiburtina⁶¹¹ Octaviano in la sua *cammara*, la Sibilla li misi lu pedi supra lo suo pedi et guardando Octaviano in chelo li monstra una iuvini di smesurata bellaça la *quali* tenia uno picculino in braça, *et* dissili: «*non* tu, ma *quillo* divi essiri adorato». *Et* cussî *quillo* primo adorò Octaviano, *prostrato* in terra.

[10] cap. II (c.19r.)

Lu *secundo* exemplo è *quillo* lu *quali* scrivi *sancto* Dionisio in una pistola *quali* scrivi ad *sancto* Joami Evangelista, dundi scrivi che la *gloriosa* Virgini Maria li apparsi *et* era di tanta bellaça che *non* si haviria *per* nullo modo potuto cridiri.

[11] cap. II (cc.21r.-22r.)

[...] nota quista similitudini⁶¹². Legisi che in Indya, in una città nominata Brit⁶¹³, stay el prestî Yanni⁶¹⁴ lu *quali* de ip̄a Indya è Re.

scambiavano; poichè tali chiacchiere erano numerosissime e il foglio di pergamena non gli bastava, per svolgerlo lo aveva tirato fino a strapparlo ed egli era caduto, cfr. Aron Ja. Gurevic, *Contadini e santi*, cit., p. 327, nota 14. Ma anche Cesario di Heisterbach, *Dialogus miraculorum* 4, 9: «Cesario di Heisterbach racconta ciò che successe in una chiesa nella quale i preti cantavano troppo forte e senza devozione, “alla maniera laica”: uno di loro notò che un demone, stando in un punto elevato, raccoglieva in un grosso sacco... le voci dei cantori. E così essi cantarono “un saccon intero”», *ivi*, p. 305.

⁶¹¹ La sibilla Tiburtina Latina, su un modello greco più antico, fa la sua comparsa nel X secolo e annuncia il regno di un ultimo imperatore, che avrà durata di circa centoventi anni. Questo imperatore convertirà tutto il mondo al cristianesimo, cfr. Bernhard Töpfer, *Escatologia e millenarismo*, in Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e percorsi*, Volume primo. Aldilà-Lavoro, Einaudi, Torino 2003, pp. 371-84, p. 374. Le Sibille e le loro predizioni, specie quelle riguardo l'avvento di Cristo, hanno goduto di grande diffusione nel Medioevo. Nella tradizione greca non vi è un riferimento esplicito alla Sibilla Tiburtina. La profezia che la veggente rivela ad Augusto è ampiamente nota; di essa si conoscono due versioni, una orientale (Giovanni Malalas, *Chronicon*, VI secolo) e l'altra occidentale: nella prima il ruolo della veggente è affidato alla Pizia. Tra i testi che riportano la versione occidentale dell'oracolo, si ricordano i *Mirabilia Urbis* (XII secolo). Nella biografia di Ottaviano Augusto si riferisce per l'appunto della rivelazione fatta dalla Sibilla Tiburtina all'imperatore. Sulle sibille cfr. Herbert William Parke, *Sibille* [tit. or. *Sibyls and sibylline prophecy in classical antiquity*, London-New York 1988], ECI, Genova 1992.

⁶¹² Ancora una volta il termine “similitudine” viene utilizzato per introdurre un *exemplum*.

⁶¹³ Briebric, cfr. *La lettera del Prete Gianni*, a cura di G. Zaganelli, Carocci, Roma 2000, pp. 88 e 624.

⁶¹⁴ La figura del misterioso Prete Gianni, *rex et sacerdos* e del suo favoloso regno appare disseminata in lungo e in largo nella produzione letteraria medievale. «La ricezione della leggenda del Prete Gianni in Occidente si presenta ampia e complessa, come rileva Gioia Zaganelli, attestandone “indirettamente la polisemia, l'estrema adattabilità, la capacità di coinvolgere culture diverse e

Et sucta sua corona havi sectanta secti⁶¹⁵ Re *et* cento vinti secti provincii⁶¹⁶. In ipsa, adunca, dicta cità è uno palàço el quali edificò uno antiquo Re de ipsa India nominato Porro⁶¹⁷, lu quali fu poi superato de Alexandro Magno. Le mura de lu quali palàço su tucti dintro *et* di fora infortati di tavoli d'oro fino *et* ornati di varii petri preciosi como superni, carbunculi, smarugdi *et* altri. Li porti su tucti di avolio mirabilimenti; la sala in la quali el Re duna audiencia è tucta ornata de sediali d'oro *et* altri statue d'oro *et* colomi d'oro cum li capitelli di cristallo. In meço de ipsa sala è la sedia regali de inpreciables precio *et* estimationi, *et* ad quella sagli el Re per secti scaloni. El primo sclaloni⁶¹⁸ è di una petra preciosa chamata amantisti, el secundo de smaralgdo, el tertio de topano, el quarto de granato, el quinto de diamanti, el sesto de oro, el septimo de luto. Li quali scaloni su in figura cussì posti diversamenti: l'amantiso, de lu quali è lu primo, ha tali natura che como alcuno havendo di supra lo amantisto si disponi alcuna cosa tenendo lo amantisto. May mutano de tali disposicioni, ma staino stabili in tali disposicioni, *et* cussì lu Re disponuto una vota ad fari la iusticia, divi in stabili perseverari in tali disposicioni. Lu smarralgdo ha tali natura che conserva la vista *et* fa da logno vidiri, cussì el Re divi omni cosa innanti providiri. Lo topano ha tali natura che quello lu quali in ipso si guarda vidi lo suo capo in terra, *et* li pedi in celo, çoè in alto, cussì el Re quando fa alcuna cosa divi attendiri al fini nomne per aventura el principio sia di gloria *et* lo fini de ignominia. Lu granato, lo quali è supra tucti petri russo, nota che lu Re divi essiri supra tucti virgognuso. Lo diamanti supra omni cosa forti *et* che nulla cosa lu po rumpiri, nota che a lo Re nulla cosa lo divi rumpiri di non fari la iusticia. Lu oro è piò bello de tucti mitalli, signa che el Re in omni virtuti divi li altri superari. La terra che è vili, nota che el Re exaltato non superba ma si pençi sempri che è di terra *et* intra tornirà.

E' ancora innanti la prima sala de ipso palacio uno nobili inclaustro cum quaranta colomi de oro quali hanno li capitelli de cristallo per àndito. *Et* è in meço lu inclaustro una vigna de oro cum li fogli⁶¹⁹ di oro *et* le rappi de la rachina alcuni de cristallo, alcuni de perni *et* di altri diversi petri preciosi simili ad li coluri di li rachini diversi. *Et* in li viti su ocelli de diversi colori *et* li ungui loro *et* li buchi di oro, *et* tucti per arti musica cantano secundo lu modo di omni ocello proprio. Su ecciam in ipso palàço vasi de oro e de

pubblici non omogenei". Territorio di difformità antropologiche e di «mirabilia», spazio geografico e politico di armonia fra popoli diversi per religione e cultura, le tre Indie del misterioso sovrano divengono una delle mete di viaggio per laici e religiosi, per mercanti, monaci e cavalieri a un tempo», cfr. Lidia Bartolucci, *Sui «Viaggi» di John Mandeville (e la Lettera del Prete Gianni)*, in *Medioevo Romanzo e Orientale. Il viaggio nelle letterature romanze e orientali*. Atti del V Colloquio Internazionale Medioevo Romanzo e Orientale, Catania-Ragusa 24-26 settembre 2003, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 81-89, per la citazione p. 81.

⁶¹⁵ Settantadue nella *Lettera*.

⁶¹⁶ Sempre settantadue nella *Lettera*.

⁶¹⁷ Evidentemente si tratta di Quasidio.

⁶¹⁸ *sclaloni*: forse *schaloni* o *scaloni*.

⁶¹⁹ fogli] figlioli.

cristallo innumerabili. *Et etiam* in ipso palacio una ecclesia de cristallo, lu tecto de la quali *et* lu pavimento è de inpreciables precio. In ipso palacio stay el *presti* Yami *et in* servizio suo staino continuo quaranta milia personi intra masculi *et* femini, *et* in omni septimana staino duy de quilli soi subgecti Re *et* tanti archiepiscopi *et* episcopi. Sì che quasi mai in dicto palacio su mino di cento milia personi. Ma certo quisto tali palacio è assay picculo *et* di poco precio respecto la magnitudini *et* preciositati de lu palacio che ha la gloriosa Virgini Maria in celo⁶²⁰, quali edificaon non Re Porro, ma lu Re di li Re, Dio omnipotenti.

[12] cap. III (c.31v.)

El che adçò *etiam* meglò poçi intendiri ti noto icquà uno *exemplo* lu quali si scrivi in *La legenda di sancto Bernardo*, undi si scrivi che una volta *sancto* Bernardo domandao <a> uno demoniato, lu quali havia tri demonii in lo suo corpo, quali erano li loro nomi. Respusiro che l'uno si chamava Chudi Cori, l'altro Chudi Bucca, l'altro si chamava Chudi Burça. *Et sancto* Bernardo li domandao quali erano li loro officii, *et* l'uno dissi: «eo ho officio di tentari li homini *et* induchirili ad peccato, *et* poi di tinirili lu cori che may si volissiro de li peccati pentiri, nome doliri». Lo *secundo* dissi: «*et* eo ho officio di induchiri li homini ad peccato sença virgogna, *et* poi de induchirili che per virgogna non si habiano ad confessari». Lu *tertio* dissi: «*et* eo ho officio di proponiri allo homo di nochiri Dio, *et* lu proximo, *et* di farili danni, *et* poi di may satisfarili, nome rendiri quello che è di autro, quantunqua lu peccatori havissi⁶²¹ confessioni *et* contritioni, si ascuta ad mia *et* non satisfa nenti». Fa: «cussì semo nui tri che per perdiri volimo perdiri tucti tri, per vinchiri basta che vincha uno che como vinci uno, tucti tri vinchemo».

[13] cap. IV (c.32v.-33r.)

Tali *exemplo* havimo di *sancto* Hieronimo, de lu quali cunta Eusebio, che, volendosi comunicari, essendoli innanti lu sacerdotu cum lu corpo de *Cristo*, cum una vuchi di ammirationi dissi allo corpo de *Cristo*, lu quali era in mano de lu sacerdoti: «che tu habi ad intrari sucta lo tecto mio creato, Signori, de quisto eo non su digno di mi. Su meglò eo di li sancà antichi in lo tecto de li quali tu non volisti intrari, *et* ora perché tanto ti diminuixi intrando sucta lu tecto mio?». Piglando lu sacerdotu el corpo di *Cristo* in mano. Hieronimo, cum grandi sospiri *et* lagrimi, *et* multo percutendosi lu pecto, li dissi: «tu si lo Dio mio lu quali per mi ti incarnasti di una Virgini, factu homo, *et* poi piglasti passioni *et* per satisfari lu debito

⁶²⁰ Talvolta la descrizione del Paradiso comprende mura alte e preziose, ricoperte di gemme; tale rappresentazione è influenzata dalla vita quale si svolgeva nelle città dell'Occidente, così come l'iconografia dell'Eden con il suo giardino è in relazione con l'immaginario e il clima orientali, cfr. Jacques Le Goff, *Aldilà*, in Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e percorsi*, I, *Aldilà-Lavoro*, Einaudi, Torino 2003, pp. 3-16, pp. 10-11.

⁶²¹ havissi] havtssi.

de la humana generationi pendisti in cruchi», o vero è autro certo Signori tu si quillo Dio lu quali liberasti in quisto corpo lu quali stay velando sucta quista accidenti di ostia, liberasti la humana generationi.

[14] cap. V (c.33v.)

Tali providencia era in multi antiche, de li quali si legi in *La vita de li sancti patri* che alcuny de loro fachiano sportelli⁶²², et facti li disfachiano, et poi iterum li fachiano. Et domandati perché cussi fachiano, respondiano: «perché mentri pensamo de quisto laguro, non potemo pençari di alcuna altra cosa mala»⁶²³.

[15] cap. V (c.33v.)

...secundo che prova sancto Thomasi et poni exemplo de quillo lu quali non voli operari peccato carnali, ma cogita de tali peccato et delectasi in tali cogitationi advertentimenti, et dichì: «quisto tali peccato mortalimenti et ultra a lu peccato».

[16] cap. V (c.34r.)

Undi, in *La vita de li sancti patri*, si legi che uno morto sconjurando una capo di morto che fussi, respusi che era stato capo de uno lu quali è ora damnato in lu inferno; et domandandolo quillo sancto patri si erano grandi assai li peni de lu inferno, resposi che erano tanti li quali nulla lingua li potiria diri, none manco intellecto comprindiri⁶²⁴. Et dichendo quillo sancto patri de quali cosa più haviano li dannati pena in lu inferno, respusi de lu tempo lu quali⁶²⁵ haviano havuto in quisto mundo et non l'aviano spiso utilimenti.

⁶²² Fra le operazioni più diffuse tra gli anacoreti era quella di intrecciare foglie di palma e tessere canestri, i quali, secondo la *Regula Pachomii*, LXXIV, potevano essere oggetto di commercio al fine di soddisfare certi bisogni elementari della vita solitaria; ma lo scopo primario era di impegnarsi in un qualsiasi lavoro per fuggire le tentazioni.

⁶²³ Si tratta di un tema molto ricorrente nelle *Vite dei Padri*: il lavoro serve a distogliere la mente ed evitare che il nemico possa tentarla in alcun modo. Ad esempio in Cavalca, *Vite*, III 104, l'abate Paolo «fu di tanta astinenza che stette tutta la quaresima intera pure con una misura di lenticchie e con un piccolo vassoio d'acqua, e per non istare ozioso e non avere materia d'uscire di cella, lavorava una matta, e quando l'aveva fatta, si la disfaceva e rifaceva». Si ricordi che l'ozio è divenuto un peccato mortale solo con l'avvento del cristianesimo. La civiltà antica non conosceva la dignità del lavoro, considerato con disprezzo, attività degli schiavi e dei poveri, cfr. Gurevič, *Le categorie*, cit., pp. 224-26. Sui precetti evangelici della povertà presso i monaci cfr. *ibidem*, p. 251.

⁶²⁴ Le pene dell'Inferno – così come la gloria del Paradiso – sono spesso definite ineffabili, così per esempio in Passavanti, *Specchio di vera penitenza*, 10 [*Apparizione al maestro dello scolaro dannato*], dove si dice: «E domandandolo il maestro se le pene dello inferno erano gravi come si dicea, rispuose che infinitamente maggiori e che colla lingua non si potrebbero contare», p. 546 (ed. G. Varanini).

⁶²⁵ lu quali] In quali.

[17] cap. V (c.34v.)

Tali era la menti de *sancto* Francisco de lu quali si legi che, stando andando orando, sempri ponia alcuna *sancta* meditationi in la sua menti, per la quali meditationi non si potia diri homo terreno, quando la menti, che è la meglo parti de ipso homo, sempri era in lu celo.

[18] cap. V (c.35r.)

In lu *Evangelio* si scrivi de quillo homo lu quali havia multi richeçi adunati, *et* standu a lu lecto dissi, infra de sì: «eo voglio ora gaudiri *et* poi in la vecheça farrò penitentia», *et* cussì stando audecti una vuchi che li dissi: «stamatina serrai portato morto *et* tu havirai la pena, *et* li toi recheçi li gaudirà autro». *Et* quisto si scrivi ad tali che niuni aspecti tempo ad fari beni⁶²⁶.

[19] cap. VI (cc.38v.-39v.)

Undi in lu *Veccho Testamento*, in lu *Secundo libro di Exdra*⁶²⁷, si recunta che Dario, Re di cxxvij provinsii, dormendo in lu suo lecto, tri iuveni che guardavano lu Re innanti lu lecto incomençaro ad parlari, *et* dissi l'uno ad l'altro di como alcuna palora plena di prudentia, *et* quillo che meglo parlarà lu Re Dario darrà multi duni *et* tinirà in grandi estima innanti ad ipso. *Et* cussì omni uno scrissi la sua palora *et* possila sucta lo capiço di lo Re. *Et* levato da lu somno lu Re, omni uno de quilli presentao la sua palora scripta a lo Re, adçò lu Re, una *cum* li soi signori, havissiro ad iudicari cui havia dicto piò sapienti palora. *Et* l'uno de loro havia scripto «forti è lu vino». Lu secundo havia scripto «piò forti è lu Re». Lu terço scrissi «piò forti su li donni, ma supra tucto è forti *et* vinchetrichi la veritati». Li quali scripti tenendo, Dario chamò tucti li soi signuri *et* sapienti, *et* misi quisti scripti in consiglio ad essiri iudicati quali de quilli tri havia meglo dicto. *Et* dissiro quilli de lu consiglio: «siano icquà presenti chamati quilli che scrissiro, adçò che ipsi midesmi voglano declarari li loro palori». *Et* chamati innanti ad tucti, dissi lu primo, lu quali havia scripto che era forti lo vino, *et* dissi: «signori Re, *et* tucti vui de lo consiglio, vinchi lo vino ad tucti quilli che lo bivino *et* levali lu sensu; fa lu Re essiri quasi non homo, *et* la sapientia de tucti persuni supera *et* fa alli sapii parlari *et* fari operi de stulti, *et* poi non sanno quillo che hanno facto, none si recordano de nulla opera loro».

⁶²⁶ Nella sua lotta l'uomo ha al suo fianco Dio, la Vergine, gli angeli, la Chiesa, la fede e la propria virtù, che lo sostengono contro il nemico per antonomasia. La presenza dell'aldilà dev'essere sentita in ogni momento della vita di un individuo, giacché la battaglia terrena per la salvezza eterna non conosce soste, e attimo dopo attimo l'uomo deve sempre rammentare che ogni suo atto può determinare la dannazione o la salvezza. Ciò determina naturalmente un continuo terrore della morte improvvisa, cfr. Jacques Le Goff, *Aldilà*, in Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente*, cit., p. 4.

⁶²⁷ Probabilmente Mazza si riferisce al *Libro di Neemia*, giacché non vi è un secondo *Libro di Esdra*. I due libri di *Esdra* e *Neemia* prendono il nome dai due principali personaggi della restaurazione della comunità giudaica e della ricostruzione del tempio di Gerusalemme dopo l'esilio babilonese. I due libri all'inizio si presentavano come un'unica opera (da qui probabilmente l'indicazione di Mazza).

Poi parlao quillo lu quali dissi che era forti el Re, *et* dissi: «li homini su forti supra tucti li creaturi, perché ipsi signoryano la terra *et* lu mari, *et omni* cosa che su in ipsi, ma lu Re signoriya *omni* cosa *et* tucti li homini, *et* «ço» che dichi a lloro illi fanno: si li manda ad inpugnari chitati vayno, si dichi che ocidano ochidino. Ad lu comandu de lu Re vaino li homini in li loche che sanno che serranno ochisi, si voli roba omni uno li la da; ço cche dichi ipso si faça si fa, *et* che non si faça non si fa».

Poi parlao lu terço che havia scripto de la fortiça della femina *et* de la veritati, *et* dissi: «grandi su li homini, *et* lu Re *et* lu vino, ma le femmine generanno lu Re *et* li homini che signoriyano la terra *et* lu mari, *et* che plantano li vigni *per* la femina. Lassa lu homo lu patri so *et* la matri sua che lu generaro, *et* la patria sua, *et* vay ad habitari cum la femmina. Vay per li munti *et* per lu mari lu homo per guadagnari roba, *et* non si cura di stentari per avañçari, *et* poi tucto porta a la mugleri. Ma supra tucto è forti *et* nobili la verità, la quali lauda lu çelo *et* la terra. Tristi su li homini, *et* lu Re, *et* lu vino, *et* li femmini multi voti, *et* tristi loro operi *et* vani *et* transitorii, ma la verità sempri è bona *et* remani in semprieterno, *et* tucti li soi operi su sancti *et* invincibili de tucti creaturi. *Et* quanto piò sforçaro alcuni, *etiam* potentissimi, di ascondiri la veritati, tanto piò per omni parti ipsa verità fu manifestata; undi, piò multi voti manifesta la verità quillo che si sforça occuparila, che quillo che si sforça manifestarila. Stulto è quillo che si cridi potiri negari la veritati *et* invano si affatiga lu homo palisarila, perché ipsa per si sempri si manifesta». *Et* quisti, *et* simili palori parlando, gridao lu Re una cum quilli de lu consiglio, *et* dissiro: «potentissima supra celo *et* terra è la veritati, *et* nullo po a la veritati resistire», *et* fu quisto terço da lu Re beni adricheto *et* honorato. Voglo per quisto exemplo icquà haviriti mostrato che omninamenti non vogli contendiri per qualsivogla causa.

[20] cap. VI (c.41r.)

Licet poi tucto Dio li verti in honuri *et* in vita eterna in gloria, secundo che per exemplo di Marina *et* Theodora, li quali, essendo doni *et* fingendosi homini, piglarono habiti monacali⁶²⁸, *et*

⁶²⁸ Tra V e VII secolo sono numerose le protagoniste di leggende agiografiche che si liberano, per dirla con Francesca Rizzo Nervo, della loro identità femminile e che costituiscono un vero e proprio ciclo letterario; delle varie redazioni a noi giunte, le più copiose sono le *Vite* bizantine. La studiosa individua i motivi topici ricorrenti, osservando come dietro il travestimento vi fosse la preoccupazione dei monaci - produttori di tale letteratura - intenti a sottolineare che il cenobio era una struttura sociale, e quindi di potere, solo maschile, cfr. Francesca Rizzo Nervo, *Dalle donne travestite al travestimento delle donne. Per una tipologia tra agiografia e letteratura*, in *Medioevo romanzo e orientale. Testi e prospettive storiografiche*, Atti del Colloquio Internazionale, Verona, 4-6 aprile 1990 a cura di A.M. Babbi, A. Pioletti, F. Rizzo Nervo, C. Stevanoni, Rubbettino, Soveria Mannelli 1992, pp. 71-90. La femmina travestita da monaco solitario o cenobita per fuggire la sua condizione femminile caratterizza la prima agiografia bizantina. Il canovaccio di tali racconti presenta sempre le ragioni della fuga nella prima parte, l'avventura nella seconda. Dopo il IX secolo il personaggio sparisce: nasce un modello nuovo di santità femminile all'interno del matrimonio, funzionale ad assicurare una numerosa discendenza. L'importanza

da poy de dui donni, li quali essendosi trovati gravidi sença marito, per non palisari li loro corrupturi, impossiro quillo crimine a Theodora et a Marina. De lu quali fallo <forono> de loro superiuri domandati, *et* in quillo respondendo loro che erano digni di pena perché haviano *commisi* culpi per più tempi, <e> di ço fichiro penitentia *et* forono infamati. Ma como appari, poi tucto in quisto mundo Dio fichi tornari in gloria *et* in quillo in premio.

[21] cap. VI (c.42r.)

Undi di sancto Bernardo si legi che in una strata sedendo, uno poviro fugia de quilli che iniustamenti in prexuni lu teniano, et li agenti lo sequitavano *et* dissiro ad sancto Bernardo: «passao uno de icquà currendo?», et sancto Beranrdo dissì: «da che eo su in quisto loco non trovai passari niuno». Quando quillo fugia ipso si levao *et* assectaosi in uno altro loco.

[22] cap. VI (cc.43v.-44r.)

Undi si legi che una vota, stando in una via, una donna, la quali in sua iuventuti era stata meritrichi et poi in sua vecheça era venuta in grandi povertati, et stando mala contenta, uno di li apparsi lu demonio in forma di homo et dissili: «si tu mi voi fari uno solo servitio, eo ti voglo tuctu lu tempo di la vita tua, che may ti mancheno dinari e alcuno altro beni». Et rispo~~nd~~endo *qu*lla che era contenta, dissì lu demonio: «quisto voglo che fachi: che in omni banda che su adunati homini, o vero femini, et precipue li festi, dirray paroli occiusi et immundi per farili ridiri».

che l'élite politica bizantina dà al lignaggio e ai legami familiari modifica l'ispirazione dell'agiografia. Dunque la santità femminile si manifesta all'interno del matrimonio; l'accoppiamento non è finalizzato al piacere del corpo, bensì alla procreazione di un figlio virtuoso. Il travestimento sussisterà solo come peripezia romanzesca e il suo valore esemplare si affievolisce. Come osservato da Marie Delcourt, il tema non ha antecedenti antichi, giacché il travestimento greco-romano è romanzesco, mentre per l'eroina cristiana è il mezzo per negare la sua femminilità e quindi rompere i legami con le norme familiari e sociali. Il travestimento corrisponde alla mutilazione volontaria di certi asceti, secondo quella condanna radicale della carne che caratterizza il cristianesimo antico. Le versioni latine sono il trapianto di un modello esotico: l'insieme si colloca in area greco-orientale, nel primo periodo di Bisanzio. Elementi caratterizzanti di tali racconti sono: 1) il travestimento; 2) il cambiamento di nome (in genere volto al maschile); 3) l'eroina cessa d'essere identificabile come individuo e come femmina; 4) l'austerità la rende irricognoscibile. La femmina travestita passa per un eunuco, unica logica possibile in un mondo bizantino dove monaci e solitari sono barbati. Non solo. L'eunuco partecipa della virilità spirituale senza essere soggetto a una categoria sessuale. Con l'episodio della falsa accusa di stupro che troviamo nella storia di Teodora e Marina, si sottolinea la prova del silenzio e della pazienza delle due donne. L'episodio contribuisce a dimostrare che l'eroina ha perduto la sua identità, giacché irricognoscibile agli occhi di un'altra donna, e nei confronti del bambino assume un ruolo maschile, facendosi carico della responsabilità di sostenerlo e nutrirlo, cfr. Evelyne Patlagean, *L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance*, in «Studi medievali», 3ª serie – anno XVII, fasc. II – dicembre 1976, pp. 597-623. Si veda altresì *supra*, pp. 165-66, n. 484.

[23] cap. VI (c.44r.)

Et in *La vita de li sancti patri* si legi che stando certi persuni insemi, como alcun de loro dichia alcuna palora ociosa, uno sancto patri, lu quali stava di parti, trovava che veniano in meço de loro porchi nigri⁶²⁹, et quilli erano li demonii⁶³⁰, li quali, per dilecto, corriano ad tali palori.

[24] cap. VI (c.44r.)

Undi uno sancto homo, lu quali poche tempi ha che è morto in Arausa, mi dissi che una parola *immunda* che una vota intisi, dichadocto anni li tinni immundo et inbractato lu cori, et quisto al presente fa miraculi.

[25] cap. VI (c.44v.)

Et cui ad quisti tali irridi, Dio grandimenti punixi, como appare in lu *Vecho Testamento*, a lo quarto libro de li *Re*, de quilli che irridiano ad uno nominato Eliseu chamando «scavarato», et Dio fichi appariri dui ursi *et* occhisiro quaranta dui⁶³¹ *homini et* cussi irridendolo dichiano «...»⁶³².

[26] cap. VI (c.47r.)

Undi nella *Vita de sancti patri* si legi che uno sancto patri vidia *in choro*⁶³³ lu demonio che a lo spisso *cum* la mano mictia intro uno sacco che havia. *Et* domandandolo che mictia, dissi: «di parti surrecti dicti de li frati *et* altri cristiani, che orano *in choro*».

[27] cap. VI (cc.47v.-48r.)

Quanto quisto peccato dispiacia a Dio, mustrasi in ço che orando Panuncio, homo lu quali solia *cum* Dio parlari, pregò Dio che li revelassi di cui in quisto mundo era simili in merito; et Dio li revelao che era simili a dui donni che haviano dui frati carnali per marito. Et andando ad loro Panuncio, et investigando in che operi si esercitavano per Dio, non trovò cosa alcuna⁶³⁴.

⁶²⁹ Nel Cavalca «porci laidissimi».

⁶³⁰ Il diavolo assume spesso le fattezze di un animale: oltre naturalmente al serpente, può trasformarsi in un uccello (nero), in un gatto, in una mosca, ma anche in un rospo (quest'ultimo forse per la sua natura anfibia, e dunque ambigua, occupa una posizione preminente nell'immaginario medievale, usato spesso nelle cerimonie sataniche; spesso associato alla donna, incarna la lussuria e l'accidia), cfr. Jérôme Baschet, *Diavolo*, in Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e percorsi*, Volume primo. Aldilà-Lavoro, Einaudi, Torino 2003, pp. 283-95, p. 286; ma anche Giuseppe Faggini, *Diabolicità del rospo*, Neri Pozza Editore, Vicenza 1973.

⁶³¹ dui] dni.

⁶³² Il profeta Eliseo fu discepolo di Elia, a cui fu indicato da Dio stesso. nei versetti si racconta di come venisse beffeggiato da alcuni ragazzini per la sua calvizie. Egli li maledisse e subito due orse uscirono dal bosco e sbranarono quarantadue di quei giovani.

⁶³³ vidia *in choro*] a vidia *in choro*.

⁶³⁴ In Cavalca, *Vite*, I 52 (*Di santo Pafunzio...*), i «secolari» che lo eguagliano per merito sono: un suonatore di zampogna, il signore di una città e un mercante. Il motivo del frate che chiede a Dio chi al mondo gli sia uguale per meriti fa venire alla mente la strega di Biancaneve, che chiede allo specchio chi sia la più bella del reame. Un episodio simile anche in *Vite* III 29, in cui si racconta di due frati

Undi in uno libro intitlatu *De lu donu del timuri*, si cunta che uno demonio *per* trenta anni *continuo* tentao di poniri discordia infra uno marito *et* mugleri. *Et* non havendo may potuto, uno di si *transformao in* forma di uno iuveni *cum* una grandi burça a llato, *et* possisi sucta uno arburo *quali* era in canto via *per* la quali divia passari una vecha. *Et* *iuncta* la vecha in *quillo* arburo, si adgustao ad l'umbra *et* salutò lu demonio, lu *quali* mustrava haviri grandi malanconia. *Et* dimandandolo la vecha *perché* stava cussì malanconuso, respusi: «eo mi voglo fidari a ctia», *et* *quilla* dissi «securamenti ti fida». Dissi lo iuveni: «eo su lo demonio, *et* ho paura di haviri de lu principi *nostro* grandi flagelli *perché* ho stato trenta anni *per* poniri discordia infra tali matrimonio, *et* may pocti infra loro poniri discordia, nome farili *commictiri* alcuno mali. Però, ti *prego*, actiso di icquà ad octo di, eo digio essiri chiamato de lu *nostro* *prenchipi*, si tu mi potissi adiutari», *et* offeresi *quilla* burça di dinari *et* promisili-ndi piò si lu potia aiutare *et* poniri *quillo*, infra *quilli* octo di, in discordia *et* farili peccari. Dissi la vecha: «lassa fari a mia che eo spero innanti sey di ayutariti *et* fariti contento», *et* piglato *combiato* la vecha del dimonio, si-ndi andò ad una iuveni povirella. «Tu, figla mia, si de bona agenti *et* vai assai mala vestita *et* estiti *vergogna*. Dà modu di fariti una gunnella, *et* si non hai modu, *per* la amichicia che havia *cum* tua matri ti voglu adyutari», *et* cussì *quilla* acceptandola, la vecha li dunò certi dinari *et* dissi «va domani, ad tali ura, a la potiga di lu tali *et* comperalla», *et* *quilla* dissi che cussì farà. El che facto la vechea andò a la mugleri de *quillo* *et* dissili: «eo, madonna, ti voglo grandi beni, *et* però ti voglo advisari di lu inganno che ti è facto, adçò ti poçi providiri. Eri tuo marito intra la casa di lu tali si inchusi *cum* la tali iuveni *et* promisili una gumella, *et* ogi *quilla* divi andari a la potiga di tuo marito *per* piglarila». *Et* mictendosi *quilla* donna ad vidiri, victi che *quilla* iuveni, accompagnata de *quilla* donna in la casa di la *quali* la vechea havia dicto che havia facto lu marito lu mali, andò a la putiga di lo marito, *et* poi xiò *cum* lu panno *et* decti firma fidi a li palori di la vecha, *et* intrò in gelosia *et* discordia *cum* lu marito. Da poi facto *quisto*, la *predicta* vechea andò a lo marito *et* dissili: «eo, misseri, sempri fui servituri de la benedicta anima di tuo patri, *et* amo, *per* lu amori suo, assay lu honuri vostro. Stamatina, stando a la ecclesia, in tali parti dundi non era viduta, victi vostra mugleri parlari *cum* lu tali previti, *et* intisi che parlavano cosi non honesti. *Et* cussì poi *quillo* previti li domandò dinari *et* illa dissi: “stasira, como mio marito si culca, li aprirò la burça *et* pigliro-ndi, *et* lu matino ti li darrò”». *Et* preponendosi lu maritu di stari a la vista, la vecha andò a la mugleri *et* dissili: «non ti piglara malanconia, che si tu mi ascuti eo ti farrò che to maritu mai più guardirà *quilla* iuveni.

penitenti i quali chiesero a Dio che grado di perfezione avessero raggiunto e il Signore rispose loro che in una villa viveva una coppia - Eucaristo e la moglie Maria - che aveva raggiunto una maggiore perfezione. Quando i due frati seppero che i due davano quello che avevano in elemosina e non si univano carnalmente, umiliati ma ben edificati fecero ritorno alle loro celle.

Va stasira, poi che to maritu si culca, *et pigla tanti dinari quanti ti capi lu pugno, et va ben matino allu tali previti et dallili che ti·ndi dica missi, et cussì to marito may più la guarda. Et poi hagi uno rasolo, et domani assira tagla un poco de li pili di la barba di to marito como si adormenta, et dalli a mmia et eo li farrò una cosa che may piò guardirà ad altra che a ctia». Et cussì facendo quilla donna. Ecco che lu marito videcti la mugleri quillo che li dissi la vecha et intrò in grandi gelusia et tristicia. Da poi⁶³⁵ la vecha li parlò dichendo: «guardati, perché stasira lu previti donao uno rasolu ad tua mugleri mi ti scanna, et illa stasira, como tu ti adormenterai, ti scanirà et poi ipsa andirà cum lu previti». Credendo quillo, la sira si misì una cutella in capiço et culcausi et finì che dormia; el che videndo la mugleri semplicimenti andò cum lu rasulo per taglarili li pili, li quali li havia dicto la prefata vecha, et credendu lu marito che andava per scannarilo, si levao et firio la mugleri ad morti. Et cursiro li parenti di la mugleri et firiro ad morti lu marito. Et quisto fichi la vecha in quatro dì. El che facto, si·ndi andò a lu loco per trovarì lu demonio et haviri assai dinari, secundo che li havia promisù. Et illà andando trovao lu princhipi de li demonii cum grandi numero de demonii, lu quali iungendo la vecha li dissi: «tu siy la benvenuta. Tu si tanta in malicia et per li toi operi in disgracia de Dio, che excedi ad tucti nui. Et cussì è bisogno che tu hay ad excediri in tormenti et peni et non è cosa che più si demuri». Et cussì la affocaro⁶³⁶ et portaro cum loro. Per lu quali exemplo hai di intendiri lu nostro intento, çoè che per lu vicio di la sussurratiõni lu homo diventa peiuri che lu demonio. El che sapendo siy sollicito di mai infectari la lingua tua di tali vicio⁶³⁷.*

[29] cap. VI (c.50v.)

Quanto è malo li cosi dubii interpretarili in mala parti, mostrasi in quisto exemplo. Legisi in lu libro de li conformitati di sancto Francisco, che una vota uno frati minuri, stando intro una eclesia, vidi sancto Francisco processionalimenti intrari cum nomerabili fratri sancti et beati, et infra tucti quilli trovò uno frati che era piò sblendito et bello vestitu⁶³⁸ di tucti li altri. Et quillo fratri, lo quali trovao quista visioni, si accustao ad uno de quilli sancti li quali erano intrati cum sancto Francisco, et domandolo di alcuni fratri che trovava illà in grandi gloria, a lo quali respondia secundo lo adimando, finalimenti li dissi: «dimmi, preguti, che frati è quillo che è piò bello sblendito et vestutu che tucti vui che siti in quista processioni?». Respusi quillo: «è frati Bernardo, primo compagno di sancto Francisco». Et dissi: «perché è cussì supra li altri glorioso

⁶³⁵ poi] po.

⁶³⁶ affocaro] offocaro.

⁶³⁷ Sul motivo tradizionale della vecchia orditrice di inganni si rinvia alla bibliografia presente in Marcello Ciccuto, *Tradizione delle opere di Domenico Cavalca. Gli esempi dei trattati morali (II)*, in «Italianistica» anno XX – n. 2, 1991, pp. 281-310, pp. 305-306.

⁶³⁸ vestitu] vastitu.

vestitu, etiam piò di *sancto* Francisco?». Respusi «*solum* perché sempri li cosi dubbii interpretava in bona parti et may in mala»⁶³⁹.

[30] cap. VI (cc.50v.-51r.)

Exemplo hay che non vogli per dicto affirmari et cridiri lu mali che intendi di Dio, lu quali, como si legi in *Lu libro di lu genesis*, lu quali apparendo ad uno *sancto* Abram, et domandandolo Abram dundi andava, perché Dio mostrava caminari verso uno paisi, respusi Dio dicendo: «lu clamori di Sodoma et di Gomorra è assai multiplicato; voglio andari et vidiri si qualli che dichi è vero o non, per sapirilo»⁶⁴⁰.

[31] cap. VI (c.51v.)

Undi, in li *Conformatati de li Ordini de Frati Minuri* si legi che stando *sancto* Francisco in uno loco, andava vota in uno altro loco de frati, dundi stava uno frati nominato frati Bernardo, per parlari cum illo. Et iuncto che fu in quello loco, domandando de frati Bernardo, li fu dicto che è in tali loco in orationi. Dundi andando *sancto* Francisco, et illà chamandolo, frati Bernardo non li volsi respondiri, et *sancto* Francisco, incontinenti malo contento, si partio et tornava a lo loco dundi vinni. Et andando li, incontrao lu angilo et dissili: «perché vay cussì malo contenti?». Dissi *sancto* Francisco «perché tanti voti chamay frati Bernardo et may mi volsi respondiri». Dichi lu angilo: «tu fai mali et non hay ragioni, et frati Bernardo fichi beni non ti respondiri, perché non essendo tanto necessario che tu potivi expectari, non divi in lu tempo che ha per solito orari lassari la orationi et parlari cum tia»⁶⁴¹.

⁶³⁹ Un'immagine analoga si trova nella *Legenda aurea*, CXXIV, *Sant'Agostino*: «molti uomini bellissimi, vestiti di bianco, entrarono in processione nella chiesa, seguiti da un altro personaggio d'aspetto venerando, vestito delle insegne pontificali. Un monaco che si trovava nella chiesa vide tutto questo e chiese chi erano e dove andavano. Uno di loro rispose che si trattava di sant'Agostino che con i suoi canonici andava ad assistere un suo fedele», p. 699 ed. Einaudi.

⁶⁴⁰ Mazza non segue alla lettera il Testo Sacro: Abramo non fa domande a Dio; mentre i tre angeli si sono fermati alla tenda di Abramo, dopo aver profetizzato la futura gravidanza di Sara, nonostante la sua età, il Signore disse: «C'è il grido di Sodoma e Gomorra che è troppo grande, e c'è il loro peccato che è molto grave! Voglio scendere a vedere se proprio hanno fatto il male di cui mi è giunto il grido, oppure no; lo voglio sapere!».

⁶⁴¹ «Ogni allontanamento - anche momentaneo - dalla contemplazione di Cristo, è da giudicare come un adulterio. Quando la nostra attenzione si è un po' allontanata dal suo oggetto, riportiamo verso di quello gli sguardi del cuore, richiamandovi le potenze dell'anima come lungo una linea retta», Giovanni Cassiano, *Conferenze spirituali*, a cura di Ovidio Lari, volume I, Edizioni Paoline, 1965: I, XIII, pp. 70-71. Probabilmente Mazza cita a memoria, giacché riassume il testo fonte e apporta lievi variazioni: non è un angelo a parlare a Francesco bensì Dio stesso, che così parla: «Et unde tu, pauper homuncio, conturbaris? Numquid homo debet dimittere Deum propter aliquam creaturam? Fr. autem Bernardus, quando tu vocabas eum, stabat coniunctus mecum; et ideo non poterat ad te venire nec etiam respondere; et ideo non mireris si non potuit tibi loqui, quia ita extra se erat quod de verbis tuis penitus nil avertit», p. 124 (Edizioni Porziuncola). A tali parole il santo si pente e chiede a Bernardo di camminargli per tre volte sulla gola e sulla bocca, sì da punire la sua superbia.

[32] cap. VI (cc.51v.-52r.)

In una città foro ad una donna doi soi figlioli, baruni *et* cavaleri, decapitati poco innanti vesperi, *et* morti che foro, li foro portati intro una ecclesia di uno loco de frati minuri che era in quilla terra. *Et* innanti li figlioli morti lagrimando, essendo la *prædicta* donna cum grandi compagnia de donni, ecco che sonao la campana de quilla ecclesia vesperi, la quali audendo, quilla donna matri si recordò che sempri quando audia la campana di vesperi, lassata omni fachenda, solia andari *et* fari certa orationi. *Et* cussì subito levata, *et* lassati tucti quilli donni *et* li figlioli morti, andò *et* intrao in una capella de quilla ecclesia, *et* illà incomençò li orationi soliti. Dundi, stando per grandi spacio, fu in Dio rapta⁶⁴², innanti lo quali tribunali victi li soi figlioli. *Et* levato uno grandi iudichi in pedi, audio che dissi a Dio: «Signori, examinati li operi de quisti dui signuri! Appari per iusticia che meritaono, per fino al dì de lo iudicio, patiri li peni de lo purgatorio, perché, quantunqua in lu loro fini habino contricioni havuta, nenti di mino per multi peccati quali ipsi *commisino* de li quali non hanno facto penitencia. Cussì domanda la iusticia tua». Respusi Dio: «cussì serria di fari, ma actiso che la loro matri ha havuta tanta reverencia a lo servizio mio, che non volsi etiam cum ipsi dui figlioli di innanti morti preterire la ura de lo servizio mio, voglo che per nulla via vayano in purgatorio, ma ora cum mio stayano *et* sempri in vita beata». El che havendo in menti, vogli haviri cura che in lu tempo una vota ti hay prefixo di orari, may lo habi di motari.

[33] cap. VII (c.53v.)

Undi li Signosofisti, li quali su agenti sapientissimi, como recita *sancto* Hieronimo, li quali habitanno in li parti de Sicia, hanno quista consuetudini, che misa la tavola per mangiari, innanti che supra la tavola vegna alcuno cibo, tucti che illà divino mangiari convenino a la tavola, *et* lu principali de loro domanda ad uno ad uno che opera virtuosa *et* fatiga ha facta da che si levaro lu suli perfino ad quilla ura. *Et* si vidi che alcuno non ha facto cosa la quali almino vagla quanto el cibo che divi mangiari, lu fa di la tavola livari diyuno, *et* mandalo ad fari opera per la quali meriti lu mangiari, *et* may nullo intra loro mangia che primo non l'abia meritato.

[34] cap. VII

Undi *sancto* Bernardo ad una *epistula* scrivi ad uno cavaleri, lu quali era proximo a la morti, li dichi: «assay ti actinuasti *et* multo laborasti per mari *et* per terra di inveniri, cum iusti suduri, substantia di potiri mantiniri *et* collocari li toi figlioli cum li simili de la tua conditioni. Non ti vogli dari ad intendiri poco haviri in ço merito in vita eterna premio, perché tucta la fatiga che per quisto hay sustinuta ti havirà di premio di gloria coronari Dio, *et* de nullo suduri ti frudirà la paga iusta Dio, lu quali voli che per li figlioli si affatinyino li patri *et* matri».

642 rapta] racta. Errore per confusione t/c.

[35] cap. VII (c.54r.)

Undi nello libro nominato *Collationi de sancti patri* si legi che una vota uno sancto homo fachia una nobili vigna, et grandi sollicitudini chi ponia. Uno iorno, fatigandosi in quella, li vimi desiderio quanti anni ipso divia campari et gaudiri quella vigna, et subito lu angilo de Dio apparendoli li dissi che sulamenti xv di devia campari in questa vita. El che sapendo, subito lassò di laurari in quella vigna, et piglò la via di andari et darisi in quelli xv iorni tucto allo spiritu. Et exendo per xiri fora de la vigna, ecco che quello angelo iterum aparendoli li dissi: «non ti partiri, ma torna et fa como fachivi, et opera como operavi in la vigna, perché si non è bisogno ad ti, la vigna è bisogno ad altri. Et como ti sentiray la frevi ti partiray». Et cussi illà fatigao perfino a le xij iorni, et lu duodecimo iorno, sentendosi frevi, si partio et acconçossi per moriri.

[36] cap. VII (cc.54v.-55r.)

Et adçò meglio in questo poçi essiri prudenti, nota questo exemplo. Si dichi in la storia scolastica dundi si cunta che vivendo⁶⁴³ re Salamuni, lu quali era sapientissimo, era uno homo grandimenti ricco di roba stabili, mobili, et bestiami, et famigli, et solum havia uno figlolo masculo. Et murendo remasi el figlolo eredi, et in brevi tempo diventao assay diminuto in la sua substantia. Et maraviglandosi dundi venia la sua povertati, actiso ipso fachia tucti li industrii de lo patri, andò ad re Salamuni et narrolli quista cosa et domandandoli supra ço consiglio. Et lu re Salamuni li dissi: «levati matino et non altro, et adunati como operamo li toi servitori». Tornando ad casa, contra la usança, si levao ben matino et trovò che era auto iorno et li soi servi dormiano. Et como fu auto di, si levano, et levati si misero ad mangiari. Et poi che habiro mangiato, andaro per piglari la spisa per andari fora, et uno piglava spisa bastanti per quatro, et poi iuncti a lo servizio, uno non fachia servizio per meço, et quello servizio che fachiano era di poco utili. Et cussi la sequenti matina si levao ben da matino et sollicitamenti fichi ad tucti levati, et poi cum li mano soi donao ad tucti la dispisa, et cum loro andao et fichili incomençari lo servizio. Et poi dissi ad loro: «stasira serrò icquà ad vidiri como et quanto haviti fatigato». Et cossi adonandosi di tucti soi cosi, in brevi vini in la pristina ricchezza.

[37] cap. VII (c.55r.)

Et questo fari non ti para cosi di homo vili, perché in exprimiri la magnificencia di Alexandro Magno, recunta uno istoriografu che quando andaro li inbaxaturi di Dario ad ipso Alexandro, lu trovaro che si adunava di li bardi de li muli et trovando.ndi una che guastava uno mulo, turbato contra quello che havia cura di covernari li muli, piglata la barda cum li soi manu, la conçava, et may volsi donari audiencia ad li inbaxaturi per si ad tanto che fornio di conçari la barda. Et tornati poi le inbaxaturi innanti Dario, de questo acto Giuliano, Alexandro et Dario dissi:

⁶⁴³ vivendo] vinendo

«si perfino a la barda è sollicito Alexandro, che adunca è in li così magni tucto. Adunca signoria Alexandro per la sua sollicitudini».

[38] cap. VII (cc.57r.-57v.)

Exemplo havemo de quisto in quillo figlolo prodigo, lu quali, como si scrivi in lu *Evangelio*, patendo fami dissi en sì stisso: «quanti mercemarii habundano in la casa de mio patri, et eo icquà; però per fami voglio tornari ad illo et darimi in culpa».

[39] cap. VII (c.59v.)

Et in lo libro nominato *Collacioni de sancti*, si legi che uno sancto patri vidi cinque angili: l'uno portava uno vaso di gemmi preciosi che omni gemma era de smesurato precio; lu secundo uno vaso d'oro; lu terço uno vaso di argento; lu quarto uno vaso di mitallo; lu quinto uno vaso di terra. Et quillo sancto patri fu adimandato⁶⁴⁴ che voliano diri quilla varietati di vasi. Respusiro: «ogi è la nativitati del Signori et in tali ecclesia, in tali iorno, per devotiomi, occurrino multi persuni ad offeriri ad honori de la nativitati de Cristo. Quisto vaso di gemmi preciosi è la offerta quali fichiro quilli iuvini che su di secti anni perfino a li vinti, lu dinaro de li quali è apprezzato innanti Dio, como una de quisti gemmi innanti li homini. Quisto vaso d'oro è la offerta quali fichiro quilli de vinti anni perfino a li quaranta. Quisto di argento è la offerta quali offersiro quilli di quaranta fino a li sessanta. Quisto di mitallo è la offerta che donaro quilli veche proximi a la morti. Quisto di terra è certo lassito che lassaro certi che si donassi poi la loro morti»⁶⁴⁵.

[40]⁶⁴⁶ cap. VII (c.60v.)

Undi, in *La vita de sancti patri* si legi che uno sancto homo havia uno discipulo assai bono et volialo grandi beni, et però continuo pregava Dio per illo. Uno di cussi pregando, Dio li revelao che quillo discipulo divi andari in lo inferno et non divi haveri lu paradisu. El che considerando quillo sancto patri, omni vota che trovava quillo discipulo, piangia amaramenti. De che advidendosi el

⁶⁴⁴ adimandato] adimandò.

⁶⁴⁵ «Il giudizio senza misericordia è per chi non usa misericordia; la misericordia trionfa sul giudizio», *Giacomo*, 2, 13. Cfr. anche Agostino: «[...] bruceranno nella eternità in quel castigo soltanto coloro che trascurano di fare elemosine meritevoli per i propri peccati», *La città di Dio*, XXI, 22; e ancora: «colui che ha fatto elemosine, dicono, anche se non avrà cambiato la sua vita corrotta e se sarà vissuto in modo empio e scellerato in mezzo a queste sue elemosine, sarà giudicato con misericordia, in modo o da evitare completamente la condanna o da essere liberato dopo qualche tempo dalla condanna finale», *ivi*, XXI, 27. Come non pensare, altresì, alle parole che santa Lucia rivolge alla madre: «Ciò che dai morendo, - ribatté Lucia, - lo dai perché non puoi portarlo con te; dammelo mentre sei viva, e sarai ricompensata», *Legenda aurea*, IV, p. 35. E, ancora, a un detto attribuito a Maometto, al quale un tizio avrebbe chiesto quale elemosina Dio avrebbe apprezzato di più, ed egli avrebbe così risposto: «Quella che farai mentre sei in buona salute, geloso dei tuoi beni per timore della povertà, e bramoso di ricchezza. Non attendere il momento di morire per dire: 'Questo per un tale e questo per un altro', perché già ciò appartiene a qualcuno dei vostri eredi», citato da Ibn al-Muqaffa', *Il libro di Kalila e Dimna*, cit., p. 13.

⁶⁴⁶ Cfr. analogo *exemplum* in *Amatorium* [166]

discipulo lu pregò che li dechissi perché accaxuni sempri che lo trovava piangia. Dissi quillo: «perché Dio mi revelao che tu divi essiri dannato». Respusi lu discipulo *et* dissili: «maistro, mali fai che ti adtristi de quisto, perché ti divi contentari de quillo che si contenta Dio. Eo per quisto non mi sconforto nenti, perché may eo mi astinni di peccari per non andari in lu inferno, né fichi mai beni per andari in paradiso, ma per piachiri Dio. *Et* cussì farrò sempri, o inferno o in paradiso mi manda». El secundo di fu da Dio revelato, ad quillo *sancto patri*, che per quilla risposta che lu so dixipulo havia dato havia meritato vita eterna.

[41] cap. VII (c.61r.)

Undi *sancto Gregorio* dichì che invano si affatiga che beni opera si innanti che mori lassa di beni operari. Exemplo havimo in ço in *Lu libro de collationi di sancti patri*, dundi si legi che uno homo *sancto* vivecti sissanta anni supra uno arburo sempri stando, *et* may discisi, ma illà stava sempri a Dio *contemplando*, *et* era omni di de lo angilo cibato *et* nutrito. Uno di videcti che acpresso ad ipso certi latruni assaltaro certi persuni, *et* piglaro una vergini, *et* volendoli fari carrito, uno de quilli latruni non consentia, ma cum li armi ad mano contra li altri defendia lu honuri de la virigni, *et* in quillo fu de li compagni ociso. *Et* subito videcti, quillo *sancto patri* che stava supra quillo arburo, li angeli calari per la anima de quillo latroni. El che videndo dissì infra de sù: «che potiria meglo intraviniri a mmia de quisto latroni. Voglo adunca andari al mundo *et* gaudiri, *et* poi nel l'ultimo de mia vita tornari a Dio *et* fari alcuno beni, *et* morendo veranno li angeli per mia como vemiro per quisto latruni». *Et* piglato combiato per descendiri di lo arburo, cum quisto proposito, nel descenderisi dirrupao *et* fu morto, *et* subitu foro illà li demonii *et* portarolo nello inferno.

[42] cap. VII (cc.63r.-63v.)

La secunda cautela è che di quillo che havirai per lu stato de la anima tua ordinato non ti vogli divertiri. In *La vita de sancti patri* si legi che una vota una meritrichi piglao per spuso uno nobili homo *et* minolla in casa sua. Li dissoluti homini li quali la cognosciano, dolendosi havirila perduta dissiro, intra loro: «andamo *et* cantamoli innanti la casa; forsi illa si affachirà de li fenestri *et* guardira·ndi *et* parlira·ndi, *et* si cussì farrà havirimo speranza⁶⁴⁷ che perseverando ancora tornirà ad nui». Lu canto adunca de li quali illa intendendo, firmao li fenestri forti *et* non li vosi intendiri, ma si propossì di servari fidilitati ad quillo nobili lu quali di tanto opprobio l'avia levata *et* piglatola per sua spusa. Cussì quando alcuna persuna pigla alcun bono proposito di lassari alcuno peccato, o vero di fari alcuno beni, occurri lu demonio *et* incitalo in li cosi che solia per divertirila di lu beni. Ma si si fa força di non consentiri alla tentationi de lu demonio *et* a lo habito de li

⁶⁴⁷ speranza] speança.

peccati passati, lu demonio, como li à provato alcuni voti et non li è data actisa, si parti et lassala cum lo suo spuso *Cristo*⁶⁴⁸.

[43] cap. VII (c.65v.)

Undi *sancto* Ilarioni, essendo *proximo* a la morti et trovando lu demonio illà innanti ad ipso la *anima* sua⁶⁴⁹, timendo di exiri di lu corpu⁶⁵⁰, li parlava dichendo: «exi fora anima mia! Sectanta anni hai servuto Dio et mo' timi di exiri. Exi sicura che ià vay alla gloria!».

[44] cap. VII (c.66r.-66v.)

Undi *sancto* Bernardino poni che uno florentino, lu quali per tucta la vita sua era in li cosi di mercancia assuefacto, et may in cosa alcuna della *anima* pensato havia, venendo in una *infirmatati*, tucto in quella de simili cosi pençava et parlava. Et essendo ad ipso andato *sancto* Bernardino ad preyeri de li parenti per induchirilo in li cosi della *anima*, actiso ià era per morire, como quello videcti *sancto* Bernardino li dissi: «como stati patri, et dundi veniti?». Respusi *sancto* Bernardino: «de Sena», et quello dissi: «quanto su sagluti li grani in Sena?», et *sancto* Bernardino dissi che non sapia. Et quello dissi: «et li lani, como valino lu cantaro?», et similimenti dichendo che non sapia. Et quello dissi: «undi siti vui di andari?», respusi *sancto* Bernardino: «ad l'Achula»; dissi lu infirmo: «venendo, fratri, de li vostri da quisti bandi, mi voglati advisari como valino li lani?», et *sancto* Bernardino li accomençao ad parlari de la saluti sua, admonendolo che volissi lassari di pençari de li cosi de lu mundo et pençari de quelli de la anima. Et lu infirmo respusi: «et anchora cum quelli frati mi voglati advisari quanto valino li speciali?». Et *sancto* Bernardino lu tirava puro a li cosi de la *anima* sua, et quello dissi: «parliriti cum lu tali mercanti achulano, si volissi de mia certa quantitati de mitallo?». Et cussì, sempri che *sancto* Bernardino lu induchiva ad li cosi de la *anima*, quello respondiali di cosi de mercantia. El che videndo, *sancto* Bernardino li dissi: «misseri, ià vui siti presti da morire, et paririam che volissivo uno poco pençari de la *anima* vostra et non piò di mercanci», et quello dissi: «eo non pençay may, né parlay may de *anima*, ma sempri de mercanci, et

⁶⁴⁸ Su *Cristo*, sposo dell'anima, è d'uopo il rinvio al *Cantico dei cantici*.

⁶⁴⁹ Pare qui confermata la convinzione tipicamente medievale secondo cui, insieme all'angelo custode, il cui compito è quello di vegliare su ogni cristiano, la vita di ciascun individuo viene seguita da un diavolo, diciamo, personale, che deve spingere a peccare, cfr. Jérôme Baschet, *Diavolo*, in Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e percorsi*, Volume primo. Aldilà-Lavoro, Einaudi, Torino 2003, pp. 283-95, in particolare p. 292.

⁶⁵⁰ «hinc anima, quam in se pronam corporis usus effecit atque in pecudem quodam modo reformavit ex homine, et absolutionem corporis perhorrescit et cum necesse est, non nisi cum gemitu fugit indignata sub umbras» [«Perciò l'anima, che il corpo ha reso prona ai suoi bisogni e, in un certo qual modo, ha trasformato da umana in bestiale, ha timore di distaccarsi dal corpo e, quando è necessario, non senza un gemitto fugge corrucciata tra le ombre»], Macrobio, *Commento al Somnium Scipionis*, a cura di Mario Regali, Libro I, Giardini Editori, Pisa 1983, I, 9, 4.

però non poço né pençari, né parlari autro». Et dall'altra parti votato, nixiò⁶⁵¹ la *anima* infelichi.

[45] cap. VII - De vita eterna - (cc.69r.-69v.)

El che per tali exemplo ti dono ad intendiri, lu quali scrivi *sancto* Augustino, el quali dichi che volendo ipso componiri uno tractato *et* in ipso descriviri quali *et* quanto gaudio hanno li *beati* per vidiri Dio, *et* volendo di ço scriviri una lictera ad *sancto* Hieronimo, lu quali era in remoti parti, che supra ço li dichissi lo pariri suo, piglando la pinna per scriviri <a> *sancto* Hieronimo che in *quillo* punto havia passato de *quista* vita *presenti*, li intrao in *cammara* tanto *glorioso* che bucca non potiria esprimiri, *et* dissili: “o Augustino, che pençi tu de fari? Potirissi tu mectiri tucto lu mari in una scorchia di nuchilla, o tucto lu mundo *in* lo tuo pugno? Ora piò *presti* che potissi narrari uno minimo gaudio che hanno li *beati* in vidiri Dio⁶⁵², né pençarilo perfino ad tanto che serray de *quista* mortali vita partito“.

[46] cap. VII - De vita eterna - (c.71r.)

Quanta serrà *quista* leticia di cantari in tali modu *et* audiri tali canto, mostrasi per uno tali exemplo quali si cunta in *La vita de sancti patri*, dundi si narra di un *homo* de Dio lu quali *cum* grandi stantia pregando Dio che si dignassi mostrarli alcuno de li minuri gauyi de li *beati* de vita eterna, vinni innanti de ipso uno certo aucello lu quali incomençao ad cantari, in lu *quali* cantu stecti fixu intendendo tricento anni. Infini de tricento anni lu aucello volao, *et* illo piglao per tornari in lo suo monasterio credendosi per spatio de dui «Patri Nostri» haviri stato ad intendiri cantari *quillo* aucello. Et iuncto a la sua batia, non cognoscia ad nullo, *et* trovando lu libro de li abati passati trovaro che trecento anni *quillo* havia illà stato.

[47] cap. VIII p. 125

Undi David, lu quali volsi numerari lu populo lu quali havia subiecto, <ad>ço che si piglassi vanagloria in dimostrari la multitudini de li soi subditi, li dissi Dio: «per quisto peccato che ti volisti vanamenti gloriari, pigla, o vero per secti anni fami, o per tri misi guerra, o vero per tri iorni pestilencia», *et* eligendo ipso pestilencia, foro morti circa sectanta mila *homini*⁶⁵³.

⁶⁵¹ nixiò] lixio.

⁶⁵² ora piò *presti*...vidiri Dio] ora piò *presti* potirissi mectiri tucto lu mari in una scorchia di nuchilla o tucto lo mundo *in* lo tuo pugno che potissi narrari uno minimo gaudio che hanno li *beati* in vidiri Dio. *La ripetizione contenuta tra potirissi e potissi è omnia.*

⁶⁵³ Davide si abbandona al momento di gloria che sta vivendo a motivo delle sue conquiste, smette di guardare al popolo come a una proprietà di Dio e lo considera oggetto della sua forza e della sua ambizione. Ma non appena viene a conoscenza del numero degli Israeliti, rientra in se stesso e comprende di aver peccato contro Dio (2 Sam 24.). Il Signore allora per bocca del profeta Gad gli propone tre alternative per purificarsi dal suo peccato: tre anni di carestia, tre mesi di fuga davanti al nemico, tre giorni di peste nel paese.

[48] cap. VIII (c.84r.)

Undi cunta Valerio Maximo che uno lu quali si chamava Septimo, lu quali era homo avaro *et* amichissimo di uno lu quali si chamava Sayu, lu quali era persequitato di lu consulo Romano. *Et* fichi gictari uno bando lu consulo, che quillo lu quali li portassi la testa di Sayu, li darrà tanto oro quanto pisava la testa. Quisto suo amichissimo *nominato* Septimo, una nocti taglao la testa di Sayu *et* poi sdivacao li midulli destramenti di la testa, *et* squaglao lo piombo di intro duvi stavano li midulli, *per* gravari più, *et* portaola ad lu consulo supra una certa asta piaça *per* haviri⁶⁵⁴ tanto auro. *Et* però omni uno faci che sempri fugia la amicia *et* conversacioni cum li avari, perché loro cum nullo hanno amicia⁶⁵⁵.

[49] cap. VIII (c.84v.)

Nella *Cronica Martiniana* si ligi che uno avaro fu posto gubernaturi de una citati, *et* nello tempo di la ricolta timni modà che la più partty⁶⁵⁶ de li grani vinniro in suo potiri. *Et* venuto lu verno, ià essendo caristia, non lu volia⁶⁵⁷ vindiri, ma volia più preço. *Et* essendoli dicto che multi surichi dammangiavano lo grano, dicia: «più tosto voglo che lu mangino li surichi, che vendirilo mino de tanto precio». *Et* per iudicio de Dio moriò subito, *et* morto che fu subito vinniro tanti surichi che tucto lu mangiavano, *et* non potendolo defendiri in terra, lo misero supra una barcha a mari, *et* illà midesmi vinniro tanti surichi che lo mangiaro⁶⁵⁸.

[50] cap. VIII (c.84r.)

Narra Valerio Maximo che uno nobili *et* ricco Romano fu morto in Grecia, *et* lu notaro fichi de quisto lu testamento *et* quillo lassava la roba ad li soi. *Et* lu notario scrissi che la lassava ad dui romani, li quali erano consuli, *per* potiri⁶⁵⁹ haviri de loro⁶⁶⁰ alcuno utili. *Et* incontinenti fu saputo, *et* quilli etiam sapendolo, puro *per* avaricia si piglaro la roba, *et* dundi erano di grandi honuri *per* lu mundo, *per* quisto acto foro obprobio *per* tucto⁶⁶¹.

⁶⁵⁴ piaça per haviri] piaça piaça per haviri.

⁶⁵⁵ Valerio Massimo, IX, 4, 3, *De avaritia*: «Ceterum avaritia ante omnes L. Septimulei praecordia possedit, qui, cum C. Gracchi familiaris fuisset, caput eius abscidere et per urbem pilo fixum ferre sustinuit, quia Opimius consul auro id se repensurum edixerat. Sunt qui tradant liquato plumbo eum cavatam partem capitis, quo ponderosius esset, explesse. [Ma l'avarizia possedette più di ogni altro l'animo di Lucio Settimuleio, il quale, pur avendo fatto parte della clientela di Caio Gracco, osò troncarli la testa e portarla, infitta su una picca, per la città, perché il console Opimio gli aveva promesso di ricompensarlo a peso d'oro. C'è chi racconta che, cavata una parte della testa, la riempì di piombo liquefatto per aumentarne il peso]», pp. 704-705. I nomi dei personaggi non corrispondono; verosimilmente Mazza cita a memoria o da una fonte in cui i nomi non sono corretti.

⁶⁵⁶ partty: altrove sempre parti.

⁶⁵⁷ volia] valia.

⁶⁵⁸ Sulle ricchezze e i beni terreni cfr. Agostino, *La città di Dio*, I, 10, 2

⁶⁵⁹ potiri] potiria.

⁶⁶⁰ loro] oro.

⁶⁶¹ *Fatti e detti...*, IX, 4, 1, *De avaritia*: «Cum admodum locupleti L. Minucio Basilo falsum testamentum quidam in Graecia subiecisset eiusdemque confirmandi gratia potentissimos civitatis nostrae viros, M. Crassum et Q. Hortensium,

[51] cap. VIII (c.85r.)

Undi recunta *sancto* Antoni de Padua, in uno sermuni, che uno avaro [et] essendo infirmato ad morti, volendolo ipso ortari ad contricioni *quillo* li respusi: «non poço, che non hagio cori che è intro la caxa undi sumo li dinari mey», et *quisto* dichendo si moriò, et fachendo *sancto* Antoni chercari la caxa, trovaro illà lo suo cori intro li dinari⁶⁶².

[52] cap. VIII (c.85v.)

Et però, cunta *sancto* Bernardino che una vota ipso predicando li fu portata una demoniata, et infra li altri cosi che li adimandao, li dissi: «dimmi, di parti de Dio, per quali peccato piò animi vanno in lu inferno», et *quillo* dissi «per la avaritia». Dissi *sancto* Bernardino: «non è piò gran peccato lu omicidio, li blasfemii che non la avaritia?», dissi: «sì, ma *quisti* che fanno penitentia li è poi perdunato tali peccato; ma lo avaro ancora che si confessa bisogna che renda altramenti. Nenti fa, et pochissimi su che rendino; et però per la avaritia assayssimi si ndi dammano».

[53] cap. VIII (c.86v.)

Audivi *quisto*, che icquà dico, di una perfecta persuna che, una quali era virgini, infatuando cum uno, peccando diventò gravida, et per occultari suffocò la creatura che facto fu morta. Et continuo di nocti apparia ad *quillo* misero quali era stato aucturi de lu mali, et dichiali: «veni presti, perché sulo ma poço sustiniri la graviça del figlolo quali insembra fichimo et suffocay, quali porto supra de mia; et è di piò graviça che tucto lu mundo tu ià icquà si cum mia nello inferno condemnato et insembra divemo portari tali piso, et sarrà⁶⁶³ ad noy pena perpetua per infinita *secula*».

quibus Minucius ignotus fuerat, tabulis heredes inseruisset, quamquam evidens fraus erat, tamen uterque pecuniae cupidus facinoris alieni munus non repudiavit. Quantam culpam quam leniter retuli! Lumina curiae, ornamenta fori, quod scelus vindicare debebant, inhonesti lucri captura invitati auctoritatibus suis texerunt». [Avendo un tale in Grecia falsificato il testamento del ricchissimo Lucio Minucio Basilo ed inserito quali eredi, per confermarne la validità, i nomi dei più potenti cittadini romani, Marco Crasso e Quinto Ortensio - ai quali del resto Minucio era sconosciuto -, quantunque la frode fosse evidente, ambedue, tuttavia, avari com'erano, non ripudiarono quel dono che pur proveniva loro da una malefatta altrui. Quanto grande colpa ho qui riferito senza infierire! Dei luminari della Curia, degli splendori del Foro, stimolati dai proventi di un lucro disonesto, coprirono con la loro influenza il delitto che avrebbero dovuto punire], pp. 702-705. Ancora una volta Mazza non cita i nomi dei personaggi.

⁶⁶² Cfr. *Matteo* 6, 19-21: «Non vi affannate ad accumulare tesori sulla terra [...] dov'è il tuo tesoro, lì sarà pure il tuo cuore». Come osserva Gurevic, «nel Medioevo la percezione popolare era profondamente caratterizzata dalla tendenza a tradurre lo spirituale in termini concretamente sensibili e materiali. [...] Il volgare grottesco popolare, materializzando lo spirituale e cancellando i confini tra astratto e concreto, non soltanto abbassa la sfera dell'ultraterreno a livello terreno, ma anche stempera in un certo senso il naturale nel soprannaturale», Gurevic, Contadini e santi, p. 305.

⁶⁶³ sarrà] sarrò.

[54] cap. VIII (c.87r.)

Quanto tali vitio sia grandi, uno tali *exemplo* ti lu mustra, ultra quilli che tanti ni dichi la scriptura. Uno maledicto, scordato lu honuri quali si divi portari a li parenti, una sua consanguinea deturpao, *et* morto, una volta, apparsi a la deturpata consanguinea, maledicendola *cum* diri che per ipsa, ultra li autri peni che patia nello inferno, patia che di lo suo membro genetali continuo corria uno fiumi de foco.

[55] cap. VIII (c.87r.)

Undi si cunta, in *La legenda di sancto Bernardo*⁶⁶⁴, di una donna quali cognosciò uno parenti di lu marito *et* poi per secti anni continuo era abraçata, *et* nello acto disonesto *cum* lu diavolu in lu abraçamento di lu quali sentia cruciatu inexplicabili.

[56] cap. VIII (c.87r.)

Sancto Gregorio narra che uno cognosciò una quali havia tenuta in lu bactismo, *et* morto per multi iorni fu vista⁶⁶⁵ di la sua fossa nexiri una *flamma* di foco.

[57] cap. VIII (c.87v.)

Quanto quisto sia grandi mali, mostrasi in *La vita de sancti Patri* dundi furo trovati li demonii innanti de loro princhipi *connectiri cuncto* di loro mali che havia facto, *et* fu dato piò corona di mali ad quillo demonio che in quaranta anni havia ordinato che una persuna offerta a Dio peccassi in luxuria, che ad quillo che in spacio di dechi iorni havia suffiato tanti briyi che havia facto occidiri multi homini.

[58] cap. VIII (c.88r.)

Legisi che uno *sancto homo* stava in una *contrata*, *et omni* di era di lo angelo visitato. Poi accadeti di mutari *abitationi et andao* in una altra *contrata*, dundi stando per piò tempi mai piò poti haviri la *visitationi angelica*. Uno di, in la *prima habitationi andando*, subito trovò lu angelo *et* domandaolo: «perché, o angelo de Dio, mai non ti ho trovato como solia?». Dissi lu angelo: «perché in la *contrata* in la quali tu habiti habita uno sodomita⁶⁶⁶, *et* tanto de quillo sentemo puça che non potemo in quilla *contrata* accostari».

[59] cap. VIII (c.93r.)

Undi, in *La vita de sancti patri* si legi che una vota uno eremita andao *cum* dui angeli per lu deserto, *et* cussi li incontrao uno corpo di uno homo morto, undi de lu feturi lu eremita si obturao lu naso. Poi li incontrao una iuvin de cora *et* assay ornata *et* li angeli si

⁶⁶⁴ Nella vita narrata nella *Legenda aurea* non c'è alcuna menzione di questo episodio.

⁶⁶⁵ vista] iusta.

⁶⁶⁶ La condanna dei sodomiti è frequente nella letteratura edificante, cfr., tra gli altri, *Il rogo di scope*, in Bernardino da Siena, *Novellette, aneddoti, discorsi volgari*, Il Melangolo, Genova 2009, pp. 154-55.

obturaro lu naso. *Et domandandoli, quillo vecchio, per che causa si haviano obturato lu naso passando innanti quilla iuvini, respusiro: «multo piò feti a nui la anima de quista iuvini, la quali è in peccato, che a ctia quillo corpo morto et putrido»*⁶⁶⁷.

[60] cap. VIII (c.96v.)

Undi, si legi che uno *sancto* domandò ad uno angilo si è alcuno *damato* in lu inferno ora in corpo *et* in *anima*, *et* dissi lu angelo che sì. *Undi quillo* si misi in *orationi et pregar*i Dio che lo potissi vidiri. *Et* fu *exauduto*, *et* *incontinenti* victi uno in forma di uno grandi ectiopo lu quali havia la fachi *suctili et acuta*, la barba *longa*, li *denti* como serpenti, si havia li *capilli* sparsi; di li *ocche* soi exiano sintilli di foco; di la *bucca et* di lu naso nixia una *fiamma* di foco *sulfureo*; li dui *braça* erano che pariano capi di dragoni. La *cuda* paria che fussi di *scorpion*i, la buchi *suctili et tremolenta*.

[61] cap. VIII (c.100r.)

Undi, como in una storia si scrivi, in lo *profundo* de lu inferno in grandissimi peni stay *Lucifero*, *quillo* lu quali fu causa che si rebellassiro li angili; *et continuamente* in pena sua *et* di li altri dannati, grida dichendo *cum* buchi, la quali si intendi per tucto lu inferno: «guay, guay, guay a nnui tucti li quali semo in tanti peni! Non haviranno may may fini», *et* tanto ululato per lu inferno si fa quando audino «may fini», che Dio per sua *misericordia non* di lu lassi may intendiri, ma ni *daya gracia* di guardari-ndi di lu inferno de lu quali, per cautela di li *legenti*, hagi icquà in brevità dicto quisti paroli.

[62] cap. IX (c.104v.)

Et lu angelo, lu quali apparsi ad *Valeriano*, como si legi nella *Legenda di sancta Lucia*, havia uno libro nello quali era scripto *quillo* che dichi lu apostulo Paulo, çoè «uno Dio, una fidi *et* uno bactismo»⁶⁶⁸.

[63] cap. X (c.109v.)

Uno, una vota, incantando lu *sangu*i, dichia: «*Longino* ferio *Cristo* de lu lato *dextro* *sangu*i *et* *acqua*, andao per l'asta <et> dixi *Cristo* “basta”», che *Cristo* may dissi, actiso quando fu feruto, *Cristo* era mortu. El che *incanto* leva la *resurrexioni* de *Cristo*, *perché* poni che *non* era mortu.

⁶⁶⁷ In genere il peccato e, di contro, la virtù, si manifestano tramite l'olfatto o la vista. Ad esempio nelle *Vite dei ss. Padri*, cap. LXXI del vol. II, *Di un vescovo lo quale, comunicando i frati, vedeva lo cuore di ciascuno*, un vescovo - per opera di Dio - riesce a vedere il viso nero e gli occhi rossi e pieni di sangue dei peccatori, mentre coloro che erano «in buono stato» avevano il volto chiaro e lucente. Cfr. altresì *Amatorium* [78].

⁶⁶⁸ Nella *Legenda aurea* non vi è alcun cenno all'episodio qui narrato. Quanto a *Valeriano*, se si tratta dell'imperatore romano *Publio Licinio Valeriano*, *Mazza* commette un evidente errore di datazione, giacché l'imperatore regnò dal 253 al 260 d.C., mentre *Lucia*, secondo quanto riportato dalla sua *Vita*, «soffrì il martirio al tempo di *Costantino* e di *Massenzio*, nell'anno del Signore 310».

[64] cap. X (c.110r.)

Exemplo poni Riccardo⁶⁶⁹ de la veccha et della donna che ha li mestruai, la quali guardando lu picconino, lu infirmo, et quisto è per menço di l'airo. Primo toccanti lu occho infirmo de quillo che adoccha, et poi, per successioni, l'airo infecta lo altro airo, per fino ad quillo che è adocchato è toccato de l'airo infecto. Et cussì accadi de li altri che inbischano li infirmitati ad altro.

[65] cap. XI (cc.111v.-112r.)

Exemplo si poni in uno libro nominato *Supplimento de li coroniche* che una donna nominata Clisedia, bella et virtuosa, figlola di uno pasturi di pecuri, piglao per marito uno marchesi. Et minata nello pallaço de lo marito, facta gravida, parturecti una nobili figlola, la quali nata dissili lu marito che ipso volia admaçari la dicta figlola perché havia in virgogna haviri figloli cum ipsa. Et cussì la mandao ad una signora, che li era soro, per la allivari, dando ad intendiri a la mugleri che la havia facta moriri. Da poi quilla parturiò etiam uno bello figlo masculo, et similimenti lo marito lu mandao ad la soru, dando ad intendiri a la mugleri che lo havia factu admaçari. Et la mugleri may si li mostra in ço mala contenti. Da poi che la figla crixiò di dudichi anni, ipso dissi a la mugleri che ipso havia havuta licentia da lu Papa piglari un'altra mugleri et lassari ad ipsa simili de la sua conditioni. Et mostrando da poi certi tempi che ipso havia factu matrimonio cum una signura, dissi alla mugleri che si spoglassi de li vestimenti nobili li quali portava, et vestissisi de li vestimenti che si solino vestiri li figloli de li pecurari et aiutassi in cochina ad li nocçi di la nova mugleri. Et cussì, quilla fachendo, fichi veniri la figla et lo figlo, dando ad intendiri che la figla era la nova mugleri. Et intrata la figla in palaço, chamao la mugleri, la quali era aiutanti in cochina, et dissili: «ecco la mia mugleri. Como ti pari?». Respusi illa et dissi: «bella è certo, signuri, ma ti prego che non vogli tractari ad ipsa como a mia». Videndo tanta patientia et virtuti de la mugleri, li dissi como quilla era la sua figlola et quillo lo suo figlo, et che illo non havia né volia altra mugleri de ipsa.

[66] cap. XI (c.112r.)

Nullu inferno è simili a lu homo de la mugleri mala. Undi lu dimonio, una vota, piglando corpo humano, piglao mugleri una mala adcostumata, et havendo stato cum ipsa dissi, da poi xv iorni, che più pena li havia data in quilli quindichi iorna la mugleri, che in secti milia anni lu foco de lu inferno.

[67] cap. XII (c.114r.)

Et Valerio Maximo, in lo secundo libro, dichì che quilla donna che non havia piglato, da poi la morti de lu primo marito, più altro marito, andava coronata, in suo honori et magnificencia, di una corona la quali chamavano corona di pudicicia.

⁶⁶⁹ Riccardo di Cluny (o di Poitiers), XII sec., autore di una cronaca universale, o Riccardo di San Vittore, autore di testi teologici?

[68] cap. XII (c.114r.)

Undi *sancto* Hieronimo⁶⁷⁰, ad uno Ioviniano scrivendo, cunta che una *nominata* Valeria, essendo instigata di piglari *secundo* marito, respusi che non lu potia fari perché ancora a lu primo marito vivia; «perfino ad tanto», dissi, «che eo vivo, ipso vivi nello cori meo».

[69] cap. XII (c.114r.)

Undi *sancto* Hieronimo cunta che una *doma*, la quali havia perduto lu marito *et* essendoli dicto che'ndi volissi piglari un altro, dissi che non volia perché havia havuto bono marito, *et* si'ndi piglassi un altro *et* fussi bono, *sempri* haveria pagura non lu perdissi como lu primo; si fussi malo, *sempri* starria mala *contenti* che di bono marito vinni ad tristo.

[70] cap. XII (c.114v.)

Quanto Dio *sempri* habia havuto *in cura et reverentia* li vidui, legi, si voi sapiri, la divina scriptura in lo *Libro delli Re*. Si legi che essendo *quilla* grandi fami, Dio mandao allo suo *propheta* sulamenti ad *quilla* vidua che lo cibassi, et poi volsi che né llo oglo, né lla farina may ad ipsa mancassi mentri durava la carestia. Assediata Hierusalem di Oliferne, *et* disperato lo populo di *omni*⁶⁷¹ hayuto, Dio volsi che per mano di Judic fussi ociso Oliferne *et* liberato lu populo, *et quisto* in merito della *observationi* de la sua viduitati.

[71] cap. XII (c.114v.)

In lu *Evangelio* di Luca si dichì che a la *prima* persona che Jesu volsi che lo cognuxisi fu Anna, per merito de la sua viduati.

[72] cap. XII (c.114v.)

In lo *Evangelio* di Luca, cunta lo Signuri che più habi Dio accepto dui dinari che offeriò nello templo una vidua, che li grandi duni che offeriò tucto lo populo⁶⁷².

[73] cap. XII (c.114v.)

In *La ligenda de sancta Sophia* si mostra che più acceptao Dio certa herba che Sophia vidua dava ad certi boi che portavano la *maramma* in la *edificatiomi* de sancta Sophia in Constantinopuli, che tucto lo thesauro che spendia *sancto* Constantino in fari la dicta ecclesia.

⁶⁷⁰ Nell'*Adversus Iovinianum*, del 393, in due libri, Girolamo esalta la verginità e l'ascetismo.

⁶⁷¹ *omni*] *omni*

⁶⁷² *Luca*, 21, 1-4: In quel tempo, Gesù, alzati gli occhi, vide i ricchi che gettavano le loro offerte nel tesoro del tempio. Vide anche una vedova povera, che vi gettava due monetine, e disse: «In verità vi dico: questa vedova, così povera, ha gettato più di tutti. Tutti costoro, infatti, hanno gettato come offerta parte del loro superfluo. Ella invece, nella sua miseria, ha gettato tutto quello che aveva per vivere».

[74] cap. XII (c.114v.)

Undi, como si legi in *Isaia*, Dio dissi a lu populo, *per* Isaia, che divissiro defenderi li vidui⁶⁷³.

[75] cap. XII (cc.114v.-115r.)

Et nello *Exodo* Dio dissi alli vidui et orphani: «non nuchiriti. Si vui li nochiriti et illi chamiranno a mia, eo audirò li buchi loro et indegnirassi lu fururi meo *contra* de vui, *et* percutirove di cutello, *et* farò poi li mugleri vostri vidui, *et* li figloli vostri orfani»⁶⁷⁴.

[76] cap. XIII (c.116r.)

Su honorati da Dio, *etiam* havendo lu peccato della infidelitati, sin como narra Valerio de quilli virgini che stavano in lu templo de la dea Vesti, li quali in virtuti de lori virginitati fachiano miraculi, *et* de li Sibilli, che in virtuti della loro virginitati profetavano.

[77] cap. XV (c.119r.)

Narra Valerio Maximo che una donna havia uno patri lu quali *per* la vicheça *et* infirmitati non potia mangiari, *et* ipsa levato da lu pecto suo lu figlo, *et* possinchi lu patri, *et* cussi lo sustentao multo tempo. La quali cosa saputa, como fu morta, li romani inbauçamaro lo suo corpo ad tali che non si consumassi, ma remanissi in memoria di tanta virtuti⁶⁷⁵.

⁶⁷³ *Isaia*, 1, 17: «Imparate a fare il bene, ricercate il diritto, soccorrete l'oppresso, rendete giustizia all'orfano, difendete la vedova».

⁶⁷⁴ Dopo il *Decalogo*, Dio detta al solo Mosè, il *Codice dell'Alleanza*, affinché le riferisse al popolo d'Israele. Il *Codice* appartiene verosimilmente a un periodo storico più tardivo, giacché il contesto socio-economico che se ne ricava non è quello vissuto da una popolazione nomade, piuttosto si riferisce a una società sedentaria, già stratificata socialmente ed essenzialmente dedita all'agricoltura e all'allevamento. Sull'alleanza cfr. *Grande Dizionario Enciclopedico*, I, UTET, Torino 1995, p. 570.

⁶⁷⁵ *Dei e fatti...*, V, 4, 7 *De pietate erga parentes et fratres et patriam*: «Sanguinis ingenui mulierem praetor apud tribunal suum capitali crimine damnatam triumviro in carcere necandam tradidit. Quo receptam is, qui custodiae praeerat, misericordia motus non protinus strangulavit: aditum quoque ad eam filiae, sed diligenter excussae, ne quid cibi inferret, dedit existimans futurum ut inedia consumeretur. Cum autem plures iam dies intercederent, secum ipse quaerens quidnam esset quo tam diu sustentaretur, curiosis obeservata filia animadvertit illam exerto ubere famem matris lactis sui subsidio lenientem. [Un pretore, dopo aver condannato a morte nel suo tribunale una donna di nobile casato, la consegnò al triumviro perché ne curasse l'esecuzione capitale nel carcere. Il capo degli addetti alla custodia la prese in consegna, ma, mosso da pietà, non la fece strangolare subito: anzi permise che la figlia, diligentemente perquisita ad evitare che introducesse del cibo, s'incontrasse con lei, sicuro che la condannata sarebbe morta di fame. Erano trascorsi parecchi giorni e il carceriere si domandava con che mai ella si sostentasse così a lungo, quand'ecco, osservata con maggiore attenzione la figlia, si accorse che costei, denudata la mammella, placava la fame della madre col suo latte], pp. 416-419; e soprattutto V, 4 *ext.* 1: «Idem praedicatum de pietate Perus existimetur, quae patrem suum Mycona consiliis fortuna adfectum parique custodiae traditum iam ultimae senectutis velut infantem pectori suo admotum aluit. Haerent ac stupent hominum oculi, cum huius facti pictam imaginem vident, casusque antiqui condicionem praesentis spectaculi admiratione renovant, in illis mutis membrorum liniamentis viva ac spirantia corpora intueri credentes. [La stessa fama si pensi che ebbe

[78] cap. XV (c.119v.)

Undi in Catalogna accadiò che uno iuvini di quindichi anni, mortu che fu sença barba, stando in la ecclesia supra lu lecto mortuorio innanti lo populo, incommençao ad nesciri la barba, et poi incommençao ad poco a poco ad bianchiri et invecchiri che paria homo di octanta anni. Et tucti stupefacti, fu audita una buchi che dissi: «quistò secundo lu ordini de Dio». Et della complexioni sua divia campari fino a li octanta anni, ma perché fu inobedienti a lo patri et a la matri, Dio li miniuò la vita et fu morto a li xv anni⁶⁷⁶.

[79] cap. XV (c.119v.)

Undi uno maledicto figlo tiraò lu patri per li capilli per fino ad uno loco, et fu tracto poi ipso per li capilli, in lo quali loco iungeudo dissi a lo figlo: «lassami che per fino icquà tiray a mmio patri eo, et non più».

[80] cap. XVII (c.121r.)

In quisto primo grado di humilitati fu quillo figlolo prodigo, quando, como dichì lu evangelista, tornando in sè incomençao ad cognosciri lo suo statu, et parlando cum lo patri li dissi: «eo non su digno essiri chiamato figlolo tuo, et però tractami como uno de li servi tui»⁶⁷⁷.

[81] cap. XVII (c.121r.)

In quisto etiam stato di humilitati vinnì sancto Francisco, undi, parlando cum li frati, dichia che lo mundo non havia più gran peccaturi de ipso. Et domandandolo uno frati: «patri, como dici cussi?». «Actiso nel mundo su tanti homicidarii et latroni», dichia, «et si Dio havissi ad mi levato la mano di supra, peio haviria facto et farria eo»⁶⁷⁸.

[82] cap. XVII (c.121v.)

Et frati Ymiparo, compagno de sancto Francisco, de lu quali si legi che una vota andando per uno camino trovò uno homo

l'amor filiale di Pero, che allattò come un bambino suo padre Micone, già assai vecchio, quasi venutosi a trovare nell'identica condizione di carcerato di colei. L'occhio umano resta fisso e attonito nel contemplare la tela che effigia questo fatto, e rende sempre attuale, con l'ammirazione per la scena riprodotta, la straordinarietà di quest'antica vicenda, credendo di scorgere in quelle mute figure immagini vive e ancor spiranti». Ancora una volta Mazza opera una sintesi, omettendo nomi e particolari del testo fonte; verosimilmente l'immagine della donna imbalsamata, così da restare per sempre quale esempio di virtù filiale, sostituisce nel racconto del frate il dipinto che ritrae la scena dell'allattamento che di contro si trova in Valerio Massimo.

⁶⁷⁶ San Bernardino da Siena, *Miracolo a Valenza*, tratto dalla Predica XII *Della riverenza paterna*, pronunciata a Firenze il 19 marzo 1424. Evidentemente Mazza è meno preciso nella collocazione topografica del miracolo, giacché lo colloca genericamente in Catalogna.

⁶⁷⁷ Sulla parabola del figliol prodigo cfr. altresì *Amatorium* [139].

⁶⁷⁸ *Fioretti*, XXXI: «Carissimi frati, i' sono da me il più indegno e il più vile uomo che Iddio abbia in questo mondo». In Cavalca, *Vite*, III 54, 6, si legge: «Uno santo homo vedendo un peccare, incominciò a piangere amaramente e disse: - Questi oggi e io dimane -; quasi dica: così cadrei io, se Dio non mi reggesse».

passato *cum* una lança, *et* guardandolo, per pietati, per non lassari moriri cussì *quillo* solo. Morto che fu, passaro *de* illà certi persuni *et* exestimaro che frati Ymparo li havissi dato, *et* dissirulli: «tu hay feruto *et* morto ad quisto», *et* illo respusi dichendo: «peyo cosa de quista ancora su pronto di fari», per la quali risposta vinni perfino a li furchi, ma però⁶⁷⁹ per volunta de Dio fu liberato.

[83] cap. XVII (c.121v.)

El tertio grado di humilitati è quando poiché si ha cognoxuto nulla virtù reputa de sé, incomença ad voliri sù stisso dispiachiri, *et* sù stisso puniri, nel quali grado era sancto Francisco quando, bactendolo li demonii, cridando dichia: «datili, che nulla cosa potiti fari a mi più grata che bactirimi *et* punirimi di li mei iniquitati, che su uno vero fariseo».

[84] cap. XVII (cc.121v.-122r.)

In quisto grado era lu profeta David quando, fugiendo de Absalon, suo figlolo, lu quali lo havia discachato de lu regno, uno li già gectando de rieto petri, *et* gialli iniuriando. *Et* volendo dui cavaleri, li quali erano *cum* David, fari-ndi vindicta *et* percutirilo, David le proibio dichendo: «lassatilo maledirimi *et* farimi iniuria secundo che a Dio piachi⁶⁸⁰ *et* iustamenti eo merito per li mei peccati». *Et* a Dio dichia: «Signori, eo su apperchato ad omni fragello».

[85] cap. XXI (c.125v.)

Undi in lu *Veccho Testamento* si legi che uno propheta nominato Elii havia dui figloli li quali commisiro certi tristicii, *et* lu patri li reprisi mollamenti *et* *cum* patientia tollerao loro defecti. *Et* tanto quisto dispiaccia a Dio, che Dio per quisto lu puniò de morti subitanea, *et* altri mali mandò in casa sua perché volia Dio che si havissi de ço turbato.

[86] cap. XXI (c.126r.)

Exemplo hay de quisto in *La legenda de sancto Vicentio et Anastasio*, dundi si legi che parlando lu precedenti, quali era infidili, ad Anastasio episcopo, persuadendolo ad lu adorari de li idoli, sancto Anastasio in contrario li respondia, ma *cum* buchi humili *et* mansueta. *Et* quisto videndo sancto Vicentio dissi ad Anastasio: «perché tu ad quisto tiranno sacrilego, lu quali ti voli induchiri a peccato, respondi *cum* patientia *et* buchi mansueta? Incagnati, *et* parlali *cum* buchi grandi *et* di fururi plena, adçò poçi meglo confundiri la iniquitati sua, la quali vay latrando così contra la anima nostra»⁶⁸¹.

⁶⁷⁹ però] po

⁶⁸⁰ piachi] pichi

⁶⁸¹ In *Legenda aurea*, XXV: allorché Vincenzo, insieme al vescovo Valerio, di cui è diacono, viene imprigionato dal governatore Daziano, che, furibondo per la mitezza mostrata, interroga Valerio, Vincenzo esorta il vescovo ad abbandonare la sua mansuetudine: «Venerabile padre, non sussurrare così timidamente, ma

[87] cap. XXI (cc.126v.-127r.)

Et però lu Signuri nostro Jesu *Cristo*, la vita de lu *quali solum* fu per haviri regula *et* exemplo *cum* cui habiamo ad *concordari* la *nostra*, da che naqui per fino che moriò, volsi essiri *persequitato*, *et* in quilli tucti sempri monstrò esempi di patimenti sustiniri li *perfectiomi*. Undi sancto Augustino, li cui paroli su in lo sagro *Decreto* canonicati, dichi: «lo Signori *quando* era chercato da re Erodes per essiri occhiso, *non* cercao hagiuto de armi che *cum* la sua sula *voluntati*. Haviria possuto fari moviri li iudey *contra* ipso Erodes, ma fugiò in Egipto *et* in là stecti nascosto per secte anni». Cussì, *etiam* *quando* li iudey lu *persequitaro* intra lo *templo* per lapidarilo, si nascossi *et* ixiò fora de lu *templo*. Cussì *etiam* *quando* lu *persequitaro* per cruchificarilo, *non* concitao *contra* lu princhipi de li iudey la plebi, la *quali* havia tanto credito, che çocche havissi ipso voluto haviria facto. Undi ipso adimandato da Pilato si fussi ipso re respusi: «lo regno mio *non* è de *quistu* mundo», volendo per quisto mostrari che *quillo* che voli per via de li *homini* defensarisi *et* *persequitari* ad *quillo* che *persequita* ad ipso, *non* è adpartinenti a Dio ma allo princhipi delli tenebri de *quistu* mundo.

[88] cap. XXI (c.127r.)

Tertio, divi essiri lu homo *pacienti* in lo *perdimento* della roba *temporali*, *et* *parenti*, *et* *amichi*, sin como per *exemplo* di *cunta* la *scriptura* de *quillo* *pacienti* Job lu *quali* havendo *perduto* secti milia pecuri, tri milia camili, cinquocento para di boi che tenia a la massaria, cinquocento asini, *et* altra *substantia* assay, *et* secti figlioli, *quattro* masculi *et* tre femini, dicia: «lo Signori mi li donao *et* lo Signuri mi li levao. Sin como ad ipso ha piachuto, cussì è stato facto. Sia in ço lo suo nomo benedicto»⁶⁸².

[89] cap. XXIV (c.132r.)

Exemplo havemo in lo *Tertio libro de li re* di Roboan⁶⁸³, che volendo intendiri ad lu *proprio* comodo, si livao la *parcialitati* intra lo tribù de Juda *et* di Israel, la *quali* mai si pocti acconçari.

spiega la voce» (p. 145). È evidente che Mazza scambia il vescovo Valerio con un s. Anastasio di cui non vi è traccia nel racconto della *L. A.*

⁶⁸² Cfr. Cassiano, VI Conferenza, cap. X, p. 262: «il santo Giobbe [...] acquistò la corona a destra [per destra qui si intendono l'onore e la fama, mentre per sinistra Cassiano si riferisce alle avversità e all'infamia]. Padre di sette figli, viveva nell'abbondanza e nella ricchezza, tuttavia offriva ogni giorno per essi sacrifici espiatori al Signore, perché desiderava più di legarli a Dio che a se stesso. La sua porta era aperta a chiunque si presentasse: egli era piede per lo zoppo, occhio per il cieco. Le pelli delle sue pecore scaldavano le spalle degli ammalati; egli era il padre degli orfani, il difensore delle vedove. Se il suo nemico cadeva non se ne rallegrava neppure nel segreto del cuore. Ma Giobbe trionfò anche a sinistra opponendo alle avversità una virtù ancor più sublime. In uno stesso istante perse tutti i sette figlioli, e in quella circostanza non si vede in lui il padre sopraffatto da amro dolore, bensì il vero servo di Dio che ripone la sua grazia nel fare la volontà del Creatore».

⁶⁸³ Roboamo, re di Giuda (922-915 a.C.), fu figlio e successore di Salomone, sotto il quale il regno d'Israele era stato diviso nei due regni del Nord (o d'Israele) e del Sud (o di Giuda, con capitale Gerusalemme). Fu poco abile nel gestire la situazione in cui si trovava il regno, pressato da oneri fiscali e da una guerra continua tra Nord e Sud (*1 Re* 14, 30). Frattanto su Israele venne

[90] cap. XXIV (c.132v.)

De che è docti li Romani: *per* teniri la cità sença parzialitati, ordinaro che *omni* patri dassi arti a li figlioli, *et* poi per *quistu* puro ordinato li *campi* et vinniro in *grandi* dominio [...] Tanto floria in Roma, antiquamenti, *quistu* iusticia, che assai *patri*, essendo iudichi, condannaro li figloli ad morti, *et* tanto durao Roma quanto durao la iusticia. Ma, nati intra loro li parzialitati, fu incontinenti morta ipsa iusticia.

[91] cap. XXVI (cc.136r.-143v.)

Quanto ad lu discorso de ipsa passioni, è di sapiri che, essendo iuncto lu tempo prefixo de la eterna sapientia in lo anno de la etati de ipso Christo, trenta tre anni in lo misi de marcio che fu a li quindechi de ipso misi, fu operata, secundo che era ordinato da Dio, la passione de ipso Christo. Et lu marti innanti dello veneri che fu crucifixo, essendo Jesu in Bectania, la quali è dui migla lontano di Hierusalem, dissi a li soy discipuli: «sapiti vui che de icquà a dui di si immolirà lu agnello paschali? Et tando lu figlolo de lu homo serrà traduto per essiri crucifigato». In lo marti puro si congregaro le princhipi de li iudey, ad fari consiglio in *quali* modo potissiro *per* tradimento haviri a Cristo per farilo morire. El che sapendo, Juda andò a loro *et* promisi lo tradiri, *et per quistu* habi de loro trenta dinari di argento. In lo iovi *sancto* Cristo, essendo in Bectania in uno loco dundi si orava, dissiro ad ipso li soi discipuli: «undi voy che nui ne apparichamo la pasca?», la *quali* incomençava de lu iovi *sancto* la sira, quasi voliano diri: «per haviri ascultato a cti, lassamo *omni* cosa *et ora non* havemo né casa, né modo di haviri lo agnello paschali *per* fari la pasca». Incomençava ià la passione da ipsi discipuli. *Et* respusi ad illi Jesu *dichendo*⁶⁸⁴: «ti a la citati, *et* intrando vui la porta, troviriti uno che intra *cum* una *lançhella* in mano, *et* ad *quillo* parlati *et* illo ad vui *ordinirà* la pasca». *Et* partuti li discipuli *per* fari *quillo* che Cristo li havia ordinato, remanendo Cristo solu li parsi che innanti che dii ocche della matri, la *quali* era in Bectania, si partissi, che li andassi ad piglari licencia, *et* haviri da ipsa l'ultima *benedictioni*. *Et* andando in la casa dundi era la matri, da poy alcuni palori, li dissi: «tu say, matri mia, como *per* recomparari la humana generationi vinni a lo mundo, *et quistu per* menço di una aspra passione *et* crudili morti. Ià de *quistu* è venuto lo tempo *et* la ura da lo Dio Patri ordinato, *et* più non poço *cum* tia restari in *quistu* vita. *Volendomi* ndi partiri, ti *prego*, mi day licencia *cum* la tua *benedictioni*», li *quali* palori *dichendo*, si li *prostrao* ingenochato de innanti, *et* piglaoli la mano, *et quilla* osculava. *Videndolo* la matri innanti a ssi *prostrato et* squalido, *et* audendo tali palori, gictandolisi in collo *cum* multi lagrimi lo prigava che remanissi, o vero che *cum* illo la lassassi andari. *Et non* potendo nulla de quisti da ipso optiniri, *cum* grandi dogla *et* pianto li donao licencia. Benedissili *omni* fatiga che per ipso havia sustinuta, *et* venendo li discipuli, *et* annunciandoli como *omni* cosa

acclamato re Geroboamo I, che era stato funzionario di Salomone, cfr. altresì *Grande Dizionario Enciclopedico*, XVII, UTET, Torino 1995, p. 625.

⁶⁸⁴ ad illi] ad ad illi

era apparichata, andò *cum* loro, remanendo la matri multa afflicta *et* amara.

Iuncti che forano in *Jerusalem*, in lu loco dundi era stata apparichata la cena, incomençaro ad fari la cena, çoè ad mangiari lo agnello pascali. *Et* mangiando Cristo dissi a li so discipuli: «grandimenti desideray mangiare *quista* pasca», çoè *quisto* agnello pascali, «*cum* vui. Dicovi, piò non mangirò in *quista* vita *cum* vui», *et* piglato in manu lu pani, quillo consegrao in lo suo vero corpo *et* comunicao li soi discipuli. *Et* poi piglato lo calichi de vino, quillo consegrao in lo suo sangui *et* di quillo donao a l'oro a biviri. El che facto, Cristo si levao di la tavola *et* levaosi li soi vestimenti, *et* piglata la acqua cauda la possi in una conca, *et* misisi de intro⁶⁸⁵ una tovaglia *et* incomençao ad lavari li pedi de li discipuli. O certo, grandi cosa era vidiri quillo lu *quali* fichi *cum* li soi mano li cheli *et* la terra, *et* ad cui adorano *et* si inchinano tucti creatori, stari nudo innanti ad quilli poviri discipuli *ingenuchuni*, *et* *cum* li soi mano lavari li pedi lutosi! Venendo ultimo *per* lavari ad *sancto* Petro, dissi ad ipso *sancto* Petro: «Signori tu mi voi lavari li pedi; creaturi a la creatura, Dio allo homo, signori a lo servo, maystro allo discipulo. Levati, Signori mio, levati de in terra Dio mio, che non ti poço cussì nudo in terra genocheato vidiri. Che vui fari, non mi laviray li pedi in eterno! Levati creatori mio, *et* Dio mio, vita mia, gloria mia, luchi de lu mundo!». Respusi *Cristo*: «lassamicti lavari, perché si non ti lavo non haviray parti *cum* mia». El che audendo, Petro assentio *et* stisi li pedi *per* lavarisi, *et* admiravasi intra de sì de li paroli de Cristo lu *quali* li havia dicto che «si non ti lavo non haviray parti *cum* mia», *et* dichi: «adunca, in la acqua stay la saluti mia», *et* ponendoli Cristo *cum* li mano la acqua supra li genoche, fu illuminata la menti di Petro, *et* intisi la figura, çoè che quilla acqua figurava lu sangui de Cristo lu *quali* si diviva fundiri in remissioni de li peccati. *Et* quillo intendendo, *sancto* Petro non si pocti abstiniri de lagrimari, ma gectandosi supra lu collo de Cristo, *cum* grandi buchi *et* lagrimi, li dissi: «o Patri *per* creationi! O compagno *per* societati! O figlo *per* etati! O maystro *per* doctrina! Intendo <che> *quista* acqua figura lo sangui lu *quali* domani *per* *Jerusalem* *et* in cruchi divi fundiri *per* la mia saluti. O quanta pietati farrai a mia! O quanta impietati farrai a ctil!».

Facta che habi Cristo la cena, si partio *cum* li discipuli *per* andari in lo monti Oliveti, çoè in uno ortu lu *quali* è in ipso munti, in lo *quali* intrao ipso *cum* li soi discipuli. *Et* in illo stando dissi a li soi discipuli: «tucti vui in *quista* nocti patiriti scandalo in mi, perché ià è scripto «percusso che serrà lu pasturi, serrammo dispersi li peccuri». Respusi *sancto* Petro dichendo: «*et* si tucti si scandaliziramo de tia, eo may mi scandalizirò». A lo *quali* dissi Jesu: «in vieritati ti dico, Petro, che innanti che cantirà lo gallo, tri voti mi niyrai». Tando Petro *cum* mayori buchi respusi: «*etiam* si serrà bisogno moriri *cum* tia, non ti niyirò». Supra la *quali* risposta di Petro, dichi *sancto* Joami Crisostomu⁶⁸⁶: «o Petro, lu profeta dissi che serrammo dispersi li pecuri, *et* *Cristo* lu conferma, *et* tu dici

⁶⁸⁵ de intro] de in // ti

⁶⁸⁶ dichi *sancto* Joami Crisostomu] dichi *sancto* Joami Crisostomu che dichi

“may ti niyirò”. Assay si audaci, assai ti *confidi in* ti stisso! Vidiremo però si *confirmaray cum openi quillo che dichì cum paroli*». Poi dissi alli discipuli soi: «sidi ti icquà, per si ad tanto che eo vayo *et faço orationi*», *et piglato cum ipso a Petro, Jacobo et Joanni*, de li altri spartuto dissi a lloro: «trista è la *anima* mia per la memoria de la morti», *et partuto da lloro quanto uno gectari di petra*, si possi ingenochuni *et orando* dichì: «Patri, si è possibili che eo non morendo, la humana generationi si salvi, sia facta la tua *voluntati et non la mia*», çoè, *façasi non la voluntati de la humanitati ma di la divinitati*. Dui *voluntati* erano in Cristo: la naturali, *et quilla fugia la morti*, et la rationali, *et quilla la volia*⁶⁸⁷. Et levatosi della orationi, vinni a li soi discipuli *et trovaoli che dormiano*, *et dissi a Petro: «non potisti una ora vigilari cum mia»*. Et poi li dissi: «vigilati *et orati* adçò non siati de la tentationi superati. Lo *spiritu* certamenti è promptu ad patiri, ma la carni è infirma in la memoria de la morti». Et un'altra vota da lloro partuto, fichi la orationi che primo havia facta. Et dichino li docturi che in quista secunda orationi, Dio, per lo angelo, li fichi mostrari tucto lu ordini della sua *passioni et morti*, *et lu premio che per quilla divia haviri*, *et la liberationi delli sancti patri et della humana generationi*. Et tando in tucto acceptao la *passioni*, *et venendo a le discipuli un'altra vota le trovo che dormiano et che erano li loro occhi agravati*. Et supra tali facta dichì sancto Bernardo: «o bono Jesu, perché non lassasti veniri cum tia la tua matris! Non certo ipsa como Petro, Jacobo et Joanni haviria dormuto, ma tu orando, haviria orato; tu vigilando, haviria vigilato; tu affligendoti, si haviria afflicta». Et un'altra vota, puro lassandoli, andao ad orari como primo, *et in quilla orationi*, facta in agonia, che è una allucta di lu *spiritu et di la carni*, sudao suduri di sanguì. Et una altra vota, apparendoli lu angelo, lo confortao dichendo: «siy constanti Signori! Salvari venisti la generationi humana. Ecco, li sancti patri tucti ti aspectano, de tia continuamenti domandano». Et tando ipso della orationi levandosi, vinni undi erano li discipuli *et trovandoli che dormiano* si possi de canto ad sediri, *et dissi a lloro: «dormiti et repusativi»*. Et a ssi stisso parlando incomençao a diri: «guay a mi dolenti! Mia, eo che ad nullo may nochivi, da icquà uno poco serrà piglato, *et como latro ligato*. Oymè, eo che ora su bello supra tucti li homini, de icquà uno poco serrò⁶⁸⁸ più deformi de leprosu; da icquà uno poco tucti *quisti discipuli mi abandoniranno*. Serrò in coloma ligato *et tucto de piayi pieno*; serrò deluso et sputato; serrò in cruchi nudato. O matris mia, assay serranno a mi dolorusi li peni mey, ma più mi affligirà la buchi lamentivili tua!».

Cristo, dichino li docturi, che facta la cena, xiò in lo predicto orto perché in lo predicto ortu era acto di essiri piglato: primo, che era fora la terra, *et le princhipi de li sacerdoti cercavano piglarilo sença rimuro de lo populo*; secundo, che era chuso; tertio, che era cognito ad Juda, lu quali lo deviva tradiri. Undi, quando Cristo si partiò per andari allo orto facta la cena, Juda andava cum illo, *et essendo in la via dissi intra sì stisso: «ora è la ura che quisto*

⁶⁸⁷ volia] volta

⁶⁸⁸ serrò] serrà.

sia piglato. Ora è nocti, *quistu* vay fora la chitati dundi non potrà haviri ayuto de nullo. Non potrà fugiri che lu ortu è chuso». *Et* lassando a *Cristo cum* li altri discipuli *in* la via, ocultamenti partendosi si-ndi andao a li princhipi⁶⁸⁹ de li sacerdoti, *et* amunciali come omni cosa era congrua di putiri haviri a *Cristo*. *Et* li princhipi de li sacerdoti donaro ad Juda una grandi societati, forti *et* autentica. Era magna perché li donaro la cohorte de lu presidenti. La cohorte, dichì Nicolao de Lira, che non era manco di tri cento cavaleri. Né piò di cinqueto donaroli lu tribuno, lu quali erano milli cavaleri. *Quista genti* era illà de li Romani. Donaroli de li iuday li ministri. *Quista genti* era asai autentica perché veniano da parti di lo presidenti *et* de lu Imperaturi *et* de li pontifichi di Jerusalem. *Et* quisto fichiro adçò lu populo, lu quali venerava a Cristo como propheta, per timori de li signori non si movissi, *et* di la genti era forti perché erano armati. *Et* havuti tali genti, Juda donao a llo ro ordini como deviano veniri, *et* ipso piglato alcuni innanti, dissi: «eo vayo cum quisti *et* como lu trovo lu baxo, *et* quello pigliriti. Piglato che serrà si farrà uno signo *et* tucta la genti venirà ordinata intorno per non scampari». *Et* cussi, andando li cavalli per quella via, *Cristo* auçando li ocche *et* videndoli, si accustò allì soi discipuli *et* dissili⁶⁹⁰: «basta, quanto dormistivo! Levativi! Ecco quello che mi tradi, cum la genti⁶⁹¹ è vichino», *et* andao cum ipsi ad la porta dello ortu, *et* stando illà vinni primo Juda *et* dissi ad ipso: «Dio ti salvi maistro!». A lo quali dissi *Cristo*: «cum lu baxo, amico, mi tradì», *et* dissi ad quelli li quali vinniro cum Juda, «che cercati?». Respusiro: «Jesu Naçarenò». *Et* *Cristo* a llo ro dissi: «eo su», *et* incontinenti loro tornando certi passi da reto, cadectiro, *et* tucti che adiungiano cadiano. Undi sancto Augustino dichì: «undi è ora la cohorti de li cavaleri *et* lu tribuno, undi li armi *et* cavalli! Cum una buchi tucti li fichi cadiri». Dio stava occultato in quella carni de *Cristo*, lu quali volia de li iudey essiri piglato, ma non etcepto quando li piachia. Da capo Jesu parlao ad loro dichendo: «che cercati?». Da capo respusero: «Jesu Naçarenò». Dissi a llo ro Jesu: «si cercati a mmia, lassati andari quisti mey discipuli», *et* voltato alle discipuli dissi ad loro che si partissiro. *Et* partendosi, li discipuli fachiano amaro pianto *et* lamento di tali separationi. *Et* partuti li discipuli, li iudey piglaro a Jesu. Certo lagrimabili facto *et* cosa di lamento ad vidiri quelli tanti furibundi contra Jesu, alcuni de li quali lo piglavano per li capilli, alcuni per la barba, *et* cum violentia gectandolo in terra, retrovertendoli li braça, lu ligaro, *et* poi in lo suo collo li misiro la catina, *et* cum fururi *et* soni lu portavano verso la cità, in la porta della quali stavano li princhipi de li sacerdoti, *et* li farisey, cum multa agenti expectando lu advenimento loro. *Et* trovandolo, incomençaro a gridari per festa *et* ad gictari di supra luto dichendo: «ecco lo violaturi della ligi *et* contrario nostro», *et* sputandolo lu biastimavano. Che audio anima che parlò de cui dico che tanti cosi pati, dico di Jesu figlo della Virgini, Re de li Re *et* Signuri delli signuri, creaturi delli homini *et* delli angeli. *Et* però quando tanto

⁶⁸⁹ princhipi] puinchipi

⁶⁹⁰ dissili] discili

⁶⁹¹ genti] gemi

audi che patio, divi piangiri et gridari fino allo ayro dichendo: «Jesu mio, per mi tanto duramenti ligato *et* catinato!».

Intrati *che* forono in la chitati, portavano a Jesu *cum* grandi tumulto, *et* presentarulo ad Anna. Primo sequitava a Jesu Petro *et* l'altro discipulo nominato Joanni. *Et* perché Joami era notu ad Anna, intrao *cum* Jesu nello atrio de lu pontifichi; Petro remasi di fora. Exiò Joami *et* fichi faguri a Petro *et* fichilo intrari de intro. *Et* intrando Petro «de» la porta, *quilla* la *quali* guardava la porta dissi a Petro: «tu si de li soi discipuli?». Respusi Petro: «no», *et* andao a lo foco lu *quali* allomava nello menço *perché* fachia frido. *Et* illà stando, trovandolo *quilli* *che* si scarfafano, pavido *et* timorosu, li dissiro: «tu divi essiri de li discipuli de *quistu*», *et* illo incomençao ad iurari *et* affirmari *che* non, *et* *che* mai tali homo havia cognoxuto. Supra lo *quali* iuramento, dichì *sancto* Joanni Crisostomo: «undi è *quilla* buchi, o Petro, *che* dichia “*cum* tia su preparatu *et* in carchiri *et* in morti andari?”». Lo princhipi fichi veniri a Jesu innanti di sì *et* domandaoli delli discipuli soi *et* della sua doctrina: de li discipuli *quasi* como homo sedicioso, della doctrina como cosa *contraria* a la ligi. Jesu, *che* di li discipuli non potia diri alcuno beni, tacecti, *et* respusi de la doctrina dichendo: «eo manifestamenti hagio parlato, *et* sempri predicai in la sinagoga *et* nello templo undi conveniano tucti li princhipi de li sacerdoti *et* sapienti», perché volendo mostrari *che* ipso havia dicto cosi veri *et* boni *et* non falsi. La *quali* risposta facta, uno de *quilli* li *quali* astava *cum* lo pontifichi li tirao *et* donao una gangata dicendo: «cussì respundi allo pontifichi?», *quasi* dichendo «tu, homo vili, ligato *per* li toi sceleri, como si auso respondiri *cum* inreverencia ad tanto pontifichi?». O certo, *admiranda* pacientia di Jesu, percussu in fachi di tali furibunda gangata! *Et* *secundo* Gregorio Naçaçeno, li mossi li denti *cum* mansuetudini «*e*» li respusi dichendo: «sì eo hagio mali parlato, hay potestati di mi *prohibiri* de parlari. Ma si beni parlay, perché mi percuti?». *Et* *quistu* facto, lo mandao Anna ad Caypha pontifichi, undi li scribi *et* farisey erano *contra* Jesu adunati. Petro sequitava a Cristo da lontano, *per* vidiri lo fini de la cosa, *et* intrato intro lu palazo di Cayfa, sedia *cum* li ministri lu princhipi de li sacerdoti. *Et* li farisey cercavano falsi testimonii *contra* Jesu *per* darili ad Pilato, *et* non trovandole ad posta loro, indignato Caypha si livao all'irta, *et* venendo in meço la sala undi era Jesu, lo piglao *cum* impetu *per* li capilli *et* dissili: «perché non rispundi ad *quisti* cosi *che* si dichino *contra* de tia?». Jesu non respondia ma tachia, *et* dissi Caypha, scotulandoli la testa *per* li capilli: «eo ti scongiuro, da parti de Dio vivo, *che* tu vogli diri si si figlo de Dio». Respusi Jesu *et* dissi: «tu lo dichì *che* eo su figlolo de Dio». El *che* intendendo, lu pontifichi si straçao li vestimenti. Era una *consuetudini*, in li antiqui, *che* quando audiano una grandi blasfemia *contra* Dio, si straçavano li vestimenti in signo di dolori *et* a detestazioni de la blasfemia. *Et* però *per* *quistu* straçamento de vestimenti, volsi mostrari Caypha Cristo haviri gravimenti blasfemato Dio, *et* *cum* la bocca gridando dissi: «illo blasfemao *et* è digno di morti», *et* sputaolu como homo pestifero. *Et* cussì tucti li altri *che* erano *cum* ipso, *et* piglandolo lo fichiro sediri in la sedia di lo pontifichi in derisioni, *et* comboglaroli la

facchi, *et* davanolli *gangati*, *et* possirolli una *canna* in mano *et cum* *quillo* lu *percutiano* la testa *et* *dichianolli*: «*profetiça* cui è *quillo* che ti *percuti*». Poi lo *spoglaro et* *ligaro* in una *columna* di *marmora* la *quali* era in meço la sala che era a *llamia*, *et* *donarolu* in mano di certi che *tucta quilla nocti* lo *divissiro* *dissiplinari* ad *vichenda*. «O *Jesu benedicto*», *dichi* *Bernardo*, «*quanta dura nocti* è *quista* in la *quali*, da lo *principio per* fino a lo *fini*, *non* hai *may* *reposito*! Ma ora *in* uno modo, ora in uno altro, di *menti et* di *corpu* si *afflicto et* *fatigato*!». O che era *vidiri* *Jesu* nella *columna* *nudo* *ligato*! *Et* *alcuni* *xipparili* le *capilli*, *alcuni* *sputarilo*, *alcuni* *bactirilo cum* li *mano*, *alcuni cum* li *cauchi*, *et* in *tucto pachifico et* *pacienti persistiri*. Tali *cosi* *videndo* *Petro*, lu *quali* era *presenti*, *havendo* *grandi* *pagura*, *andao* a la *porta* di la *sala et* *pregava* lu *guardiano*, *cum* *grandi* *stancia*, che li *volissi* *aperiri*, *et quillo*, *videndo* a *Petro* *cussi* *pavido* *et* *timoroso*, *dissi*: «*veramenti* *divi* *essiri* tu de li *discipuli* *soi*», lu *quali* *nigao cum* *iuramento*. *Et* *dissi*, uno de *quilli* ad *quisti* *paroli* *supravenendo*: «*ma si*, *quisto* è di li *discipuli* *soi*», *et* *dissi* a *Petro*: «*non* ti *vidi* *eo* *arsira*, in lu *orto cum* *illo*?». *Quisti* *cosi* *videndo*, *Petro* *incomençao* ad *negari et* *per* *meglo* *essiri* *creduto* *incomençao* ad *scomunicarilo et* *maledichirilo*, *et* *iurari* che *mai* *tali* *homo* *havia* *cognoxuto*. *Et* in *quisto* lu *gallo* *cantao*, *et* *auçando* *Jesu* lu *capo*, lu *quali* *tinia* *inclinato*, *tal* *modo* *tinni* che li *capilli*, li *quali* li *coperiano* li *ocche*, si li *livao* de *innanti* lo *frunti*, *et* *guardando* *Petro* si *incontraro* li *ocche* de *Petro cum* li *ocche* de *Cristo*, *et* *incontinenti* fu *toccato* lu *cori* de *Petro et* *recordaosi* de li *paroli* li *quali* li *havia* *dicto* *Cristo*, çoè che *innanti* che lu *gallo* *cantassi* lu *nigirà* *tri* *voti*. *Et* *exuto* *fora*, *incomençao* ad *piangiri* *amaramenti*, *et* *auçando* la *buchi*, *gridando* *forti*, *dichia*: «o *quanta* è la *iniquitati* *mia*! O *quanto* *gravi* *peccato* *fichi*! *Negay* *eo* *cognosciri* a *cti*, *Jesu*, lu *quali* *tanto* *amai*, lo *quali* *victi* *supra* la *acqua* *andari*, *sursitari* li *morti*, *illuminari* li *chechi et* *mundari* li *leprosi*, *et* *iuray* che *mai* ti *cognoscivi*. *Oymè!* *Oymè!* *Oymè* *maistro*⁶⁹² *amorosissimo*! *Negai* che *eo* *non* *cognoscia* a *cti* lu *quali* *victi* *supra* lu *munti* *transfigurato*, *et* *piglato* di la *tua* *bellica* *dissi*: “*fachamo* *icquà* *tri* *habitaculi*. A *cti* *uno*, ad *Moysi* *uno et* ad *Elii* *uno*”. O *piatuso* *salvaturi* de lu *mundo*! O *fonti* *abundanti* di *omni* *mansuetudini*! Tu mi *chamasti* ad la *tua* *societati*, tu mi *revelasti* li *segreti* *toi*, tu a *mia* *arsira* *lavasti* li *pedi et* *iurai* che *mai* ti *victi*! O *bono* *Jesu*, *peccay* *per* *pagura* de li *afflicioni* che in *tia* *victi* *fari*. *Però*, ti *prego*, *perduna* lo *peccato* *mio*».

Ma a la *matri* *tornando*, *perché*, *como* *dichino* li *sancti*, in lu *tempo* di la *dicta* *passioni* *Cristo et* la *Virgini*, *como* *dui* *autari*, *adlomavano* *innanti* *Dio* di *passioni*, *dichino* li *docturi* che *sancto* *Joanni* *Evangelista* *quando cum* *Cristo et* *Petro*, *xiò* di la *casa* di *Anna*, *non* *intrao cum* *Petro* in la *casa* di *Caypha*, *ma* de la *via* si *partiò*, *et* *andao* in *Bectania* *undi* era la *matri* de *Cristo per* *dirili* la *nova*. *Et* *iuncto* in *Bectania*, in la *casa* *dundi* era la *matri*, ad *quilla* *non* *parlava*, *ma* *stando* *iuso* *forti* *lagrimando et* *piangendo*, *dichia*: «*Signori* *mio* *dulcissimo*. *Oymè* *lasso* *sconçolato*! *Signori* *mio*

⁶⁹² *maistro*] *mastro*

piatusissimo! Oymè, *et fustimi piglato et eo dolenti ti abandonay!* Oymè, *et vidirocti may?* Oymè, *cum quanta iniuria et straci ti minaro, et tu, Signori, mansueto andavi como agnello a lo machello!*». *Et* poi piò accostandosi, chamando la matri, dichia: «oymè, matri *sancíssima!* Oymè, quando audiray quista nova amarissima! Oymè, che morirai! Cum che cori, o matri mischinella! Oymè, audirai tali rea novella!». Ad la buche di lo quali, che ià erano circa sey uri di nocti, stramortita et actonita, xindendo, la matri dissi: «che è facto del figlo mio? Vivi ancora, o vero è morto? Et si say undi sia, pregoti, figlo, veni in compagnia mia». *Et* contandoli Joami quanto ipso sapia, insemi piglaro la via verso Jerusalem. *Et* iuncti a lo burgo, innanti la porta, trovaro, como dichì Gregorio Naçaçeno, una putiga di ferrari in la quali era luchi, *et* in quella domandando per sapiri de lu figlo nova; dissiro quilli: «per ordinationi de li sacerdoti nui fachemo tri chova per essiri chavato ipso, *et* alcuni altri per farisi la sua cruchi». *Et* ultra andando, trovaro una altra putiga cum luchi, *et* in quella adiudamenti domandando, respusiro quilli: «nui non sapemo altro excepto che per ipso ne fu imposto che fachissimo quista cruchi». Li quali cosi intendendo, intrata la porta de la chitati, trovando quilli che passavano, li domandava dichendo quello domando che havia profetato de ipsa Salamuni nella *Cantica*, çoè: «dichitimi, vui che passati per quista via, havirissimo trovato quello lu quali ama la anima mia?». *Et* respondendo quilli: «quali è quello che ama la anima tua?». *Et* per lu fervori che havia de intra de amaritudini, piò auçando la buchi dichia: «ama la anima mia lo mio figlo, lo unico lu quali è bello *et* ornato *sancto*, morigerato *et* di gratia *et* virtuti pieno; di etati di trenta tri anni *et* a mi assai charissimo. Lu quali perché lo hagio perduto, vayo la nocti per lo trovarì, chussì cercando per la chitati, per li strati *et* piachi». *Et* dichendo quilli che non sapiano, auçando puro, pena⁶⁹³ di amaritudini, la buchi, dichia: «figlo mio Jesu! Jesu figlo mio! Undi ti porria trovarì *et* parlari imanti che tu morissi?». Cussì discorrendo trovaro là li custodi de la chitati *et* dissirulli: «che vay dona cercando?». *Et* respusi, como profetando Salamuni nella *Cantica* puro dichì: «el dilecto mio cerco quista nocti, el quali è bianco, *et* russo el suo capo como auro optimo; li capilli, li quali impendino li soi spalli, como conochi de palmi; li ocche soi como di columba; *et* tucto desiderabili». *Et* cussì discurrendo, vinni innanti la casa di Caypha in la matini innanti iorno, *et* intendendo che era dintro *et* non potendo intrari, fortimenti si lamentava. Audia lo figlo la buchi de la matri, *et* multo piò si dolia. Undi Bernardo in persona de Cristo dichì: «non piangiri matri mia! Lo tuo lamentari è pena mia».

Facta la matina, convinniro tucti li princhipali de li iudey in la casa de Caypha undi era Cristo, *et* fichiro consiglio in che modo divissiro a Cristo presentari ad Pilato, che omnino lo havissi da sententiarì ad la morti de la cruchi. *Et* primo ordinario che innanti che li presentassiria Cristo, alcuni andassiro ad Pilato *et* cum priyi *et* doni lo havissiro ad portari ad lu loro voliri. *Secundo*, ordinario che

⁶⁹³ pena di amaritudini: *altrove* piena/piena.

la *accusationi* si fachissi de tucti *et cum grandi maturitati*. Tertio, ordinaro la accusa la *quali* li divissiro fari, çoè como lu trovaro che subvertia la *agenti et prohibias* di darisi lo trabuto ad Cesaro, *et* che dichia che illo era uncto Re. El che *facto*, ordinaro che fussi portato ad Pilato. *Et primo* xiò uno de loro *et* ordinaro li *agenti* armata che lo portassi. *Et poi* andaro *et* xolsiro a *Cristo*, lu quali era ligato in la columna dichendoli: «oggi finiranno li iorni toi», *et* multi altri iniurii. Et xolto, *Cristo* cadiò *per* la debilitati in terra, la *quali* era di lo suo sanguì abagnata, *et* a spinti lo hanno *facto* livari. Piglao la via, *et* aperti li porti li *agenti* di fora incomençaro ad fari uno grandi lauso, *et* exendo la porta, la matri, che aspectava, cursi per abraçarilo *et* uno la spinsi. El che videndo, *Cristo* piò li fu gravo che tucti li doluri de li percussuri de la nocti, *et* remanendo illà tramortita la matri, portaro a *Cristo* a Pilato. Dissi ad ipsi Pilato: «che accusa fati *contra* de quisto?». Respusiro: «a quisto trovammo subvertenti li *agenti* nostra, *et* *prohibenti* dari li trabuti ad Cesaro, *et* diri che ipso è *Cristo* uncto Re». Tali accusa ipsi fachendo, vinni Juda, tornaò li dinari che havia havuto dichendo: «peccay che tradecti lo sanguì iusto», *et* andò *et* inpiccosi. Intrao Pilato in lo pretorio, undi era *Cristo*, *et* dissili: «tu si Re de li iudey?». Dissi *Cristo*: «da ti stisso dichì quisti paroli», o vero altro ti lu dissì. Respusi Pilato *et* dissili: «la *genti* tua *et* li pontifichi toi mi ti hanno portato *et* accusato». Et xio fora Pilato *et* dissì a li iudey: «non trovo causa di morti in quisto». Respusiro li iudey: «ipso ha commosso lu populo incomençando di Galilea per fino icquà». Intendendo Pilato che *Christo* era di Galilea, lo mandao ad Herodes che regnava in Galilea, lu quali era in Hierusalem. La Virgini Maria, in sé tornata, andava appresso di trovarì a *Christo*, *et* non sapendo dundi fussi andato, andava chamando li *agenti* dichendo: «*genti* di Hierusalem, serria de icquà passato uno cum multa *agenti*, accusato falsamenti? Non ha *facto* nullo mali; duvi sunno li notari, li signori de lu consìglio? Che ha *facto* lo mio figlo che vay cum la catina *et* eo, la matri mischina, che la nocti vayo gridando ad che passa, vayo spiyando si è passato de quista via?». Et cussì vinni per fino a la casa di Pilato. Herodes, viduto che habi Iesu, *et* cussì ligato *et* piagato, li habi compassioni *et* domandandoli⁶⁹⁴ di multi cosi, çoè si era ipso quillo per lu quali trovarì lu patri havia ochiso le innocenti, *et* che havia resursitato a Llaçaro, *et* *facto* multi altri miraculi. Poi lu pregao si volissi fari alcuno miraculo innanti de ipso. Jesu non li respusi nenti. Undi Herodes lu reputao pacho, *et* dispreçaulo cum lu exersitu suo, *et* per beffi lo vestiò di uno vestimento bianco como si vestiano li pachi, *et* remandaolu ad Pilato. Essendo Jesu in la casa di Herodes, mandao ad Pilato la mugleri uno misso dichendoli: «guarda, non ti inpachari di fari alcuna cosa *contra* Jesu, iusto perché hagio assay quista nocti patuto in sonno». Dichì lo maistro de li sententii che lo demonio, videndo li sancti patri che fachiano festa allo limbo, pençao che *Christo* era quillo che li divia liberari. Et però andao a la mugleri di Pilato in sonno per impediri la passioni *et* morti de *Christo*, per non li liberari li sancti. Portaro, adunca, da capo

⁶⁹⁴ domandandoli] domandoli.

Christo ad Pilato in lu pretorio, che era uno loco dundi si examinavano li rey, et andando in quillo Pilato, stectili innanti Jesu ligato cum la vesti bianca et dissili: «tu, Re de li iudey». Jesu tachia; le princhipi lu accusavano instantimenti. Dissi Pilato a Christo: «non audi quanti cosi dichino contra de tia?»», et *Christo* nenti respusi intanto che Pilato si admirao della sua patientia, et essendo fora dissì a li iudey: «eo non trovo nulla causa in quisto homo, né manco Herodes». Respusiro li iudey: «nui havemo la ligi, et secundo la ligi nostra divi moriri perché si fichi figlolo de Dio». El che audendo Pilato, intrao de intro et fichi duramenti fragellari a *Christo*, et poi li misi una corona di spini in capo, et uno vestimento de purpura, et una canna in mano, et fichilo xiri innanti li iudey et dissì ad quilli: «ecco lu homo», quasi dica «basta, quanti guay havi havuto». Respusiro li iudey: «sia crucifixo». Videndolo la matri cussì exiri, tanto doluri sentiò che non si potiria esprimiri, et gridando dichia: «figlo mio Jesu! Jesu figlo mio! Guayo⁶⁹⁵ et sollatio della anima mia! Como mi si diventato! Amaritudini et doluri!». Videndo Pilato lo animo de li iudey, che era che Christo omninamenti morissi, si fichi veniri de innanti la acqua et imanti de tucti si lavao li mano dichendo: «eo su innocenti de lo sanguì de quisto». Era una consuetudini, in li antiqui, che quando uno si volia mostrari innocenti di alcuno facto, si lavava li mano. Respusiro li iudey: «do sanguì suo sia supra nui et supra li figloli nostri!». Tando Pilato, pro tribunali sedendo, dunao la sententia contra Jesu dichendo cum alta buchi, standoli de innanti Christo ligato: «nui condannamo ad morti a Jesu Naçareno, figlolo de Maria, perché si fichi Re di li iudey. La morti sua sia in menço dui latroni, in cruchi nudo cum tri chova chavato. Et condemnamo ad morti quillo che in suo faguri parlassi. Et siali miso la corona de spini in capo». Et data la sententia, li trumbecti incomençaro ad sonari. Audendo la matri tali iniqua sententia, forti piangendo dissì: «figlo, che rea sententia! Figlo, che crudilitati! Figlo, non fu per ti clementia! Figlo, né humanitati! Figlo, damnato ad torto! Figlo, non fu per ti hayuto, né conforto! O figlo, como eo viyuti, oymè, tucto sanguinenti da capo in pedi! Spanditi, oymè, sanguì correnti! Figlo de la dolorosa afflicta! Figlo, vidirò de tia grandi vendicta?».

Havuta per loro li iudey contra Christo la sententia, piglaro a Christo cum grandi foruri et misirulli la cruchi in collo, et ad spinti et in bucti lu minavano in lo munti Calvano. Christo andava cum lento passo per lu piso che portava et per la fraccheça che havia de li peni passati, et volendo xiri per la porta dundi era uno scaluni, non potendo cadì sucta la cruchi et apena cum spinti lo fichiro livari. La matri piglao una altra via et adspectavalo in uno loco dundi divia passari, et in quillo iungendo Christo, la matri cursi et lu inbraçò et de lu doluri cadì tramortita. Undi poi da li fidili in quillo loco fu edificata una ecclesia che per fino ad oggi si nomina «sancta Maria de lu pasmo». Et videndo che *Christo* piò non potia portari la cruchi, la fichiro portari ad uno altro per fini a lu loco dundi divia essiri crucifixo. Facto lu forami di mectiri lu pedi di la

⁶⁹⁵ gauyio] guayo. Altrove *gaudio*.

cruchi, fichiro dispoglari a Christo et extendiri supra la cruchi per piglari la misura dundi si diviano fari cum la virrina li forami per chavari li chova. E llevato *Crìsto* di supra la cruchi per fari li forami, *Crìsto* innanti la cruchi li dissi ingenochato: «Dio ti salvi, o cruchi preciosa, trenta tri *anni* ha che *sempri* in ti *penço* et desidero moriri per la salvationi humana. Et *perché* per mi non è alcuno, a cti sola mi recomando». Et facti che forono li forami, volinterimenti nudo si extisi supra la cruchi, et extisi li mano piglaro li crucifixuri lu chovo della destra mano, et incomençaro cum lu martello ad *quillo* chavari. Intendia li corpi la matri, et *pençando* *quillo* che era, si li straçava lu cori et cum grandi buchi gridando dichia: «oimè figlo! Et che sono crudili di martello mi passa la *anima*». Et volendo chavari l'altra mano, actiso lu corpo per lu doluri de li nervi si havia cum lo braço dricto accustato, et non iungia in lo loco dundi era facto lu grupo, et cussì fu necessario che cum una corda actaccassiro la mano et per força la tirassiro in lu loco. La quali tirata chavarola, et poi li pedi. Et chavato, levaro la cruchi in auto, nella quali stando Jesu non potia in modo alcuno stari *perché* per lu doluri né supra li mano, né supra li pedi si potia firmari. Et però andava per la cruchi assay afflicto. Stando *Crìsto* nella cruchi, li iudey di sucta lo beffavano dichendoli: «si si figlo de Dio, discindi de la cruchi», et multi altri paroli scrivendolo dichiano. Et Jesu dissi: «Patri, perdunali *ché* non sanno che fanno». Uno de *quilli* dui latroni, li quali erano crucifixi cum Jesu, blasfemava a Jesu dicendoli: «si tu si figlolo de Dio, salva ad ti et a nui». L'altro increpao ad *quillo* dichendoli: «et tu non timi Dio? Nui patemo iustamenti, ma *quisto* non ha facto nullo mali», et voltato a Jesu li dissi: «Signuri, arricordati de mia quando serray in paradiso». Et Jesu li respusi dicendo: «in veritati, ogi serray cum mia in paradiso». Stava uno poco lontano de la cruchi la matri, la quali videndo li dissi: «o femina, ecco Joanni; sia figlolo tuo», et a Joanni dissi: «et illa sia matri tua». Et poi votato cum li ocche in celo dissi: «Deo meo, deo meo, *perché* mi abandunasti solo portari *quista* passiomì?». *Perché* non havia alcuno refrigerio, et *perché* per la effusioni de lu sango era assay siccato, dissi: «eo hagio grandi siti». La quali parola audendo, quilli li porgiero, cum una sponça, aceto, lu quali bivendo dissi: «consumato su». Era ià ora di sesta et oscurao lu sulì, et la terra incomençao a tremari. Et circa la ura di nona *Crìsto* dissi: «Patri, nelli mani toi arrecomando la anima mia», la quali parola dicta, inclinò lu capo et rendiò la anima.

Morto *Crìsto*, si partero li agenti, et sulamenti chi remasi uno centirioni cum chento homini per guardari lu corpo, et videndolo la matri morto et che li agenti erano partuti, si accostao ad ipso et incomençao ad chamari et dirili: «o figlo mio! Vita de li angeli! Como si mortu et piò non mi parli! O figlo mio, in lo cui concepto, partu et nativitati tanta habi leticia! Como ora omni cosa mi su diventati tristicia! Undi su li angeli in la tua nativitati cantanti? Undi su li pastori ad lo tuo presepio venienti? Undi su li Re di orientali in la naca ad ti adoranti? Undi è Symeoni in lo templo ad ti cantanti? O, si ti vidissiro ora li angeli non ti cantiriano, ma ti farriano uno amaro lamento; si ti vidissiro ora li pasturi non dançiriano, ma

farrianocti gesti assay di pianto *et* visito; si ti trovassiro ora li magii si vestiriano de nigro; xippiriasi la barba ora *et non cantiria quillo* vecho di Symeoni. Si ti trovassi cussì amaro, nudo *et* in cruchi morto, gridiria forti *cum* mia. Jesu, figlo mio, ogi per li peccaturi crucifixo *et* morto! O speranza *et* sollatio della *anima* mia! O guayo *et* iocunditati mia, como mi si facto ogi amaritudini *et* dolori! Firistimi lu cori *cum* uno *pungenti* curtello! Fachistimi piaga che *non* mi sana mail». Stando in quisto, era ià oramay nocti *et* ecco veniri Joseph Abaramatia *et* Nicodemo, li quali erano de li piò nobili *et* ricche di Hierusalem, *et* homini boni *et* iusti, li quali haviano optinuto di Pilato di schavari lu corpu di Jesu *et* sepellirilo, *et* portavano li instrumenti ordinati *per* discendirilo della cruchi. Videndoli, la matri dubitao che *non* vinissiro *per* farili alcuno mali, actiso che essendo morto havia venuto lo Longino *et* lançatoli lu lato. *Et* a *quilli* ingenochata, li *pregava* che *non* li volissero fari altro mali; dissiro *quilli*: «non dubitari, perché non simo *per* farili mali, ma beni. Nui vinemo *per* livarilo de la cruchi *et* sepellirilo». *Et* saglero supra la cruchi *et* scavaro lu corpu. *Et* discendendolo Nicodemo supra li spalli, como vinni in terra, lu porgiò alla matri, lu quali piglandolo li dissi: «o ben siyi venuto!», *et* postulo nudo in terra incomençao ad tucto guardarilo *et* ad piangiri dichendo alli mano: «o mani che formarò celi *et* terra, como siti cussì forati!». Trayia la spina de la testa *et* quilla piangia; chiangiali la fachi *et* tucta la *persuna*.

Stando Jesu cussì nudato in terra, lo voliano sepelliri *et* non haviano savani. La matri portava, secundo la usança, uno mantello, *et* *quillo* da sì levaosi *et* lu donao *per* combuglari lu corpo, ma *non* bastao. *Et* cussì Joseph mandao uno famiglo *per* comprari tila *per* insavanari lu corpo, *et* essendo *quillo* in lo tornari, si incontrao *cum* *sancto* Petro lu *quali* videndo che era nocti xiò dundi era ascondito in una gructa. *Et* perché Petro lu cognoscia, lo dimandao undi andava, *et* *quilli* li dissi como andava ad levari la tila *per* insavanari lu corpu di Jesu che era morto. Intendendo Petro che *Cristo* era morto, andao *cum* ipso *et* trovandolo in terra nudo morto, incomençao a gridari *et* diri *cum* pianto: «o maistro amorosissimo! Arsira mi guardasti a la casa di Cayfa quando ti nigay; guardami ora como ti confesso *et* piango!», *et* basavali li pedi. *Et* insavanato lu corpo, lu portaro in uno monomento, lu *quali* era in *quillo* orto, *cum* grandi pianto *et* lamento. *Et* sepellito, multo piò incomençao a piangiri la matri, *et* venendo in la chitati dichia, ad cui li *incontrava*⁶⁹⁶: «o vui che passati *per* la via, actenditi si su may doluri simili a lo meo». *Et* quisto in brevità basti haviri dicto di lu discurso della passioni de Christo.

[92] cap. XXVII (c.146r.)

Tali fu *quillo* sapientissimo Tobano philosopho, lu quali, como scrivi Hieronymo, havendo grandi quantitati di auro, lu pençeri suo sempri de ipso auro pençari *et* may lu potia portari ad

⁶⁹⁶ dichia, ad cui li *incontrava*] dichia, ad cui li *incontrava* dichia

pençari de lu fini suo. El che videndo ipso, uno di tucto lo suo auro possi in su una barca, *et cum* quilla andato in lo alto mari, tucto lu auro in mari gectao dichendo: «eo voglo, o oro, adnegari *et* sommergiri a ctia adçò tu non vegni ad negari *et* sommergiri a mia».

[93] cap. XXVII (c.146v.)

Quanto li *præminentii* siano noyusi⁶⁹⁷ a lu homo in *quistò* mundo, legi ancora li *antiqui* histori che al fini *consequitao* Octaviano per li signorii, *et Alexandro Magno*⁶⁹⁸; non autro ecepto in loro vita grandi calamitati, *et* poi l'uno in fini lu tossicò, *et* l'altro la volenti morti, *et* multi altri che multi per prelationi spirituali.

[94] cap. XXVII (cc.147v.-148r.)

Undi in *La vita de li sancti* si legi che una vota [*et*] essendo uno doctissimo homo in fini de sua vita, vinnili lo demonio *et* adomandaolo che di la fidi cridia. *Et* ipso respusi che cridia quillo che cridi la sancta matri ecclesia. *Et* lu dimonio li dissì: «che cridi la sancta matri ecclesia?». Respusi quillo: «li articuli de la fidi». *Et* lu demonio li dissì: «quali su quisti articuli de la fidi?». Respusi quillo: «quilli che in lu credo si contenino». Incomençao lu demonio, per philosophia naturali, ad arguiri *contra* li articuli, *et* quillo incomençao, per philosophia naturali, ad defendirili, *et* disputando cadio quillo, *medianti* li argumenti di lo dimonio, in dubitationi de la fidi, *et* cussi in dubio morendo si dannao. El secundo iorno, uno altro puro doctissimo homo vinni in fini, *et* a lo fini suo, supravenendo lu demonio, lu adimandao che cridia di la fidi, *et* quillo respusi che cridia quillo che credia la *sancta* ecclesia. *Et* lu demonio li dissì che cridia la *sancta* ecclesia, *et* quillo respusi: «cridi quillo che criyo eo». «*Et* tu che cridi?», dissì da capo el dimonio, *et* quillo respusi: «quillo che cridi la *sancta* ecclesia». «*Et* che la ecclesia?», dissì el demonio. Dissì quillo: «quillo che criyo eo», *et* may di cussi respundiri morendosi respusi el demonio. *Et* dissì: «si cussi sempri *respondia* lu tali eri, non serria dannato, ma ipso volendosi mictiri in disputa *cum* mia, confidandosi in la sua sciencia, cadiò in dubio de la fidi, *et* cussi in dubio morendo si dannao».

[95] cap. XXVII (c.148r.)

Undi una volta, trovandomi eo *cum homini* periti in sciencia cristiani *et* iudey innanti una demoniaca, volendo uno docturi fari *experiencia cum* lu iudeo, dissì lu cristiano: «eo scrivirò lu “Credo”», *et* non advertendosi *quista* demoniaca che lu pugno di *supra*. «*Et* tu iudeo scrivi alcuna cosa de la tua ligi la migluri, *et* videamo che farrà *quista* demoniaca». *Et* cussi fachendo, quando caudamenti lu iudeo li ponia el suo scripto, lu demonio incontinenti mostrava grandi leticia de quillo scripto, *et* quando quillo levato, li

⁶⁹⁷ noyusi] noysi.

⁶⁹⁸ Alessandro e Ottaviano sono associati anche in un esempio di Giordano da Pisa, 135 [*Alessandro e Ottaviano riconoscono di essere uomini*] in *Racconti esemplari*, cit., Tomo II, pp. 280-81, in cui si sottolinea che entrambi vogliono essere adorati come Dio ma alla fine riconoscono la loro natura mortale.

poniano lu “Credo”, fuchia grandi stremiti *et impeti per livarisilo* di supra. Più volti cussì fachendo, piglaro *per farili tiniri* lu “Credo” scripto di supra *per força, et fachendo multi impeti per cacharisilo, non potendo, perché era beni et per força tinuta infra li violencii che fuchia*⁶⁹⁹, cadi in terra morta *et per longo spacio stecti mortita*. Da poi levata si trovò la demoniaca libera. Sempri quisto ho *qua* dicto di la virtuti di lo “Credo” che eo victi, *per exortari omni morienti ad confirmationi* sua in la fidi, di dirilu⁷⁰⁰ auta buchi potendo, *et di tinirilo di supra scripto è utili*.

[96] cap. XXVII (cc.148v.-149r.)

Exemplo: si legi che uno smesurato peccaturi, di omni flagicio plena, *per tucta sua vita may fichi alcuno beni, né may si confessao*. In ultimo *constituto* lu dimonio, *non contenta che quillo yia damato, ma volia che ancora ad lu inferno gississi cum lu peccato di la dispirationi, perché quilli che cum lu peccato di la dispirationi vayno nel inferno, più pena in lo inferno patino per lu peccato di la disperationi, che di tucti altri peccati che havissiro commiso, li portava a menti tucti li soi peccati, et fachiali intendiri la gravitati loro et como may di nullo di havia facto penitencia, né may si li havia confessato, volendo concludiri che illo era per ço damato et che si disperassi in quista angonia. Quillo misero peccaturi posto dissì: «intendi a mia, o demonio. Cristo, mio Signori, fu figlolo de Dio, et fachendosi homo meritao cum li soi boni et sancta operi; et cum li soy penalitati et passioni satisfichi la sua satisfacioni. Non fu bisogno ad ipso per liberarilo di pena, perché non habi mey peccato, né fu trovatu dolo nella bucca sua. Quilla sua satisfacioni la fichi per mia. Et però basta ad eo essiri per quilla liberato de lu inferno quali meritiria, como tu dichì, per li mey peccati, cum li soi operi meritao lo suo merito. Non è bisogno ad ipso per haviri ipso lu paradiso, perché lu paradiso ipso lu ha como figlolo unigenitu et herediò per lu suo merito. Lu voglio haviri eo lu quali non poço, né digio per lo meo». Et cussì dicto, lassando di parlari al demonio, levao li occhi ad uno crucifixo che illà era, et a quillo como a Cristo ad cui presentava in la cruchi, parlando dissì: «Signori mio, eo guardando li mey peccati tegno certo che digio giri allo inferno, et guardando ad nulla mia bona opera, tegno certo diviri essiri privato de vita eterna et su allo tucto disperato. Ma guardando a la tua clementia et bonitati, certo per quilla diviri haviri vita eterna et fu al tucto infirma speranza». Et quisto dicto fu auduta una buchi che dissì: «como che per fino ora fusti per li toy operi del paradiso privato, cussì ora per la virtuti di la tua bona et firma speranza ti è stato lu paradiso concesso», et quisto dicto quillo finiò in sancta paci, et virificaosi in illo quillo che dici Bernardo: «la pietà de Dio più è che qualsivogiano peccati».*

⁶⁹⁹ *et per força tinuta infra li violencii che fuchia, cadi in terra] et per força tinuta infra li violencii che fuchia per força tinuta cadi in terra*

⁷⁰⁰ di dirilu] di è dirilu.

[97] cap. XXVII (cc.150r.-150v.)

Legimo che habi sancto Anthonio abati, a lo quali dissi lu demonio: «vinto mi hay, Anthonio, perché quando eo ti vouçi induchiri in disperationi, tu ti hay exaltato et misoti in paradiso. Quando eo ti volsi induchiri in superbia, tu ti hay humiliato et dessenduto a lo inferno»⁷⁰¹.

[98] cap. XXVII (c.150r.)

Et adçò lu morienti non cada in superbia *et* *presuntioni*, bono è che si ricordi de *quillo sancto* antico *et* grandi Eremita abati Agaton⁷⁰², lu quali, invehato nel heremo in grandi *sanctimonia*, vinendo ad fini stecti tri iorni *semprì cum* li occhi fixi in celo, may parlando⁷⁰³, né *neriti* gustando. *Et* dichendoli li frati che li stavano in torno, perché cussì stava *neriti* dichendo, dissi che stava *cum* timuri pençando lu iuditio de Dio in lo quali illo yiri ad essiri iudicato. *Et* dichendoli li frati: «tu timi che si stato tanto *sancto?*», respusi: «fichi ço cche pocti, ma non so como foro accepti a Dio li mey *operi*, perché altri su li iudicii de Dio, altri *quilli* de li homini»⁷⁰⁴.

[99] cap. XXVII (c.154r.)

Et quilli dispensati li divino induchiri ad piglari li sacramenti, *et quilli* piglati lu divino induchiri che non piò a li cosi *temporali* torni ad pençari, né di cosi *temporali* piò vogla parlari, proponendoli innanti quillo di la mugleri di Lot che, partuta de quilla cità per andari a lo munti di la salvationi, contra lu comandamento di lo angilo in lo camino voltandosi ad guardari la chitati di la quali era xuta, diventao statua di sali *et* piò a lo munti non pocti andari⁷⁰⁵.

⁷⁰¹ «Chi si esalta sarà umiliato e chi si umilia sarà esaltato», Luca 14, 11.

⁷⁰² Agatone, uno dei più famosi padri di Scete, noto per le predicazioni sulla mortificazione della carne e il distacco dai beni mondani.

⁷⁰³ Cfr. Cavalca, *Vite*, III 120, *Dell'abate Pemen che non si degnò di rispondere a uno che li parlava delle cose celestriali*, e 121, *Come non dobbiamo contendere; e doctrina del fructo del silentio e della pace della mente*.

⁷⁰⁴ Cfr. *Rom.*, 11, 33. «O anima devota, leva la mente in alto, e contempla quanto è maraviglioso e profondo el giudicio de Dio all'intendere e contemplare secondo la nostra umana debilità», S. Bernardino da Siena, *Le prediche volgari inedite. Firenze 1424, 1425 - Siena 1425*, a cura di Del P. Dionisio Pacetti O.F.M., Ezio Cantagalli Editore, Siena 1935, p. 156. In Cavalca, *Vite* III 39, 13, l'abate Agatone per ben tre anni tenne una pietra in bocca per imparare a tacere.

⁷⁰⁵ In Cavalca, *Vite*, I 10, s. Antonio ammonisce i confratelli affinché non si guardino mai indietro per pentirsi di quanto hanno lasciato.

Amatorium

...et perché como dice Hyeronimo nel prologo del primo libro de *Vita Patrum* et nota la glosa in *capitulo* viduas: meglio et cum più facilità se manu duceno le persone ad evitare li vitii et adoperare el bene cum *exempli* chi cum altro in questa opera ad tale proposito *exemple* assai se poneno (c.4v.)

[1] c.11v.

unde Machobrio⁷⁰⁶ pone che essendo uno misero amante consigliato da medichi chi se abstenisse de l'amplexe de la amate altramente perderia la vista, quella però⁷⁰⁷ amplexando dixit: «remaneti, o amica vista», et levato da lo amplexo si trovò orbatò

[2] c.14v.

...in una città che assai io son pratico accadete te lo mostro: era in ipsa città uno nobile giovine quale tenia una mugliere che havia dui nobili fratelli. Ad questa accadete per sua desaventura morbarse de tal voluptuoso amore verso uno desastroso giovine; et de la cosa advidendose una serva⁷⁰⁸ fidele del marito quale era stata antiqua de casa et morti li parenti quello como figliolo haveva educato⁷⁰⁹, admoniò la mugliere che volesse de ciò desistere, altramente ipsa non staria de non unde dare aviso ad lo marito. Del dicto del⁷¹⁰ quale quella non curandosi et nella incomenzata stultitia perseverando, quella unde donò noticia al patrone et consigliò che per lo primo ad altro non volessi procedere salvo che de farlo ad sapere alli fratelli dela mugliere. Et cossì quello fando, quelli resposero che non voliano dare fede al dicto de una serva ma che se unde voliano informare et ordinando uno dì che devia venire da illa poco di duna festività de havere mostrare de andare cum lo marito in quella festività chi era da fora la città et ex alio latere nascondersi per esplorare la cosa. Interim per una persona religiosa virtuosa et sagace de quanto haviano inteso ficeno ad sapere alla sorella et admonere che si puro vero fosse la cosa, havessi da essere savia per lo advenire⁷¹¹, altramente loro provederiano ad lo honore loro cum lo ultimo dampno suo. Et ciò facto venuto el dì de la predicta festività, fingendo lo marito cum li fratelli la matina ben da per tempo andare ad quella, se nascosero

⁷⁰⁶ Di Macrobio Ambrogio Teodosio sono pervenute tre opere: *Commentarii in Somnium Scipionis* di grande diffusione durante il Medioevo e conservati per intero, *Saturnaliorum convivium* - relazioni di immaginarie conversazioni svolte a Roma in occasione delle feste annuali di Saturno - in origine in sette libri, di cui sono andate perdute alcune parti, e un trattato grammaticale *De differentiis et societatibus Graeci Latiniqve verbi* di cui rimangono solo quattro estratti. Su questo autore cfr. Ernst Robert Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, La Nuova Italia, Firenze 2010, pp. 494-95.

⁷⁰⁷ però] poro.

⁷⁰⁸ serva] serve.

⁷⁰⁹ educato] d // ucato.

⁷¹⁰ del] dele.

⁷¹¹ advenire] adveuire

in una casa vicina per esplorare la cosa, lo tucto del che sapeva la predicta serva del marito; et eccu facto di chi quella misera chiamò una chi era intermedia cum ipsa et quello misero giovene et mandollo cum ipsa ad chiamare del che advertendose la serva admoniò che non facessi, dicendoli como però lo marito et li fratelli stavano nascosti. Et ipsa disse ad quella serva⁷¹²: «chiamalo non ti curare» et quella andando per chiamarlo puro li contò como per dicta serva havia dicto chel marito et li fratelli erano in tal casa nascosti per videre se ipso andassi, et ipso senza dimora puro nce andò et ciò visto lo marito cum li fratelli partuti donde erano vennero in casa et trovandola insieme fingero non curarsi. La sera ad due hore de nocte essendo illa in cammera con lo marito vennero li fratelli cum uno gocto preparato et sua serolla che subito li volessi bivere altramente subito li fariano pegior morte crudele. Alli quali absentendo bevuto chi lo hebe molto incomenzò ad ansiare et niente partendosi da epsa fecero venire quello⁷¹³ religioso per lo quale la haviano facta admonire che la confessassi et insufficientemente et incontritamente chi si hebe confessata poco poi la meza nocte con grande dolore rendiò la anima non so si ad Dio o ad lo diavolo. El che quello disastroso giovene sentendo subito la matina se partiò et andò in la extremità de un altro regno vicino donde stando per industria et ordine de li presenti fu acramento facto morire. Mostrarse per lo preterito exemplo la verità del nostro parlare che questi miseri non potero apprehendere cum l'intellectu du questo morbo ciecatò lo male quale li era preposto dananti per guardarse...

[3] c.15r.

unde uno voluptuoso amatore dicendo ad uno philosopho chi per mille volte meglio illo elegeria la bellezza da la muglere de ipso philosopho che non la sua scientia, respose el philosopho che sin como proprio è del porco per mille volte per meglio eligere lu fetido fango che lo pretioso balsamo et li petre diamanti et rubini cussi è proprio de lo voluptuoso amatore lassato lo volere de le cose nobile, pigliar quello de le cose fetide.

[4] c.15r.

...si expediente fossi conteria per provocare in odio li audienti de tal vitio de due persone quello che unde so lo pensero de li quali etiam caminando et operando era in odio et in tale meditatione che li ochi loro spesso destilavano devotissime lachrime. Et tal parole per continuo fundia la bucca loro che paria cum quello calculo ingenito Idio avesse per lo suo angelo toccato e mandato le labra loro che toccò et mundò le labra de Isaia propheta. Et poi in questo fango caduti insieme, so, so, so io che cogitationi per quali sempre se li reversavano per la mente loro. So, pur so io che parole in mundissimi erano in la bucca e scripti loro. So, ancora dico io, che opere fetidissime erano in le manu loro. Et in tale cogictatione et in tale parole et in tali operazioni

⁷¹² serva] ua : ua.

⁷¹³ quello] quello. Manca il segno di abbreviazione.

potersi versare senza altro impedimento. Era tucto lo prectio et felicità loro como è quello de lo porco potersi versare in mezo lo luto.

[5] c.16r.

... lo che per bene saperme intendere e meglio sapertene guardare questa istoria te cunto: in uno loco de nostro ordine appresso una cità io commorando, stayendo un dì ad guardare le maistre quale aconzavano la pennata de la eclesia de ipso loco, venne uno pezente zoppo de uno de li pedi et de li ochi assai stranbo com⁷¹⁴ una cona in pecto, de li panni piutosto involuto che vestito; et adorato che brevemente si hebe ne la porta de ipsa eclesia levato me dixè: «fatimi parlare cum lo guardiano perché ad ipso ho da dire cum utilità de questo monasterio». Et respondendoli io como era ipso, se levò la barecta quale prima non si havia levato adorandose et fandome una profunda reverentia diciva: «benemerito seti vui homo de venerando aspecto et credo che Dio per utilità de questo sancto monasterio ha voluto che cussì presto me capitassivo inanti», et de banda tractome dixè: «missere, io vorrebbe fare una bona elemosina ad questo monasterio verum che vorrebbe essere servito de ipso alcuno tanto nel bisogno quale adesso mi soprastà». Et dicendoli io che dicessi quale era lo bisogno che li soprastava del quale se volia del monasterio servire ipso, che credo che de altri fratri che de observanza el nostro monasterio iudicava, cum *promteza* de animo respondendome dixè: «si benché vel dico che ad tal posta son qui venito, saperete como io capitando in questa cità et quella per quedere elemosina⁷¹⁵ circuendo como è solito de mei pari invenni una lizadra giovenecta del magiorente de ipsa cità et è molta ricca et ha preso uno marito forestero et expectassi de presto *pervenere* ad farli la festa et menarla in la sua cità. Ipsa ha preso amore meco et vorrebbe più presto venire meco et baglieriame tucto lo argento et li gioye che ha impunto per dare al marito. Io son disposto acteso el negotio fa per me pigliare una cum ipsa quanto chi mi dona, ma per multo che ho pensato non trovo via per la quale el factu mi vada destro salvo che se ad hora acta cavandola de casa una cum le gioye et argento la porto et nascondo in alcuna secreta stantia de questo monasterio. Poi como sarrà cessato lo tumulto de sua partita et li parenti et fratelli como desperati de più poterla trovare lasseranno de cercarla, io facta la lemosina al monasterio de nocte partendomi andarò al mio viaggio». El che del pezente inteso, quantuncha durissimo mi paressi simile cosa de sifacta nobile donna quale io cognosciva sifacte cose credere, puro pensando che era possibile et omne possibile se deve credere et imaginando lo scandalo grande che de tal cosa haveria potuto nascere, dixi al pezente: «tu sei el benvenuto fratello, ho bene inteso quanto chi me hai narrato et volenteri azectaria la elemosina quale tu intenderisse fare; acteso el monasterio ne ha bisogno et lo

⁷¹⁴ A volte ricorre *con* o *cum*. Potrebbe essere un caso di confusione di *m* per *n*, o di *o* per *u*. Cfr. esempio 10, dove si trova *com*.

⁷¹⁵ elemosina] elemosia. Manca il segno di abbreviazione. Più avanti *lemosina*.

retinere nel monasterio de alcuni giorni questa dona se poria fare senza nostro disconzo, acteso nce so stancie voite che non serveno ad nulla. Ma tucto lo ordine quale me hai narrato che hai pigliato cum questa donna è venuto in sentura ad uno de li fratri soi, lo quale è homo assai disposto alle arme, intendendo io fratre per me che tucti semo como dice lo apostolo et notassi undecima questione tertia capitulo *ad mensam* 'li christiani fratri in Christo'; et quello tale fratre de ipsa donna poco inanti è stato iquà lo quale da po sentiò queste cose molto te ha exoso. Pensa poverecto che te haverà da fare vedendote che te fa et cognosce cussi bene como io per te faria poverecto ponere ale et parterte. Però tu hai la età, una cosa fa ad me presto te parti da iquà nen como quello tornassi et videndoti te occidessi iquà et remanessi la ecclesia sviolata et non sinci potessi celebrare». El che intendendo el pezente et prestando fede ad mei parole, subito diventò pallido et de le extremità tremulo et altro non disse salvo: «son qui va fanne altro alli remedii; or voi per amor de Dio non me saperessive indrizare de non venire ad essere ucciso de costui». Dixili io: «si tu pigli questa via et camini tucta nocte lo matino te troverari ad tal loco donde nce seranno barche et cum la prima imbarcandote salverai la vita tua». El quale senza andare al ospitale ad piglare sua sacca et senza replicare solum dicendo: «a Dio siate», si mese per la predicta via per la quale non como zoppo ma como gualiaro galoppo caminava supra la qual via che per la asprezza sua è multa nota etiam ad quelli che non nce caminano mai giongendo nce lo obscuro de la nocte el mal tempo chi era el verno te so dire che sentiò più angustia et timore che non sentuto havia la matre in quella nocte che lo havia partorito. Et conbiato che de me hebe el pezente, quanto chi me havia dicto ad uno antiquo fratre de quello loco narra, lo quale cum instantia pregandome che in conservacione de lo honore de quella infelice et del resto de soi nobili parenti volessi parlarli, una cum ipso lo giorno sequente nce andai et ponendose el compagno imparole cum la matre nella sala de sua casa; io puro illa alcuno tanto da longo cum cautella et timore quanto chel pezente me havia dicto et io al pezente havia facto fare. Ad ipso narandoli, trista se mostrava et de me crudelmente servita se tenia, havendoli el pezente deviato. Et volendo io quella de tanta infamia⁷¹⁶ liberare, lassando de parlarli de lo male chi era lo stare de lo pezente alla sua conscientia, alla sua persona et allo suo honore, sapendo che tio non pondera la persona da poi che nello voluptuoso amore è cadita, le incomenzai primo ad dire de la vilità de lo pezente chi era de arte vile et da sè reprobato, como è quella de lo mendicare, secondo che si nota de religiosis domibus libro sexto, capitulo primo; et poi como era de statura breve nella quale licet possa essere formosità non però po essere bellezza, como dice Scoto et Aristotiles nel secondo de la Hetica; tertio, como era zoppo de uno pede et guarro de li ochi che per esser belo uno homo vole havere la statura conveniente, procere, tucti li membri integri et bene insieme proporzionate et

⁷¹⁶ infamia] infania.

colorate, como dice Scotu, ancora al bene essere de la bellezza fa lu ornato de le veste ad l'homu da po che per lo peccato de li primi parenti per lo quale perdecete lu proprio ornato de lo quale nudo era ornato e paria belo, como è ornato et pare bello lo fiore de lo suo colore è una petra preciosa de lo suo splendore, et lo pezzente era piuttosto imbrogliato de li soi sorditi vesti che non ornato; appresso li narra la nobilità de lo marito quanto alla conditione et exercitio; poi la bellezza quanto alla statura unione et conformità de membri et ornato de vestito. Lo che po che cum molte parole li hebi dicto como odiosa chi mi era per la andata del pezzente, voltandomi lo cozo et cossì affectata de me arassandosi alla muta linguegiando dicia: «faciti li facti toi, faciti li facti toi che ti vai mictendo cum le menzone ad spagnare et fare fugere li persone che conosci tu malanno habia la vita mia chi voi mectere ad paro mio marito che sta como fetente diavolo cum quello pezzente chi è supra li homini».

[6] c.17v.

de Clitinestra mugliere de re Agamenon tanto per li seculi per la sua bellezza, forteza, eloquentia, ricchezza et altre virtù de tucti poeti cantato, cuntano le istorie che per se adulterare cum Egisto vil sacerdote de li Idoli fece uccidere el suo predicto nobile marito Agamenon. [...] Per li quali exempli se conclude lo intento del proposito nostro che fo de mostrare como lo amor voluptuoso transforma et priva de lu sensu de la vista corporale, como appare nella predicta donna che vidia bellezza al mostro et laido pezzente, et laideza al suo formoso et bello marito.

[7] c.18r.

Narrò ad me uno grande et nominato prelado che cenando in uno splendido convito con multi et cum una precipue persona ecclesiastica, la quale per multi gratie chi havia et precipue per una gratis data in la quale excedia tucti li altri homini de lo mondo secondo chi da tucti era fermato, et maxime in Italia zo che innanci ad quello era portato da mangiare li paria nausiuso et refutavallo. Infra questo venne ad quella tabula una vivanda mandata da una donna nominata⁷¹⁷ Suprana verso la quale quello tale era de vano amore appichiato, la quale visto subito incomenzò ad mangiare et alli astanti dicia: «gustati de la più suprema et suave vidanda che in vita vostra havissimo mai gustato».

[8] c.18r.

In una parte una persona in sua città nominata et tenuta per sua conditione, virtù, belleze et ricchezze assai singulare⁷¹⁸, infermandose de questo morbo, portando lo marito secundo che per conditione li appartenia le veste frangante, suave odore unde sentia ipsa fastidio in comportabile, ma de lo amante havendo havuto cosa vituperosa ad dire, nausiosa⁷¹⁹ ad intendere et

⁷¹⁷ *nominata*] *nomiata*. Forse manca l'abbreviazione di *n*.

⁷¹⁸ *singulare*: 'in modo speciale'

⁷¹⁹ *nausiosa*: *nauseabonda*.

abominabile ad videre como cosa appreciabile la conservava et como cosa delectabile la vardava et como cosa confortabile la odorava et oscultava.

[9] c.18v.

In una parte una persona de integra vita et fama, andandolo ad visitare cum bono animo et secondo che recercava la *condicentia* un'altra puro virtuosa persona insieme accostata ad parlare, alcune volte soffiando el diavolo allumarno intrambo de questa fiamma. Et licet per lo bono habito de le virtù passate et per lo loco nel quale *conversavano* che non era actu ad male, male non facissero.

[10] c.18v.

Questo puro so, che quello de ipsa partito ipsa cum lo incendio remanendo, altro solatio non solia sentire infra le lacrime et suspiri che per la absentia de quello gectava, salvo allu spesso ponere la fachie unde quello havia seduto et basare unde quello havia scarpinato.

[11] c.18v.

Un'altra più delicata delecto assai sentia in cavarsi sangue cum uno curtellino et mandare allo amante. Per li quali exempli et dicti se mostra como in tucti sensi vene deperdito omne amante

[12] c.19v.

lasso stare molti exempli chi ad conclusione de questo parlare poria dire. Questo uno dico de dui egregii et honestissimi personi chi operandosi el demonio de questa peste admorbati insieme, perduto quasi in tucto el somno, questo solo remedio invennero ad tal fortuna de omne uno de loro stare nella fenestra et omne poco mostrarsi l'uno l'altro lo lume de la candela.

[13] c.20v.

so io una persona de molta virtù et mai altra volta de questo vitio inquinata, per desventura ad questo limo cascata et verso persona chi non conveniva et certo questa sagicta in lo primo solu amare fare sole ferita inmendicabile, ma poi non cussi mai⁷²⁰.

[14] c.20v.

appare questo in Michol, figliola de re Saul, la quale po che una volta adamo⁷²¹ David, non pocte più amare nè consentire al secundo che li donò lu patre, como che nel secondo del tertio de li Re se scrive.

⁷²⁰ Di fatto qui è lo stesso *exemplum* a costituire un'esposizione dottrinale - il contesto insomma - che poi viene confermata e corroborata dagli esempi successivi.

⁷²¹ Il testo riporta 'Adamo', con la maiuscola. Probabilmente il tipografo ha frainteso il verbo 'adamare', qui al perfetto, per il nome proprio Adamo.

[15] c.20v.

nella istoria de la decollatione de sancto Ioanne Bactista se narra como morta la muglere de Iuliano apostata imperatore, la quale primo vehementemente havendo amata, più non volse videre femine et cachiò li eunuchi et li barberi et li cochi sempre da po cum la barba usando cibi grossi. Unde Hyerolimo sancto dice che⁷²² una volta al tucto ha adamato, adamare più non po⁷²³.

[16] c.20v.

De questa cussì integra io intesi como havendose de partere lo amante per andare ad stantiare in altri parti, venendose per licentiarse del marito chi era una gran barrecta quali li stava nel canto et molti altri illà ancora erano, per dui o tre volte si mosse ad insurgere azò che venendo quello ad toccarli la mani innanti lo marito et de li altri lo inbrazzassi et mai si discollassi, ma cossì insembla del marito fossiro uccisi et non lo havendo facto se inde dolia.

[17] c.21r.

de una figliola de uno de li primi principi de uno regno quale per essere la cosa misa in le istorie dico che si nominava Gesmunda, morbandose in sua viduità verso uno giovene nominato Giscardo, vista a casu la cosa cum li proprii ochi el patre, po che hebe impresone meso Gescardo, de sé ad sé represa la figliola⁷²⁴ ad l'ultimo de le parole li dixè como determinato era quello chi havia da fare de Gescardo. Quello che da po devia fare de epsa lo lassao ad epsa de pensarlo, la quale impronto responde/doli li dixè che quello medesimo che havia da fare de Gescardo facissi de epsa et se quello non facessi de epsa lo faria ipsa cum le proprie manu. Per la qual respota indignato partendose el patre scippato el core de Giscardo, intro una coppa lo mandò in camera alla figlola lo quale in manu preso li dixè: «ben sei venuto dulcissimo allibergo de tucti mei piaceri», et po chi molto piangendo l'hebbe de lachrime bagnato, versandoli sopra una venenosa bive/nda che se havia ordinato, con quella suavità la bippe che sole el ferbicitante bere la aqua fresca credendo per quella andare unde era che la expectava Giscardo. Et acconzatosi supra el lecto per morire, referuto la cosa al patre con forteza de animo dixè: «servate queste lachrime per piangere cosa che più de me ami, ma se puro amore alcuno mi hai, per quello te prego che unde hai gectato lo corpo de Gescardo illa palesamente vogli

⁷²² che] che/che

⁷²³ *Legenda aurea*, CXXV, pp. 704-13, p. 708, ed. Einaudi: «Scacciò dalla sua corte gli eunuchi, i parrucchieri e i cuochi: gli eunuchi perché alla morte di sua moglie non aveva voluto prenderne un'altra; i cuochi, per mangiare cibi più semplici; i parrucchieri, perché, diceva, uno può bastare a molti». Su Giuliano l'Apostata vi è un esempio in Giordano da Pisa, *Esempi*, 76, in *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*, a cura di Guido Baldassarri, Tomo II, Salerno Editrice, Roma 1993, pp. 201-02.

⁷²⁴ Il motivo del padre che ama la figlia tanto da non volerla maritare ricorda l'Apollonio di Tiro.

gectare lo mio». O male peximo che non lassa lo homo né de la propria morte né de la propria vergogna [...]

[18]⁷²⁵ c.21r.

poco tempo si fa che in uno regno de dui terre vicine dui signori⁷²⁶ insembla nella terra de l'uno et de l'altro familiarmente conversando, la muglere de l'uno de questa lepra se infectò de l'altro quale era existimato lo più forte, extrenuo, animoso cavaleto del regno. Essendo avisato el marito como quello tale occultamente era in la camera de la muglere venuto, poi che cum multa fatiga cum aiuto de multi lo hebe ucciso, voltato alla mugliere li dixè: «hai me facto uccidere lo primo cavaleto de questo regno», allo quale intrepita respondendo dixè: «occide anco ad me» et currendo imbratiò lo morto.

[19] c.21r.

uno altro signore donandose del fallo che la muglere connectia cum uno suo creato, segretamente facto lo morire cavandonce lo core unde fece fare una pasteda et fandola mangiare alla mugliere che ià stava dubia de la morte de quello⁷²⁷, la adimandò se bona li havessi saputa et respondendo che mai vidanda havia gustato tanto saporosa, dixeli el marito: «non⁷²⁸ è meraviglia se tanto te piace morto po che cussi medesimo te piace vivo». Et dicendoli quello chi epsa avia mangiato intrepida, ipsa respondendo disse: «non è digno che altra vivanda vada supra tal cibo; voglio andare donde ipso et illà amarne puro insieme», et zo dicto se gectò de la fenestra che li era incanto et fossi morta⁷²⁹.

[20] c.21v.

Lo damnato ne lo inferno recordandose de lo amico che in peccato⁷³⁰ amò⁷³¹ in questo mondo, aborre la presentia sua, el che se mostra per uno exemplo quale Cassiodero pone nelli *Collatione de sancte patri* quale Dante cunta transfigurato in uno altro modo puro ad bono fine, ma lo Boccaccio⁷³² nelle novelle lo contrapone et ad malo fine⁷³³.

⁷²⁵ Il testo presenta analogie con la *vida* del trovatore Guillem de Cabestaing (XIII secolo) che narra l'amore tra Guillem, poeta e cavaliere, e la moglie del suo signore, Raimon de Castel Rossillon, il quale mette in atto una crudele vendetta uccidendolo e presentando alla moglie il cuore come pietanza (cfr. altresì l'*exemplum* 19).

⁷²⁶ Nel testo è abbreviato *sig.*

⁷²⁷ Generalmente l'abbreviazione di tale voce è *qlo*, cfr. oltre *et dicendoli quello*.

⁷²⁸ Generalmente l'abbreviazione di tale voce è *non*.

⁷²⁹ Un racconto analogo si trova in *Novellino* LXII, in cui si narra del conte Ruberto che scopre la tresca della moglie con un servo di nome Baligante e con le cameriere di lei, perciò lo fa ammazzare e del cuore fa fare una torta che dà da mangiare alle donne, le quali ne apprezzano il gusto, sicché il conte esclama: "Ciò non è meraviglia, ché Baligante vi è piaciuto vivo, s'elli vi piace di morto!".

⁷³⁰ in peccato] impeccato. Confusione di *m* per *n*.

⁷³¹ Qui il frate parrebbe ricorrere a terminologia cortese («amico [...] amò»).

⁷³² Giornata V, novella VIII, p. 670.

⁷³³ La spiegazione viene data all'inizio dell'*exemplum* anziché alla fine. La seconda parte della novella boccacciana (qui assente), sull'astuzia dell'innamorato,

[...]

Nelle prediche, aduncha, *Collatione* scrive Cassiodoro come essendo nello eremo uno oratorio de sancti patri quale sopra se haveva una lata et spessa fractina cum multi tribuli mectendose uno fervente giovane fratre de ipso oratorio ad annectare certa parte de ipsa fractina donde che meglio li pareva per sé seminare, in quella fatigando uno giorno de la longa sempre sentia ad sé accostarse una terribile voce quale diciva: «piglia, piglia, piglia», et una altra assai lamentivile quale cum uno spavento et stancheza et debileza diciva: «aiuto, aiuto, aiuto». Et stando actonitamente ad ascoltare li predicti voce quale sempre per intro la fractina se li venivano approximando, ecco che in la fractina venne scombogliando una lizadra donna de circa anni XVIII alla stanchevile correndo con le treze anellate et da retro li spalli pendenti in cammisa et scalza, quale cammisa per li tribuli de la fractina era assai strazata et teniva le gambe assai de le spine offese et da multi parti sangue li corriva; et appresso la giovane cossì lamentivilemente aiuto aiuto gridando, vide venire dui mastini canazi anzi correndo per pigliare la giovane, et poi de la luntana vide venire uno gentil giovane descapigliato et assai nel vulto sdnato et cum uno stocho disuaginato in manu et innanimamente li cani diciva: «pigliati, pigliati», et ciò videndo el predicto fratre, motu ad clementia de la miseranda giovane, pigliò in manu uno offendibile telo per la aiutare. Del che advertendose el giovane incomenzò gridando ad dire: «non ti impazare, non ti impazare, monaco, lassala pure fare con me». Et in questo appresso ad sé venendola adiungendo li mastini, l'uno la abuccò de lo lato et l'altra de l'altro, in mezo li quali cum una flenda voce se rendiò. Et venendo lo giovane dicia: «non mi scappi, ribalda, non mi scappi, ribalda», et factosili incontra el monaco cum lo telo in manu disse al giovane: «hai granda discortesìa sequire como una fera salvatica com dui mastini questa povera giovenecta», ma intendendo ad sè lo giovane appressato alla giovane quale era in mezo li mastini, li tirò com lo stocco più mortali colpi et caduta la giovane in terra morta, el

avrebbe qualche precedente nella *Disciplina Clericalis*, XIV (cfr. la nota 3, p. 670 dell'ed. del *Decameron* a cura di Vittore Branca). La finalità edificante perseguita da Mazza farebbe pensare a uno di questi testi come fonte diretta dell'*exemplum*. Tuttavia se nel Passavanti è l'amore adultero che merita una punizione, nel frate reggino è quello sconsiderato, privo di ragione che sarà punito, è la dipendenza morbosa tra i due amanti, per dirla con Lalomia, che viene proposta quale esempio negativo di amore. Ma è soprattutto una serie di riscontri lessicali e di formule espressive che proverebbero la dipendenza diretta dalla novella boccacciana. È verosimile - a mio parere - che Mazza abbia presente anche le fonti cristiane, che utilizza per moralizzare il testo. Mazza cita come fonte del racconto anche Dante, riferendosi verosimilmente a *Inf.*, XIII, 109 ss. (l'episodio degli scialacquatori inseguiti da cagne nere, che dilaniano i loro corpi com'essi in vita dilapidarono i loro patrimoni); un'altra caccia infernale è brevemente descritta in *Inf.*, XXXIII, 31 ss. Invero il riferimento a Dante parrebbe una mera citazione che serve solo a mostrare le conoscenze letterarie del frate, giacché la caccia infernale della Commedia nulla ha a che vedere con l'episodio dei due amanti; potrebbe altresì dare prova di una citazione di seconda mano. I cani non sono presenti nel Passavanti ma trovano posto in Cesario di Heisterbach (*Dial.*, XII 20).

giovene cavatole le interiore et le dava ad mangiare alli cani. Et voltato al monaco lo quale non mancava di biasmarlo de tal crudelit , li disse: «tu parli perch  non sai la cosa; io et questa infelice giovene fommo insieme grande innamorate al mondo et unde questa andava io sempre la sequia et ipsa non andava ad parte che non me  nde havessi dato noticia az  la havessi sequita. Nel quale innamoramento senza contritione et penitentia insieme morsimo, et essendo damnati, illa odia ad me et io ad ipsa. Et questa penitentia havemo per insino al d  del iuditio che sin como io sempre per amore la sequiva, cuss  sempre per odio la ho da exequere et una volta el d  adiungendola fazo como hai visto el che facto como vederai resuscita et da capo al modo che vidisti incommenza ipsa la fuga et io la sequita al modo che primo». Et ci  dicto ecco la giovene quasi de somno svigliandosi et visto lo giovene et li mastini ad pagurata incommenz  al modo de primo la spaventevole fuga et lo misero giovene cum li sui mastini lo arrabiato sequito.

[21] c.23r.

el che quanto sia vera se mostra nel tertio decimo del secundo de li re, unde se dice che Annon figliolo de David per insino ad tanto adamao Thamar virgine speciosissima, per insino che la deflor  et subito deflorata la pigli  in odio et fastidio, et non compatendo viderla la discati  da s ; la quale discazata se  nde and  ad lamentarsi ad Absalon suo fratello⁷³⁴.

[22] c.23r.

tale fo *quillo* grande Scipione affricano lo quale, como narra Tito Livio, in una cit  che *prese* de inimici, trovando una generose giovene de *immensa* bellezza capt  de lo amor concupiscibile suo, ad modo che *non* paria potere vivere se allo effectu de la cosa *non* pervenissi, subito *com* magna virt  fugando de ipsa lo amor voluptuoso *quale* era *per* denegrar *tanta* nobilt  et bellezza de la giovene. Et pigliola ad amare *affectualmente* in *quillo* che fossi lo utile et lo honor de *tanta* giovene. Et fidato el marito quale era da fora *cum* li inimici, po che lo hebe *cum* *immense* laude quasi beatificato *per* havere stato dotato de una sifacta bellissima mugliere, intacta et *immacolata cum* *grandissimi* doni la resign .

⁷³⁴ Amnon, figlio di Davide, si invaghi della sorella Tamar e, dopo essere riuscito a possederla con un espediente, inizi  a disprezzarla con la stessa determinazione con cui prima la desiderava, finch  la cacci  dalla sua dimora. La fanciulla, ormai disonorata, «si cosparses la testa di polvere, stracci  l'ampia tunica che indossava e con le mani in testa se ne and  gridando». Assalone, l'altro fratello, venuto a conoscenza dell'accaduto, prese in odio Amnon e, dopo due anni, lo fece uccidere per vendicare la violenza subita dalla sorella. [2 *Samuele*, 13]. Si segnala la similitudine con il goloso che, dopo aver ingurgitato, prova nausea. Quando nel V secolo il monachesimo istituisce una lista dei peccati capitali, la lussuria e la gola verranno spesso accostati, cfr. Jacques Le Goff, *Il rifiuto del piacere*, in Id., *L'immaginario medievale*, cit., p. 130. L'intero saggio (pp.123-139)   interessante per l'analisi della sessualit  nel Medioevo e del ruolo che il cristianesimo svolse nella elaborazione di un rifiuto del piacere, per richiamarsi al titolo del contributo, che si   continuato fino ai nostri giorni.

[23] c.23r.

tale ancora fo quello principe *progenitore* de Christo nominato Obeth de lo quale se dice nel tertio de Ruth che a llecto yendoli Ruth speciosa et ornata quale ipso adamato havia li disse: «sa lu populo che tu si virtuosa; levati *presto* et vatene et nullo sapia che tu venisti ad me». Et poi che intacta l'hebe *mandata* donò ordine che *cum* honor de Ruth la prese *per* muliere⁷³⁵.

[24] c.23r.

Cossì ancora fece Carlo *primo* re napolitano del quale *in* una cronica⁷³⁶ se scrive che havendo ucciso Manfredo et discazato da Napoli li Yelfe, zoè quelli che teniano la parte de lo imperatore, et repatriati li Yebelini, quali teniano la partita de la ecclesia, Neri Carazulo como Yelfo partuto de Napoli *cum* la sua famiglia andò ad stare in castello ad mare et perché, como dice Quinto Cursio, *nulla iucundior patria miseris est quam solitudo*, investigato nel tenimento de⁷³⁷ castello ad mare uno tenimento solitario donde uscia uno *abondante* curso de aqua donò modo de haverlo. Et lassati tucte altre cure, in quello se donò solitario de attendere como più bella potessi fare la *possessione cum* uno lizadro giardino drento⁷³⁸, la quale poi che hebe maravigliosamente facta, succese la extate in Napoli per multi di continui uno insolito calore. Et *consigliato* lo re che per sè recreare in tal calore volessi andare alla *predicta* possessione, subito chiamato Neri Carazulo lo re sence fece *convitare cum* dui soli *principali* signori de lo reame in compagnia, tucto lo resto de la corte facendo alloggiare da fora, donde cenando poi vespero subito una ornata pergula che inanti la casa del iardino unde el *predicto* Neri habitava *cum* la sua famiglia era *infra* certi arbori *cum* una piscina piena de belli et diversi pesci. Nesciro de la casa due sue figliole de uno natu circa de anni xv *cum* li capelli como fila de oro anellate et supra le spalle cadute, *descalciate et cum* una sola *sutilissima* cammisa vestite, quale

⁷³⁵ L'episodio narrato presenta incongruenza rispetto al racconto biblico: Rut, rimasta vedova e al seguito di Noemi (la suocera), lavorando nel campo di un parente, Booz, conquistò la sua benevolenza. Noemi avvertì la nuora che Booz, essendo un loro parente prossimo, aveva il dovere, secondo la legge di Levi, di prenderla in moglie, sollevandola dalla miseria e garantendo una discendenza al parente morto senza figli. Noemi consigliò Rut di indurre Booz a prenderla in moglie, presentandosi una notte nel suo letto e coricandosi ai suoi piedi. Così fece la giovane. Quando Booz si svegliò e si accorse della presenza della fanciulla, ne rispettò l'onore e le parlò di un parente che aveva la precedenza perché più prossimo. Se questo avesse rinunciato a riscattare la terra e sposarla, egli si sarebbe proposto. Dopo che il parente più prossimo rinunciò ad averla in sposa, Booz la prese in moglie ed ebbe da lei un figlio, Obed, che sarà il nonno di Davide. Insomma, pare che qui Mazza scambi i personaggi, confondendo Booz con il figlio Obed. D'altra parte cita il «tertio de Ruth», dove non si fa menzione di Obed, citato in 4, 17 ss.

⁷³⁶ Secondo Lalomia, Mazza utilizza il termine «istorie» mutuandolo da Boccaccio, che proprio di «istorie» parla nel *Proemio* del *Decameron* per riferirsi a racconti di matrice storica, cfr. Gaetano Lalomia, *La fonte dissimulata. Gli exempla dell'Amatorium di Iacopo Mazza mutuati dal Decameron*, in «La parola del testo» anno V - 2001, fascicolo 2, pp. 319-359, p. 336-337.

⁷³⁷ Forse *del*.

⁷³⁸ Forse *dentro*.

parsero alli ochi del re et compagni de belleza smesurata. Et quelle che inanti andava portava in manu uno coppo et uno oglarolu et nella altra uno tripodo; et quella che andava appresso portava in una manu una padellina nova stagnata cum uno trizonecto de foco et cum l'altra se tenia in spalla uno mazecto de ligna. Et vergognosamente innanti el re passando, intrati nella piscina, sopra el pileri allomato el foco et posto la padella cum lo oglo supra lo tripodo, dando ad loro l'aqua insino al pecto. L'una cum li pedi toccavi li lochi nel quale stavano li pesci nascosti et l'altra ponendo el coppo li prendiva et prese parte vivi gectavano supra la tabula del re et parte per si frigere mectiano alla padella; del che immensamente recreato el re, loro uscerono de la piscina et facta reverentia al re intrarono nella casa de la qual erano uscite de la belleza de li quali et cortese acto factu et cussi spassi vile. Stando el re sopra la mensa cum li compagni parlando, ecco che iterum de casa uscireno le perfate giovenecte vestite de damascino bianco et in miro modo ornate cum uno canestro de virge bianchissime in manu pieno de fructi et misole innanti al re facta la reverentia un poco arrassati, incomenzaro ad cantare quella canzona quale dice: «illà ove io son gionto amore non si poria contare» cum tal sonorità de voce et exquisita melodia che el re cum li astanti per eccesso de consolacione erano extra loro e po che hebero un pezo cantato facta la reverentia al re tornarono in casa, et insurgiuta sa la sensualità et desiderio concupiscibile del re vehementemente verso li giovenecte, subito com lo imperio de la gentileza de lo animo fugandola, se li possi amore da figliole et domandando al patre como non dava marito alle figliole respose como chi cum lo nome de essere in disgratia de soa maiestate et cum lo nome et facti de grandissima povertà non era mai de poter ncedere dare, et cussi el re chiamato el conte de Nola et quello de Casserta, chi erano de fora, cum grande dota la una nominata Genevra la bella donò per mugliere al conte de Nola, et l'altra nominata Caterinecta la galante al conte de Caserta, ambe per figliole piglandole.

[25] c.24r.

De dui amanti recunta Papa Pio che tanta afflictione pigliaro dividendosi che la una sempre per tio piangendo se fo in breve morta; l'altro sempre per tio intristitia stando incurso in una grave infirmità⁷³⁹.

⁷³⁹ La *De duobus amantibus historia* di Enea Silvio Piccolomini ebbe, tra le novelle latine umanistiche, ampia diffusione, come attestato dal gran numero di testimoni oltre che dalle varie traduzioni in varie lingue nonché dalle riscritture che conobbe. Fu composta tra il 1443 e il 1444 e racconta - in forma di quello che sarà il romanzo epistolare moderno - l'amore tra Eurialo e Lucrezia, cfr. Gabriella Albanese, *Da Petrarca a Piccolomini: codificazione della novella umanistica*, in *Favole Parabole Istorie. Le forme della scrittura novellistica dal Medioevo al Rinascimento*, Atti del Convegno di Pisa 26-28 ottobre 1998, a cura di Gabriella Albanese, Lucia Battaglia Ricci e Rossella Bessi, Salerno Editrice, Roma ???, pp. 257-308, in particolare pp. 292-308; per la fortuna e le riscritture della novella cfr. altresì, nello stesso volume, Mariarosa Masoero, *Novella in versi e prosimetro: riscritture volgari dell'Historia de duobus amantibus del Piccolomini*, pp. 317-335. Su Piccolomini, poi papa Pio II, cfr. Ludovico Barone von Pastor, *Storia dei Papi dalla fine del Medio Evo*, I e II, Desclée & C. Editori Pontifici, Roma 1961, *passim*.

[26] c.24r.

So io tre persone l'una de li quali partendoseli lo amante per andar al suo viaggio, lo incomenzò ad guardare per la via chi andava ne la quale venendole ad perdere de vista subito incorse in una infirmità de la quale in breve se fo morta. L'altra stando piroo ammirare la andata de lo amante, la quale sopra mare facia cum una barca, venendolo ad perdere de vista per una punta chi passava cum una vehementissima parola da lontano como che cum la barca parlassi dixè: «non passare più» et subito senza esserence vento cadìo lo arboro et le vele de la barca in modo che li bisognò tornare et cascò puro epsa in una grande infirmitade cordiale. L'altra partendolise puro lo amante de avanti in tanta tristitia et lacrime incorse che per sé aiutare se mise in uno rustico exercitio et non potendolo per la delicata complexione comportare se li corruppiò el sangue de la persona et si fo morta. Per li quali exempli si mostra quanto è pernicioso questo effectu de unione, quale al di sventurato amante fa lu vano amore.

[27] c.26r.

so io una persona assai certo honorata et modesta, scapizato che hebe el collo in questo passo verso una modesta persona et perduto omne honore et modestia, facia cose de vera frenetica, et admonendola quello de morigerarse per non venire in vituperio et in disprezo de li soi servi et subiecti, adteso natura de servi è affectare de trovare de che detrahere et vilipendiare possano li patroni azò chi cum questo se possano alleviare del peso de la servitù loro, niente se ne curava ma intendia ad augumentare le insolentie. Et videndo quello lo periculo de la cosa, fece advertire ad quello suo avo et per quello la fece reprehendere et privare ad sé de non andare più in suo palazzo. Ma quella non sapendo del amante che ciò ordinato havea ma tucto pensando che vene del avo in tanto odio lo pigliò che per dece anni etiam patre non havendo né marito, chi erano stati morti, mai a lo avo volse videre né parlare lo quale avo la amava più de la vita propria et nutria cum più affecto che sé stesso. Et venendoli una infirmità quasi ad morte, ansiò lo avo de li parlare, donò modo de farli andare quello quale dissimo chi era stata de amore morbata et suadendola quello che volesse ad lo avo parlare et amare, respose mostrando dui figliolini chi havia: «si me havessi ucciso et privato de questi de leggero li perdonaria et parleria, ma havendome privato de vui non o ad lo inferno vada si moro o ad lo paradiso». Peccato fu ad questa misera questo de lo avo como fu alli iudei quello de Christo che non lo potero perdonare ma volsero crucifigere ad morte per causa chi operava la loro salute.

[28] c.27r.

como appare in Maria Eiectiaca de la quale se dice in la sua legenda che po xxxx anni chi era stata solitaria nello eremo vista de lo abbate Zosma et domamandata si in lo principio ch'era intrata nel eremo havia havute le laide imaginatione, respose cum tremore: «o abbate che me domandi xvii anni, como te contai, me donai in

lo mundo in le lascivie et amoroze voluptà et xvii anni continui per omne di tanta fui tentata de lascivi imaginatione che sempre me paria in ipsi ruinare; da po el quale tempo la divina misericordia me prestò quiete et munditia de mente»⁷⁴⁰.

[29] c.28r.

el che appare in Antioco figliolo de Seleoco re de Siria, de lo quale se parla in lo primo de Machabei⁷⁴¹, lo quale po combactendo cum romani fu in Lisia⁷⁴² religato et illà impiccula⁷⁴³ parte del regno ad ipso de romani per misericordia relaxata solia rengratiare la fortuna et li romani che li haviano deminuiti le cure

⁷⁴⁰ La domanda posta da Zosima manca nella Legenda, piuttosto è Maria che afferma di essere stata per diciassette anni nel deserto molestata dalla tentazione carnale. Di contro nelle *Vitae Patrum* Zosima chiede: «se' tu passata senza molte tentazioni?».

⁷⁴¹ Il testo presenta una serie di incongruenze: Antioco non fu figlio di Seleuco bensì fratello; il padre fu Antioco III il Grande (242-187 a.C., regnò dal 224). Probabilmente il nostro frate fu indotto in errore dal fatto che Seleuco invero ebbe un figlio di nome Antioco per l'appunto, fatto uccidere proprio dallo zio - correggente - quando era ancora in tenera età. Invero in *1 Maccabei* non si fa alcuna menzione dell'episodio raccontato da Mazza; Antioco si ammalò durante le sue spedizioni di conquista alle funeste notizie che riguardavano i suoi eserciti impegnati contro i giudei: «All'udire queste notizie, il re restò sbigottito e fortemente agitato; si gettò sul letto e cadde ammalato, per il dispiacere che non si era realizzato ciò che egli desiderava. Rimase così per molti giorni, mentre una profonda tristezza si rinnovava continuamente in lui. Pensò che stava per morire», *1 Maccabei* 6, 8-9. Sintomatico che citi i testi sacri per un episodio narrato da storici greci e latini. Forse si tratta di un infortunio della memoria o cita di seconda mano da una fonte errata. I libri dei Maccabei sono due libri storici dell'Antico Testamento (almeno quelli canonici, visto che ve ne sono altri tre apocrifi) che narrano la guerra civile in Israele tra la fazione ellenizzante, supportata dal re Seleucite Antioco IV - che impose per l'appunto «pratiche paganeggianti, vietando la circoncisione e facendo sconsacrare il tempio e bruciare i libri sacri» -, e i tradizionalisti, capeggiati da una famiglia, quella dei Maccabei, il cui padre era Mattatia. «All'udire queste notizie, il re restò sbigottito e fortemente agitato; si gettò sul letto e cadde ammalato, per il dispiacere che non si era realizzato ciò che egli desiderava. Rimase così per molti giorni, mentre una profonda tristezza si rinnovava continuamente in lui. Pensò che stava per morire», *1 Maccabei* 6, 8-9; per la citazione cfr. *Grande Dizionario Enciclopedico*, I, UTET, Torino 1995, p. 932. Interessante la tesi sostenuta dall'egittologo Jan Assmann, che, proprio nell'episodio dello scontro tra Giuda Maccabeo e le tribù ebraiche che avevano scelto di assimilarsi all'ellenismo, vede l'esemplificazione del linguaggio della violenza insita nel discorso religioso monoteista: si tratterebbe di un esercizio di violenza contro l'interno, una vera e propria guerra civile, dettata da uno zelo religioso per un Dio iroso, geloso, un Dio che non tollera - pena la morte - che si possano adorare altri dèi e che si possa contravvenire alla sua legge, cfr. *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Il Mulino, Bologna 2007.

⁷⁴² Probabilmente si riferisce alla Licia, regione dell'Asia Minore, situata sulla costa meridionale dell'Anatolia, occupata da Antioco III nel 197 a.C. L'imperatore seleuco venne sconfitto dai Romani nel 190 a.C. Forse Mazza confonde Antioco IV Epifane con il padre Antioco III il Grande (242-187 o 186 a.C.). Re di Siria, Antioco IV, il cui vero nome era Mitridate, prese il nome di Antioco dopo essere salito al trono e dopo la morte del fratello maggiore Antioco. Fu un grande ammiratore della cultura greca e intraprese un tentativo di ellenizzazione del regno. Ebbe anch'egli uno scontro con i Romani, che bloccarono il suo tentativo di conquistare l'Egitto.

⁷⁴³ Forse *in piccula*.

de lo regno et lassato tanto che viva onoratamente. Morto adunca la matre de Antiocho, lo patre Seleoco piglò una lizadra domna per moglere, de la quale grandemente innamorandosi Antiocho et non potendo de ciò⁷⁴⁴ aperire lo animo suo se infirmò ad morte⁷⁴⁵. Del che advertendosi el medico per quello che per lo pulso lo vidia vigorarse in la presentia della parrastra et debilitarse nella sua absentia, cum una certe industria fandolo ad sapere ad lo patre, victo de amor paterno nela donò per mugliere una cum lo regno⁷⁴⁶.

[30] c.28r.

Voglio dire questo qua: in una cità assai per lo mondo nota venne ad habitare uno facultuoso gentilhomo pisano cum dui figlioli masculi et una femina assai certo formosa et bella ma sopractucto sagia et modesta. O peste crudele che per molto che savia sia⁷⁴⁷ una donna o uno homo como lo infecti subito lo privi de omne sensu et sapere, per lo che lo innamoramento li athenise lo pingiano sopra la porta del studio loro in figura de corvo lo quale ad lo homo morto cavava li occhi, cossì questo vitio cava li ochi ad lo intellecto subito al vano amatore in figura del che nello xvi de li *Iudichi* se scrive como la femina che se innamorò Sansone lo fe' inorbare et cavare li ochi...

[...]

Questa predicta adventurata per nato et bona complexione et desaventurata per falso amore se posse ad amare uno giovane⁷⁴⁸ che insieme com li fratri facia mercantia et quello misero giovane ad ipsa. Del che accorgendosi li fratri, suasero lo giovane che volesse cum la nave caricata andare in Fiandina et acconzato el tucto fecero li fare vela et andare circa sei miglia da lontano ad surgere in uno loco donde loro haviano una possessione vicina et era molto acto ad levarsi la nave et andare ad suo viaggio; et li dissero che illà le aspectassi che loro da appresso andavano con certo spachio chi li bisognava. Et cenato chi havessero insieme la sera in la casa de la predicta possessione, se haveria levato cum la nave et andato ad suo viaggio donde, secondo lo ordine, cenando la sera lu uccisero et sepeliro in canto certe rosate et cavatamente facero andare via la nave. Et tornati ad casa la sorella allo spesso del predicto giovane parlandoli li fratri, unde ad tavola li dixero che non li havessi mai più de mentuare altramente illi li fariano conoscere quanto havia meritato per lo predicto giovane. El che ipsa audendo più non lo nominò ma sola nocte et giorno

⁷⁴⁴ ciò] tio. Confusione di *t* per *c*.

⁷⁴⁵ Cfr. altresì la malattia d'amore di Giachetto per Giannetta in *Decameron*, II 8.

⁷⁴⁶ Alla storia di Seleuco e Antioco (forse sul modello del Petrarca, *Triumph. cupid.* 2, 94-129) dedica un'intera novella Leonardo Bruni, cfr. Mario Martelli, *Il Seleuco attribuito a Leonardo Bruni, fra storia ed elegia*, in *Favole Parabole Istorie. Le forme della scrittura novellistica dal Medioevo al Rinascimento*, Atti del Convegno di Pisa 26-28 ottobre 1998, a cura di Gabriella Albanese, Lucia Battaglia Ricci e Rossella Bessi, Salerno Editrice, Roma ???, pp. 231-255.

⁷⁴⁷ sia] fia

⁷⁴⁸ giovane] giuene, cfr. il successivo *giovene*.

lachrimando lo chiamava. Una nocte quello in summa povertà vestito et strazato in somno apparentoli li dixè: «perché mi chiami? con ciò sia cosa ch'io ad te più non posso venere», et per ordine li cuntò lo modo de la sua morte et lu loco donde era sepellito. Et fingendo ipsa de volire andare ad suo spasso ad quella possessione per coglere rose. Unde andando sopra lo loco che quello era sepellito, fingendo necessario corporale fece arraffare ad tucti et arditamente cavando, trovando lo corpo, li tagliò lu capo, lo involse in una tovaglia et miselo in uno cofinecto, supra le rose che haviano colte et acconzato lo loco unde havia cavato, se tornò in casa et mise lo capo sopra una bella grasta de mursia, nce pose terra et piantonce uno pede de basilico salernitano lo quale per lo governo et grassezza de lo capo se fece molto bello et continuo. Quando che li fratri non erano in casa, se lo tenia davanti et amaramente cum effusione de lachrime se lo piangia et lamentava et diventata assai macra et squalida, investigando li fratri lo continuo pianto che sopra la predicta grasta facia, nascosamente pigliandola la ruppero et sepellire lo capo de la perduta del quale tanto afflixè chi cascò malata ad morte et altro non dicia salvo: «voglio la grasta del mio basilico salernitano», per lo quale dire se pronosticò la cosa et morta chi fu si esciò quella canzona che incomenza

«Quello fu mal christiano

Che mi furò el mio basilico salernitano».

Per li quali dicti exempli se dimostra la malvasità de questo quinto effecto quale del vano amore procede, dicto langore [...]

[31] c.29r.

So io una persona assai honorata et passata zà la meza età fiaccò el collo in questo scalone, et indarno perché posse la frenesia verso persona chi mai li vennero li punti de li dadi. De la bocca de questo inteso chi tale et tanto affanno sentia de questa ferita che più volte se delliberava uccidersi cum uno cultello, ma per liberarsi de tale affanno et ià se uccise non con cultello ma per mettersi como supra fo dicto ad fare una tal fatiga per desperatione de tal dolore che corrupendosence perzò el sangue fo morta. Et si dice che lo amore è voluntario perché non lo lassava po che cossi li dolia. Dico che qua non so dare risposta etiam lo assai experto et sagio.

[32] c.29v.

so certo una persona de venerando essere de la quale pensando piutosto me venne animo de cum ambe li dui ochi lachrimare che la sua desventura contare. Con questa in loco secreto parlando⁷⁴⁹, et impunto chi era ordinato de sé comunicare, dicendoli io che non bene si comunicava ma cum disgratia de Dio se non se preponessi de abstinere de quelle inhoneste perspective et littere et doni che faciva allo amante che in altro per comodità

⁷⁴⁹ Durante la confessione? Il IV Concilio Lateranense del 1215 stabilisce che tutti i fedeli debbano confessarsi almeno una volta all'anno, cfr. Le Goff, *L'immaginario medievale*, cit., pp. 120-21.

che non haviano essere non potiano, me respose: «chi da sé non li farà ma ordinando celi, quello non poria stare ad non lo fare si ben fosse cum lo corpo de Christo in bocca per si comunicare o cum lo coltello in core per essere occisa».

[33] c.32v.

Iacobo patriarca⁷⁵⁰ nellu ultimū del Genesis parlando alli figlioli, incomenzando de Ruben⁷⁵¹, per quello che in questo vitio era prostrato⁷⁵², li dixè: «Ruben, primogenito mio, tu si effuso como l'acqua», e tiò dixè: «per quello che omne vaso pieno de qualsi sia liquore como lo spandi tene lo odore et alcuna cosa ancora de ipso liquore, ma quando era pieno de aqua, né odore né cosa alcuna effundendosi remane in ipso vaso de l'acqua⁷⁵³, cossì lo homo che per qualsivoglia commissione de vicii o habito che facessi in quelle sempre alcuno vestigio de le passate virtù inseretene, ma como lo homo cade in questo vitio de lascivo amore, per molto che avessi stato abituato in virtù, nullo, nullo vestigio de virtù li remane».

[34] c.32v.

saperia io qua contare da alcune persone che parivano et erano de modestia angelica et miso chi hebero uno poco el pede in questo limo, lassata omne modestia, parivano simii cum li acti impudichi de loro irrisione deridendo ad altri. Ma lassamo stare dire de questi tali, acteso non ancora havendo li vermi mangiato loro orecchie se poriano actristare si tiò che de loro qua ponissi venissiro ad legere.

[35] c.32v.

lege in la *Vita de santi patri* et viderai in la vita de quello sancto Abram cum quanta honestà, cum quanta spiritualità, cum quanti angelici costumi et virtute da li teneri anni educò in la solitudine quella sua nepote Maria; et poi como per uno punto che in questo fango hebe cascato con quello monacho che era venuto ad visitare Abram, subito lassata omne virtù et fugita nel fondaco plena de omne vitio et facta sfachiata meretrice, cum omne acti et parole dissoneste ad riso et ad lascivia li brigate provocava⁷⁵⁴.

⁷⁵⁰ Si tratta naturalmente di Giacobbe, figlio di Isacco e fratello di Esaù, al quale con l'inganno sottrasse la benedizione del padre, cfr. *Genesis* 27

⁷⁵¹ Era il primogenito di Giacobbe, nato da Lia, una delle sue mogli, cfr. *Genesis* 29, 31

⁷⁵² Si riferisce all'incesto di Ruben con Bila, concubina di Giacobbe, *Genesis* 35, 21. Prima di morire Giacobbe, radunati tutti i suoi figli, disse a Ruben: «Ruben, primogenito mio sei tu, mio vigore e primizia della mia virilità, esuberante di ferezza ed esuberante di forza! Bollente come acqua, non avrai preminenza, perché salisti sul letto di tuo padre; allora tu profanasti il giaciglio della consorte», *Genesis* 49, 3.4. Dell'episodio qui narrato non vi è traccia.

⁷⁵³ Si noti la mancanza di regolarità nella grafia: *aqua/acqua*. In *Genesis* non vi è traccia della similitudine.

⁷⁵⁴ Mazza riprende solo una parte del racconto narrato nella leggenda di S. Abraam romito, il quale, saputo che la nipote era caduta nel peccato, si recò alla locanda dove la fanciulla vendeva il proprio corpo e la convinse a tornare nell'eremo.

[36] c.33r.

continere non mi posso che ad obiurgatione de questo scelo et ad cautela de li legenti non dica de una che cognobe, la conditione et virtù de la quale recordandomi non posso senza lachrime de core lo suo caso *contare*; de questa io che non so como san Bernardo, che de omne cosa penso bene né manco credo haver lo capo de asino, più volte et maxime quando la confesava havia dato sententia in me stesso che ipsa era una de le più munde et accepte a Dio anime che havessiro stati nel mondo. Era la sua mente como che la ecclesia canta nel imno de li virgini intro lo pasco sempre de li fiori de li gigli, zoè de li mundi et nitidi cogitazioni. Ad questa occurrendo una volta una persona sua congiunta che la aiutassi cum le sue oratione in una grave infirmità che ad quello presente molto la adversava, partita da illa per andarre ad pregare Dio per ipsa, subito che se mise in oratione subito quella fu guarita; ad questa perché sola era de lo patre et per la sua conditione et costumi et bellezza non solum li soi, ma tucti de la città teniano in reverentia, como che tenerse sole alcuna formosa imagine et devotissimo santo infra tante virtù se li morbò el core verso una persona, et innanti che venisse ad quella né ad altra de tiò⁷⁵⁵ notitia per si facto modo, questo morbo li rusicò tucti boni pensieri de lo core et pudiche parole de la bocca et modesti vestigi de la persona che la fece cicogna, quale solum se nutrisce de seprenti venenosi; non erano in la sua mente excepto pensieri morbidi et inmundi desiderii deprecanti et maleficii, non erano in la sua bocca salvo parole menzi denotanti turpitudine; nulla modestia li remase in la persona incomposta devento de guardare et nel sedire et nello andare. Nulla obedientia de parenti ad modo tale che sin como prima io la havia iudicata una de li migliori del mundo, cossì da po per certo mi paria che fossi una de li peiori⁷⁵⁶.

[37] c.33r.

reconta santo Bernardino in uno suo sermone quale contra questo vizio fa che uno, non havendo figlioli, desideroso de heredi, non solum per via de medichi ma anchora per farne pregare de molti devote persone donò opera che la moglie se ingravedasse et factone uno et cresciutolo de circa anni octo li accadete verso una virtuosa persona de questo venenoso morbo infirmarse, et per consequire lo effecto si ne andò ad una malefica atiò per via de maleficii potessi *inclinare* la anima de quella, et la malefica li dixè: «portami una lingua de homo impiso che subito te farò havere lo tuo intendimento, ma non accadendo impicarese alcuno». Uno dì stando nel giardino cum li frenetiche *imaginationi* de la sua amante, eccoti che vide venire il suo figliolino el quale subito cum le proprie mane lo impicò et scippatoli la lingua, sucterrato chi hebe, la portò alla malefica, azò de quella le facessi el maleficio per consequire lo

⁷⁵⁵ Probabilmente *ciò*.

⁷⁵⁶ Il testo presenta analogie con Cavalca, *Vite*, III 164: un santo padre racconta che una donna spirituale insuperbisce e cade nel peccato. Il frate, vedendola passare, piange per due cose: perché è diventata peccatrice, perché è più pronta a piacere al mondo di quanto sia egli al servizio di Dio.

effecto de la sua amante. Ma saputa la cosa fu per la iustitia in gravissimo modo po multi publichi tormenti una cum la malefica facto morire.

Concludo adoncha che sin como nulla virtù questo pernicioso vitio lassa nel core de alcuna persona cum ipso in abitare, così nullo vitio è tanto grave che cum ipso subito non fazi intrare et inabitare; et che più è tale lascive omne vitio como che in ipsi iudicano et affermano essere ad omne persona et tanto più lo teneno quanto che più quella persona havessi nome et facti de virtù ipocresia et chi al secreto per niente su virtuose. Et per impossibile li pare che persona possa essere bona.

[38] c.33v.

Circa anni xviii si fa che uno quale era generale de nostro ordine, como inanti ad me et molti altri astanti, como lo anno passato si è ritrovato in uno monasterio de *domne* che infra tutti li altri de quella città quale è una de le prime de Italia a nome de sancta vita, in quello ipso presente trapassò una monacha alla bonità de la quale sola non si existimava che actingisse la bonità de tucti li altri; era antiqua et per lo più matre zoè priorissa de ipso monasterio, la quale morta li principali de la città ordinario ad ipso vicario generale che non de pressa la havessi de fare sepelire ma tenerla *per* lo giorno sequente ad devotione de populi et che forse Dio *per* la sua bona vita havessi da mostrare miracoli. Et venendo la nocte stando tal corpo ne la camera unde era stata morta, tre monache debile de core appagnandose de dormire sole *in* dormitorio nelle loro celle per la morte che illà, se *nde* andaro ad dormire insieme nella cella de l'una; et stando con le luce al lecto per sè culcare, senteno aperire la porta et videnò intrare la morta⁷⁵⁷. Et po che un pezo per timore habero con basso murmuro tumultuato pigliando vigore, una de loro disse alla morte: «io ti coniuero de parte de Dio che tu mi debia dire perché venisti qua et si sei in stato de salute o de damnatione». Respose la morta: «levative de timore et quietative; perché ve spagnate de trovare quella chi moriò, chè de morire ancora haveti vui? Lo subito chi foi morta, fui de più angeli portato in celo et pervenuto in uno excelso palazzo de la bellezza del quale non po persona *in* carne humana cogitare. Trovai Idio con la humanità de Christo in una sedia sedere, *in*ante al quale era una tavola de inexplicabile ornamento parata, et sancti et angeli assai circunstante, et uno de quelli primi angeli che me minaro portava *in* mano uno canistro bellissimo de uno coperto de bianchezza clara, et factose innanti dixè “questa signora⁷⁵⁸ è soro Paula, de parte la quale io ti presento questa sua virginità; ià per LXX anni per tuo amore illabata servata”, et messo lo canistro supra la tabula, alzato per lo angelo lo coperimento de ipso canistro, tanta suave fragantia de quello spirava che non solum alli angeli et alli sancti ma ancora a Dio paria chi donasse nova refectiōne et piacere, et multo fu da Dio

⁷⁵⁷ Su sogni e visioni cfr. Jacques Le Goff, *Il cristianesimo e i sogni (secoli II-VII)*, in Id., *L'immaginario medievale*, cit., pp. 141-208.

⁷⁵⁸ signora] signor.

per tiò laudata et acceptata. Et pari modo XVIII angeli omne uno nel suo canestro presentò innanzi Dio et possi sopra quella tabula lo suo canistro, cui quello de la oratione che havia facto, cui quello de li giuni et cossì de li altri beni. Et stando però in tanto dilecto Dio con li altri astanti et io in tanta acceptatione et laudata de loro stando per sè dare la sententia de lo premio ch'io devia recipere per li mei bone opere, ecco che intrò uno demonio in forma assai alidissima, et portava in mano uno horrido ferrone de pelle ursina; ingenochiato in ante Idio domandò de essere audito contra de me, et facto silentio dixit “signor soro Paula per tanti anni si fa chi ha portato ad soro Theca in alcuno odio et mai con lo core claro li parlava et unde era de dire bene de ipsa taciva, unde de dire male subito finto zelo aperiva la bucca; quando governava lo monasterio, poco volte la faccia stare senza alcuna amaritudine et senza emenda de tiò se confessava et comunicava; et cossì si fo morta et in testimonio de quello ch'io dico ecco lo suo odio qua”, et versato lo ferrone sopra la mensa de inexplicabile laideza, de lo quale uscito fetore⁷⁵⁹ intollerabile a Dio et ad tutti li abstanti. Ecco chi si leva in pedi Dio nella humanità de Christo, voltati li spalli alla mensa et ad tutti chi astavano, stese le mane in croce, gictò una voce assai alta et indignosa dicendo “lavatimi danante soro Paula et vado a lo inferno cum lo suo odio et con tucti li altri soi bone opere, che tucto per lo odio mi dano fetore chi per niente se po comportare”», et subito venendo demonii assai costringendoli onde li angeli et li sancti de uscire presto per la indignatione che trovavano a Dio, fu da loro cazata et de li demonii portata alle fiamme infernale donde stero senza fine et tiò dicto disperse.

[39] c.34v.

Unde nella *Vita de sancto Antonio abbate*⁷⁶⁰ se lege che de tal spiritu tentato, Antonio chiamando Idio in suo aiuto, audete una voce che li dixit: «pone la manu et piglia et teni forte zò chi trovi», et così fando pigliò uno piccolino como ethiopo laidissimo et fetente, et domandandolo chi fossi respose lo spiritu: «su de la fornicatione che alli vani de tal vitio suadendo me mostro suave et bello essendo como tu vedi amaro, laudissimo et fetento».

[40] c.35v.

Uno previte de bona fama nominato siri Matheo, per inducere le persone alle bone opere de le quale vene la bona fama, chi senza de quelle la bona fama non fu mai durabile - unde Iob dice che la laude de li impii è breve et lo gaudio de li ipocriti è ad modo de uno punto, et manco la mala fama dura senza le male opere, como appare in Susanna falsamente infamata - uno giorno

⁷⁵⁹ È caratteristica del diavolo e del peccato, cfr. Atanasio, *Vita Antonii*, LXIII; Sulpicio Severo, *Vita Martini*, XVII 7 e XXIV 8, Come motivo agiografico è legato ai cattivi odori intestinali che il diavolo espande nonché all'orifizio anale da cui spesso fugge.

⁷⁶⁰ Padre del monachesimo orientale. Su di lui già nel IV secolo si diffuse una *Vita Antonii* a opera del vescovo Atanasio; si tratta di un vero e proprio manifesto del monachesimo.

incontrandosi cum una donna che portava un capo uno canistro de ova cum certe ricocte fresche, li donò una spinta et fecela cadere et rumpelli le ova et inbractare le frische; et presto passando se nascose de canto, et la femina incomenzò ad gridare dicendo: «oimè, oimè chi son disfacta che siri Matheo adposta me fece cadere et ruppere le ova et imbractare le frische», et alli voci currendo la gente de lo marcato dician: «tu menti per gola, che siri Matheo non ha facto tale cosa»; alcuni dicia: «questa ad meriteria de li essere tagliato lo naso, ché dice tal falsità de uno homo dabene como siri Matheo»; altro dixero: «portamola al mastro del marcato che la faza frustare ad cavallo ad uno asino per tucto lo marcato, che un'altra volta non persuma dire falsità contra tale persona dabene», et pigliatela la portavano, la quale spaventata fortemente piangia et corse la gente innanto el maestro del marcato donde haviano reduta la femina, che forte appagurita piangeva. Corse siro Matheo et dixè alla femina: «che dici tu femina di me?». Respose: «dico che siri Matheo bono homo è tenuto et che dice male de ipso non è creduto». Adlora siri Mateho pagate le ova et le ricocte alla femina, saglecte in alto et fece bella predica ad quelli chi erano adunati in laude la bona fama, suadendo la gente alle bone opere per li quali se aquista la bona fama, la quale bona fama non è vitio al mondo che tanta la denegra quanto questo de lascivo amore.

[41] c.36r.

so io uno nominato Marco Antonio de la nobile casa de Carazuli, conte de Neocastro⁷⁶¹ del regno Neapolitano, decoro et de aspecto quasi un altro Absalon⁷⁶², et de clementia et forteza quasi un altro David, che como nel XIII del secondo de Re si dice che era como uno angelo de Dio⁷⁶³ che né per benedictione né maledictione se moviva, niente de meno in questo sopra tucto fu honorifico et amabile in vita et glorioso et pianto de tucti po la morte, chi havendo venuto da circa anni XX nello stato mai per molti tempi che senza mugliere stecte né da po per si cum uno vano resguardo maculò la honestà sua, unde de ipso diceva una expertissima persona che lo havia assai pratico che lo reputava un altro Fabritio...

[42] c. 36v.

hebbe Salamone da Dio figliolo adoptato legi el tertio de Re, unde si cuntano, et po unde se conclude che non fu né era in tucte cose alcune simile re, né altro homo sopra la terra simile suo⁷⁶⁴, et per havere consentito poi alli amorosi lascivie delle donne,

⁷⁶¹ La contea di Nicastro fu feudo dei Caracciolo fin dal periodo aragonese e per tutto il XV secolo.

⁷⁶² «Non vi era in tutto Israele un uomo bello come Assalone», 2 *Samuele* 14, 25.

⁷⁶³ 2 *Samuele* 14, 17.

⁷⁶⁴ Salomone è il più sapiente tra i re della terra, per volere di Dio; pronunciò ben 3000 proverbi, cfr. 1 *Re*, 3, 12 e ss. A Salomone viene attribuita una parte dei *Proverbi*, il *Cantico dei Cantici*, la *Sapienza* nonché il *Qoelet*.

deventò, como nel XXXXIX de lo Ecclesiastico⁷⁶⁵ si narra, maculata omne gloria sua et dixesi stulto et senza sapiencia sopra omne altro stulto et ignorante, como si dice nel XXX de li proverbii

[43] c. 36v.

so io un altro signor de assai conditione et stato per Italia cognito et licet ad assai beneficassi, niente di meno per essere dedito ad questa lascivia, non fu mai de altro nome che de porco extra la presentia sua nominato, et per vituperio fu applicato ad tucti omne honore et beneficio che tali li havessi facto pur che parente o mugliere havessi havuto formose. Et como actenite et turbate et tumultuose stare soleno pastori quando che ne lo ovile loro hanno visto intrare el lupo, cossì tucti personi de honore havendo formose donne nello loro parentato quando che in la città intrava ipso.

[44] c.36v.

contò ad me uno assai magnato et del suo peccato contrito, che havendo de fare secondo lo solito la festa de sancto Ioanni Baptista in una ecclesia quale havia fora la città in uno suo sumptuoso giardino, et havendonce de andare secondo lo accostumato, le donne de sua casa una povera donna vidua havendo tenuta assai la figliola renchiusa, la mandò nella predicta festa donde essendo lo prefato gentilomo tenne modi et in uno loco de dicto giardino la stuprò. Lo sequente anno al modo solito fando simile festa, po che hebe cenato andando per lo giardino vide in quello medesimo loco nel quale lo anno annante⁷⁶⁶ havia stuprato la figliola de la vidua lo suo famiglio cum la sua prima figliola nello disonesto acto.

[45] c.37 r.

cantano li versi poetiche et extolleno le istorie retoriche quella donna romana nominata Virginea, quale per non consentire ad simili vilità se fece del patre uccidere.

[46] c.37r.

Quanta fama et honore consequero quelle donne todesche che videndose non potere altramente inlese de la honestà loro scampare, primo donaro morte alli figliole et po ad loro

⁷⁶⁵ L'*Ecclesiastico*, noto anche come *Siracide*, è tra i libri sapienziali del Vecchio Testamento, quello che presenta il maggior numero di insegnamenti di natura pratica. È stato scritto originariamente in ebraico a Gerusalemme attorno al 180 a.C. da Gesù (o Giosuè) figlio di Sirach (da cui il patronimico Siracide). Si tratta dell'unico testo dell'Antico Testamento del quale è possibile identificare con certezza l'autore. Pare venisse usato per l'istruzione morale dei catecumeni nella Chiesa antica; sarebbe stato quindi il libro della Chiesa per antonomasia (da qui il titolo di *Ecclesiastico*). Il libro contiene soprattutto massime etiche, avvicinandosi così al libro dei Proverbi. Di Salomone non si parla in 49, bensì in 47, 12.

⁷⁶⁶ annante] amante.

[47] c.37r.

Quanto la Scritpura lauda Susanna, per quello como che se lege in Daniele propheta, piuttosto havia electo morire che consentire ad tal nequitia quanto ancora Iudith et alcune altre⁷⁶⁷.

[48] c.37v.

unde domandando uno nobile che havia facto una splendida casa ad Diogenes philosopho che cosa poria più fare ad tale casa per farsi più honorifica, resposi: «ponenci una donna honesta et pudica»

[49] c.37v.

el che cognoscendo quella nobile Lucretia romana violentata da Tarquinio Superbo⁷⁶⁸, poi che con molti lacrime hebe contato el suo desastro allo patre et allo marito, loro consolandola respose: «et chi resta alla donna perduta la pudicitia?». Et cossì dicendo se mese un cultello nello core et fossi morta⁷⁶⁹.

[50] c. 38 r.

como appare in Cesaro chi presentandoli per Tholomeo⁷⁷⁰ re de Egipto lo capo del magno Pompeo, suo infestissimo nemico, cum la mestitia de la faza et cum li lacrime de li ochi dissimulò la leticia che de tiò avia nel core. Et cossì Anibal, ruto et fracassato da Scipione cum lo riso de la boca dissimulava la mestitia che de tiò avia nel core⁷⁷¹.

[51] c.39r.

so io una la conditione de la quale non exprimo ma questo dico che uno grande homo de una de le più prime città de Italia in una festa che de le spose de uno gentilhomo se facia, dixè ad uno primogentio de uno re che si tal donna fossi in sua città, la signoria

⁷⁶⁷ La storia di Susanna è narrata in *Daniele* 13. Susanna è una giovane sposa accusata ingiustamente di adulterio perché non aveva voluto concedersi a due giudici, che perciò la ingiuriarono. Sul punto di essere lapidata, intervenne in sua difesa Daniele: «Mentre Susanna era condotta a morte, il Signore suscitò il santo spirito di un giovanetto, chiamato Daniele, il quale si mise a gridare: “Io sono innocente del sangue di lei!”. Tutti si voltarono verso di lui dicendo: “Che vuoi dire con le tue parole?”. Allora Daniele, stando in mezzo a loro, disse: “Siete così stolti, Israeliti? Avete condannato a morte una figlia d'Israele senza indagare la verità! Tornate al tribunale, perché costoro hanno deposto il falso contro di lei”.

⁷⁶⁸ Fu Sesto Tarquinio, figlio del Superbo, a violentare Lucrezia.

⁷⁶⁹ Agostino condanna il suicidio e dunque la scelta di Lucrezia, cfr. *La città di Dio*, I, 19.

⁷⁷⁰ Tolomeo XIII Filopatore Filadelfo, figlio di Tolomeo XII Aulete, re d'Egitto, alla morte del padre salì sul trono insieme alla sorella Cleopatra, della quale ben presto si liberò. Pensando di guadagnarsi il favore di Cesare, fece uccidere Pompeo, che si era rifugiato ad Alessandria dopo la sconfitta di Farsalo del 48 a.C. Cesare, invece, ancorché fosse stato tradito da Pompeo, giudicò vile il gesto di Tolomeo, e dunque si alleò con Cleopatra nella contesa tra i due per il trono egiziano. In tal modo mirava altresì ad assicurarsi il controllo di un paese che era un grande produttore di grano. Tolomeo, infine, fu vinto e ucciso.

⁷⁷¹ Si riferisce alla sconfitta subita a opera di Publio Cornelio Scipione nella Battaglia di Zama (Seconda Guerra Punica, 202 a.C.).

de quella darebe provisione azo chi in honor de la cità tale bellezza comparessi. Questa *infirmata* et venuta in stulticia ad uno che nome havia de gentilhommo ma facti pegior che porco insanissimamente se li condonò, da po el che quello misero innanzi brigate mostrando innauso, cum li paroli et acti narrava el modo con lo quale quella misera se li havia *condunata*. Lo quale io una volta intendendo in tanto innauso lo *concipecti* che mai più contenir mi pocte che non videndolo lo blasfemassi, et ancora chi sempre non mi contentassi quando me ricordo del crudel modo con lo quale fu ucciso.

[52] c.39r.

Dico questo de una conditionata persona chi havendo uno donna vili in casa *parendogli* assai sua secreta, per ipso ad uno suo amante solia adviare littere le quale mai li le dava se primo non li havessi mostrate et facto legere ad altri. Uno dì questa passando, havendome venuta ad me questa cosa in notitia, la adomandai como stassi et unde andassi, la quale per risposta ponendosi la mano *in* pecto mi porse una recepta la quale non più io tornandoli per multo chi con lachrime me la cercassi, con quella poi fice quella admonitione et reprehensione che me parse necessaria ad emendatione de la sua donna strazandola et *cum* obprobrio da me ad ipsa gectandone da in fachie.

[53] c.39v.

Ad una parte de questo mondo uno gentilhommo havia una unica figliola et *per quello* chi era tenero de lo honore suo, havendosi affachiaa ne la finestra⁷⁷² *per* sentire uno pezente che sonando como tal farfanti fare soleno cantave certe rime *per* allo ultimo cercare dinari, la represe; la qual reprehensione sentendo una vicina sua nemica chi li stava ad lato ad tal modo lo comenzò ad cuntare ad certi personi chi in poco di *per* assai parti de la cità se dicia como lo tale havia voluto occidere la figliola *per* quello che la havia trovata gravida⁷⁷³. Ma la vendetta de Dio che si tarda *non manca*, alcuni *tempi* da poi quella vicina vidette de stupro parturirse la figliola innanti.

[54] c.40r.

et Cassiodora⁷⁷⁴ *cunta* nel *Libro de collactioni de sancti patri*

⁷⁷² Cfr. san Bernardino da Siena: «Finché tu la manterrai in esercizio, non resterà alla finestra, e non le passerà per la mente ora una cosa, ora un'altra», cito da Jean Delumeau, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 419, ove si fa però riferimento al peccato dell'accidia.

⁷⁷³ Sulla maldicenza e più in generale sull'invidia, cfr. *ibidem*, pp. 387-90.

⁷⁷⁴ Verosimilmente qui Mazza si riferisce a Cassiano. Su Cassiodoro sono poche le notizie biografiche: forse di origine orientale, nacque intorno al 490, ebbe incarichi istituzionali (fu tra l'altro console di Roma), finché nel 550 abbandonò la vita pubblica per fondare il monastero di Vivarium in cui si dedicò allo studio. Alla salvezza eterna è possibile giungere proprio attraverso lo studio, giacché l'impegno intellettuale induce a desiderare Dio. Tra le sue attività vi fu anche

como stasendo⁷⁷⁵ in uno monticello quale *in canto* una città stava, uno spuzale monacho vide uscire *per* la porta de la città una donna et da retro li vide el diavolo chi li teniva uno panno *imnanti* li ochi et intrò in uno certo loco nel quale una femina mezana chi andava *cum* ipsa li havia ordinato lo amante *cum* lo quale quella ponendose, el diavolo levatoli lo panno chi li havia tenuto *imnante* li ochi et sonando *cum* li dui manu una campana, corsero molti et gionsero la donna nel disonesto acto. La quale videndosi palesata, timendo de li parenti, incomenzò *per* fugire da lontano. Et saputa la cosa de li soi parenti cursero et uccisero la donna, et intendendo de uccidere quello, venerli *in* succurso più parenti et amici ad modo tale che mise *in* seditione la città; *per* spacio de xv anni circa octocente persone fu morti.

[55] c.40r.

et Isidero cunta che uno re havendo due figliole femine senza masculo domandò alla prima quanto lo amasi, et resposeli: «quanto hai tanto vale et tanto ti amo», et po domandò alla secunda quanto lo amassi, et quella respose che multo più de la propria vita, per le quale respose a la secunda et non alla prima⁷⁷⁶ donò lo regno. La quale pigliato dispreso lo patre et cazollo et recordato de li paroli de la prima molto *in* egestate trovandose se desiderava la morte⁷⁷⁷.

[56] c.40r.

So io una persona de grande substantia et grande ancora famiglia, et la più parte de le robe soi, essendo sopra facende, confisò de la solertia de la mugliere tucti cose lassò et remese ad ipsa, la quale cum grande actentione sopra ipsi invigilando multo li annavanzò de quello ch'el marito li havia lassati. Ma in questo scapizando el collo et posto lo affectu sopra una persona sfrenatamente subito ad nulla più de le soe facende actese, et chi più era venendoli li compagni de la mercantia al modo solito per dareli li cunti, non li volia intendere ma li dicia che facissiro loro et po venissero ad ipsa che micteria la manu et passeriali; et quello che li donavano pigliando non tenia per sè cura de li stipare. Mictendosi ad cura quelli de la famiglia de la casa como ipsa niente intendia, inconmenzò omne uno quasi per sè ad sachiegare, in modo tale che in breve omne cosa consumata vene con la famiglia in miseria. Et ipsa stava como anima senza corpo.

[57] c.40v.

quella di bibliografo: organizzò e compilò volumi miscellanei, nell'ottica di quell'enciclopedismo che avrebbe permeato la cultura medievale. Su Cassiodoro cfr. Manuel C. Díaz y Díaz, *Enciclopedismo e sapere cristiano. Tra tardo-antico e alto Medioevo*, Jaca Book, Milano 1999, pp. 81-107.

⁷⁷⁵ Forse *standosene*.

⁷⁷⁶ prima] pria.

⁷⁷⁷ Quello del re desideroso di sapere quale tra le figlie lo ami di più è certamente un motivo folklorico, si pensi alla fiaba della principessa Pel di topo, cfr. Jacob e Wilhelm Grimm, *Principessa Pel di topo e altre 41 fiabe da scoprire*, a cura di Jack Zipes, Donzelli, Roma 2012, pp. 117-18.

in una parte uno gentilomo havendo acquistare circa tre milia ducati insieme cum la sua donna, in una certa parte de la casa loro li fabbricarono, et venendo ad morte perchi li tempi erano turbidi, non de volse fare alcuna mentione ma li remese alla mugliere, cum la quale figlioli lassao. O morbo horrendo poco da poi la morte del marito questa infreneticò verso una persona virtuosa et non sapendo ad che meglio modo se li declarare, uno giorno factolo venire in casa, le fece cavare li dicti dinari como che de persona chi si fidassi. Et cavati che li hebe li dixè che adteso nullo de tali dinari havia notitia, li volessi pigliare et per loro procurarsi uno certo grande officio. Havendo deliberato che si quello le acceptava de securo dirli lo animo suo et certo si quello acceptati le havessi una cum li figlioli in indigentia haveriano remasi.

[58] c.40v.

circa quaranti anni si fa che uno venerando fratre generale de nostro ordine, venendo in Roma de una de le più prime città de Italia, nella quale lo havere de cittadini de quella *consiste* in zoye et dinari, recontò como uno de li primi cittadini de illa morbata de questa frenesia verso uno giovene la figliola lo adomandò el patre per marito, et lo patre li respose che non fando tal giovene al proposito suo né de sua casa, piutosto era per farle morire che fare tal cosa et per non domandare ad recitare questa istoria al modo chi quello patre la contò, dico che quello giovene tene modo de farsi fidare in Costantinopoli. Et facta una barca et acconzati li homini per la navigare, quella tenne modo et arrobo dal patre infra zoie et dinari quello chi volia circa ducati cento milia, cum li quali alla honestà la sira uscita de casa, mesa su la barca a la sollicita pigliaro lo camino verso Costantinopoli et per la via incontrate de due fuste de mori foro presi et facto botino de la roba ipsa toccò im preda alla una fusta chi era de Tripuli et quello altro ad l'altra de un'altra terra. Et descendendola li mori in Tripuli, uno de sua città mercante amico de lo patre che illa era cognoscendola la reccatò per octocento ducati et po alcuni tempi cum questo debito et cossì honorato la mandò al patre⁷⁷⁸.

[59] c.41v.

Nella *Vita de santi patri* si lege che una nominata Maria, remanendo vidua cum dui figlioli masculi, morbandosi de uno giovene, li mandò a dire se la volessi per mogliere, et respondendo quello chi non volia donna che havessi figlioli cum altro marito, subito li intosicò et [et] feci morire entrambi⁷⁷⁹.

[60] c.41v.

⁷⁷⁸ Alcuni motivi ricordano l'Apollonio di Tiro. Sulla comunanza tra racconto agiografico eromanzo greco erotico (penso al motivo della vergine venduta come schiava e destinata al lupanare, alle scorrerie dei pirati, agli incarceramenti e alle riduzioni in schiavitù), cfr. Quintino Cataudella, *Vite di santi e romanzi*, in AA. VV., *Letterature comparate. Problemi e metodo. Studi in onore di Ettore Paratore*, Patron, Bologna 1981, pp. 931-52.

⁷⁷⁹ entrambi] trambi. Per attrazione della *e* finale di *morire*.

so io un'altra persona quale tanto amava una sua unica figliola che per uno punto non li compiata lo animo de stare inde de senza. Ma morbandose de questa febre verso una persona, nienti più de la figliola si curò et fastidio sentia vidersila venire davanti et altre imagine videre non volia salvo che de quella de lo amante cogitare.

[61] c.41v.

In una città de la quale assai è fama, lo primo gentilomo de quella havia una nobile herede, ma sopratucto havia una mugliere tanta honesta et de lo honore de sua casa gelosa che non conpatia stare serva in sua casa senza honestà. Era zà ipsa de età profecta, et venendo lo marito ad morte nulla lassò a li figlioli che zà ende erano grandi et [et] virtuosi ma tucto conmesse alla despositione de la mogliere. Et morto el predicto gentilomo, morsero ancora appresso alla spressata et dui soi figliole femine et quatro mascoli et solo romasero uno mascolo et doe femine, l'una de li quali era offerta a Dio. Et infra tante angustie la matre sola consolatione dicia havere pensando de essere dedicata ad Dio la verginità de la sua figliola, per la quale tenia che Idio la havia ancora ad ipsa prestare in vita eterna la corona de la verginità. [...] Ma visitandola, secondo che era condicente, una honesta persona per consolarla de la morte de lo marito et figlioli, senza quello adverterse, ipsa per propria malitia se morbò verso tale de vano amore et non per fortuna o incontri de pianeti o per altri simili fictioni per li quali alcuni dire voleno che accadeno simile amorosanze [...] Ma niente el predicto, per molto che la predicta dicessi amorevele parole et mostrassi signi insoliti et facissi doni grandi, advertendose ma tucto existimando como da soro o matre ipsa existimando che non li havessiro forsi rescuito li ponti de li dadi ad xviii ma ambasose sence palisasi, venne in grandissimo pianto, como soleno le disperate in tale amore de poter consequire la amorosanza de lo amante [...] Et poi per remedio tenne modi et dixè parole ad ambe due le due figliole femine soi che le fece venire ad strangosciarse de vano puro amore verso lo predito, et con mino velame che ipsa cum ipso loro se copriano. Et quello non puro ad malo ma ad alcune imprudentie et confidentia le cose loro pigliando la morte uno di como dolendosi de la morte de li figlioli se ipso non li condescendissi, li recontò lo animo de le figliole, mostrandosi de tiò assai dolorata et questo faceva ipsa azò chi per tiò potesse dire cum cautela lo appetito suo. Ma quello che per insino alla hora non si era avisato adteso non era solito ad trovare simili fangi de agosto, li dixè como ipso non era uso de simile cose nè manco era per since usare ma quando bene fossi più si elegeria con le proprie mane daresi la morte che ad pensare villania ad sì facti personi quali reputava d'avere soro; et de la hora imanti, per quanto senza admiratione potia, evitava lo andare in casa de tale licet quella molto più che prima li multiplicassi li doni, li litere et le chiamate. Infra questo tempo cascò malata ad morte quello unico figliolo che li era remaso, et venendo ad quello che se li raccomandava la anima, ipsa senza parola cum li capelli disligati et le mane in capo li stava

su lo capizo como che se *penge* la *Madalema* ad pe de la croce de *Cristo*. Et *infra questo* gionse illà el *prefato* lo *quale* como dixio ipsa stava de moriente le recomandatione de la anima, de lo quale ipsa advertendose adcostandoseli li incomenzò ad scarpisare li pedì et como che per le lachrime li bisognasse forbire el naso. Abasciata per quanto lo lecto lo copriò, con li mano lo tocava, infra li quali stulticie intendendo el figliol spirò.

[62] c.42v.

In una cità era uno giovane lo primo che portò de fare queste segie portabile che si apereno et chiudeno. Et tutti li terre d'intorno furnendosi de tiò de ipso, venne pertiò de guadagnare circa novecento ducati. Havia ancora altri belli stabili et mobili et mogliere giovane cum sei figlioli tutti piccoli, et venendo ad morte, per cautella de li figlioli né alcun de loro morendo venessi in parte ad succedere la matre, fando testamento solum la legitima lassò alli figlioli et tucto lo avanzò a la matre chi era de circa LXX anni. Et venendo da poi in tal cità uno de simile arte, mandò a la matre che li locassi la potega de lo figliolo cum li instrumenti de tale arti, et contractando sopra tiò la maledicta vechia se infiammò ad morte de vano amore verso el dicto maestro et mandolli a dire se la volisse pigliare per mugliere, ché li daria in dota quanto havia ipsa et tucti quelli dinari et robe che li havia lassato lo figliolo. Et quello repose chi era contento cum questo che se illa morissi innanzi de ipso le robe fossiro le soi, et consentendo la infernale vechia, se fece quello sathanico matrimonio cum tumulcto quasi de tucta la cità; et facto subito con quella ferocità et voluntà de animo se caciò la nora et li nepoti de la casa quale havia assai adconzata et facta bella lo figlio como che si havessi cavato scurzoni. Et venne lo cito alla diavola cum lo quale non vivecte salvo che circa tre misì, et facto el maestro assai ricco, nel tertio giorno che fo morta la vechia, el marito si portò una nova mogliere cum la quale dandoe alla mpresa de refare li amplexi che havia lassato de fare cum una fastidiosa vechia, li donò una febre pestifera et andandolo ad confessare uno sagace religioso, li donò ad intendere como quello male li era venuto per la roba che malamente possedia de quelli pupilli, et confessandolo le fece promectere che senando ncende daria parte, et morendo li fe fare testamento et lassarla tucta alli pupilli. Et cussì fo morto et succedero li figlioli la roba de la quale stultamente fidandose lo patre de la matre havia privato li figlioli.

[63] c.43r.

contò ad me uno fratre da bene como nella terra sua una *domna* che non avia salvo che una unica figliola, adonandosi como cum tal fede frenesiana⁷⁸⁰ cum uno gioveno, lo contò al marito la quale la amazò et ficella dui pezi, et chiamò la matre che la vidissi, la quale videndola corse et pigliatoli lo ficato crudo sel mangiava.

[64] c.43r.

⁷⁸⁰ Forse *frenesiva*; errore probabile del tipografo che scambia *n* per *u*, cioè *v*.

Genesis xxxiiii se cunta como havendo Sichem stuprata Dina figliola de Iacob, ancora che poi per pacificaresi et placare li fratri de Dina la pigliassi per moglie et recepissi una cum tucti li genti de la terra sua la loro fide, puro como li venne imparo lo occisero cum tucti li parenti soi⁷⁸¹.

[65] c.44r.

et Tito Vespasiano capta Ierosolima, tenendosi in una terra circa XXX cavaleri, li fidarono chi andassiro ad loro, et andati li domandarono ad che fine se teniano; resposero che per venire ad fare pacti et scampare la vita. Et disse Tito ad loro: «et voliti vui per scampare la vita diventare servi, chi è multo pegio de la morte; per pietà chi ho de vostre nobilità non ve lo voglio consentire, ma pigliare per forza et, fandove morire, liberarve de la servitù»⁷⁸².

[66] c.44r.

et Isopo narra che scapato de lascia uno pelegrino cane quale tenia uno signor una matina havendo piovuto se inde andava spassigiando per fora la città et trovando in una fractina uno lupo abagnato et famelico, videndo ancora lo lupo ad ipso admirato de la sua bellezza, lo domandò de la causa; respose el cane: «la causa è perché el mio patrone omni⁷⁸³ di con li soi mano mi pectina et in uno lecto adcosti ad ipso dormo et de le soi bone vivande continue mangio». Et pregando lo lupo che si potessi volessi ancora ad simile modo accordare ad ipso cum lo suo patrone, lo cane ce lo preferecte et pertiò fare, andando insieme per la via, lo lupo videndo piglato⁷⁸⁴ alcun tanto lo collo de lo cane, domandandolo de la causa, lo cane li respose: «per lo collaro cum lo quale per continuo sto attaccato». El che audendo lo lupo subito misose in fuga, andando verso lo bosco dicia: «non bene per torto libertas venditur auro hoc celeste donum preterit omnes opes.

[67] c.44r.

Narrò ad me uno homo assai da bene quale fu musico maggiore de Ferrante primo re de Napoli, del quale al soldano mandato per XV anni fu suo musico, che una volta cavalcando per lo Chairò cum lo soldano, videro in una piazza una giovenecta che da retro per la mano se portava el patre orbo, domandandoli elemosina unde chi erano li personi. Et assai capto de la sua bellezza, el soldano prendendola se la menò in palazo, et pigliandola

⁷⁸¹ Si tratta della strage di Sichem, descritta in *Genesis* 34: Dina, figlia di Lia e di Giacobbe, viene stuprata da Sichem, principe della regione eponima, il quale però s'innamora della fanciulla e vuole sposarla. I fratelli di Dina, tuttavia, tramano vendetta e convincono tutti i maschi della regione a circondarsi prima di permettere che le due tribù possano unirsi. Quando tutti i maschi della città si fanno circondare e dunque sono sofferenti, i fratelli di Dina ne approfittano per compiere una strage e per saccheggiare la città.

⁷⁸² L'assedio di Gerusalemme dell'anno 70 fu l'episodio decisivo della prima guerra giudaica. A capo dell'esercito di Roma vi era Tito Flavio Vespasiano (il futuro imperatore Tito).

⁷⁸³ omni] oni. Manca il segno di abbreviazione.

⁷⁸⁴ pigliato] pilato. Manca la g.

per sua legitima mugliere, li fece sumptuose nozze; et facto bene alli soi, ad ipsa la posse in uno palazzo cum la corte et apparato che convenia ad simile regina. Et unde de ipsa al suo governatore domandando, quello li respose chi stava bene ma che per lo più solia piangere. Ma lo soldano tiò audendo li commise che si forzassi de sapere la causa de lo suo lacrimare, et quello domandandola, ipsa respose che non piangia per altro salvo che non li paria de potere havere modo de andare sola ad suo spasso per quello giardino de arangi chi havia subto le fenestre del suo palatio. Et tiò referendo quello al soldano, lo soldano li commese che la facessi andare ma chi al secreto stassi accorto de investigare tucto quello che ipsa in suo giardino facessi. Et cossì facto poi che la regina se trovò sola parendoli de nullo essere vista, se posse la mane de retro al modo che con quella per cercare la elemosina solia portare el patre orbo, et andando per omne pede de arango dicia: «fati lemosina per Dio ad questo povero orbo» et cossì poi recreata de havere ad sua libertà andato, se stava senza lacrime. El che intendendo el soldano, dixè como non era de incolpare se piangia per la libertà che perduto havia de andare ad fare como li piaccia, più con ragione de extimare più che non li pompe et delitie del suo palatio, che videmo lo ocello che per tucti li beni che habia in cabia, sempre investiga dende uscire et lo canto che in epsa fa è gemito como dice Plinio per la libertà perduta.

[68] c.45r.

et Diogenes⁷⁸⁵ andandoce Alexandro Magno in quello loco unde abitava dentro una tina, la qual voltava sempre unde non fiatava lo vento per stare quieto, lo quale li havia dicto se volia stare cum ipso, li dixè: «tu si servo de li servi mei, che tu servi li passione et io li domino». Non ponno questi miseri - como che nel sopra proximo sonecto si contene - alcuna cosa ad libertà de la ragione pensare, né parlare, né ascoltare, né andare, né operare, ma sempre quello li bisogna pensare, parlare, ascoltare, undare et operare, ché l'impera la passione del fetido et lascivo amore⁷⁸⁶.

⁷⁸⁵ Diogene (IV secolo), fondatore della scuola cinica insieme al suo maestro Antistene. Si fece propugnatore di un rinnovamento dei valori morali, della strenua difesa della libertà individuale e del rifiuto di ogni proprietà (pare che vivesse in una piccola vasca aperta; distrusse l'unica sua proprietà terrena, una ciotola di legno, vedendo un ragazzo bere dalle mani). Professò altresì la libertà dalla passioni, anche amorose, cfr. *Grande Dizionario Enciclopedico*, VI, UTET, Torino 1995, p. 683.

⁷⁸⁶ Celebre l'aneddoto riportato da Valerio Massimo in IV, 3, *ext.* 4: «Alessandro [...] che pur aveva raggiunto la fama di invincibile, non poté vincere la continenza di Diogene Cinico. Questi sedeva al sole, quando il re si avvicinò e lo esortò ad esprimere qualunque desiderio: egli lo avrebbe appagato. Allora Diogene, che aveva fama di uomo trascurato, ma che era vigoroso e prestante, seduto com'era su un gradino, disse: 'Parleremo poi del resto; intanto vorrei che non ti frapponessi tra me e il sole'» (p. 329). Su Diogene cfr. *De civitate Dei* IV 4 8-14, ma anche il *De republica* ciceroniano, III XIV 24. L'episodio narrato da Mazza trova riscontro nei *Bocados de oro* (cfr. scheda): «E paróse ante él un día Alexandre el primero, y Diógenes no hobo cuidado dél y dijo Alexandre: "Tú, Diógenes, ¿cómo me desprecias hasta que no me has menester?". Y dijo

[69] c.45r.

conta el maestro de le istorie che havendo Faraone guerra cum lo re de Ethiopia per lo oraculo de li soi dei, intese che si contra ipso subito Moises mandassi lo exercito de li ebrei, obteneria la victoria, et cossì fando vinto Moises lo re de Ethiopia in campo et in una cità tenendolo assediato, visto la figliola del re, Moises honestamente li mandò ad dire, havendo si s'nde innamorato, che se la voglia pigliare per mugliere⁷⁸⁷, li facia dare lo re con la cità in manu. Et acceptando Moises, fu facta la cosa, et stando Moises cum la predicta, tanto fu capto del suo amore che per uno punto non si potia de ipsa partere. Del che adonandosi Moises per scientia de astrologia fece fare dui anelli et l'uno mese in mane de ipsa et l'altro in mane sua et cossì l'uno lassò lo amore de l'altro, et Moises factò libero lassandola se ne andò ad suo viaggio.

[70] c.45r.

contò ad me uno antiquo et grande aurifice, lo quale molti anni era stato alli servitii de quello signore de Turchi chi prese Costantinopoli⁷⁸⁸ de mane de christiani et uno altro imperio et dodeci regni et populi innumerabili, como ad quello intravene cossì forte incapistrarsi de lo amore de una donna greca, che de altro non sapia parlare nè andare potia ad parte alcuna salvo che stare cum ipsa. Uno giorno iocando insieme ad tavola et tenendo in comun lo tauleri sopra le genochia, lo turchio caciata una squarcina che tenia a llato tira uno colpo et levò lo collo necto de la predicta donna, dicendo chi tiò havia factò per ponesse in libertà et liberarsi de servitù quale havia per la predicta donna.

[71] c.45v.

legesi in una cronica et nelli novelli recunta lo Buccazo como havendo Carlo primo re del regno Neapolitano occiso Manfredo tiranno, li siciliani im Palermo pigliaro ad reyecto vice re de parte de Manfredo et mennando impresone la sira, ad nocte saputolo la mugliere cum tri soi fidati et uno figliolo chi havia et una donna de

Diógenes: “¿Qué menester he yo al siervo de mi siervo?”. E dijo Alexandre: “¿Cómo so yo siervo del tu siervo?” Y dijo Diógenes: “Yo me apodero de la cobdicia y sírvome della y apremiòla. Y ella apoderóse de ti y sírvese de ti; pues tú eres siervo del que me yo serví y sirvo”».

⁷⁸⁷ Nella Bibbia l'unico riferimento al matrimonio di Mosè con una donna etiopie (Zippora? La quale tuttavia era medianita, cfr. *Esodo* 2, 15-21) si trova nel libro dei *Numeri* (12, 1), che racconta la storia del popolo ebraico durante il soggiorno nel deserto del Sinai, le varie tappe del viaggio verso la Terra promessa, gli ostacoli, i conflitti con gli altri popoli e quelli interni agli stessi ebrei. I tre grandi protagonisti del libro sono: Dio, Mosè e il popolo ebraico. L'episodio potrebbe essere tratto dalle *Antichità giudaiche* (p. 147 ed. a cura di Moraldi) dello storico ebreo Giuseppe Flavio (35-105 d.C.), che narrano le vicende di Mosè nominato generale dell'esercito egiziano nella guerra contro gli etiopi, durante la quale prese d'assedio la città di Saba. Fu proprio in quest'occasione che la principessa Tharbi si innamorò di lui e gli chiese di prenderla in sposa, offerta che Mosè accettò.

⁷⁸⁸ Si riferisce probabilmente a Maometto II, che nel 1453 conquistò Costantinopoli, ponendo fine all'Impero Romano d'Oriente; la città divenne la nuova capitale dell'Impero Ottomano, cfr. Babinger, Franz, *Maometto il Conquistatore e il suo tempo*, Einaudi, 1957.

casa stracangiati si misero sopra una barceta et gionta ad Lipari, parturiò un altro figliolo et purgata chi fu per dubio de non si venire ad conoscere, locata una barca, se mese per andare ad Roma. Et gionti alla insola de Pons⁷⁸⁹ gustato el mare tiraro in porto due stando el dì se solia de li altri partire et andare in una de quelle grocte chi illà appresso arriva sonno et al modo femineo per sé consolare ad alta voce piangia lo sinistro del marito [...] ad nostro tornando, in una de le predite grote uno giorno la predicta donna stando occupata in suo piangere et lacrimare, gionse al porto una fusta et vista la barca cum la tenda cum li fili et cum la gente, como stava varandola la fusta se la levao in genuo, ma fornito ipsa de lacrimare, venendo alla barca et non trovandola, alzando li ochi vide da lontano la fusta che se la menava appresso e pensando la cosa como era advenuta, piena de amaritudine inalzata la voce per insino ad nocte chi potè guardare la barca de li figlioli, amaramente pianse et adgravando la nocte, videndosi sola, tornò a la predicta grota donde stando intro una capra et parturioli dananti dui caprioli li quali ipsa mictendoseli nelli mammelli⁷⁹⁰ li allactava⁷⁹¹ et ad tal modo pigliò cum ipsi et anco con la matre domesticheza et solo de la compagna loro del mese de sept. per insino ad magio che stete sentia alcuno refrigerio, mai uscendo de la grocta salvo chi constreta de fame per pascirse de alcune herbe crude, per lo cibo de li quali era diventata verde et per lo fredo de lo inverno senza coperta era accurvata et riza et molto dissicata de carne et ossa⁷⁹², non solum per lo male mangiare ma ancora per la tristitia ché, como dice Salamone, lo spirito tristo desica le ossa como che lo gaudio li impingue. Ma nel magio tornando de lo Angelo de Puglia cum una galera cum la sua mugliere lo signore de ipsa incontrando li venti contrarii, corse nel porto de la predicta insula de Ponzio, nella quale descendendo cum li cani ad caccia, de presto li cani levaro la predicata capria cum li predicti caprioli, li quali fugendo cursero

⁷⁸⁹ Evidentemente Ponza.

⁷⁹⁰ mammelli] mamellilli.

⁷⁹¹ Quanto alla donna che allatta i piccoli di una capriola, questo scambio tra uomini e animali è un motivo che ritroviamo nelle *Vite dei Padri* come pure nella *Legenda aurea*, 161 (sulla vita di s. Eustachio) e 130 (sulla vicenda di S. Egidio che, in romitaggio nella foresta, riceve da Dio una cerva quale nutrice). Osserva Delcorno: «Non è certo un riferimento casuale, nonostante l'inversione dei ruoli tra uomo e animale nell'ufficio dell'alimentazione, poiché sia nella novella come nel racconto agiografico è proprio l'animale che, inseguito dai cacciatori, finisce con diventare l'intermediario tra eremo e mondo civile. Come il re Flavio incontra s. Egidio inseguendo la cerva nutrice, così Currado Malaspina scopre Beritola dando la caccia ai suoi due cavrioli», Carlo Delcorno, *Modelli agiografici e modelli narrativi. Tra Cavalca e Boccaccio*, in «Lettere italiane», anno XL, n. 4, ottobre-dicembre 1988, pp. 486-509, per la citazione pp. 506-07. Cfr. altresì *Vite dei Santi Padri*, 71-75, quarta parte, vol. II, ed. Delcorno. Altro animale guida, questa volta di san Macario, in *Vite dei Santi Padri*, 54, 10 e ss. quarta parte, vol. II.

⁷⁹² Sui rapporti tra la Beritola che ricorda Maria Egiziaca ritrovata dall'abate Zosima nel deserto "nuda col corpo nero e secco per lo sole e coi capelli canuti, bianchi come lana", che sembrerebbe rievocare, pur parodicamente, cfr. Carlo Delcorno, *Modelli agiografici e modelli narrativi. Tra Cavalca e Boccaccio*, in «Lettere italiane», anno XL, n. 4, ottobre-dicembre 1988, pp. 486-509, in particolare pp. 505-06.

alla *predicta* grota unde era la *doma*⁷⁹³, la *quale* pigliato in mano uno bastone obstava li cani latranti che non li offendissiro, et sopravvenendo li cazatori vista nella *umbra* de la grota la deformata *doma* de timore fugetero, como de cosa fantastica, ma lo conte desprezato tal timore chè, como dice Seneca, magnanimi *per privum et terribilum* esse *contemptorem*, intrato dentro, visto la *predicta* *doma* foro ad parole *longe* et sentuto lo caso et conoscendo cui era lo marito, essendo de *animo* nobile proprio de lo quale è la pietà como chi quello de lo vilano la crudelità, molto *cum* *epsa* si afflixte et pianse. Et facto de la galera illà venire la mugliere et cose de mangiare *per* quanto potiano la consolavano et forzavano de mangiare et a ffatiga *avendola* facta uno poco mangiare la menaro *cum* loro ad Pisa et da sorella sempre l'honoraro et tractaro. La fusta *menati* li figlioli in Genoa, lo grande admonito de la nutrizze chi non havessi mai de dire chi era, fu venduto ad uno de casa orea de lo quale cresciuto se inde servia in stalla et de farlo trotare *inanti*. Ma facto grande, desdignandose de servire in sì vili servicii, fugito venne in Pisa et acconzato con lo signor de Pisa, lo servia da *cammarere*⁷⁹⁴. Ma più volte avendo parlato ad una unica figliola de ipso signor alla dislazata *incapistrata insieme* nel capestro de vano amore, missolo in effecto, la giovene se *ingravidò*, del che adonandose la matre donò noticia al *patre*, lo quale adpena continendose de farli morire incluse la figliola in una *cammera* et lo giovene posse in una asprissima fossa de *presunia*. Et poi che infra questo spatio cursero xiiii anni Sicilia rebellandosi de francesi, liberato lo *predicto* reyecto, iterum lo *constituio* loro vice re el che sapendo el signor de Pisa chi era de parte yelfa, fece *per* più di grande luminarie cum assai bombarde, lo sono de li quali nella fossa el *predicto* giovene intendendo, domandando al suo presonero la causa de dicte bombarde, quello havendocela cuntata, ipso gittò uno gran suspiro dicendo: «o laso me che tanti anni tapinando ho expectato questo giorno et adesso venuto me trovo in questo oscuro carcere». Et disse el presonero⁷⁹⁵: «et che appartene ad te de sì facte imprese reale?», et allora ipso li contò per ordine lo facto de lo *patre* et de la matre et de lo fratello et lo suo, el quale cunto lo presonero *per* ordine referiò al signor et lo signor a la matre et fando uscire, visto la verità de la cosa, li donò la figliola per mugliere. Per lo quale exemplo et altri supradicti

⁷⁹³ La fortuna dell'animale guida nell'Europa medievale è stata trattata organicamente da Carlo Donà. Si tratta di un tema antico che nel Medioevo non solo si conserva ma financo si arricchisce di elementi nuovi, contribuendo allo sviluppo della diegesi e cristianizzandosi: l'animale strumento del dio pagano si fa strumento della Provvidenza. Lo studioso individua nella Vita di Paolo l'archetipo narrativo alla base delle successive rielaborazioni nella letteratura agiografica. Numerosi gli animali che compaiono nei testi agiografici come guide che indicano ai santi il cammino da seguire per fuggire il mondo e trovare il luogo in cui ritirarsi a vita eremitica, cfr. Carlo Donà, *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003. Qui però è la donna che nutre i figli della cerva.

⁷⁹⁴ *cammarere*] *cammarer*. Manca il segno di abbreviazione sulla *r*.

⁷⁹⁵ *carceriere*.

concludo al nostro intento chi fo de vedere como in molti modi el vano amore priva lo lascivo amante.

[72] c.47r.

So io una *persona tanta* humana et sociale *quanto* chi la natura havessi bastato farla, et tanto piacere pigliava nella vista de amichi et parenti che, per più le inducere advenere ad visitarla, cose grande li ordinava de li fare collatione quando veniano, pigliavasse piacere de andare ad spasso con brigate. *Infra* el quale tempo, annegandose in questa fortuna del vano amore, andandoce li amici et parenti per visitarla, sentia intollerabile pena videndoli et per quanto potia tenia modo de presto levareseli dananti, et partuti, dicia ad una persona che si fidava affatigata de la vista de tali: «Jesus, morta so de tanta vista de demonii». Ad loco nullo più volse andare ma stare solitaria per scrivere o sence havessi andato per parlare lo amante.

[73] c.47v.

cunta Tulio *in* la oratione qual fa de Archita⁷⁹⁶ poeta chi essendo nel theatro dove cantavano molti cantori domandato qual voce sopra tutti li piacesse, respose mostrando uno chi cantava li laudi soi la voce de quello.

[74] c.47v.

Legesi nelli *Coroniche de lo ordine de fratri minori* che uno fratre dixè ad sancto frate Egidio: «fami una vivanda consolatoria», al quale respondendo frate Egidio dixè: «se senti dilecto de Dio nel gusto spirituale, potrai sentire de la vivanda consolatione nel gusto corporale, chè si lo homo non da loco in sè a Dio, non po invenire consolatione in sè per li creature de Dio».

[75] c.47v.

unde de sancto Francesco se lege che in favore de spirito incontento de sé stesso, uno di pigliando in mano una scutella andò de porta in porta le case de le puerelli domandando menestra, et havendo illà diversi cibi posto, chi paria uno nauso ad vedere tanti commistioni, mangiandoli dicia che mai in sua vita havia gustato simile saporosa vivanda⁷⁹⁷.

⁷⁹⁶ Di Archita viene citato nel *Cato Maior* (XII, 39) un discorso di condanna dei piaceri fisici.

⁷⁹⁷ Il testo presenta analogie con *Fioretti*, XIII: San Francesco, diretto in Francia in compagnia di frate Masseo, «pervenendo un dì a una villa assai affamati, andarono, secondo la Regola, mendicando del pane per l'amore di Dio; e santo Francesco andò per una contrada, e frate Masseo per un'altra. Ma imperò che santo Francesco era uomo troppo disprezzato e piccolo di corpo, e perciò era riputato un vile poverello da chi non lo conosceva, non accattò se non parecchi bocconi e pezzuoli di pane secco; [...] E vedendo santo Francesco che li pezzi del pane di frate Masseo erano più e più belli e più grandi che li suoi, fece grandissima allegrezza e disse così: "O frate Masseo, noi non siamo degni di così grande tesoro. [...] E questo è quello che io reputo grande tesoro, dove non è cosa veruna apparecchiata per industria umana; ma ciò che ci è, è apparecchiato dalla provvidenza divina"», cito dall'ed. a cura di Bughetti.

[76] c.48r.

unde nelli coroniche del ordine minore se lege che uno de *sancta* vita *nominato* fratre Senso tanto amava lo stare solitario in cella che né *per* caldo né *per* altra cosa senza partia salvo chi *constricto per obedientia* o *per* necessità corporale. Unde dire solia: «se ad me fossi *concesso* vivere *per insino* al fine del mondo et essere sempre sano et signore de lo mundo et de lo oro et del argento et de tucte le altre cose et ancora de li *homini* tucti et havere omne *delectatione* et infine del mondo vita eterna, et fossime messo in electione o piglia tucti *questi* sopradicti cose o *solum* de stare solo nella cella tua, io elegeria piutosto stare *in* cella mia senza ochi, senza mano et senza pedi *cum* quello chi mi dà el Signore nella cella mia».

[77] c.49r.

unde nella *Vita de santi patri* se lege che uno sancto monaco stando molto dentro lo deserto solitario servia Dio *cum* munditia de mente. Unde Dio *per* non li dare fastidio de haverse ad procurare el cibo, mandavali *per* lo suo angelo omne dì uno pane bianchissimo, atiò che al tucto havessi de vacare nelle delicie de la contemplazione, et quante volte havia fame, intrando in cella, trovava el cibo suavissimo *per* lo angelo preparato; et pasciuto tornava alla oratione ad *contemplatione* de Dio, nelli quali sentia dilecti inesplicabili. Et multe cose Dio in ipsi le revelava. In tanta pace questo misero stando et non *cum* diligentia la munditia del suo core guardando, el diavolo sence mese una donna nel core, de la quale delectandose de cogitare stecte *per* uno grande spatio, et tiò facto se mese ad fare le solite oratione, ma in quello non sentendo lo diclecto che solia ma fastidio grande, presto levandosi intro secondo lo solito nella cella *per* mangiare et trovò lo pane, ma non cossì bianco como prima et mangiando non sentia lo solito sapore, et pensò che tiò li era venuto *per* li mali cogitationi di quella donna. El secondo giorno mectendose puro ad pensare de ipsa et tanto sence abstrasse che li pareva *cum* ipsa peccare, ma po tornando in sé, mectendosi *per* orare, subito fu confuso de mente et tanta graveza et tedio sentia orando che presto lassando, intrando nella cella *per* mangiare, trovò lo pane laido et negro et tuto rusicato de surici. Et pigliando *per* mangiare li, era assai innausioso, et lassando de mangiare se misse alli lascivi cogitationi de la predicta donna, nelli quali se revolve *per* tucto quello dì. Et venuta la sera, intrando nella cella *per* mangiare, non trovò nulla et mictendosi *per* orare, non potendo substenire la fatica et tedio che sentia, subito levato se meso como desperato *per* tornare allo mundo ad tenere vita lasciva, et tucto la nocte caminando errando la via de la città la matina se trovò in canto de uno monasterio de fratri. Et sentendosi assai stanco, intrò in quello *per* si reposare et prendere cibo, et tiò facto tucti li fratri de quello monasterio, li quali haviano la fama de la sua santità, se li ingenochiaro davanti pregandolo ch'el benedicissi et facesse qualche bello sermone de Dio et *insignassi* como havessiro de vincere li carnali tentatione che lo demonio li mectessi in core. Et cossì sagliendo in alto fece

assai bello sermone et fandolo sentia remorse et diciva ad sé stesso: «or como miseri insegna ad altri et tu non fai? tu peri et altri salvi». Et pigliato combiato de quelli fratri, tornò alla sua cela et postese con lacrime in oratione, dixit a Dio: «se tu, Signore, non me havessi aiutato, la mia anima andava nello inferno». Et altre cose assai dixit, accusandose et reingratiando Idio et dommandandoli perdono. Et Dio li perdonò e mai più li mandò el cibo, unde per tutto el tempo se li bisognò fatigare⁷⁹⁸.

[78] c.50v.

et nelli *Collationi de santi patri* se lege chi per uno deserto andando cum dui santi patri lo angelo, incontraro uno corpo morto putrido de lo quale uscia grande puza⁷⁹⁹, et ocludendose el naso quelli santi patri se lo ocluda anco lo angelo. Et domandato da quelli santi patri se sentia tal puza respose de non ma chi si havia ocludato lo naso per far compagnia ad loro, ma che fetore sentiano loro de la anima de lo peccatore morto. Et ultra caminando, essendo appresso alla città incontraro una donna molto ornatissima et vanissimamente adconzata, del conspecto de la quale, como sole uno caprio del conspecto de li cani, cossì ipso fugì per la abominatione de lo fetore de lo conspecto suo. Et da po passati uno grande spatio iterum giungendose lo angelo cum loro li dixit como quella era una lasciva donna et per la puza che de ipsa sentiano li angeli havendo li giorni passati stato morto in suo vicinanza lo santo vescovo Actanasio nullo de loro sence havea possuto trovare⁸⁰⁰.

[79] c.51v.

So io una persona assai de reputatione et in la iuventù sua cascò in questo limo cum una pura persona assai senza macula. Et po facto, quello quasi nonagerio et in fama de perfecto havuto in tutta la città et quella puro de omne integrità iudicata et ià ormai octagenaria, uno dì per negotio accidente accadendo trovarsi soli, subito constringendoli la prima insania, se possero senza altro diresi per quanto li vigori li bastavano ad renovarla.

⁷⁹⁸ Cfr. Cassiano, VI Conferenza, cap. XV, p. 274: «Il fervore di spirito che il monaco aveva acquistato standosene ritirato nella sua cella, perduto che sia, non sarà facile a riconquistarsi. Chi è caduto dal primo stato non può pensare al progresso che avrebbe potuto fare se non avesse lasciato la cella, ma sarà contento se potrà riacquistare il grado da cui era caduto. Come non si recupera il tempo perduto così non si ritrovano i meriti che ci siamo lasciati sfuggire».

⁷⁹⁹ Spesso il peccato è associato al fetore. Sempre nelle *Vitae Patrum*, ad esempio, dei ceci colti dall'orto di un fraticello avaro emanavano un olezzo tanto fetido che alcune buoi si rifiutarono di mangiarle e fuggirono come alla vista del diavolo, cfr. *Vita di Santo Ilarione*, cap. VI, *Come avea in grande orrore li monaci avari, e come fuggì per non essere tanto onorato*, p. 128, in Domenico Cavalca, *Le vite de' S.S. Padri*, Introduzione e note di Carmelina Naselli, UTET, Torino 1926. La virtù o il vizio lasciano chiara mostra di sé attraverso l'olfatto. Così ad esempio il cadavere di santo Ilarione emana odori «come fosse pieno d'ungenti aromatici», p. 146.

⁸⁰⁰ Cfr. analogo *exemplum* (59) nella *Scala de virtuti*.

[80] c.52r.

...como appare in quello giovenecto del quale nel prologo de *Vita patrum* cunta Hieronimo sancto, lo qual supino actaccato in quello lecto de fiori in mezo arbusculi et in canto quello bello rivo de aqua nullo essendoce salvo che quella bellissima donna che impudicamente palandolo ad libidine lo incitava, preservò perché se lo havia disposto inlesa la sua castità.

[81] c.52v.

et cossì pari modo quello nobile giovenecto sancto Crisanto como si concta nella leggenda sua⁸⁰¹.

[82] c.52v.

così quella gloriosa Lucia la quale perché fermamente sel havia disposto non la pocte maculare li suadibile parole né li corruptibili exempli de la impudica Eutitia né de alcuna de li soi septe impudichissime figliole⁸⁰².

[83] c.53r.

como appare in Caterina che cossì havendola dedicata a Dio non bastaro né li promessi nè li minazi de lo imperatore né ad l'ultimo li tormenti ad farla mutare.

[84] c.53r.

cognosco io una persona la quale havendo una volta ad questo modo dedicata ad Dio per multo che havessi hauto⁸⁰³ grande insidie et incurso in diversi quasi incredibili casi, im più era⁸⁰⁴ de la vita sua de tucti inlesa la sua pudicitia romase et quelle persone che pariano havere forza de potere in tiò inclinare, sole et luna et stella, nulla contra tal potero.

[85] c.53r.

...cossì se lla conservò quello giovenecto Crisanto del quale da sopra ficimi mentione che da po che molti di el patre pagano, per retraherlo de la fede cristiana, lo fece bene convivere ligatelo in una camera, mandatonce una donna bellissima chi cum tacti disonesti lo avesse ad provocare et farlo che la conoscessi, trovandose per li tacti de tale appresso ad roina, alzati li ochi in cielo orando a Dio dix: «levati, Signore, in mio adiutorio, di alla anima mia che tu sei sua salute, cui questa pugna del davolo excitata porrà prevalere salvo che se per ipso la tua dextera manu combacterà».

⁸⁰¹ L'*exemplum* è qui solo accennato e verrà meglio sviluppato più avanti, cfr. *exemplum* 85.

⁸⁰² Nella *Legenda* Euticia è la madre, unico personaggio femminile citato, la quale avanza solo una piccola obiezione al desiderio di Lucia di donare ai poveri i loro averi. Sarà il console Pascasio ad adoperarsi affinché la fanciulla pecchi.

⁸⁰³ forse manca u.

⁸⁰⁴ era] eta. Evidente errore di *t* per *r*.

[86] c.53v.

unde uno sanctissimo fratre nominata fratre Giniparo, de primi compagni de sancto Francisco, haveudo in sé determinato di per sempre illibata tenere et conservare la castità de la mente et de lo corpo, li apparse una mane et una voce li disse: «fratre Giniparo, non po mano senza mano alchuna cosa fare, zoè non poi per te conservare la castità senza la gratia et adiutorio de Dio».

[87] c.53v.

et però in la *Vita de sancti patri* se lege che essendo dicto ad uno de sancti patri como uno de li compagni era ruinato et cascato vilmente in luxuria, subito respose: «ipso hogie et io domane», quasi dicendo «como cascò ipso hogie, cossì ruinerò io domane se Dio non mi tene et aiuta».

[88] c.54r.

et sancto Francisco per similitudine⁸⁰⁵ dire solia alli soi fratri che una bella virgine havea una preciosissima gemma de immenso valore, et cinque fratri poverissimi, l'uno de li quali era pintore et l'altro sonatore et l'altro coco et l'altro aromatario et l'altro roffiano. Andò ad ipsa lo primo fratre con molte colorate figure, preponendoli che li volesse pigliare et pigliarsi allo spesso piacere videndoli et ad ipso volessi donare la sua preciosa gemma. Allo quale con li occhi revoltati de li soi figure disse: «et como haverò guardato li toi figure, che me resterà, perduta la mia gemma, salvo che la povertà et lo dolore? levate li toi figure, che non voglio lo risguardo loro». Et quello partuto, andò lo secundo fratre con molti accordati et sonori cytheri, offerendoli de farli molti sonori soni et dirli molte piacebile canzone solamente che ad epsò donasse la sua gemma. Et como allo primo rispondendo, se lo levò denanti et cossì fece allo terzo fratre che li era andato con molte vivande, et allo quarto che con molti odora menti, et allo quinto che li offerse con gran sagacità et secretanza portarle tucte quelle giovene che ipsa appetisse; et per sé retinendose la gioia, li venne uno grandò re et promisseli pigliarla per sposa et farla regina et darli vita eterna et omni bene quale desiderasse, se ad ipso volesse dare quella gioia. Et donandocela el re, ottenne quanto li haveva promesso. Et dicia sancto Francescho che questa vergine che haveva la gioia è la anima che ha la honestà, questi cinque fratri, che con le cose concupiscibile secundo la arte loro intendiano levarencela, son li cinque sensi chi ha ipsa anima de le cose concupiscibile de li quali è continuamente seducta de la perdere. Lo re a lo quale donandola la virgine le diventa sposa et regina è Idio allo quale cui per suo amore servandola, la condona, diventa sposa et regina del cielo.

[89] c.54v.

et nelle *Coroniche de fratri minori* si lege del beato fratre Rugeri che una volta andando per la città, l'incontrò una domna et passata

⁸⁰⁵ Qui Mazza assimila, ancora una volta, la similitudine all'esempio, mostrando quanto fosse fluttuante la distinzione tra i generi.

domandò allo compagno quale fosse et dicendoli quello «non la cognosciti voi, che eri vi domandò nella ecclesia et parlastivoli et ananteri nella sua casa?», respose: «mai in fache la vidi né ad ipsa né ad alcuna altra»⁸⁰⁶.

[90] c.55r.

questo enigma⁸⁰⁷ ad tal proposito dire solia sancto Francesco alli soi fratri como uno re mandò dui nuncii alla regina sua moglie cum certe imbasciate, l'uno po l'altro. Et tornando lo primo, reportò al re la resposta de la regina, niente altro de la regina dicendo; tornando el secondo, contava assai cose de le belleze de la regina, et intendendo, lo re chiamò lo primo ambasciatore et domandolo che li paria de la regina; respose che li parse havere sagacemente⁸⁰⁸ resposto alla preposta che da sua parte li havia facta. Dixe el re: «et de li soi belleze che ti v'nde parse?». Respose quello: «questo guardare non appartenendome, non la vidi in fachie ma solum tenni ad mente la resposta che me facia». Dixe el re al secondo ambasciatore: «como tu guardasti la regina et mictistiti la sua forma nella mente, cossì ti mictisti lo desiderio de la deturpare», et cossì comandò che fossi appicato, ma quello altro chi fossi posto nella camera de lo re et che tucti li beni de lo re li fossiro dati in mano, dicendo che impossibile cosa era che non avessi lo core mundo et honesto quello che ha li ochi honesti; et è contra: quanti per un solo resguardo sono cascati et cascare soleno in laidi precipitii.

[91] c.55r.

nella istoria de la exaltatione de la croce⁸⁰⁹ se lege como per uno loco deserto caminando uno iudio et scurandoli, intrò in uno templo antiquo che illà era et venendo la nocte, per timore, se signò de lo signo de la croce. Et ecco nel profundo de la nocte vide venire uno principe cum grande turba et parata che li fo la sedia, incomenzaro li astanti ad ponirli cunto de quello che haviano facta, et uno primo prepose como in octo di haveva mesa tanta scisma in una città chence erano morti multi homini. Ma da lo principio fu represo como chi havia facta poco male, et cossì, per non essere longo, foro represi tucti li altri. Ultimo loco venendo uno, dixe como per vinti anni havia tentato lo vescovo de la città de

⁸⁰⁶ In *Vite dei Padri* 47 (terza parte) si racconta di un frate che si era reca ad Alessandria per incontrare il vescovo della città e al ritorno, quando gli viene chiesto dai confratelli cosa abbia visto in città, risponde che non ha veduto nulla perché ha distolto gli occhi da ogni altra cosa e/o persona. E ancora, in 64 (terza parte), si legge dell'abate Silvano che si copre il viso mentre innaffia l'orto perché la vista degli alberi non distrae la sua mente dall'orazione.

⁸⁰⁷ enigma] emigma.

⁸⁰⁸ sagacemente] fagacemente, evidente errore di *f* per *s*.

⁸⁰⁹ Già nel IV secolo a Gerusalemme il 14 settembre si celebrava la festa della dedicazione della chiesa sul Golgota, dove si conservava la reliquia, scoperta da s. Elena. La festa dell'Esaltazione fu introdotta a Roma e diffusa in tutta la cristianità sull'onda dell'emozione per la vittoria di Eraclio su Cosroe (629), a ricordo del recupero della reliquia della Croce, cfr. *La croce. Iconografia e interpretazione (secoli I – inizio XVI)*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Napoli 6-11 dicembre 1999), a cura di Boris Ulianich, E. De Rosa, Napoli 2007.

farli perdere la honestà sua et mai havendolo potuto fare cadere. Lu giorno innante lo havia tentato et factolo resguardare una donna per modo che li era intrata la sua imagine nella mente, del che li fo facta gran festa de lo principe de tucti li astanti, dicendo che per tale resguardo facile era de venire in roina.

[92] c.56r.

Intesi io de la bocca de una grande et sancta persona, la quale è passata de questa vita con segni de assai miraculi, che dicendoli una persona una certa parola ad lascivia provocativa, per deciocto anni continui fu del pensiero de tal parola impugnato nella mente sua. Evitare anchora deve lo intendere lo parlare donna de homo et homo de donna, per quanto si po; et quando non si po fare altro, se fazi breve et aspero, atteso tal parlare da per loro è.

[93] c. 56r.

Narra Tito Livio che mandato da Romani Metello contra Gurgia⁸¹⁰, incontiente del suo exercito cazò li cochi et ad tal modo ottenne la victoria.

[94] c.56r.

et Augustino in libro de castità narra che essendo smesuratamente uno giovane innamorato de una donna vidua, se li offeriva fare per⁸¹¹ ipsa cose grande pure che li consentisse. Respose la donna: «son contenta purché tu fazi quello ch'io te dico», et assentendo quello, ipsa lo mese dentro una camera et lassò stare per tre dì senza mangiare, nel fine del quale ce andò con alchune vidande, dicendoli: «ecco ad me et ecce le vivande», et quello elesse le vivande.

[95] c.56v.

de santo Leone papa se lege chi comunicando in la missa una donna, poi che la hebe comunicata, quella li basò la mane per lo che, in tanta libidine, se li accense la mente che si tagliò la mane⁸¹².

⁸¹⁰ Probabilmente Giugurta, su cui cfr. [http://www.treccani.it/enciclopedia/giugurta_\(Enciclopedia-Italiana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giugurta_(Enciclopedia-Italiana)/)

⁸¹¹ per] prr.

⁸¹² «Se il tuo occhio destro ti è motivo di inciampo, càvalo e gèttalo via da te; infatti è meglio per te che un tuo membro perisca, anziché tutto il tuo corpo venga gettato nella Geenna. E se la tua mano destra ti è motivo d'inciampo, troncala e gettala via da te; infatti è meglio per te che un tuo membro perisca, anziché tutto il corpo vada a finire nella Geenna», *Matteo* 5, 29-30; cfr. anche *Marco* 9, 47. Cfr. altresì Giovanni Cassiano, *Conferenze spirituali*, I, XX, p. 89: «Ammettiamo pure che le opere [si riferisce qui a quelle opere ispirate dal diavolo] possano avere un aspetto di utilità: tuttavia, se contrastano con la nostra professione e mettono in pericolo l'essenza stessa della vita monastica, dobbiamo troncarle e gettarle lontano da noi, come si farebbe con un membro del nostro corpo (per esempio una mano o un piede) che fosse diventato causa d'infezione mortale per tutte le altre membra».

[96] c. 56v.

conta santo Gregorio et ponessi XXXII distinzione, capitolo *presbiter*, che stando una santa persona per morire, accostandoseli una donna per lo toccare, incomenzò a gridare dicento⁸¹³: «parterti, partenti⁸¹⁴, leva, leva la stupa che ancora el foco è nel tizone vivo».

[97] c. 57 r.

in laude de sancto Ludovico si lege che havendo cura de la sua pudicitia, fugì omni conversatione de donne et in guardia de la sua honestà sempre tenia più compagni con ipso, et de solo ad sola non volia etiam con li sore parlare.

[98] c. 57r.

Ne le croniche antique se lege che uno re, non havendo salvo che uno figliolo de uno anno, da li astrologi li fu dicto che se per XV anni non lo guardasse de non vedere luce deventeria ceco, unde lo re lo fece includere in uno loco et passato lo tempo lo fece uscire et tucte le cosse belle li fece mostrare. Ma ipso ad nulla tenia mente salvo che ad una donna, dicendo che quella sopra tucti li piacia.

[99] c.57r.

In la vita de sancti patri anchora si narra che havendo uno heremita de la piccoleta nutrito nello heremo uno suo figliolo, mai li nominò femina. Et essendo facto grande, volendolo seco menare alla città, per la via l'incontrarono due femine, et domanda^{do} allo patre che cose fossiro, resposeli lo patre: «sono el demonio de lo mundo». Respose el giovене: «assai de questi demonii continuamente me vengeno alla mente nello heremo et veramente assai me piaceno et paromi belli et non bructi como tu me dicive che son li demonii», et *per niente* se volea voltare de guardare altro. El che vedendo lo patre con industria lo voltò allo heremo senza levarlo ne la città et mai più li fece videre femine.

[100] c.57r.

Lo primo miraculo che per lo più grande narra Hyeronimo nella vita de sancti patri è de quello Marcho monacho lo quale capto de Saracini insieme con una donna christiana insieme per più tempi, primo in terra de saracini et po in terra de christiani habitarono insieme senza commectere nepha.

[101] c.57v.

nella vita de sancti patri pur se lege che essendo uno abbate nominato Sisoì assai vechio et infirmo dentro lo heremo lo discipulo li disse: «andamo, patre, verso lo mundo per potere havere le cose che te fanno bisogno, che in questo heremo tu peri de necessità». Respose el vechio: «andamo unde te piace con questo che donde mi levi non sia donna». Respose lo discipulo: «in

⁸¹³ dicendo; non emendo per evitare di realizzare un testo ipercorretto.

⁸¹⁴ Entrambe le lezioni possono essere valide.

omni banda è donne salvo che qua nel heremo». Disse lo abbate: «et tu qua ne lo heremo me lassa piutosto che pera per necessità che no» donde so donne con loro practicando per malvasità».

[102] c.57v.

In ipsa pur vita de sancti patri se cuncta de quello sancto patro vechio et infermo che confidandose alla sua bona voluntà, vechieza et infirmità et virtuosità de una donna quale nella cità cognoscivo, se partiò de lo heremo et andò in casa de quella, ché per Dio lo servisse in quella infirmità. Et andando uno patre antiquo li disse: «non andare che ti è periculo de cascare in peccato», allo quale respose: «et che periculo posso havere io in tale età infermo et in casa de cossì virtuosa donna?». Et andandone et insieme conversando, lo diavolo adimpliò infra loro la opera sua et quella se ingravidò et parturiò uno figliolo masculo. Et po contrito tornato nello heremo et portato con ipso lo dicto figliolo, omne festa che si congregavano li sancti patri, se lo ponia in collo et diceva: «nullo, nullo presuma praticare con donna».

Per li quali dicti et exempli se conclude che se lo homo si vo conservare mundo, *per* niente habia pratica con donna, né donna con homo, et se lo bisogno recercasse del haver per niente sia intrinseca ma per quanti se po extrinseca.

[103] c.57v.

unde nel quarto capitulo del quarto de li Re se cuncta de Eliseo propheta, che per molti tempi che praticasse in casa de quella donna che lo alloggiava, quando passava in tal modo extrinsecamente conservava che mai sappe lo nome suo. Unde resuscitandoli lo figliolo morto, volendola chiamare per ce lo dare, non la sepe per nome chiamare⁸¹⁵.

[104] c.58v.

In una cità uno gentilhomo havia solo due figliole, la secunda zoppa de uno pede, et maritata la prima con dota de milli et cinquecento ducati, volendo dare la secunda ad uno equale gentilhomo, li ne mandò proferendo dui⁸¹⁶ milia, in recompensazione li cinquecento più de la prima per lo defecto che havia. Et quello como savio respose che volia fare el matrimonio ma che non acceptava in tal recompensatione li cinquecento ducati più de la prima, che illo per tal defecto no» meno cinquecento ducati extimava la mugliere, ma cinquecento più perché illo volia mugliere che stessi in casa et che non havessi da circundare le rughe et case de altri et così el matrimonio si fece.

⁸¹⁵ Si tratta dell'episodio raccontato nel secondo libro dei Re, in cui il profeta Eliseo resuscita il figlio di una donna di Sunem la quale lo aveva ospitato in casa e alla quale, per ripagarla dell'ospitalità, predisse la nascita di un figlio. Così fu, ma cresciuto che ebbe, un giorno improvvisamente morì, perciò la donna chiese a Eliseo di ridargli la vita.

⁸¹⁶ dui milia]diu milia.

[105] c.58v.

unde in laude de Iudith, in laude de la quale nel triumpho de fama el Petrarcha dice Iudith ebrea sagia, casta et forte, la Scriptura cunta che fu gloria de Hyerusalem et honorificentia de li populi. Et che morto lo marito remase giovane⁸¹⁷, formosa se fece una stantia in la sopra parte de la casa sua et senza da illa uscire se stava separata de la practica de li personi, vestita de cilitio in oratione et ieuni⁸¹⁸.

[106] c.58v.

Una volta confessando io una donna de molta conditione, narrandome alchune graveze che de soi consanguinei li erano facti, parendo ad me che de ciò fusse causa la sua tacita suportatione, la inculpai perché non parlava. Me respose che de le tre parole che la donna parla, in le due erra. Taciò quella una che potesse dire bona per le due che so che haveria de parlare con errore.

[107] c.59r.

Poco tempo si fa che uno de li primi de una città la quale de Claudio et Appio imperatore per quello che restò del regno libero de manu de servi a privilegio de sé dire imperpetuum nobile havevdoli stata data da li parenti ipso nuncio acceptante mugliere riccha et virtuosa ma deforme, stava assai mal contente. Inimicato con li parenti et la mugliere che già era stata menata de li parenti in casa non volia vedere, et per assai che da molti fusse suaso che ormai che la cosa era facta se volesse restare paciente et andare in casa et consolare la mugliere et li parenti, per niente ne assentia. Ma accaso in tal città andando et videndo con la barba el predicto giovane existimando che ciò fussi per morte che al patre o alla matre avesse successa che de loro fusse domandandolo, me resposi: «foro intrambi impesi per la gola et menati ne lo inferno dal diavolo in carne et in ossa». Et investigato la causa de ipso de tal risposta, io li disse: «dimmi quanti cavaleri et gentilhomini trovo tu essere diminuiti o iniurati per havere bructa mugliere et quanti per la haver bella, vergognati se scansano de passare inanti la gente et si ce passanoli, son facti li scerni da po le spalle. Et quanti per le belle mugliere destructi et morti, et quanti per ciò fano la vita loro sempre in suspecto como li fere salvatiche; et tucto per contrario quelli che la hanno deforme. Tu ti doli havere gionto in securo porto et piangi de lo beneficio de Dio ad te concesso». De le quale parole pigliando vero sensu, si ne andò ad

⁸¹⁷ giovane] gionene, evidente confusione di *n* per *u*.

⁸¹⁸ Giuditta è la protagonista del libro della Bibbia che da lei prende il nome. La donna fu l'artefice della liberazione del popolo giudaico e della Città santa dagli assiri e dal malvagio Nabucodònosor. A proposito del rispetto da portare alle vedove, scrive s. Bernardino: «Cittadini, s'ella [la donna] vuol vivere in viduità, che tu la lasci stare; e debbila aiutare. Tutte queste vedove di Dio a questo modo debbono essere aiutate e difese da ogni persona del mondo, da ogni Podestà e da ogni Rettore. [...] Guardate, guardate! Che se voi non vi portate bene delle vedove, e che voi attendiate a rubbarle, e non l'aiutate e difendiate, Iddio ve ne farà di male», cfr. San Bernardino da Siena, *Le prediche volgari inedite*, a cura di P. Dionisio Pacetti. Catagalli, Siena 1935, pp. 257-58.

casa et reverentemte parlò al patre et alla matre et carame^{nte} recipendo la mugliere, bene sempre la tractò.

[108] c.60r.

So io una persona la bombardà de la quale sparando tal tono fece che se intese ultra che per tucto uno regno, che practicando con una persona da bene, paria che fusse quella columba con le penne de argento et con lo dorso de oro.

[109] c.60r.

unde ne le fabule se lege che essendo domandanto lo granco perché caminava avanti retro, respose: «perché così vide camminare ad mio patre et ad mia matre».

[110] c.60v.

et nelle Istorie se cunta che domandando lo Re de Franza ad certi cavaleri perché non so nel tempo suo cossì extrenui, li cavaleri como chi erano in tempo de Carlo Magno quando era Orlando, Ulivere et altri simili, uno cavaleri rispondendo li disse: «perché li Re de Franza non sono come era Carlo Magno».

[111] c. 60v.

de molta honestà era sancta Theodora et per uno solo parlare che fece con quella trista femina⁸¹⁹, scapizò lo collo, como si narra nella legenda sua⁸²⁰.

[112] c.60v.

poria io contare de persone che so havere havuto mugliere et figlioli senza macula et per tenerce una trista servitrice tucti scapuzaro lo collo.

[113] c.60v.

Narrano le Istorie che geclato uno piccolino, una lupa lo nutrì del proprio lacte et sempre ad modo de lupo caminava et mangiava la carne cruda⁸²¹.

⁸¹⁹ Sulla vecchia malvagia e ingannatrice cfr. almeno «Revue des traditions populaires» XXVIII, 1913, pp. 145 ss. e 293 ss.

⁸²⁰ Il racconto della vita di s. Teodora narrato da Iacopo da Varagine presenta echi di una vicenda narrata nel *Sendebär*. Tra l'altro Teodora si traveste da monaca e confessa un peccato non commesso, ovvero l'aver ingravidato una donna. Osserva Delcorno: «in una fase del monachesimo connessa con la Gnosi nasce l'utopia di una negazione radicale delle differenze sessuali, che dovrebbe superare la pratica della verginità, spingendosi a mascherare e a distruggere l'identità dei personaggi femminili», *Modelli agiografici e modelli narrativi. Tra Cavalca e Boccaccio*, in «Lettere italiane», anno XI, n. 4, ottobre-dicembre 1988, pp. 486-509, p. 501. Delcorno rimanda agli studi di E. Patlagean. Il motivo della donna che si fa anacoreta, molto diffuso nella letteratura agiografica bizantina, si diffonde in Occidente grazie alle leggende di Eufrosina, Pelagia, Marina e Teodora.

⁸²¹ I figli di s. Eustachio vengono rapiti uno da un lupo e l'altro da un leone e allevati da questi animali crescono forti e valorosi, cfr. *Vite dei Santi Padri*, 75, parte quarta, vol. II, ed. Delcorno, p. 1523.

[114] c.60v.

de sancto Antonio Abbate si lege che essendo piccolino non usciva de casa per non conversare con li dissoluti⁸²².

[115] c.61r.

De sancto Guliermo primo cavaliere de re de Francia se lege che havendo lo re cazato de la sua corte molti homini da bene et misece molti mali et dishonesti, senza licentia se partiò et diventò eremita, del che mal contento el re mandò per ipso et trovato domandato perché si era partito del re non risponde~~n~~do: «intro in uno orto che havia facto et scippando le herbe bone ne piantava li tristi» et altra risposta non li donò. Et ciò quelli al re tornati contando, lo re intese che per havere ipso levati li homini da bene de corte et missonce li tristi ipso si era partito.

[116] c.62r.

unde tal spiritu ingerendose nella mente de uno devoto monacho, como si lege nella vita de sancti patri, invocando in aiuto Idio, audi una voce che li disse: «gecta la mane et teni ciò che pigli», et cossì fando pigliò como uno ethiopo laido et fetente et domanda~~n~~dolo cui fusse, respose: «lo spiritu son de la fornicatione».

[117] c.62r.

unde de sancta Elisabet se lege che cossì havendoli accaduto, lamentandosi sopra ciò a Dio, audecte una voce che li disse: «questa concupiscentia per gratia ti fo legata in la gioventù, quando chi non la haverisse potuta comportare et haverissila misa in effecto et per gratia per meritare; ti è stata soluta nella vechieza, quando chi non ne poi peccare et per te humiliare et cognoscere la tua fragilità et la divina gratia et anchora per combactere, ché donde non è tentatione non è pugna, et donde non è pugna non è victoria, et donde non è victoria de questo vitio mancho ce è la corona, quale Idio dona alli combattenti et vincitori, nominata da li theologi aureola quale è uno speciale gaudio de la anima per tale victoria refulgente ne la carne»⁸²³.

[118] c.62v.

unde in la vita de sancti patri se lege che *per* essere deci anni *continui* del spiritu de la fornicatione combattuto et tentato uno sancto patre, diventato posillanimo se desperò parendoli per ciò essere damnato; pensò et misesi in fantasia de lassare lo heremo et tornare al mundo. Et audecte una voce che li disse: «dece anni chi contra queste tentatione tu hai combactuto sono stati tua corona, ma po che tu non voi questa corona, ecco che tu si liberato»⁸²⁴.

⁸²² In Cavalca non si parla di dissoluti quanto di «vani garzoni».

⁸²³ «il suo corpo brillò durante la sua vita per purezza e castità», *Legenda aurea*, CLXVIII, p. 935 (ed. Einaudi).

⁸²⁴ «Diece anni che sè stato in battaglia e tentatione, sono tua corona; torna dunqua al luogo tuo, e io ti libereroe da questa battaglia», p. 1134. Cfr. analogo episodio in 126, 6-8, *Ditti molti ed esempi notabili contra le tentationi della carne*, parte

[119] c.62v.

Nel tertio libro puro de la vita de sancti patri si cuncta como lo discipulo de uno sancto patre per septe⁸²⁵ volte una nocte gravemente tentato et valentemente resistendo. Lo maistro quella medesima nocte vide in una sedia in cielo con septe gloriose corone lo discipulo, et fulli dicto da lo angelo⁸²⁶ che tucti se li havia guadagnate quella medesima nocte.

[120] c.63v.

unde nella vita de sancti patri si lege che uno fratre molto tentato de lo spiritu de la fornicatione andò ad uno sancto patre che pregasse Dio per ipso. Et quello pregandolo iterum quello venne dicendoli che puro volessi pregare Dio per illo, ché la tentatione non li havia mancata, et mettendosi quello in la oratione, Idio li mostrò quello fratre como sedia et lo spirito de la fornicatione, in forma de femina, giocarli inanci et quello si delectava de quelli giochi. Et vidia poi lo angelo de Dio stare indignato perché non si adiutava et non si ponia in oratione ad adomandare lo adiuto de Dio, ma stava ad guardare la presentatione de lo demonio.

[121] c.63v.

In ipsa puro vita de sancti patri se lege che tentato de fornicatione lo abbate Piamone resistendo et orando vide in forma de ethiopo⁸²⁷ lo spiritu de la fornicatione che li presentava li immundi cogitationi et tirolli una guangiata et donolli et per dui anni continui tanto li fecie la mano che non la potia substenire.

[122] c.63v.

nella *Vita de sancti padri* se narra como lo abbate Moyses essendo ad tal modo tentato de lo diavolo ad modo che non potia stare in cella in pace, se ne andò ad sancto Isidero et manifestolli la sua impugnazione. Et sancto Isidero poi che lo hebbe molto confortato li disse: «voltati nella parte de occidente», et voltandosi vide lo demonio de la fornicatione che lo tentava de fornicatione,

terza: un frate viene tentato per nove anni e ormai disperato di potersi salvare, decide di tornare al secolo, quando una voce rivela che la tentazione sostenuta per tutti quegli anni corrisponde alle sue corone in cielo.

⁸²⁵ Sulla ricorrenza numerica presente qui è altrove e la sua importanza nel Medioevo cfr. Curtius, *Letteratura europea*, cit., pp. 561-69.

⁸²⁶ Dell'angelo non si fa menzione nel volgarizzamento del Cavalca, bensì si fa riferimento a un generico «uno».

⁸²⁷ Nei racconti medievali dei monaci il diavolo si presenta spesso «nero come un etiope», cfr. Jérôme Baschet, *Diavolo*, in Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente*, cit., pp. 283-95, in particolare p. 286. Sul diavolo in figura di un nero etiope cfr. anche Cavalca, *Vite* I 56, *Del secondo Maccario, cioè di quel d'Alexandria*: una notte il demonio bussa all'uscio della cella di Macario travestito da monaco, invitandolo a recarsi in chiesa, dove aveva luogo la congregazione dei frati. Macario riconosce in lui il demonio, sicché questi, vedendosi scoperto, rivela che là dove stanno i frati stanno anche i diavoli. Macario prega Dio affinché gli mostri se il diavolo diceva la verità e così pregando vede tra i frati tanti piccoli fanciulli nerissimi «in ispezie di quelli Etiopi», intenti a distrarre la mente dei frati.

et molti altri demonii che stavano *expectando* quando avesse de *consentire* et *delectarsi* ne li turpi cogitationi et fare festa et allegrarse de la sua roina. Ché como dissimo, non potendo lo demonio in miterne li turpi cogitationi ne li *delectationi* loro, ma⁸²⁸ solum presentarli che li vogliamo⁸²⁹ immictere noi, fa tentandoe como dice la glosa nel capitulo. Si Paulus XXXII.q.v. al modo de quello che vo passare, et dice ad quello che li va davanti: «abasciati, lassami passare», cossì ipso suade la voluntà che si voglia incurvare ad recipere la sua subiestione. Et poi li disse: «voltati nella parte de Oriente», et voltato vide lo Angelo che lo aiutava et molti altri che *expectavano* la sua *victoria*⁸³⁰.

[123] c.63v.

Nello primo pur libro de sancti patri Hyeronimo narra de uno de sancta vita che videndosi in grande estimatione incomenzò ad superbire, et ciò videndo lo demonio, li comenzò ad mettere turpi cogitationi nella *mente*⁸³¹ de li quali quello *delectandose* el demonio prese forma de femina et fingendose essere smarrita, intrò in cella et con ipso parlando mictendose ad giochi. Ecco che la volse amplexere et multitudine de demonii che stavano sopra la spelunca incomenzaro ad fare grande festa et dire: «O monacho, che te pariva essere salito in cielo como sei caduto insino a lo abisso de lo inferno»⁸³². Et voltato nello altro canto vide lo angelo suo *con* signi de *mesticia*⁸³³.

⁸²⁸ ma] am.

⁸²⁹ vogliamo] nogliamo.

⁸³⁰ Rispetto al testo di Cavalca, Mazza modifica e sintetizza: L'abate Isidoro porta Moisé sul tetto della cella e lo invita a guardare a Occidente, dove «vide moltitudine innumerabile di demonia quasi apparecchiate a pugna; e poi gli disse: Ora guarda verso l'oriente. E guardando egli, vide una innumerabile moltitudine di santi angeli, e l'esercito delle celestiali virtùdi più rilucenti che il sole. Allora gli disse l'abate Isidoro: Or ecco, quelli che tu vedesti in occidente, sono le demonia, le quali impugnano li santi e amici di Dio; e quelli che tu vedesti in oriente, sono gli santi angeli, li quali Iddio manda al nostro aiuto. Conosci dunque che, come disse Eliseo profeta, più sono con esso noi, che contro a noi; e anche l'apostolo Giovanni dice, che maggiore e più potente è quei che regna in noi, che 'l principe del mondo. Per le quali parole l'abate Moisé confortato molto, tornò alla sua cella, ringraziando e magnificando lo nostro Signor Gesù Cristo», pp. 261-262.

⁸³¹ Cfr. Cassiano, IV Conferenza, cap. XV, pp. 192-193: «Il favore della grazia divina ha voluto che la nostra castità rimanesse lungo tempo immune dagli assalti e dagli appetiti della carne. Noi abbiamo incominciato a credere per questo di essere ormai liberati anche dai più innocenti movimenti carnali: ci siamo inorgoglitì nel segreto della nostra coscienza, come se non avessimo più da portare il peso di questo corpo corruttibile. Ma ecco che all'improvviso siamo sorpresi da qualche moto carnale, sia pure involontario e non colpevole, che ci abbatte, ci umilia e ci ricorda che siamo dei poveri uomini sottoposti agli stimoli della carne».

⁸³² Cfr. *Luca* 10, 15.

⁸³³ Analogo racconto in Passavanti, *D'uno monaco che insuperbì e cadde nel vizio della carne, e di poi tornò a penitenzia* (*Specchio di vera penitenza*, V 33, *Trattato della superbia*): un monaco insuperbitosi per la sua fama di santità viene vinto dal diavolo, che lo seduce sotto i panni di una donna smarritasi nel deserto e infine lo dileggia, cfr. A. Monteverdi, *Gli esempi di Iacopo Passavanti*, in *Studi e saggi sulla letteratura italiana dei primi secoli*, Milano-Napoli, Ricciardi 1954, pp. 228-29.

[124] c.64r.

Non voglio per utilità de li audienti⁸³⁴ tacere ma con erubescencia narrare la infelicità de la mia miseria: nello anno secundo de la mia conversione, nella hora de circa cinque hore de nocte, havendo con la luce culcato studiato, volendola admortare per dormire, clauso lo libro, me venne subito in mente con alchuni soi dissolutioni una giovene quale cognosca nello mundo. Et receputa con li soi acti et parole ne la mente poi che alcuno spacio ne hebi commorato, volendo admortare la lucerna per dormire, ecco che de sopra mi vidi stare uno homo alla nuda in forma de ethiopo et solum nelli ochi et nella bocca et digiti de mano differia de vero homo, perché quelli havia più grandi et de materia ignea. Et alzandosi li tabule de lo tecto de la cella lo vide con gran vestigi de festa, et murmurò risereo andare ad suo malo viaggio. Et così confuso et atterrito remaso, levandome gettato ad terra per insino che sonò la campana de mezanocce exorando la misericordia de Dio, le promisse che perdonandome quella volta più non reciperia le subgestionem de tal cruenta bestia.

[125] c.64v.

unde uno giovene ad tal modo tentato, domandando ad fratre Egidio - uno de primi compagni de sancto Francescho - como potesse vincere queste tentazione, respose: «che farissi se lo cane ti morsicasse?». Disse quello: «lo bastoneria et così fugiria». Diseli fratre Egidio: «et così fugirai le tentationem se lo bastonerai lo tuo corpo».

[126] c.64v.

ne la vita puro de sancti patri se lege che però uno giovene monacho vedendose impugnato disse ad se stesso: «bisogno è che te affatige più», et fandose una mugliere de terra cocta, parlato ad sé, disse: «ecco, de la mugliere affatigati un altro tanto che te affatigave per campare ad te, aciò che campi la tua mugliere». Et da po certi dì se ne fece un'altra, ad sé stesso dicendo: «ecco, la mugliere ha facto una figliola, bisogno ti è che più te affatichi». Et tanto affatigandose che non si potia subtenere directo, alhora disse ad sé medesimo: «se non poi più fatigare et tu non desiderare femina»⁸³⁵, la gagliardeza del quale vedendo Idio, lo liberò de quella tentatione.

[127] c.64v.

de Ilarione cuncta Hyeronimo che sentendosi giovenecto questo incendio contra sé turbato, percotiasi con lo pecto como se per tal percussione credessi cazar tale incendio et ad sé medesimo parlando dicia: «asinello, asinello, io farò che non recalcitrerai, menerocti per li fridi et caldi et darotti tanta faticha et pena che

⁸³⁴ Chiama in causa i destinatari e definisce il canale – orale – del messaggio. In questo *exemplum* l'autore racconta un fatto accadutogli.

⁸³⁵ La frase è assente nel testo delle *Vite*.

sarai constrecto de pensare più del cibo et del riposo che non de lascivie»⁸³⁶.

[128] c.65r.

como ad quello solitario de lo quale nel iii libro de la *Vita di santi padri* se dice che nella città parlandose de la sua santità, una impudica donna dixè ad certi lascivi gioveni: «che me voliti dare se ve fatio cadire im peccato questo vostro eremito?». Et promictendoli quelli certa cosa, andadoce quella la sera nella oscura nocte mostrando havere smarrita la via, ipso mosso de una stulta pietà, la mese *in* uno coperto *imanti* la sua cella, ma ipsa la nocte incomenzò piangendo a dire: «mettime, *per* Dio, drento perché⁸³⁷ qua me mangerano li fere salvatiche». Et ipso *per* stulta pietà ponendola, ecco subito lo incendio de la carne lo quale ipso sentendo levato direto dixè ad sé stesso: «ben sai tu che chi consente ad questo vitio va nello foco de lo inferno; *prova* un poco si poi substenerè questo foco de qua», et accensa la lucerna ne posse lo digito et tuto se lo arse ma tanto era accenso de foco de concupiscentia che *per* tiò non si spense. Et illo ne posse l'altro et cossì facendo *per* fin alla matina se arse *in* tuto li deci digiti di la manu et extinse la libidine. El che videndo quella misera diventata arida si fu morta ma poi *per* li orationi del predito fratre resuscitata si emendò⁸³⁸.

[129] c. 65r.

nella vita ancora de *sancti patri* si lege como essendo incitato de certi done uno fratre de uno monasterio sentendo la bataglia de la mente pregando Idio che li donasi fermeza contra li incitamenti de li predicti done, aparendoli lo angelo li dixè: «credime che la stantia de questo monasterio ormai non fa più *per* te; si ti voi salvare parte *nde* altramente nè oratione nè abstinentie te salvaranno». Et cossì partendosi si salvò.

[130] c.65r.

Et nelle croniche de fratri *minori* se lege chi essendo fratre Egidio, fratre Roffino, fratre Simone et fratre Giniparo homini sancti et de primi compagni de sancto Francesco, fratre Egidio li domandò: «che fati vui, venendove li turpi cogitatione et tentazione?». Respose fratre Simone: «io considero la turpitudine

⁸³⁶ Nel Cavalca: «Asinello, io farò che tu non iscalcheggerai: io ti farò stare magro, non ti pascerò d'orzo, ma darotti della paglia, anzi ti lascerò morire di fame e di sete e di fatiche; menerotti per li freddi e per li caldi, e darotti tanta fatica e pena che sarai costretto di pensare più del cibo e del riposo che dell'altre lascivie».

⁸³⁷ perché] pre che. Non sono sicuro.

⁸³⁸ L'esempio ricorre al motivo classico della mutilazione e dell'autolesionismo come forma di resistenza, oltreché alla lussuria e alle tentazioni in genere. La lussuria è peraltro qui associata alla vanagloria, paragonata come tale da Giovanni Crisostomo a un fuoco divorante (*In Epist. ad Ephes.*, X 3). E si ricordino alcune *Vitae* dello stesso Crisostomo in cui è presente l'episodio della mano recisa per resistere al peccato, legato al motivo talmudico-midrashico del rabbi che si strappa gli occhi, diffuso pure nell'Occidente medievale (cfr. scheda).

de tal peccato et cossì li evado»; fratre Roffino dixè: «io me pugno in oratione et mai me ònde levo insino che non mi sento liberato»; et fratre Ginipero dixè: «io quando tali tentatione sento quasi allo burgo de lo castello, subito le porte de lo core chiudo et tucto lo fortilitio de lo core per segura custodia occupo cum sancti meditazioni. Unde, quando li cogitationi turpe giongeno alle porte de lo core et toccano, io respondo quasi dentro non aperendoli et dico “fora, fora, ché lo hospitio è pigliato et voi nonne potiti capere”, et cossì mai li permicto intrare. Et illi vinte, non solum de la porta ma de tucta la contrada se parteno». Et fratre Egidio, homo experto, dixè che questo era lo optimo modo de evitare li tentationi.

[131] c.67r.

[...] uno sancto patre, videndosi perduto lo stato de la mente et lo ordine de la vita monastica, volendose confortare et tornare allo stato de prima non potendo, piangia et contando la sua tribulatione ad uno sancto padre, quello li disse: «uno homo havia una necta et fructifera possessione et per negligentia la lassò insalvagire, siché non producia se non spene. Et da po alchuno tempo volendola tornare allo stato de prima disse ad uno suo figliolo “va, annecta la terra nostra”, et andando quello, trovandola cossì tucta piena de spenne, desperandose de la potere annectare, si mese ad dormire et cossì più di. Et venendo lo patre et videndo che non havia facto nulla, reprehendendolo, quello dixè “io mi desperai poterla annectare videndola cossì tucta piena de spine”; disseli el patre “lavorande omne di quanto occupi iacendo in terra, la opera a poco a poco criscendoti in mano te conforterai del annectare et la annectarai”. Et cossì quello fando in poco tempo la annectò tutta et reduxela a la fertilità de prima. Or cossì, figliol, fa tu, confortati et forzati, quando ti venne la laida cogitazione de li resistere et cogitare alcuna cosa de Dio, et la gratia de Dio serà con te et la tua mente tornerà alla mundita de prima». ⁸³⁹ Ché sin como lo palo ad colpo ad colpo se calca in terra et poi ad colpo ad colpo se ne leva, cossì la mente humana assentendo mo ad una mo ad un'altra cogitatione immunda, vene in lo predicto grado de passione; così confutando mo una mo un'altra cogitatione immunda et la sancta meditando, vene al tutto mundo templo de lo Spiritu Sancto ⁸⁴⁰

[132] c.67v.

si lege de Hyeronimo santo lo quale dice ad Paula et Estochio che, accadendo in tribulatione ne miso in oratione, giongia lo giorno cum la nocte et mai de quella insurgia per insino che ordinando el Signor le tornava la letitia de lo core et tando

⁸³⁹ Qui c'è un racconto dentro un racconto, narrazione di secondo grado. I tempi e gli spazi si moltiplicano, cfr. Segre, *Avviamento all'analisi del testo letterario*. Nella fonte il santo padre dice: «Or così dico a te, figliuolo mio, confortati e comincia, a poco a poco ti sforza di fare e persevera, e Iddio, veggendo che tu t'aiuti, ti concederà della sua grazia, e in breve ti verrai nel primo stato».

⁸⁴⁰ La similitudine finale esprime la morale che deve ricavarsi dal racconto.

levandosi lieto et alegro cantava como da sopra fu ditto *in odorem unguentorum tuorum currimus*.

[133] c.69r.

unde de *sancto*⁸⁴¹ Francesco si lege che atiò che non fosse senza consolazione, senza intermissione orando, *contendia* cum lo spirito faresi presente a Dio, unde allo spesso cum devoti iubili et canti la sua allegrezza mostrava.

[134] c.69v.

et questo è che dicendo uno *sancto* patre nel eremo che più gran peccato era el vicio del lascivo amore, rispondendo un altro et dicendo: «or non è più la blasfemia de Dio et lo homicidio?», respose: «no, che de omne peccato che l'homo fa como se *converte*, niente più del peccato li remane, ma la turpe cogitazione et opera carnale, ancora che se converta, li remane la inclinatione ad quella».

[135] c.70v.

Nella Vita de Sancti Padri se lege che avendo andato transformato *sancto* Machareo nel fundico nel quale da po che la nepote fugiò de ipso, era andata et tenia vita de meretrice, reducta che la hebbe in una camera, solitario accostatoseli imbraciandola, como si ad malo effecto la volessi basare, piangendo li disse: «o Maria, non mi cognosci tu? Unde è lo acto et pudicitia angelica che havere solivi? Unde li tue oratione et opere sancte? Oh misera, como sei cascata ad tanta vilità?». Ipsa cognoscendolo, remase immobile et dicendoli ipso: «or como non mi parli?», respose: «tanta verecondia ha occupata la mente mia pensando quella ch'io fui et quella misera che fu, chi non posso alzare li ochi ad guardarti».

[136] c.70v.

Circa lo fine de la vita de sancti padri se cuncta che solendo praticare nella casa de una donna da bene, uno modesto et *sancto* religioso et quella alcune volte nella stantia de ipso religioso, soffiando loro el diavolo, complero la voluntà sua et conosciuto che hebbe quello lo suo peccato et vergognandosene, pigliandola in abominatione, ecco al modo solito venere la predicta donna et toccando che la aperisse, non li respose né aperse, ma subito gectato de la fenestra de l'altra parte de la stantia et lassando stare omne cosa, se ne andò nel deserto et finiò in *sancta* vita⁸⁴².

⁸⁴¹ Nel testo è abbreviato *s.*

⁸⁴² Ricorda un episodio presente in *Vite dei Padri* III 30 (*Di un che cadde in lussuria e poi pentendosi fuggì all'ermo e, istando pure con bestie, fece grande penitenzia*): si racconta di un monaco della Tebaide che lavorava il lino, desideroso di allontanarsi dalla vita cenobitica e di dedicarsi al suo lavoro, il cui frutto andrà ai poveri pellegrini. Accade poi che una vergine comincia a fargli visita, portandogli del lino da lavorare, e il diavolo s'intromette, sicché i due peccano e dopo sei mesi il monaco si parte per ritirarsi in una spelunca.

[137] c.70v.

Del beato Honofrio puro si cuncta che venendo ad habitare appresso ad ipso una donna, per uno anno et mesi perseveraro insieme in peccato, et poi che Honofrio se habe advertito del suo fallo et vergognatose, pigliatolo in horrore et abominatioⁿe subito per tuto se ne andò nello deserto et fece tanta penitencia, venne in tanta sanctità questo che si lege nella legenda sua.

[138] c.71r.

Figura de questo se pone nel XVII del primo de li Re⁸⁴³, unde si narra che David figliolino et desarmato, mectendosi ad combattere in confidenza de Dio con quello potentissimo e smisurato filisteo de tanti invincibili armaturi munito, dicendo quello ad David: «cum lo bastone veni ad mi, io ti darò in cibo de li ucelli et bestie salvatiche», respondendoli David li disse: «tu veni ad me in confidentia de li toi arme, et io ad te in confidentia de lo Dio mio, in virtù del qual te ferirò et levarotti el capo et darò lo corpo tuo et del tuo exercito a le bestie de la terra». Et così lo prostrao et taglioli el capo et reportato la victoria⁸⁴⁴ [...]

[139] c.71v.

uno infangato immo et obstinato nelli vicii lascivi parlando con san Bernardino, li disse como illo vorria non essere in tale vitio ma chi per niente la voluntà⁸⁴⁵ sua era de li lassare. Et sancto Bernardino li disse: «fa questi tre cose: omne giorno audi missa et fa alcuna elemosina et unde audi che si parla de Dio, accostati et intendi». Et combiatosi de sancto Bernardino, passando per la piazza, davanti una potiga de custureri intese ch'el maestro contava alli discipuli lo exemplo de lo figliolo prodigo⁸⁴⁶ et po lo exprimo in lo spogliare de li vestimenti tristi et vestire de li boni et lo convito et festa che li fece lo patre a Deo chè, pentatosi lo peccatore et tornando ad ipso po li lascivi commisi, lo dispoglia de lo habito et mala voluntà de tale vitio et dandoli la gratia sua lo veste in la voluntà de pudicitia et virtute, el che facto nel cielo ne fanno festa li sancti angeli amici nostri. Del qual parlare subito compunto et mutato, tornando ad sancto Bernardino con grandissima devotioe se confessò et emendò per tucta la vita sua et finio in sancto fine.

[140] c.71v.

Nel III libro de la vita de sancti padri se cuncta como Paulo semplice una matina vide intrare nella ecclesia uno terribilmente tenebroso et li demonii lo tiravano com una corda per lo anello chi tenia nel naso, et lo angelo bono molto malanconico lo sequiva de la longa. Et tiò videndo Paulo intrato quello così nella ecclesia, incomenzò de fora amaramente ad piangere et compito lo offitio

⁸⁴³ In realtà 1 Samuele.

⁸⁴⁴ Si riferisce naturalmente allo scontro, narrato nel primo libro di Samuele, tra Davide e il gigante Golia, che nonostante la sua statura di sei cubiti e la potente corazza a scaglie, venne sconfitto solo con un bastone e delle pietre.

⁸⁴⁵ voluntà] volnntà.

⁸⁴⁶ Mise en abyme della parabola del figliol prodigo.

vide quello medesimo uscire de la ecclesia cum la fachie clara et cum lo capo bianchissimo et lo angelo sancto cum ipso molto alegro, et li demonii da retro molti dogliosi. Et Paulo levandosi per leticia incomenzò ad alta voce et dire: «o quanta è la misericordia de Dio! curriti qua, gente, et vidite le opere de Dio como vole che omne uno si salvi». Et currendo molti disse ad loro quello che havia veduto et po pregò ad quello che inanti tucta quella gente manifestassi lo stato suo de prima et quello chi poi havia facto dentro la ecclesia. Et quello disse: «io son homo peccatore et in questi tempi sono stato fornicatore ma intrato nella ecclesia audecte legere dal previte nella misse quelle parole che Dio dice per lo suo propheta Isaia zoè “sati mundi de core et lavative et togliati le macule et le malitie de lo core vostro et insinate ad ben fare et fati iudicio et li animi vostri deventaranno bianchi como neve”, alli quali parole io compunto dissi a Dio: “Signore benigno, lo quale venisti ad salvare li peccatori mostra et comple me peccatore quello che hora hai dicto per lo tuo propheta et io te promecto mai più peccare. Et hora renuntio omne male et promecto servireti cum pura conscientia recevemi adoncha, Signor, orante et pentito». Et cum questa promessa fu uscito de la ecclesia le quale parole audendo tucti ad alta voce dissero quella parolla de lo salmo quale dice «o como fu magnificati le opere tue, Signor, omne cosa hai facto im prudentia».

[141] c.72r.

... como appare nel CXXXI cap. del tertio libro de la *Vita de Sancti Padri*, lo quale, dolendose de havere commeso tal peccato se fece una fossa et mittendosince se fice de sopra tucto de terra coprire et illà stecte per insino che Idio manifestò al populo che andavano con li processioni cercandoli l'aqua como mai pioveria se non andassiro ad desepelire tale giovene et che ipso pregassi per la aqua.

[142] c.72r.

et de Machareo nel libro V de ipsa *Vita de Sancti Padri* se narra che in tiò nel somno cascato dolendose intro nella fossa che nella sua spelunca le cavaro li leoni et stectence sepelito per tre anni ad mai ne uscire.

[143] c.72r.

... nel quale essendo quella donna nominata Thais de la quale nella vita de *sancti patri* si dice che per la sua ornata bellezza et lasciva tante anime andavano nello inferno et tanti homicidii se facivano, adonati le molti veste et gioie et dinari, facto lo grande foco in mezo la piazza tucti ponendogli, ad alta voce dicia: «veniti tucti voi che peccativo con me et viditi como ardeno». Et detestando la casa nella quale havia peccato, mai più nce volse intrare et detestando de videre alcuno de quelli cum li quali havia peccato, lassata la patria se n' andò in longinqui paesi ad habitare.

[144] c. 72r.

el che fando uno sancto patre cascato, vide, contandolo ad tal fine ad uno discreto patre, una nebula obscura et de intollerabile fetore che li uscia de la persona; et partita, quello *sancto* patre li disse: «ecco como per la bona voluntà tua et humilità che havesti in revelaremelo che sei de questo vitio liberato»⁸⁴⁷.

[145] c.72v.

unde nella vita de santi patri se lege che uno *in* tiò cascato, andò et revelò lo suo fallo ad uno indiscreto fratre che havia nome de santo, et quello li dixè: «tu hai perduta la anima tua». Et quello dixè: «po chi cossì è, voglio tornare allo mundo et preseverare nel peccato»⁸⁴⁸.

[146] c.73v.

unde uno gentilhomo parendoli havere la sorella in tale rete impinta, domandando allo sancto fratre Egidio como la dovesse de ciò liberare, respondendo fratre Egidio disse: «quello che vo transferire alchuno grande sasso de uno loco ad uno altro, se sforza transferirlo più con ingegno che non con forza».

⁸⁴⁷ Verosimilmente il racconto è tratto da Cavalca, *Vite* IV 62: «E così piangendo [...] confessai con gran vergogna e dolore lo mio peccato [...]. E dicendo l'abbate Theona queste parole, incontenente visibilmente m'uscite di seno quasi una facula accesa, e lassòvi sì gran pussa che non potavamo patire di stare in tutta la cella», p. 1480. Di contro in III 140 un monaco, non appena rinnega Dio per avere una donna, vede uscire dalla sua bocca una bellissima colomba che subito vola in cielo. La colomba, simbolo dell'anima, è un motivo assai frequente nei testi agiografici (si tratta di una variazione rovesciata del tema della colomba in funzione di animale guida, che dà solennità regale alla consacrazione del vescovo/prelato di turno, cfr. Carlo Donà, *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 121-25). Cfr. altresì Cassiano, *Conferenze spirituali*, II, cap. XI, pp. 112-13: «Il vecchio abate non aveva ancora terminato queste parole [al quale Serapione aveva appena confessato il pasto clandestino che consumava tutti i giorni], quando una fiaccola accesa uscì dal mio seno e riempì la cella di un acre odore di zolfo: tanto fu grande il fetore, che a mala pena lo potemmo sopportare. Allora il vecchio riprese la sua ammonizione: ecco che il Signore ti ha manifestato con un prodigio la verità delle mie parole; tu hai visto con i tuoi occhi il fomentatore di questa passione cacciato fuori dal tuo cuore per virtù di una salutare confessione».

⁸⁴⁸ Cfr. Cassiano, *Conferenze spirituali*, II, cap. XII, pp. 114-15: «Viveva in Siria un certo monaco che fra gli anziani teneva il primo posto: un giorno venne da lui un fratello per confessare con la massima semplicità i pensieri che lo tormentavano. Ma il vecchio monaco era in un momento di collera e lì per lì non seppe fare altro che rimproverare aspramente chi gli si apriva». L'esempio utilizzato da Mazza, probabilmente ricavato dalle *Vitae Patrum*, è presente, sempre in Cassiano, nella II Conferenza, cap. XIII. Il nostro frate estrae solo un episodio di un racconto più esteso, che vede tra i personaggi anche l'abate Silvano, il quale è invece «discreto» e riesce a convincere il frate peccatore a non abbandonarsi al peccato e a redimersi. Di contro ammonirà il frate indiscreto per le sue parole.

[147] c. 73v.

unde nella vita de sancti patri si lege che congregati molti sancti patri, sancto Antonio abbate preposse ad loro quale fusse quella virtù per la quale meglio l'homo potesse scampare ad sé et ad altri de le insidie de lo inimico. Et havendo dicto cui una virtù, cui un'altra, Antonio, confutando lo dicto de tucti con ragione et exempli⁸⁴⁹, mostrò che la principale virtù era la discrezione⁸⁵⁰...

[148] c.74r.

unde nella vita de sancti patri se lege che domandato uno sancto patre quale fosse la occasione che hogie multi fratri de sancta vita non recipeno gratie spirituale como da prima, respose: «da prima in li fratri era una charità che omne uno se forzava tirare lo proximo spiritualmente a Dio, ma hogie è reffridata tale charità et omne uno tira lo proximo suo in gioso et però non hanno le gratie de prima»⁸⁵¹.

[149] c.74r.

se lege nel III libro de la vita de sancti patri che essendo dui monachi l'uno molto legero et l'altro assai virtuoso domandando consiglio ad uno discreto et caritativo patre che havessi de fare cum lo errore de lo compagno, quello li respose dicendo: «portalo pacientemente et Dio però lo revocherà ad te et muterallo in bene, ché impossibile è che per aspreza lo core se muti de male in bene, ché como dice el proverbio, “demonio non cazia demonio, ma cum benignità lo substene”, et revocalo ad te». Como vide che lo Signor nostro cum benignità trahe li homini ad sé et per confortarlo li disse uno tale exemplo⁸⁵²: «forono dui fratelli in Thebaida, l'uno de li quali cadì in fornicatione et desperandose disse al compagno “voglio tornare al seculo” et tiò audendo lo compagno li disse “non fare cossi, non volere perdere tanta penitentia quanto hai facto”. Et quello respose chi omni no volia andare et sopra tiò consigliandosi lo compagno cum uno discreto et caritativo patre quello li dixè “si vole andare va cum illo et almino li serai uno freno”. Et cossi andando, gionti che forono ad una contrata videndo Idio la charità de quello ch'el sequitava per traherlo dal male, tolse la intentione ad l'altro et mutato disse: “tornamo al heremo, fratello mio; ecco fazo ragione havere peccato cum femina o che me ha giovato”, et cum grande compuntione tornaro alle loro celle magnificando Idio».

[150] c.74r.

... como puro nel predicto libro si lege havendo falluto uno fratre nel monasterio, videndosi de tutti reprehendere et essere iudicato, partiose et andosene ad sancto Antonio. Et adveduti che

⁸⁴⁹ Sant'Antonio confuta le argomentazioni ricorrendo a ragionamenti e a *exempla*

⁸⁵⁰ Sulla discrezione cfr. *supra*, p. 91, n. 287.

⁸⁵¹ Cfr. *Matteo* 24, 12.

⁸⁵² *Mise en abyme* di un esempio dentro un altro.

foro li fratri del suo partire, andaroli da retro et improperavanoli la culpa *commisa*, per la qual cosa quello la negava. Et sopraggiungendo *sancto* Pannuntio⁸⁵³ disse: «io vidi uno homo adfangato nel fiume per insino alli genochi et currendo alcuni per lo aiutare mostrando volerlo levare, ce lo ficero affangare per insino allo collo». Così quasi sono tucti per lo *manramento* de la charità li correptori et li reprehensori de hogie.

[151] c.74v.

De una virgine a Dio dedicata si lege nella vita de sancti patri che multo insidiandola uno giovine per liberarsi de tal periculo, pigliati alchuni pochi cose et vestita de cilitio lassando omne cosa, se ne andò allo eremo et finì in sancta solitaria vita.

[152] c.74v.

de un'altra illà pure si lege che molto insidiandola uno giovine ad modo che non la lassava uscire de casa che non li fusse da apresso con signi et parole de farla rovinare. Et uno giorno la dimandò che bellezza trovava in ipsa che tanto se ne era innamorato et quello respondendo «li ochi» disse quella: «va, che ti farò contento», et andata se scippò li ochi et mandoceli dicendo: «ecco quelli de li quali tanto eri innamorato; ormai lassame star quieta»⁸⁵⁴.

[153] c.75r.

unde nel libro de Ester si narra como re Assuero aciò non pigliasseno exemplo⁸⁵⁵ le mugliere de non obedire li mariti, per edicto publico ordinò che fusse cacciata la mugliere de essere regina senza speranza de ce tornare mai più, et facta fu per ipsa regina Ester⁸⁵⁶.

[154] c.75r.

Narrasi ne le istorie che havendo uno la mugliere al tucto dishobediente, existimando che con dishobedientia mantenerli honesta non haveria potuto, se ne andò ad re Salamone⁸⁵⁷ che li dessi consiglio como havessi potuto farsi la mugliere obediente. Et re Salamone havendo spirito de prophetia li disse che andasse nel ponte de uno fiume quale era sotto la città donde li seria dato lo modo ad farsi obediente la moglie. Unde andando, como fu in

⁸⁵³ Pannunzio o Pafnuzio; spesso il nome di questo grande monaco, secondo un'abitudine grafica assai consolidata, diventava Pafunzio, cfr. Brovarone, *Legenda aurea*, p. XXXVII.

⁸⁵⁴ Cfr. *infra* nota 81.

⁸⁵⁵ Si noti l'uso di «exemplo», non come narrazione ma come modo paradigmatico di comportarsi.

⁸⁵⁶ Si riferisce all'episodio che vede il re persiano Assuero, ovvero Serse I (486-465 a.C.) ripudiare la moglie Vasti che aveva osato disubbidire a un suo ordine, affinché non fosse di cattivo esempio a tutte le donne del regno, e scegliere, al suo posto, Ester. Oltre a questo episodio iniziale, il libro narra di come Ester salva il popolo ebraico dal complotto del malvagio ministro Aman, cui succederà Mardocheo, che era stato tutore di Ester.

⁸⁵⁷ Re Salomone fu il più sapiente tra i re della terra.

costi lo fiume, giunse uno che tirava per lo capestro una giomenta et mittendose per passare lo ponte la giomenta appunto et non volse passando sequire el patrone, unde quello ciò vedendo pregò ad ipso che ce la volesse per lo capestro tirare. Et ipso tirandola, lo patrone li dava de retro bastonate che passasse, ma puro tenendo in duro la giomenta de passare, quello multiplicava con più vigore le bastonate et cadendo socto lo bastone quello puro in terra bastoniandola, disseli quello: «o povero homo che la amazi». Rispose el patrone: «al corpo de Dio, o illa passerà viva da per sé o io ce la passerò morta», et puro perseverando de la bastoniare ecco che la giomenta levandose impressa si pose ad passare lo ponte. Disse el patrone: «videremo se un'altra volta appunterai ad punti». Et questo videndo, quello intese lo consiglio de Salamone et andando ad casa disse a la mugliere che li facessi certa cosa, ma quella al modo de prima dishobediendo, quello chiuse bene la porta dentro la casa et pigliato uno bastone sollicitamente la bastoniava, alle voce del quale correndo multi li dicevano: «non fare che la amazi». Respose: «al corpo de Dio, o illa per sé farà quello li ò dicto viva o io ce la farò fare morta». El che ipsa audendo, subito se levò et andò ad fare quello li havia dicto lo marito et così de illà innanti non li fu dishobediente.

[155] c.75v.

unde Ioanni Crimaco narra de una prudente persona che vedendo dui in tal febre insieme febricitanti, tal cose narrò ad la una de l'altra che ce mese in mezo de loro quello cultello quale dicia Christo che era venuto ad mettere in mezo li homini, per le parole del quale orrendose insieme lassaro omne vano amore l'uno de l'altro.

[156] c.76r.

tal discretione et charità havendo una veneranda persona, como si lege nella vita de sancti patri, havendoseli avantato lo demonio como quella nocte havia facto cascare uno de sancti patri in fornicatione, andò ad ipso, lo quale era in desperatione, et per tornare al mondo et tenere vita dishonesta. Et disseli: «consigliami, patre, ad che modo te pare, havendo io questa nocte cascato in fornicatione, che habia de fare per mi essere perdonato?». Et ciò quello intendendo, si fidò de ipso et disseli lo caso suo, et così insieme confortandosi se misero ad fare penitentia⁸⁵⁸.

[157] c.76v.

como si lege nella vita de sancti padri, mancando nelli fratri de uno monasterio verso uno che infra loro *in* tiò havia cascato multo affligendolo, tiò sapendo lo abbate Antonio li mandò

⁸⁵⁸ Forse si tratta di *Vite* III 130: un romito cade nel peccato della fornicazione e pentito, decide di recarsi da un altro monaco per confessarsi, ignorando che anche questo aveva commesso fornicazione. Tale peccato gli viene rivelato da un consesso di diavoli, che si vantavano per averlo istigato e vinto, sicché giunto dal monaco e lo trova afflitto e malinconico e subito pronto a confessare il proprio peccato.

dicendo: «la nave che per multa fortuna in mare perduto le vele et lo timone ad gran fatiga è gionte im porto, ve forzati nel porto sommergerla»⁸⁵⁹.

[158] c.76v.

et allo abbate Sisoï⁸⁶⁰ che senza tal descriptione et charità cachiò dal monasterio uno fratre in questo vitio cascato, Idio per lo suo angelo li mandò a dire unde volia che illo havessi de mectere quello fratre che illo havia facto cachiare.

[159] c.76v.

et como nella predicta vita de sancti patri se lege che allo abbate Thimotheo che havia dato consiglio che fossi caziato quello fratre, subito quella tentatione venne ad ipso.

[160] c.76v.

et sancto Hyeronimo nel primo de la vita de sancti patri narra che essendo *in* uno monasterio de Egipto uno gentil giovane assai allegro et multo tentato de questo vitio, lo prudente abbate del monasterio in possessione ad uno duro et rustico fratre de ipso monasterio che per omne dì li havessi de fare qualche molestia et direli alcuna ingiuria et poi che cossì havessi facto venissi ipso ad accusarlo allo abbate como che fussi stato lo iniuriato et lo offeso. Et ad tucti li fratri del monasterio commise che actestati per testimonio dassiro testimonio *in* favore de lo duro fratre et in disfavore de lo giovane, et solum uno fratre lassò che tenissi et se accostasi et consolassi lo giovane. Et cossì perseverò la cosa per uno anno integro ch'el giovane non solum per omne dì era afflicto et stimolato del predicto duro fratre, ma ancora omne dì chiamato in iudicio de lo abbate era condemnato per li testimonii che contra ipso davano li fratri ad alcuna penitentia. Ma nel fine del anno domandato da lo abbate como si sentissi de quella grande tentatione carnale che solia avere, cum una voce spaventosa gridando disse: «ad me non è licito de potere campare cum tanti tribulationi; como posso pensare et avere apetiti carnali?». Et cossì quello prudente abbate curò el predicto giovane⁸⁶¹.

[161] c.77r.

unde XXIII questione V *capitolo* “quid ergo” et XXVI questione VII *capitolo* “alligant” dice lo testo che la correptione de tali deve essere supportabili, unde si pone lo exemplo de quello

⁸⁵⁹ «La nave per la tempesta perdette ogni cosa in mare e con molta fadiga così vota è giunta a porto; e voi la nave ch'è campata volete somergerla?». La metafora della nave è presente anche in altri passi delle *Vite*, ad esempio in 38, 16, terza parte: «che vedi che non incontenente getano li marinari l'entica della nave perch'abbiano vento contrario, ma sostenno e aiutansi valentemente infin a che vien la bonaccia».

⁸⁶⁰ Nel testo fonte il protagonista non è l'abate Sisoï bensì l'abate Isac. Evidentemente cita a memoria e riassume.

⁸⁶¹ Mazza aggiunge piccoli particolari, ovvero che i frati devono testimoniare contro il giovane, a cui però viene concesso che uno tra i confratelli lo consoli.

imprudente che tale pone sopra le forze de alcuno lo fascio che li bisogna o de lo gettare o de cadire suto de quello⁸⁶².

[162] c.78r.

Narrò ad me lo compagno de sancto Bernardino che andando con ipso in uno monasterio dove per stantia demorava fratre Francisco de Pavia vechio et de sancta vita et homo de assai miraculi, et chi per XII anni inanti la morte con Cristo et con la matre como l'uno amico con l'altro parlava, lo pregò per la carità de Cristo che li volesse dire ad suo exemplo⁸⁶³ lo modo per lo quale così era venuto in gratia de Dio, lo che fra' Francesco inteso surrise et poi li disse: «figliolo mio, essendo giovane capitano generale del Duca di Milano, più volte considerato la vanità del mondo, me preponia lassarlo uno dì, havendo havuto victoria del campo de nemici, me parse che ad meglio hora non potesse el mondo lassare et così andando in Roma me fece fratre de questo ordine et facto mi existimai che adteso li fratri non haviano migliore homo de conditione de mi, che maior loro subito me havessero facto. Ma venendome per contrario che lo superiore chiamandome ad sé me ordinò adteso non era habile de essere sacerdote, per haverme trovato in far morire multi de essere discipulo del cocu et lavare le scutelle et spazare via li monditie de la casa. Molto increscendome tal fastidio nel principio de sì fati exercitii et assai più da po alcuna rustichitate et indiscretion de la compagnia, me paria de non ce stare ma de doverne spogliare. Et uno dì molto angosciato ne la cella mia sopra la deliberatione de questa cosa, dicendomi assai ragione de mi spogliare et assaissimi ancora de non, disse ad me stesso “per certo se quello dì de la impiza havesse stato preso et me so per morto in qual si voglia carcere, como morto ce steressi et de cosa alchuna non te quererisse. Poi che tu venisti ad fare religioso, chi è tucto morire al mundo, como te languì et senti li fastidii del mundo salvo che non si vero morto al mundo?”. Et in impacientia contra me levato, pigliato la daga che era con le veste mei del mundo con quanta forza hebi tirato un colpo nella pariete como che se ad me stesso havessi dato, me disse⁸⁶⁴: “questo colpo havendoti morto, non sentirai più né bene né male de questo mundo et solo a le cose de Dio attenderai et de salvare la anima tua”. Et de tando como ad quello che niente apparteneno né li honori, né li vergogni, né li beni, né li mali, niente curandome, solum ad quelli de Dio attendendo. Et io ancora adtesi ad me et de tando al tuto io havendome dato ad ipso, ipso se dignò darsi ad me, con lo quale dono sempre me ha paruto stare et pare non in terra ma in cielo et in paradiso. Et certo, figliolo mio, si como la nave per multo che mecta vele et habia vento per andare ad suo viaggio, mai po fare camino alchuno per insino che non si levi tucti li prodisi de terra et li ancore de fondo, così mai uno religioso si po

⁸⁶² Analogie con un esempio presente negli *Actus beati Francisci*: «si asinus non potest ambulare sine honore, multo minus cum honore», utilizzato per dimostrare che l'anima può meno gravata dal corpo che spogliata di esso, p. 580.

⁸⁶³ Si evidenzia il carattere di prova dell'esempio.

⁸⁶⁴ disse] diisse.

accostare ad Dio *per* molto che se sforzassi *con* oratione, ieiunii et altre sancte opere, et che la gratia de Dio lo adiutasse *per* insino ad *tanto* che al tucto se mortifichi quanto al mundo et concupiscentie sensibile».

[163] c.78v.

Havia el prefato beato Francesco quando se fe fratre desponsata mugliere et havendose facto fratre ipso, volendo li parenti dare marito a la mugliere che era romasa virgine, non assentecte ma sequendo el sposo se incluse in uno monasterio et finiò in sancta vita.

[164] c.79r.

Et Costantino Imperatore quando videcte li picolini del sangue del quale se divia implere la piscina *per* se lavare et sanare de la lepra, disse: «che giova haver superato li barbari se de la crudelità semo vinti? Certo, vincere li extranee natione è virtù de li bellatori, ma vincere li *proprii* passione è virtù de costumi. In vincere li extranei natione fumo più forti de loro; in vincere li *proprii* passioni semo più forti de noi stessi».

[165] c.79r.

ne li *conformitati* de lo ordine minore si lege che una volta, nel *tempo* del grande fredo, andando de Perosa in Assisa sancto Francesco *con* fratre Leone, suo *compagno* homo sancto et simplice, et *caminandoli davanti* alcun *tanto*, santo Francisco *venendoli da retro con* una *gran* voce lo chiamò *dicendo*: «O fratre Leone, *abenché* lo fratre minore sapesse tucte le lingue, tucte le scientie et sapesi *prophetare* et *revelare non* solamente le cose future ma anco li secreti de lo core, nota che *non* si po [sembra che sulla “o” ci sia un segno di abbreviazione] *per* ciò pigliare *perfecta leticia*». Et poi che un pezo più ultra hebero *caminato*, sancto Francisco lo chiamò pur *con gran* voce *dicendo*: «O fratre Leone, *benché* lo fratre minore sapesse lo corso de le stelle, le virtute de le herbe et de tucte le petre et de tucti li ucelli et pesci del mare et bestie de la terra et de tucti li homini et de tucte le aque et de tucti li altri secreti de la natura, scrive che non si poria pigliare de ciò *perfecta leticia*». Et più ultra *procedendo iterum* lo chiamò con una più forte voce *dicendo*: «O fratre Leone, *benché* lo fratre minore sapesse si ben *predicare* che *convertisse* tucti li infideli a la fede de Christo et *havesse* tanta gratia che *resuscitassi* li morti de quatro giorni et che fosse *obeduto non solum* de li homini, ma de le bestie et corpi sensibili de la terra, et chi più è de li angeli, scrive che non si poria pigliare de ciò *perfecta letitia*». Et più altre volte *chiamandoli et dicendoli simili parole* in quella via fratre Leone *voltandosi lo expectò et cum* admiratione li disse: «O patre, da parte de Dio ti prego che tu mi diche po che nulla de tante excellentie l'homo si po pigliare letitia, *in* quale è quella cosa che sene possa pigliare?». Et sancto Francesco li disse: «In questo solo che io te dirò si quando noi ad tardo giongeremo ad *sancta* Maria de li angeli cossì abagnati et como tu vidi de lo fredo aglacciati et

affangati et afflicti de la fame et de la site et tocherimo la porta venissi el portanaro et domandassine cui semo et dicemo noi “dui de li fratri vostri”, et quello respondessi “voi mentiti *per* la gola, anco siti dui ribaldi che andati inganando lo mundo. Andati via!”, et chiudissini la porta *in* fachie et lassassine al freddo così afflicti la nocte de fora, si noi vincendo ad noi stessi questa iniuria et crudelità sustenissimo senza perturbatione et murmuratione pensando che quello portanaro ne cognosca como eramo et chi Dio così lo fece parlare *contra* de noi, scrive che in tiò se po pigliare perfecta letitia. Et si noi puro perseverassimo toccando la porta et ipso uscissi fora turbato et como gaglioffi importuni ad spente *cum* gangate et villanie et asperitati ne caziassi dicendo: «partitivi da qua, giotoncelli, che qua non entrareti», si questo noi portassimo *cum bono* core et allegrezza, o fratre Leone, scrive che in questo seria de havere perfecta leticia. Et si noi puro constrecti de la fame et freddo de la nocte toccassimo et pregassimolo per lo amore de Dio che ne perissi et *non* ni lassassi così de fora alla pioggia et allo glacio de la nocte et alle fere salvatiche, et quello più turbato uscissi *cum* uno bastone grupposo dicendo: «gaglioffi importuni, non ve haviti voluto partere, io vi farò quello chi meritati», et pigliassine per lo capuzio et crudelmente bastonia~~do~~ce ne gectasi dentro li gurni inglactiati et noi tucti queste cose portassimo *pacientemente per* amor de Christo pensanso le più pene che ipso patiò per noi et quelli che più nello inferno meritamo *per* li nostri peccati, o fratre Leone, scrive che de tiò seria de pigliare perfecta letitia. Unde audi la conclusione: sopra tucti le gratie de lo spiritu sancto quale Idio concede alli electi soi et vincere se stesso et substenerere le iniurie, le adversità et li disciasi, imperò che in tucti li altri doni de Dio, noi non ne possemo gloriare imperò che non son nostri ma de Dio».

[166] c.80v.

Si pone in le *Colatione de Sancti Patri* che venendo invalido *per* vechiezza et infirmità uno sancto solitario nel deserto, uno fervente giovane ce andò *per* servirlo *per* Dio et governavalo con grande diligentia *perché* lo vechio continuo faceva oratione a Dio *per* lo giovane ma uno dì così *per* lo giovane orando, lo angelo de Dio aparendoli lo *prohibiò* che non havesse de pregare *per* tale giovane più, adteso che *non* era de li electi in paradiso ma de li *previsi* a lo inferno. Et cessando el vechio de pregare *per* lo giovane sempre che se vedia de ipso così bene *per* Dio servire, piangia dolendosi de la sua damnatione et advertendose el giovane de lo insolito pianto de lo vechio lo stimulava aciò li dicessi la causa, ma lo vechio dissimulava nascondendoncelo. Et uno dì poi che lo hebe ben aconzato da cenare, li disse: «fa collazione, patre, che più non serai servuto da me, poi che tu *non* mi voi narrare la causa del tuo insolito lachrimare», et lo vechio ce la disse *per* ordine. El che audendo el giovane surrise et disse: «ancor, patre, vido che tu vivi nel mondo et *non* si al tucto morto in te stesso. Io da po mi feci eremito *per* Dio tucto lo mio fine fu et è de fare servitio placito a Dio et de andare *in* paradiso o de non andare a lo inferno, mai ce

pensai né ce voglio pensare una cosa so: che Dio è bono et cossì *per* sua bontà serà; se me manda a lo inferno como se me manda in paradiso, io cossì volenterì vado ne lo inferno como chi nel paradiso, essendo la volontà de Dio. Et como senza quella non voria andare in paradiso, così con quella voglio andare nello inferno. *Solum per* me prega, patre, che ad mi sia data gratia de fare la volontà de Dio». Et così pregando el vechio *per* lo giovene, ecco iterum che li appare quello medesimo angelo et disse al vechio da parte de Dio como tanto a Dio era stata placita la risposta che li havia facto el giovene che però li havia ordinato che havessi gloria in paradiso infra li sancti apostoli.

[167] c.80v.

unde ne la vita de sancti patri se lege che havendo *per* multi anni uno eremita pregato Idio che li facessi videre ad che modo se partiva la anima del iusto et de lo peccatore de lo corpo, venendoli un dì lo angelo *in* forma de monacho li disse: «andamo ad nostra edificatione *per* questi monti visitando li sancti patri che ce habitano», et così andando *per* una via trovaro in canto ad quella uno povero vechio eremita disprezato de tucti et infermo ad morte. Et disse lo angelo allo monacho: «restamo un poco qua *per* carità et vigamo la morte de questo poverecto, chi videmo che non à nullo». Et così standonce venendo quello al fine, videro venire dui angeli apresso al moriente, et l'uno dice ad l'altro: «Dio ce à ordinato che cavamo l'anima de questo del suo corpo senza alcuna sua pena, perchè in questo corpo stando sempre donò loco in tucte sue opere restarence anchora Idio. Però va, chiama David propheta che vegna ad sonarli *con* lo salterio et con la cithera, aciò che con la dulceza de tal sono et canto se ne vada fora senza pena de morte. [...] Et ecco subito venire David et incomenzò ad cantare et sonare tanto suavissimamente che ne la dulceza de tal sono et canto l'anima de quello senza pena se parti del corpo. Et ultra andando, trovarono uno monte quale stava sopra una città uno eremita de grandissima fama de santità, quale era gravemente infermo, et tanto era lo concorso de la gente de la città che non si ne potia accostare. Et tucti che male stava la città se quello moria diciano che vivendo *con* le sue oratione la preservava, et tucti aparechiavano li cerei et li processione *per* honorare la morte de tale sancto eremita. Et stando ad videre quello fratre *con* lo angelo, ecco che videro venire uno diavolo *con* alquanti soi sequaci, et disse el principale a li soi satelliti: «questo mai in alchuna sua opera hebe Dio, ma sempre hebe *per* Dio ad sé stesso, et però como mai lassato riposare Idio in sé, così vui senza riposo li cavati l'anima del corpo et meneritela nelle pene infernale. Et ecco subito cavati certi instrumenti de ferro infocati, ce li poniano cui *per* la boca, cui fando novo forame nel corpo *per* tenere lo core. Et ecco che lo infermo ansiando cridava dicendo: «oimè lo core, oimè lo fianco, oimè lo stomacho», et così de diverse cose lamentandosi senza quiete et *con* grande pasmo le uscìo l'anima del corpo, la quale presa de quelli nequissimi spiriti, insieme se ne andaro ne lo

inferno⁸⁶⁵. *Questi tali se fanno oratione a Dio la fano o per ottenere vita longa o per alchuno altro comodo temporale, mai per laudare et honorare Idio; se fano alcuno altro bene è per apparire onorabile o per conseguire alcuno intento mundano. Se lassano de fare alcuno⁸⁶⁶ male che li appetisce la sensualità, lo lassano per non incorrere ad alcuna verecondia o ad alcuno danno⁸⁶⁷.*

[168] c.81v.

Narrò ad me uno religioso degno di fede che *in* lo suo paese era uno religioso assai *per* la sua versucia et garulitate et fallace ingenio prepotenti infra soi fratri [...]. Questo in ciò venuto et predominando in sé *questo* perverso amore proprio tenia vita de victo et vestito multo particolare et lo insuregere *con* li altri a lo matutino dicia esserli privato da medici et noioso *perché in* tal hore *sempre* se trovava assai sudato. Ma una volta infra loro iudicandolo certi fratri del monasterio de la vita che tenia *non* da fratre ma da barone et como *con* falsità dicia essere sudato ne la hora de matutino, acìò *non* si levassi, dissero dui de *quelli*: «andamo fingendo tale occasione *quando* sona matutino et videmo si è sudato como finge». Et andando, lo trovaro dormire et supra starli una buffa de smesurata grandeza, la *quale* li spumava aqua de sopra, de la *quale* visione aparuti tornaro indrieto et tuto andarono ad *contare* ad certi altri fratri, li *quali* correndo a videre, trovarono *quello* fratre morto et la buffa da sopra la *quale* vista de li fratri, aprendosi la finestra, fugete. La *quale* buffa era el diavolo, lo *quale* ne la vita lo havia tentato et ne l'ultimo affocato⁸⁶⁸.

[169] c.82r.

et *questo* mostra *Cristo* ne la parabula de lo ricco Epulone che po andò ne li tormenti et pregava ad Abraam che li mandassi Lazaro povero, a lo quale ipso in *questa* vita non havia voluto dare una affecta de pane *con* lo digito abagnato nella aqua *per* li refrigerare la lingua aflicta ne li tormenti, al quale disse Abram:

⁸⁶⁵ «È questa una immagine a due piani in cui s'intrecciano e si fondono la paura dell'inferno e la speranza del cielo, il ghigno dei diavoli e il sorriso degli angeli salmodianti, che allenta la tensione generata dalla consapevolezza della morte e dal castigo che la segue», Felice Moretti, *La ragione del sorriso*, p. 82

⁸⁶⁶ alcuno] acluno.

⁸⁶⁷ Mazza modifica in alcuni punti il testo delle *Vite*: qui il frate viene condotto da un lupo (inviato da Dio) a una città; il frate si riposa fuori dell'urbs, in un monastero dove viveva un monaco molto noto in quella comunità e in punto di morte ed ecco arrivare i demoni. Non vi è traccia dei lamenti del morente. Poi il frate entra in città e vi trova un frate pellegrino infermo giacere nella piazza, solo, senza che nessuno lo accogliesse in casa. Quando muore giungono s. Michele e l'arcangelo Gabriele per prendere la sua anima, che però non vuole lasciare il corpo, quindi Dio invia David con la citara e altri "cantatori" di Gerusalemme.

⁸⁶⁸ Numerosi i monaci inosservanti nella tradizione esemplare, penso ad esempio all'*exemplum* del monaco e del bambino nero nei *Dialoghi* di Gregorio Magno, II, IV, in cui si narra di un frate che non partecipava alle preghiere dei suoi confratelli, bensì si dedicava al pensiero di cose mondane perché tentato dal demonio in figura di un bambino nero.

«recordati che tu recepisti bene in vita tua et Lazaro male, et però illo è ne li gaudii et tu ne li cruciamenti»⁸⁶⁹.

[170] c.82v.

et sancto Balaam como se scrive ne la vita de santi patri dice che quelli li quali, abandonato lo proprio amore rationale regulato de la lege divina se son dati al perverso amor sensuale son simili de quello homo lo quale fugendo nel campo davanti la facie del unicornio, animale terribile et feroce⁸⁷⁰, pervenuto in canto una rocca sence gectò dentro per scampare del unicornio. Et andando in gioso con li mane, se pigliò per li rami de uno alboro che era in mezo la rocca et mise li pedi sopra un trunco de alboro debile che li sutostava, et guardando ne la rama de la quale con li mane se tenia vidi dui surichi, l'uno biancho et l'altro negro, che senza intermissione la risicavano, et poco ce volia ad tagliarla. Et guardando ne la valle ne la quale tagliata la rama venia ad cadere, vide uno terribile dragone⁸⁷¹ con la boca aperta de la quale uscia una gran fiamma de foco et stava atento guardando et aspetando quando illo cadisse per lo agluctere. Et guardandose ne lo trunco che tenia li pedi, ce vidi quatro aspidi che se afrectavano de cavarlo et già era

⁸⁶⁹ A proposito di tale episodio, distinguendo l'inferno dagli Inferi che - simili all'Ade pagano - sono sede temporanea dei giusti, che, non battezzati, sono in attesa che Cristo li liberi, scrive Le Goff: «L'esistenza di un inferno che si distacca dall'immagine degli Inferi dell'Antichità per avvicinarsi a quella dell'inferno dei dannati in cui regna Satana è attestata dalla parabola del ricco malvagio e del povero Lazzaro [...] in cui il ricco epulone "nell'Ade fra i tormenti", vedendo in lontananza il povero Lazzaro nel senso di Abramo (ossia nel luogo di riposo anticamera del paradiso), supplica Abramo di mandargli Lazzaro affinché "intinga nell'acqua l'estremità del suo dito per refrigerarmi la lingua, perché spasimo in questa fiamma". Ma è impossibile, in quanto anche se il malvagio può vedere Lazzaro, questi non può passare negli Inferi, dato che un abisso separa l'Ade dal paradiso e che il ricco è condannato alla tortura perpetua. Questo testo costituisce l'atto di nascita dell'inferno cristiano. Crea anche una base scritturale all'aspirazione di istituire relazioni fra i vivi e i morti, perfino nel caso limite [...] dell'appello di un dannato cui è precluso per l'eternità l'intervento di chiunque, fosse pure un eletto. Gli sforzi per costruire un sistema di intercessioni, attraverso cui vivi e morti avrebbero potuto aiutarsi reciprocamente a meritare il paradiso e a sfuggire all'inferno, avrebbero comunque rappresentato un importante aspetto della devozione medievale». Il seno di Abramo era considerato un luogo - in alternativa al *refrigerium* - in cui gli eletti attendevano di essere ammessi alle gioie del paradiso e alla visione di Dio; tale immagine «confortava grazie all'associazione mentale di ritorno al Padre e di avvolgente calore materno. Queste teorie sarebbero state messe a soqquadro dall'invenzione del purgatorio nel XII secolo», Jacques Le Goff, *Aldilà*, in Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e percorsi*, I, *Aldilà-Lavoro*, Einaudi, Torino 2003, pp. 3-16, pp. 6 e 8. Cfr. poi Giovanni Cassiano, *Conferenze spirituali*, I, XIV, pp. 75-76: «la parabola evangelica di Lazzaro il mendicante e del ricco vestito di porpora, ci avverte che le anime separate dai corpi non restano inattive né prive di sentimenti. Dice infatti la parabola che Lazzaro meritò una dimora felicissima, cioè il seno di Abramo, mentre il ricco fu mandato a bruciare negli ardori intollerabili del fuoco eterno».

⁸⁷⁰ Nei *Moralia in Job*, XXXI 3-7, si parla di questo animale favoloso che nessun cacciatore può avvicinare perché feroce e di straordinaria forza.

⁸⁷¹ Torna sovente in questa letteratura la rappresentazione del drago, simbolo del male, cfr. la *Vita di Santo Ilarione*, pp. 139-140.

per cadere. Et in questo terrore stando, vide ne le fronde de la rame che tenia in mano un poco de mele che per quelli colava, del quale incomenzava ad mangiare per la dolcezza de quello, scordandose d'ogni altro timore. Tucto si dede a lo leccare de quello mele infra el che senza adverterse tagliata la rama et concavato el trunco unde tenia li pedi se sentì subito cascare, et quanto se vide ne la boca del dragone et de quello agluctere. Lo unicornio figura la morte la quale unde va sequita l'homo; la vale unde cade l'homo fugiente figura questo mundo nel quale nasce l'homo, lo quale è vale de miseria; la rama ne la quale nato si afferra l'homo è questa vita; li dui surichi, l'uno bianco e l'altro negro che continuo tagliano la rama figurano lo giorno et la nocte che continue admancano la vita de l'homo [...]; li quatro aspidi che cavano el trunco nel quale tenia li pedi figurano li quatro elementi le quale son nel corpo humano unde sta la vita de l'homo, continuamente per contraria qualità agente a la sua destructione; lo dragone terribile, lo quale stava per devorare l'homo cadendo, figura lo inferno aparechiato ad recipe li peccatori po la morte; quello meli che de la rama curria in lo quale dandose ad mangiare più non pensò de li soi pericoli et in quello adormentato taliata de li surichi la rama, et de li aspidi lo trunco cade ne la boca del dragone figura li miseri dilecti sensuali in li quali dandosi l'homo ad complacersi secundo la parte sensitiva, a morendo va a lo inferno.

[171] c.83v.

Nel III del primo de li Re narra la Scriptura chi era Saul figliolo de uno anno quando incomenzò ad regnare zoè così puro et innocente innanti Dio como si havessi stato de uno anno. Et poi con la signoria diventò tanto inimico de Dio che lo descaciò de la fachie sua in questo mundo et in quello senza più reconsiliarsi⁸⁷².

[172] c.83v.

de Nerone narra Seneca che fu in tal modo de la sua infantia mitissimo che mai però alchuno era stato tanto accepto al populo romano et poi con lo regno diventò tanto atrocissimo et improbo quanto chi narrano le istorie.

[173] c.84r.

Nella vita de sancti patri se lege che essendo electo uno fratre prelato de la congregatione, andò ad consigliarsi cum uno sancto antiquo se la devia acceptare, et quello li dixè che salissi sopra una tavola tonda sopra la quale ipso solia mangiare, nella

⁸⁷² Saul si rende colpevole di una serie di atti di ribellione agli ordini divini («tu non hai osservato ciò che l'Eterno ti aveva comandato», 1 Samuele 13, 14), sicché perde il favore di Dio, favore che si riversa sul giovane David; cfr. altresì *Grande Dizionario Enciclopedico*, XVIII, UTET, Torino 1995, p. 178, e Giovanni Cassiano, *Conferenze spirituali*, II, III, p. 102: «Saul, che Dio scelse come primo re d'Israele, per non aver posseduto l'occhio della discrezione, diventò tenebroso in tutto il corpo, e alla fine fu sbalzato dal trono. La sua "luce", diventata sorgente di tenebre e d'errore, lo rovinò. Egli pensò che Dio avrebbe gradito di più i suoi sacrifici che l'obbedienza al comando di Samuele, e trovò modo di offendere Dio con un gesto che mirava a rendergli propizia la divina maestà».

quale sagliuto li dixè: «voltatice». Et voltato li disse: «voltatice un'altra volta ad l'altro verso». Et volendosince voltare, cascò in terra et scavigliose el brazo et dolendosi el patre li disse: «pegio cascherai et ti dolerai si saglierai nella prelazione, chè si qua te scavigliasti el brazo del corpo, illà se non in l'una volta puro in l'altra te scapuzerai lo collo de la anima»⁸⁷³.

[174] c.84r.

nel VI de Ioanni si lege ad nostro exemplo che volendo le genti elegere Christo per loro re, fugecte et nascosesi⁸⁷⁴, et volendolo crucifigere se li fece incontra et quelli non cognoscedolo li disse como era isso.

[175] c.84v.

In uno sermone recunta *sancto* Bernardino che essendo in Fiorenzia un giovène povero ma de pelegri⁸⁷⁵ de più nobili nato, per lo più conversava in casa de uno molto ricco suo fratello et secundo el solito nella casa del predicto andando, stando quello in tavola, et essendoli dicto como venia quello non cridendose essere de ipso inteso, dixè: «non fu possibile de mangiare una volta senza questa sanguisuga». El che el giovène intendendo, subito de retro voltandose se ne andò, et vendecte una casa et omne altra cosa chi havia et partendosi de Firenzia, fece iuramento de mai ce tornare per insino a tanto che non si trovassi lo più ricco de la sua casata. Et metendosi ad mercadantiare, descurse per insino alla India superiore, ne la quale poi che hebbe traficato circa trentacinque anni, trovandosi homo septuagenario et patrone de circa ducento milia ducati et de altre gemme assai, li parse repatriare et venuto in Fiorenzia per quello chi era fama de la sua ricchezza li uscì ad accompagnare la più parte de li nobili de la città. Et stato chi hebe alcuni di stimulandolo la gente de prendere mugliere per havere herede, consentio et pigliò mugliere cum la quale fece solo uno figliolo et fossi morta, a lo quale essendo grandicello facto, continuamente parlava et de altro non pigliano refrigerio salvo che de parlare con tal figliolo. Et venuto ad età, uno dì parlando con lo patre li disse: «misere, à pur cerca sei anni che mi se ricorda parlare con voi et mai ve intesi contare alchuno bene che havessivo havuto, ma sempre grandi affanni, grandi pericoli et grandi dolori». Respose el patre dicendo: «figliolo mio, non ti cuntai mai bene perché non me ne successero; te contai el male quale me venni, et per acquistare in cinquanta anni per lo mundo traficando questa roba quale havemo, tanti adversi ce pativi che voria cinquanta anni puro ad contarli». Disse el figliolo: «ad me pare che non devemo con tanti erummi cercare questa roba che hogie o domane lasseriti

⁸⁷³ Nel Cavalca è ricorrente l'invito a non desiderare cariche ecclesiastiche, quella vescovile in particolare, cfr. *Disciplina degli Spirituali*, capp. II, IV, VII, X, XIII; *Esposizione del Simbolo* I, capp. XXIII e XXXVIII; *Frutti della Lingua*, cap. VIII; *Specchio dei Peccati*, cap. I, etc.

⁸⁷⁴ L'episodio è inserito all'interno della moltiplicazione dei pani e dei pesci: la folla è desiderosa di un re taumaturgo.

⁸⁷⁵ forse *peregrino*.

senza portare con voi profecto alchuno». Disse el patre: «già me ne accorgio, et si havesse ad fare quello ch'io fece, non lo faria». Disseli el figliolo «et chi farissevo adesso?». Respose el patre: «solum cercheria de fare una vita al tucto quieta». Ma da po alchuni tempi queste parole, morendo el patre et remaso herede de tucto el figliolo, recordandosi de la risposta del patre, se deliberò trovarse per sè ad farsi omnino vita quieta. Et da po che molto hebe pensato ad che modo fare la devesse, li parse de allegerirse de multa famiglia et de multi negocii et starsi in casa et de casa in piazza et così al tucto quieto ad spasso et piacere viverse de le robe soi. Et così fando, ragionando un dì con certi gentilhomini in piazza de una parola ad un'altra venne con uno ad iniurare et po alle mane, la quale cosa succesa disse in sè stesso: «me accorgio che chi vo vivere quieto bisogna fugire la piazza et la conversatione de le persone et perciò fare voglio pigliare mugliere; et lo tempo che mictia a la piazza et in praticare con la gente, voglio mectere in mia casa et camera praticando in quieto et in spasso con mia mugliere». Et così havendo facto, menò in casa una mugliere zelotica che non solum lo giorno ma la nocte lo facia stare inquieto et mal contento [...] et così con ipsa stando malcontento ecco che la mugliere se infirmò ad morte, la quale sepelita se deliberò mai più entrare in travaglio de mugliere.

[...] ⁸⁷⁶

al proposito tornando, deliberato el prefato giovene de più non pigliare mugliere, li parse de trovare vita quieta si se facesse sacerdote, adteso seria libero de ogni negotio de la cità. Et così havendo facto lo archiepiscopo de Florentia trovando questo previte de tanto havere, cupido de havere li soi dinari per farsi con ipsi cardinale, incomenzò ad parare per via de certi iniqui certe calumnie et accuse per ponirlo in presone. Del che avidendosi et desperandose de poterli resistere, biastemando l'hora et lo punto che havia pensato de farsi previte et intrare in tanti travagli per se ne liberare et stare in quiete pensò de farsi religioso, et così raccomandando tucti soi beni ad uno suo intimo fratello, intrò in uno amplo monasterio de lo ordine de sancto Benedicto per stare là al tucto quieto. Et intrato ce trovò quello quieto che trovare sole agnello intrato intra frocta de lupi, [...] che ce trovò infra lo abbate et li monachi grande diffensione [...] Et però dal dicto monasterio se partì, et stando in sua casa andando el dì de sancto Thomasi la quadragesima ne la predica, trovò predicare de religione uno maestro in theologia et dire cose grande in gloria de lo stato de sancto Dominico, et prestando fede ad sue parole, credendosi in tal stato trovare quiete, sence fece fratre. Donde poi che ce hebbe stato, li parse havere scapitato de sancto Benedicto, adteso non solum non ce trovò quieto dentro ma anco ce bisognava havere la inquiete de fora, andando cercando la quotidiana vita. Et però spogliandose, tornato in casa sua, se dispose non fare più como lo stulto ma como lo savio, lo quale inanti che trase in mare, explora et si certifica de la bonità de la nave et perizia del nochiere et

⁸⁷⁶ La narrazione dell'esempio si interrompe per dare spazio all'esempio [176].

marinari, adeso che nulla li giova adonarse poi che è nel periculo del mare [...] et così stando uno dì, ce andaro dui morigerati fratri minori per cercarli elemosina et così venuto con loro in parole de loro stato, quelli poi che l'hebbero dicto de la multa securità et quietudine che era vivere infra loro [...], le mostraro como in questo solo giardino se trova quiete, per le cui parole credendosi al tucto essere così sece fece fratre et como ce hebbe alchuno tanto conversato, non solum ce trovò quello de malo che nelli altri trovato havia, ma anco più rusticità et meno discreptione, per li quali più inquieta è la conversatione con tali che non per qual si voglia altro male [...] et spoliatosence, venuto ad casa, era quasi in fabula de la città et pensando che havesse de fare per schifare tanta infamia de legeriza et trovare quiete non parendoli de sè accostare ad congregatione alchuna de religiosi [...] unde determinò farsi una stantia dentro una sua possessione quale havia circa sei miglia lontano de Fiorenza, verso uno monte con una fontana assai solitaria, et lì fare vita eremitica. Et factosela multa commoda et misence tucte cose necessarie per lo commodo spirituale et temporale, fando procuratori certo soi parenti de li soi beni et ordinatoli de che como et quando l'avessiro da providere, solo se ne andò a la predicta solitaria stantia, donde giunto la sera, li parse havere arrivato nel paradiso terrestre. [...] Et venuta la nocte, ingenochiato innanti una imagine de Christo, multo rengratiandolo⁸⁷⁷ che ad l'ultimo havia trovato quiete et che più non haveva de timere inquietudine nè per la gente de la piazza de Fiorenza, nè per la insania de mugliere, nè per la cupida delo arcivescovo, nè per li rapidi morsi et calummie de religiosi. Ecco che conturbato lo tempo facto tronitui et corruscatione grande incomenzò el cielo con cataracti aperti ad piovere, unde spogliatose per sè colcare, voleudo coprire lo foco, sente toccare ad frecta la porta de la stantia che era terrana et pigliando per aprire, existimando che fussi alcuno che là venisse ad salvare in quella tempesta de fuga de fora spento cadendo ne lo aprire de la porta, vide affangato intrare uno terribilissimo serpente de la vista del quale atterrito levandosi caduta la coperta de testa et scalcìò et in cammisa uscì fora et non videndo unde ponere lo pede et atterrendolo li tronitui et suffocandolo la grande pioggia con fletu inalzata la voce se lamentava de Dio che non lo havia lassato per sé uno dì stare in quieto, ma che quando più havia trovato lo quieto più lo havia afflicto et inquietato mandandone tal crudele et spaventoso serpente. Et guardando dentro la casa vide per la porta sedere innanti al foco un gratioso giovene et più accostato quello parlandoli, intrò dentro ma non senza pagura et affucatosi al foco con aiuto del giovene, parlando al giovene del serpente et cui ipso fussi, lo giovene li disse: «lo angelo de Dio sonò ad te primo in forma de serpente, mandato per ti instruere aciò che più non habie de andare hinc inde inderno quiete cercando; non sai tu homo imprudente che, como nel tertio del *Genesis* se cuncta, Idio cazando lo homo per lo suo demerito del paradiso terrestre, dove era misso

⁸⁷⁷ rengratiandolo] regratiandolo; manca il segno di abbreviazione sulla *e*.

per habitarce in quieto lo mundo in questo mundo con diffinitiva et inrevocabile ordinatione de ce havere ad stare in labore, in tribuli et erumni per insino che per mezo de morte havesse da tornare ad ipso. Se per divina oratione senza quiete à de stare l'homo nel mundo como tu nel mundo cerche quiete in lo quale etiam venendoce el figliolo de Dio non ce ne potè trovare» [...] el che dicto, l'angelo disparve.

[176] c.85r.

Nelle historie se cuncta che non cessando el diavolo de molestare uno sancto eremita, uno di dicendoli lo eremita perché non lassa stare in pace, respose lo diavolo: «perché tu non mi obteni con le tue oratione de Dio ch'io possa pigliare corpo humano ad mia posta et prendere mugliere». Et pregando de ciò lo eremita, fu data licentia al diavolo et prese uno gentil corpo humano et fandose maestro de arme in Milano, fando opere stoporose, venne in gran fama et in gran richeza. Et de assaissimi mugliere che li veniano ne prese una, la più bella. Et menata ad casa con le molte cose sumptuose et con la gelosia che havia de epso et con le altre cose che soleno paze femine, lo mise in tanta inquietudine et in tanta molestia che se spagnava de saglire in casa. Et volendo lo uno amico suo per consolarlo, li disse: «comporta che questo è solito de muglieri». Respose el diavolo: «meschino me, mi comportò questa chi mi ha dato più affanno questi septe di che la ho portata ad casa che non me ne decte septe milia anni lo inferno con lo suo foco et con tucti li altri soi pene; va che io voglio tornare donde venni et lassare questa maledecta». Et disparendo se ne andò a lo inferno piutosto che non stare con la mala mugliere⁸⁷⁸.

[177] c.87v.

So io uno assai avaro quale havia adunati una frotta de centinara de ducati et venendo per guerra lo re de lo regno in quella cità, fugendo ipso, lo re have done havuto notitia in che monasterio tali dinari erano atterrati, teme modo et habelle. Ma dopo certi tempi videndolo io per quello che lo existimava desperato per tal perdita, lo incomenzai ad consolare, el che illo intendendo, alzati le mane in cielo ferventemente rengraziava Idio

⁸⁷⁸ Il Medioevo misogino rappresenta la donna che dà tanti tormenti da vincere persino contro creature invincibili, come il diavolo di questo esempio o come Ercole in *Novellino* LXX, in cui il famoso eroe, dopo aver domato le bestie della foresta, si dichiara incapace di soggiogare la moglie. Si tratta di un motivo orientale la cui tradizione narrativa si divide in due rami, uno orientale, per l'appunto, e uno occidentale; il ramo orientale comprende, oltre alla storia del taglialegna Ahmad e del genio del pozzo contenuta nelle *Mille e una notte* e due racconti (LVI e LVII) facenti parte della raccolta di origine indiana *Çukasaptati* o 'Le storie del pappagallo', pp. 140-41. Il ramo occidentale comprende una serie di *exempla* di Jacques de Vitry e di Pietro di Limoges (che fonde l'*exemplum* di Vitry con un altro di Cesario di Heisterbach), cfr. Michelangelo Picone, *La Favola di Belfagor fra exemplum e novella*, in *Niccolò Machiavelli. Politico storico letterato*, Atti del Convegno di Losanna 27-30 settembre 1995, a cura di Jean-Jacques Marchand, Salerno Editrice, Roma 1996, pp. 137-148. Come non pensare a *Decameron* X, 10, par. 6?: «come dura vita sia quella di colui che a donna non bene a sé conveniente s'abbatte».

de tal perdita dicendo che quando havia tal dinare ogni uno che li accostava inanti le paria che lo volessi occidere *per* li soi dinari, et in ciò che mangiava et bivia le paria esserce tossico, et tenendo le chiave nascoste sempre li paria che dormendo con la mugliere con la quale non havia figli, che ce li trovassi et che facesse intrare alcuno de soi parenti *per* ce li arrobare. Ma da po che li havia *perduti* era miso in quieto decesso.

[178] c.88r.

... *per* lo che Antioco del quale nel primo de Machabei se fa mentione⁸⁷⁹, superato da romani, relegato *in* Licia, piccola parte illà del regno, per misericordia lassandoce li romani, rengratiare solia la fortuna et li romani che minuito l'haviano le affectioni de la cura de li regi et lassatoli solum de vivere de lo ducato de lo populo afflicto Moyses, domandava a Dio la morte.

[179] c.88r.

como nel X de li numeri⁸⁸⁰ si lege, cunta Pio papa⁸⁸¹ nel Solino de Latislao re de Ungaria che vedendosi non potere mantenersi in una città nella quale cum lo suo exercito teniva assediato lo imperatore, facto uno grande sermone alli soi cavaglieri per li inanimare ad volere animosamente uscire et assaltare lo exercito de lo imperatore, adteso così facendo de facile era ad loro pochi avere victoria de la moltitudine, preponendoli lo exemplo⁸⁸² de Leonidas duca de Spartani⁸⁸³, lo quale con seicento cavaglieri animosamente assaltando Serses con septicento milia combattenti lo sconfisse et fugò [...]. Usciò con impeto grande et assaltò lo campo de inimici, et de l'una parte et de l'altra virilmente combattendosi, durò la impiza *per* insino a nocte. Ma pochissimi im piedi rimasi de la parte del re, facto nocte voltarono li spalli, et lo re non verso la città ma verso lo eremo se misse in fuga, per lo quale poi che tri giorni hebe caminato uccise lo stanco cavallo. Solo caminando, pervenne ad una valle et in una fonte che illà vide, ce videte de recente pedate de homo ,dove ponendosi ad riposare, ecco che verso la sera vide venire tre eremiti con li vasi *per* aqua, ad modo pilosi et vestuti che pariano homini salvatici. Ma quelli vedendolo, assai se maravigliaro como là illo fusse venuto, dicendo che *per* circa trenta anni che là loro stavano, mai ce era venuto homo alcuno. Et respondendo el re como ipso ad questo fino era venuto *per* cercare alcuno eremite in compagnia del quale havessi de servire Dio et che li pregava che, poi che Idio l'havia facto videre ad loro, che lo volessiro pigliare in loro compagnia. Li

⁸⁷⁹ In 1 *Maccabei* 1, 10 si fa mentione solo di Antioco ostaggio a Roma.

⁸⁸⁰ Si riferisce probabilmente all'episodio in cui il Signore esorta Mosè a costruirsi delle trombe per chiamare a raccolta il suo popolo, istruendolo su come usarle anche per chiamare i suoi alla guerra, cfr. *Numeri* 10.

⁸⁸¹ Si tratta probabilmente di Enea Silvio Piccolomini (1405-1464), papa Pio II, che visse in Germania ed ebbe rapporti con Ladislao d'Ungheria, che lo raccomandò al soglio cardinalizio.

⁸⁸² *Mise en abyme*.

⁸⁸³ Leonida fu re di Sparta tra il 490 e il 480 a.C., famoso per la resistenza alle Termopili durante la guerra contro il re persiano Serse.

quali acceptandolo, perseverò in uno vivere cum loro per XVIII anni continui, dandosi tucto nelli ieiunii, nelli vigilie et orationi. Ma lo imperatore, pigliata la cità, pigliò anco uno solo suo figliolo chi havia de dui anni et portollo seco et per tutto lo imperatore lo regno de Ungario se divide in tre parti: l'una che invocava lo re de Boemia, l'altra quello de Austria, et l'altra più minima che invocava lo imperatore. El che videndo uno sagace et valoroso cavaleto et chi era stato fidele amico del re Latislao, se ne andò allo imperatore et preposseli che se ipso volia coronare et fare cavalcare⁸⁸⁴ re al filiolino quale seco havia de re Latislao, ipso si offeria in breve adonarli et pacificarli el regno. Et consentendoli lo imperatore in spacio de uno anno et mezo el predicto cavaleto adonò al figliolino tucto el regno pacifico, et tiò facto tornò ad vedere el re nella casa de lo imperatore, et intrando in palazzo vide el re che ià era de quatro anni cum li infanzulli nella sala giocare alla palla. Et ingenuchiandosili davanti basatoli el pede li disse: «o, si tu potessi intendere, te conteria li affanni, li periculi che per la amistà del tuo patre ho preso per venire el regno ad te figliolo suo», et despogliandose li mostrava varie ferite che in diversi conflicti havuto havia⁸⁸⁵ per unirli lo regno, dicendoli: «tu non poi per la età considerare quanto sangue ho per queste per tuo amore fuso; che me darai? in che, signor et figlio, mi gratificherai?». Et in queste simile paroli stando el cavagliero ad parlare, corse el figliolino et presa la borsa de la elemosina de lo imperatore chi pendiva nella sala, li disse: «to». Et quello presola, trovandose dentro XXXIII dinari de argento furatoli et componendoli et ornandoli per magisterio de aurifici, se ne fece una catena quale per tucta sua vita portò nel collo. Et facto de deceocto anni, lo imperatore datoli una sua parente per mogliere, lo mandò al regno nel quale intrato et fandose gran festa. Ecco che lo angelo orando el patre nello eremo li apparse dicendo: «XVIII anni stetisti re nel tuo regno et XVIII anni se fa questa sera che sei stato eremita. Apparechiate che ad quella hora che ce intrasti ad questa cella, questa serai morto et verrò per te minare in paradiso». El che inteso, chiamati ad sè li compagni, li disse cui era et per quale causa era venuto donde loro, et per exortarli ad perseverare in quella vita li disse: «XVIII anni sono stato re al mondo nelli quali mai hebi hora de bene, mai mangiai saporito, mai dormivi in riposo, sempre foi in afflictione, et XVIII anni⁸⁸⁶ son stato con voi eremita sempre in contenteza, la glande et le radiche de erbe et la frigida aqua me sono stati cibo et potu de omne suavitate saporosa la nuda terra mi fo lecta de omne reposata quiete. Certo vi dico che si mai Dio me dassi altra retributione per lo servire che li ò facto in questo eremo che la contenteza li saporitati et li reposi predicti, io mi teneria satisfacto de cento per uno et si mai havessi altra punitione de li peccati che feci nello regno, salvo che la afflictione che ne hebbe in tal regimento, zà io ne⁸⁸⁷ seria cumulatissimamente punito. Però

⁸⁸⁴ Forse *cavaliere*?

⁸⁸⁵ havuto havia] hauto havia; manca la *v*.

⁸⁸⁶ Si noti l'insistenza numerica in quest'*exemplum*.

⁸⁸⁷ Forse *ve*. La prima lettera è scurita.

sapiate che non solamente de questo ma de una eterna Dio retribuissè a li soi servitori, la quale *questa* sera ad me retribuirà lo Signore, però quando io mi partivi lassai uno figliolino. Se alcuno de voi venissi ad andare in la città nella quale ipso de presento è intrato re, li annuncieriti la vita et morte mia, atìò che habia de portare el corpo mio alla sepultura de li mei antecessori». Et cossì con loro parlando ecco chi vide lo angelo et mutatosi ipso in volto angelico cum leticia in mezo li tre *compagni* rendiò la anima a Dio. El che facto li remitti forono al figliolo et tucto contatoli del patre cum honorificentia, mandò per lo corpo. Concludo adunque lo nostro intento: como la dominatione non è altro tanto nello acquistare quanto chi nello possedere salvo che afflictione grande.

[180] c.90r.

Narrasi ne le *Collatione de Sancti Patri* como havendo acquistato *per* iniqua via uno una certa bella possessione, septe successori soi ne erano andati *per* ipso ne lo inferno. Et venendo in potere de lo octavo, quale era dricto *con* Dio, aciò che *non* como li altri se *damnassi*, mostrolli Idio *per* visione ne lo inferno una fornace de foco ne la quale se descendia *per* gradi et sempre che uno de li antecessori soi moria, lo primo acquiretore de la dicta possessione descendia ne la fornace uno grado più gioso *per* sopra ponerce ne lo superiore grado quello che de novo moria. Et ciò videndo et essendo *per* li soi septe *damati* antecessori ad ipso dicto como ad tal modo era la loro damnatione *per* la prefacta possessione et mostratoli lo grado che ne la dicta fornace era apparecchiato *per* ipso se non la rendia, compunto la rendiò⁸⁸⁸.

[181] c.90v.

... questo voglio dire che nel IIII libro de la vita de sancti patri cap. CCXXXI se *cuncta* como uno nominato Eologio, patre scarpellatore, habitava nel borgo de Thebaida et ogni giorno de la sua arte guadagnava uno monita de argento et digiunava *per* insino a la sera, et la sera receputa la dicta moneta tucta la spendeva in *comparare* cose da mangiare. Et apparecchiatoli *in* casa et scalfata l'aqua, pigliava la luce et andava nel borgo et *quanti* poveri trovava tucti li portava ad casa et lavatoli li piedi mangiava *con* loro in charitate; et poi li aconzava de dormire. Et ciò vedendo lo abbate Daniele, homo sancto, che alchuna volta andandoce era stato così de ipso una con li altri povero receputo, incomenzò ad ieunare dui septimane *continue* et pregare Idio che ad *tanto* piatoso homo volesse *concedere* robbe assai, aciò che più larga *beneficentia* potessi usare *con* li pelegri. Et stando ne la oratione mezo morto *per* lo *continuo* ieunio de non havere mangiato *per* due septimane, apparendoli *Christo* li disse: «che hai, abbate Daniele?». Et ipso respondendo disse: «io ho giurato de *non* prendere cibo *per* insino che tu *non* mi exaudissi et *concedi* *abundantemente* de li beni temporali ad Eologio, aciò che più possa essere benefico a li pelegri». Et disseli *Christo*: «desideri tu ad Eologio bene o male?».

⁸⁸⁸ Sulla ricchezza cfr. Gurevič, *Le concezioni della ricchezza e del lavoro*, in Id., *Le categorie*, cit., pp. 224-302.

Respose lo abbate: «bene, *per* certo! dà ad ipso largamente aciò che tucti glorificano *per* ipso lo nome sancto tuo». Respose *Christo*: non li ne darò salvo che se tu pregi *per* l'anima sua quando che ipso bon si salvassi ne lo più». Disse lo abbate: «si bene, Signore, che pregio l'anima mia *per* la sua», et ciò dicto vide in spiritu Eologio et dui che li empiano el seno de numerabile monete de oro et lo suo seno de tucti era capace. Et cognobe como era stato exaudito et glorificò Idio. Ma Eologio la matina andando a la opera sua, piccando sopra uno grande sasso, li audiò resonare como che si fusse cavato et guardando *per* uno forame vide ne lo sasso una speluncha tucta quanta piena de moneta de oro. Et *conducta* una nave *conducendo* la sera sequente tucte le bestie che potè, circa CCC, como che havesse da portare cantoni de petre tucti li caricò de moneta de oro et misi sopra la nave. Facto vela, se ne andò ad Constantinopoli, unde lassata quella pia opera de prima et donato ad Iustiniano imperatore multi *centinara* de migliara de oro, lo fece grande signore et pretore de lo imperio. Et comperosse la più splendita casa de Constantinopoli quale *per* insino ad hogie se dice la casa egitia. Et poi dui anni, lo abbate Daniele vide in visione *Christo* lo quale li dicia: «che existimi tu che sia de Eologio?», et parseli che vidia ad Eologio tirato de uno etiopio et svigliato fu molto appagurito *per* la pregeria che ad *Christo* havia facta de la anima de Eologio. Et subito pigliò la via verso lo borgo de Thebaida *per* videre quello fosse de Eologio, nel quale giunto la sera sequente ad nocte stava expectando che venisse Eologio *secundo* lo solito ad menarlo in casa et albergarlo. Et non venendo, adomandando de ipso, intese como non ce era ma che era in Constantinopoli facta grande signore et pretore de lo imperio. El che audendo, spaventato *per* la priegeria, la matina misesi sopra una nave, se ne andò ad Constantinopoli *per* videre et parlare ad Eologio dunde giunto stando innanti la porta del palazzo del Eologio lo vide uscire *con* multa *commitiva* de signori et *criando*, lo abbate Daniele disse: «o Eologio, ad te ò de parlare in secreto», ma non se li voltando Eologio, corse uno de soi mazeri et *perché* cossì senza reverentia havia chiamato ad Eologio li donò gran quantità de bastonate et puntata, *strascinandolo per* terra. ma lassato, disse lo abbate Daniele: «se io devesse morire io puro li ho de parlare», et per quatro septimane *continue*, non potendo havere audientia de parlarli in casa, andava *per* le strade *per* unde passava al modo de prima chiamando ma como pazo presumptuoso como de prima era ingiuriato et battuto. El che videndo, disse infra sè: «voglio tornare al mio eremitorio et pregare Idio che ce provida», et missose sopra la nave per tornare, dormendo per tristitia vide in visione la matre de Dio con innumerabile *commitiva* passare, a la quale ipso disse: «io ti prego che me habia misericordia et sciogliemi de la pregiera che ò dato per la anima de Eologio». Et ipsa respose che ciò non appartenia ad ipso. Et ecco che appresso vide *Christo* che li domandava cuncto de la anima de Eologio et non potendolo rendere, la iusticia stava de sententiarlo a lo inferno per la anima de Eologio, ma la matre de Dio pregando per ipso fu exaudito, et *Christo* li disse: «va a la tua cella et più non te obligare

sopra le tue forze nè per altro domandare cose de damnarli la anima et io per potersi salvare Eologio lo restituerà ne lo stato de prima». Et resvegliato, lieto tornò a lo suo eremo. Ma da po tre mesi, morto Iustino imperatore, resistendo Eologio de regnare Iustiniano regnando, mandò per pigliare Eologio. Ma Eologio mutato le veste solo fugiendo senza substantia alchuna, tornò a la terra sua ad fare la arte de prima et videndolo la gente maravigliandosi li diciano: «hor noi haviamo inteso che tu eri pretore in Constantinopoli». Et ipso dicia: «un altro Eologio è quello, io son stato in Hyerusalem in li lochi sancti». Et la matina per tempo togliendo li ferri, andò ad tagliare le petre⁸⁸⁹ et venendo ad quello sasso unde prima havia trovato le pecunie, guardava se ne trovassi più et non trovandone se incomenzò ad recordare de le pompe richeze et delicie perdute. Et po ad se stesso dicia: «levati, povero homo, et lavora se non che non mangierai», et così fando, la sera receputa la moneta, comparandone roba et acconzatola, chiamato li pelegriini del borgo, lavato che li hebe li pedi al modo de prima, incomenzò a magiare con loro. Et quello che nel stato de la signoria facia li pelegriini bastoniare, nel stato poi de la povertà li havia pietà et facia elemosina. [...] Concludo aduncha che non fu modo congruo de salvare Eologio nel stato de la signoria, ma bisogno fu per lo salvar de lo ridurre a la prima indigentia.

[182] c.91v.

Contò ad me uno antiquo religioso de grande nome che stando inanzi de ipso apresso el morire uno grande re de christiani gictato uno suspiro disse: «guai ad me che fui re et non pecoraro».

[183] c.91v.

per mostrare quanta sia pericolosa et non la venire con tanta ansietà loro ad cercarla, dire voglio qua una istoria [...] del prelato de una religione [...] lo quale prelato ancora per simile magagna perdiò la persona et ancora la anima como che ipso visibilmente po la morte ad alcuni de fratri de sua religione apparendo manifestò. Io audecti contare como havendo in una provintia intrato allo suo ordine una veneranda persona doctorata nella scientia de theologia per più anni etiam bene portandosi et multo cum vita et doctrina satisfacendo, niente però mai fu extimato né preposto ad alcuna prelatura. Et applicando ad malvasità de li soi fratri quello che era per natura [...] questo se deliberò al tucto de tale ordine però partiresi et expectando in ecclesia che bene oscurassi per conviarsi in secreto, se adormetò et svegliato sentecte nel monasterio tumulto como de multitudine et estimando che havessiro venuti molti fratri de passaggio, adteso erano li giorni che si havia facto el c. andando per videre, videcte tucto lo refectorio pieno de venerandi religiosi che mangiavano et multe che cum gran silentio serviano. Et lo lectore chi in pulpito del refectorio legiva secundo el solito cantando, sempre replicando dicitava: «*affectio refectio et promotio perduxerunt nos ad tartara*» et al

⁸⁸⁹ petre] prete.

lectore questo accostato reprehendendolo che sempre questo insolito medesimo verso replicava lo maggiore che *in* capo del refectorio sedeva li disse: «sta in pace, tu che reprehendi, questo bene lege ma tu non intendi, questo dice “*premoctio*” zoè la prelatione et “*affectio*” che hanno non secondo li meriti ma secondo la acceptatione de li *personi* li prelati hogie; et “*refectio*” tiòè el particolare mangiare et bere ad noi che quanti semo qua fommo prelati de la religione ne hanmo portato alla damnatione de lo inferno». Et tiò dicto tucti disparsero et lo predicto fratre de l'houra innanti remase in grande humilità et vivecte in sancta vita.

[184] c.93v.

De Ugo de sancto Victore nella sua legenda se dice como essendo de li primi de Parise de Franza et grande philosopho et grande astrologo sentendo la fama de maestro Petro Fiorentino, chi era sì perito negromante, avido de sapere tale arte venne in Fiorentia et offerse molti dinari ad miser Petro atiò che cum fidelità in breve li insignassi tale arte. Ma maestro Petro non lo acceptando li dinari, li promesse con fidelità in breve insignarline quanta ne sapia, et cossì incomenzandola ad insegnare sopravvenendo una festa, maestro Petro lo portò ad spasso in uno giardino fora la città et accadendo le parole, Ugo volse sapere da maestro Petro perché causa *non* havessi voluto né dinari né dono alcuno de ipso. Et maestro Pietro li disse: «la causa è stata perché io vidi secondo la verità de la arte mia che tu hai da essere in breve tempo re de Franza et spero che quanto mino io haverò da te pigliato tanto più mi beneficiarai». Respose Ugo dicendo: «eccote la fede mia de farti lo più gran signor de Franza subito ch'io sarrò como tu dici re de Franza» et multo poche de questo hebero parlato. Andando Ugo sotto uno alboro per evacuare lo ventre, ecco chi cossì Ugo fando et tenendo in mano certe herbe fiche per mundarsi po la evacuatione, maestro Petro gectata la arte fice evanescere de intellecto et de sensì ad Ugo et parseli che vidissi circa CCC cavaleri de Parise ad cavallo li quali li referiro como era stato morto lo re de Franza senza herede masculina et chi lo consigliò de Parise donao ad ipso la figliola et elessero re de Franza et però loro erano venuti per levarlo. Con li quali Ugo andando in costi Parise uscito tutto lo consiglio et la nobilità de Parise lo accompagnaro per insino allo palatio et illà donaro la figlia de lo re et la corona del regno, unde pareva ad Ugo chi havia stato per circo XXX anni. Et facto figlioli et molte parentele et havere facto molti exerciti et ottenuto grande victorie. Nel che guastando la arte maestro Petro, venuto in sé Ugo si vide con le erbe fiche *in* mano evacuare lo corpo et maestro Petro li disse: «levativi, andamo, chì ormai è tardo». Et levato Ugo tutto stupefacto et invanuto apena ponendolo ad cavalo maestro Petro lo potè portare in casa et colcarlo et fare dormire. Ma la matina venendo più ad sé, maestro Petro ce andò et trovandolo puro stupefacto li disse: «perchì era che cossì stassi adterrito?». Et respondendo Ugo li disse: «maestro mio, io *non* so che sia de mi, io so bene che adesso si fa XXX anni ch'io vemi in questa città per imparare cum te et tu

me prenosticasti ch'io devia essere re de Francia et cossì me advenne: son stato XXX anni re et facto figlioli assai et parentele, exerciti et victorie ho facto assai più che altro mai re de Francia, como adesso me trovo qua como eramo fa XXX anni et con quelli compagni et lassato la casa et lo regno, io non so. Et maistro Petro poi che hebbe surriso li contò la cosa como li era advenuta. El che Ugo inteso più tornato ad sé et stupefacto disse: «un altro tanto ne seria hogie sì como la cossa fu ficticia, havessi stata vera et passata como che ad me apparse. Hora io voglio fare cosa che non sia ficticia né transitoria ma vera, et chi romagni *per sempre*». Et levato de lecto se ne andò ad uno monasterio nominato de sancto Victore quale era de sancti solitarii fratri et tale *sancta* vita fece che ne la morte *per* li grandi miraculi che fece et *per* li opere chi compose, la ecclesia lo canonizò et nominollo Ugo de *sancto* Victore, alcuni de li dicti de lo quale se actestano nello novo offitio de la conceptione de la Vergine Maria, per lo quale *exemplo* se mostra como lo mundo quanto al tempo passato non si deve existimare nè amare, adteso è caduco ad nullo.

[185] c.94v.

et lo Salvatore nel XII de *sancto* Luca *cuncta* che uno ricco havendoli multo fructato li soi *campi* stando in lecto dicia: «che farò, che non ho dunde ponere li fructi *questo* anno? voglio destruere le granare et farli più grandi che capano li fructi et li boni mei et più voglio dire a l'anima mia “tu hai bene assai *per* gaudere molti anni; quiesci da qua *inanti* et gaudi!”». Et così *pensando* audì una voce che li disse: «stulto, *questa* nocte morirai et *quelle* cose che hai *congregate* de cui serano?»⁸⁹⁰.

[186] c.93r.

Recita *sancto* Bernardino in uno suo sermone che morendo uno gentilhomio in Venetia, lassando circa cento milia ducati de substantia *temporale* de tucto fece ad uno peregrino giovene suo figliolo *in* descriptione del quale lassò de maritare la soro che li lassava. Lo quale giovene quanto che el patre li lassò tucto in docta a la soro donando, *con* lo figlio de lo duce altamente la maritò. El che facto se ne andò in uno monasterio che de sancti fratri. In una montagna solitario era, verso la Lombardia, et factose fratre *per* vinti anni perseverò in grande abstinentia et contento de sè stesso et in sancti altri spirituale operatione. Ma *per* continuo stimulando la soro el suo marito che li facessi videre el fratre, altramente moreria desperata, una de le volte ce la levò a viderlo. Et giunto nel monasterio multo straca⁸⁹¹ del longo cavalcare, toccato la porta *per* fare venire el fratello, lo portonaro chiamandolo che lavava le scutelle fu molto stupito *per* tal nova, et al modo che era andando a

⁸⁹⁰ Gesù esorta gli uomini a tenersi lontano dalla cupidigia: «Badate di tenervi lontano da ogni cupidigia, perché anche se uno è molto ricco, la sua vita non dipende dai suoi beni»; quindi racconta la parabola dell'uomo ricco a cui Dio annunciò la morte imminente, concludendo: «Così accade a chi accumula ricchezze solo per sé e non si arricchisce davanti a Dio», *Luca* 12, 13-21.

⁸⁹¹ Forse *stanca*.

la porta po che più cautamente l'hebbe clausa dentro senza viderla li disse: «dimmi, sorella mia, se ad fine de tuo bene et mio venisti qua o vero *per* havere male tu et farne ad me». Et respondendo illa che non *per* male ma *per* bene, disseli ipso: «se così è non mi volere videre, chè s'io ti aperò et tu mi vederai orami vechio, squalido et inculto et quasi ad modo de uno rizo incurvato, te serà grande disconsolatione et appena tuca tua compagnia te porà fare cessare de piangere, io anchora dispiacere piglierò del tuo lachrimare et de quello ancora ch'io non te troverò così florida et lizadra giovenecta como te lassai; et da po si sederemo insieme, te vorrai sapere lo stare mio et io non haverò altro che te contare salvo che infirmità, molestie et guai, chè in ogni parte unde con homini sta l'homo spirituale, molti affanni et calumnie, morsi et erummi li permecte lo Signore de quelli che de spiritualità sono alieni. Poi tu ti vorai partire, tu piangerai che mi lassi in tante necessità senza speranza de vedermi più et io perché tu te ne vai, siché con lachrime et dolo ne videremo et ad tal modo insieme sederemo et parlarimo, et così medesimo ne spartiremo, siché questi tre morti perché, soro mia, li voi fare tu et farli fare anchora ad me? Non sia così, tornati senza viderce et forzate fare opere adpartine⁸⁹² ad vera christiana et aspecta che ce vidamo insieme in paradiso, quando ne la prima vista vide^{do}ce in belleza simili de li angeli, piglieremo inexplicabile consolatione l'uno de la vista de l'altro et da po consolatione inexplicabile videndo la gloria, lo premio et la beatitudine de l'anima et del corpo, et po non haveremo mai più de ce separare». Et così senza viderse illa con tal conforto et speranza contenta tornata in Venetia, teniva in terra vita celeste et domandato si havia trovato el fratre respondeva che lo havia trovato mutato in angelo. Et ambi finiro in sancta vita⁸⁹³.

[187] c.96v.

Donde aduce lo dicto Salone Ateniese⁸⁹⁴, homo in quella età sapientissimo, lo quale havendo per giuramento constrecto li

⁸⁹² adpartine^{ti}] ad partime^{ti}.

⁸⁹³ Motivo analogo in Cavalca, *Vite* III 95: una donna va a trovare il fratello ritiratosi da anni in un monastero; egli si rifiuta di incontrarla e le fa riferire siffatte parole: «Ecco, suor mia, ài saputo ch'io son vivo; non ti contristare perché non mi veggi, ma considera la vanità e la instabilità di questo misero mondo, e convertiti a Dio e pre[n]de abito di religione, acciò che possi pervenire ai beni veri eterni», p. 1106.

⁸⁹⁴ Erodoto racconta che a Solone, in visita da Creso - re di Lidia, ricco e potente - furono mostrati tutti i suoi tesori. In una Sardi all'apice dello splendore giunsero tutti i sapienti di Grecia, e tra gli altri Solone di Atene. Al suo arrivo fu ospitato da Creso, re di Lidia, e gli fu mostrato quanto vi era di straordinario e di sontuoso. Creso - che si riteneva l'uomo più ricco e felice - chiese a Solone, noto per i suoi viaggi e la sua sapienza, se avesse mai conosciuto qualcuno che fosse veramente il più felice di tutti. Solone, che non amava l'adulazione, rispose: «Certamente, signore, Tello di Atene». Creso, stupito, lo incalzò con altre domande, per conoscere le ragioni di tale felicità e chi altri ritenesse il più felice, finché Solone spiegò che la ricchezza non dà necessariamente la felicità. Non vi è uomo al mondo che sia sufficiente a se stesso, continuò il saggio. Solo colui che vive avendo più beni e arriva a morire dolcemente potrà dirsi felice. Al re non piacque tale spiegazione, non tenne Solone nella minima considerazione e lo congedò (Erodoto di Alicarnasso, *Storie*, I, 29-33).

ateniensi de servare li sanctissimi lege da sé alloro conditi almeno per anni dece. Atiò che da cittadini non fossi constrecto de liberarle de tal giuramento et ancora per videre diversi regioni del mundo si partiò de atena et discorrendo pervenuto alla cità famosissima de Lidia nominata Sandis, lo re de quella nominato Cresso, lo quale excedia in richeze et in delicie tucti li altri re et homini privati de lo mundo, sentuto la sua fama et la sua sapientia lo recipette nel suo regno et splendido palatio honorificamente. Et cum sumptuosi convivii et reveriolo de preciosi doni. Et nel III giorno li fece vedere tucti li soi thesori et altre preciose substantie; et nel quarto giorno li fece narrare tucta la fertilità de lo suo regno et la pacifica possessione che tenia de quello non solum per le abundante richeze ma ancora per la benivolemtia de cittadini. Et po lo signore ad sè chiamatolo per desiderio che havia de essere iudicato et scripto de tanto sapientissimo homo lo più felice homo del mundo li disse: «o amico atheniense et sapientissimo Solone, per la fama che io ho havuto de la tua sapientia et como chi vai per lo mondo philosophando grande desiderio ho hauto videre et domandarti quale homo in questo mondo tu hai veduto excedere tucti li altri in felicità», et tiò li disse existimando che li respondisse che ad ipso como che ipso si estimava. Del che adiusto Isolone non como li altri la dulao ma fingeudo non adunarse de la sua voglia li respose che lo più felice che havia trovato erastato uno in Atena nominato Tello, de la qual risposta maravigliato et mal contento Cresso che de tale havia dicto et non de sé, li disse: «et che hebe questo Tello per lo che tu cossì lo existimi?». Respose: «questo hebbe figlioli virtuosi de li quali vide nepoti, et poi che hebi vivuto con bone opere et fama, havendo li ateniensi bello cum li vicini questo con sua industria li rumpiò et in quello bello con bona fama si fo morto». El che audeudo Cresso li disse: «quale altro da po questo havia visto felice», respose: «dui fratri de la cità nominata Dargo, homini robusti la matre de li quali havendo per voto lo dì de la solemnità di Iunone visitare lo templo quale era cerca octo miglia lontano, non trovando la matina li bovi per la menare in su lo carro como si era determinato, videndo perciò affliggerse la matre, per la consolare, intranbo ponendosi lo giugo su le braze sopra lo carro la levaro. Et beatificando tucti la matre per questo acto che cossì obedienti et humili figlioli se havea parturito, lieta de tiò giunte nella statua de Iunone la pregava che volesse de tale obedientia remunerare li figlioli de quella cosa che più ad loro potesse essere felice. Et subito po che alegramente hebero cenato ponendosi ad dormire, se trovaron morti, lo che fu da tutti et estimata felicità grande». Ma Cresso che si existimava lo più felice homo del mundo, videndo che nulla mentione facia de ipso, turbato li disse: «adonca, Salone, la felicità mia non te à paruta recontabile ma questa de sì facti homini plebei sì». Respose Solone: «la felicità tua è de cossa subiecta alla mutabile fortuna, et nel vivere de li homini soleno acadere cose assai et, como videmo, mai l'uno giorno ad l'altro resimiglia nel successo de le cosse humane. Et nella vita lo richissimo non è più felice de quello che vive de giorno in giorno. Et lo fine de la tua felicità et vita non lo so, però

non ti posso computare né de re felice, adteso che molti reputati felici in vita ponno poi et in vita et in morte essere infelice». La quale risposta displacendo ad Cresso, reputandolo homo grosso da sè disgratiato lo caciavo. Ma Solone non minò reputandose per essere caciato et vilificato da Cresso, che tenuto si havia quando era stato existimato et honorato, havendo posto li virtù et non lo iudicio humano lo suo bene essere, si partiò. Et ecco che ructo da Ciro poco giorni da po, Cresso li fu occiso lo figliolo quale expectava de regnare po de ipso. Et da po puro alcuni altri giorni iterum Ciro rompendolo li levaro lo regno et tucte le richeze et pigliato ad ipso, comandato li soi che lo ardessino. Et passandolo quelli per lo andare ad ardere davanti a Ciro, Cresso gridando disse: «o Solone, Solone», et chiamatolo ad sè Ciro per li dire perché così havia chiamato Solone, Cresso li cunctò quanto de sopra è dicto chi Solono li havia risposto. El che audendo Ciro et pensando la varietà de li beni de la fortuna et che cossì ad ipso haveria potuto accadere como chi zà l'accadiò et pegio anchora che rupto con ducento millia persii da Tamira regina, presolo li tagliò la testa et possencela dentro uno utre de sangue dicendo «*Cyre Cyre sanguinem sitisti sanguinem bibe*», non volse che Cresso fossi morto.

[188] c.98r.

...et la scriptura assai ad *probando* lo bono sensu de quello nobile homo nominato Berzelai lo quale in tale etate essendo et offerendoli David, como si scrive nel XIX de lo II de li Re, de farlo grande et honorevile sopra tucti in Ierusalem le respose che ipso non cercava in tale etate quelle cose ma solum de bene morire et de sepelirse nel sepulchro de li patri soi.

[189] c.98v.

In uno regno de una persona de circa anni XCV de li più savii et docti de quello regno io dire intesi como havendoli appartenuto *per* più anni per lo officio che havia de praticare con tucti stati de secolari de ecclesiastici⁸⁹⁵ et religiosi de tucti havia cognosciuto essere extincta la sinderesi quale è lo stimulo che naturalmente à l'anima de fare bene et removersi del male.

[190] c.99v.

et *per non* dire molto, da li principi più che de altra cosa è venuto et vene tucto el male de sopra la terra. Comprobasi questo. *Per* la risposta seu scripto quale ad Alexandro Magno ficero li quatro maestri del senato de philosophi che seco tenia⁸⁹⁶ quando existente in Alexandria che ad suo nome in quatro eccellentemente havia edificato cum quatro porte una per quatro havendoli domandato quale era la causa che de omne virtù omne stato era mancato et de omne nequitia abundava. Et l'uno pholosopho andò alla una porta de la città et scripse in uno regulo: «*potentia est*

⁸⁹⁵ *Le* posto sottosopra e nell'ordine inverso, cioè *el*.

⁸⁹⁶ Nella leggenda di Alessandro, quattro anziani gli indicano tre fontane miracolose, che rendono immortali e sempre giovani.

iusticia et Ideo terra sine lege»; in lo secondo scripse: «Dies est nox et Ideo terra sine via in lo tertio scripse fuga est impugna et Ideo regum sine honore» et domandato de Alexandro che li declarassi li prefati scripti de lo primo disse che però havia dicto «potentia est iusticia et Ideo terra sine lege» ché antiquamente li signori et principi si submictiano a la iusticia et mo' la loro potentia usano *per* iusticia, et però è la roina. Et dicto havia che lo giorno et nocte che antiquamente li principi et prelati *con* la loro bona vita et doctrina mo' senza vita et doctrina li populi vano allo oscuro et de male in pegio et però havia dicto che la fuga è impugna et però lo regno senza honore che primo li principi et prelati resistiano alli delinquenti mo' sono facti cani muti et però li regni sono facti latrocinii

Lo secundo nel primo regulo de la secunda porta scripse: «*unum* est duo Ideo regnum sine veritate», tiòè lo core et la bocca de li antiqui re principi era uno che quello che diciano quello intendiano de fare et quello faciano. Mo' una dicenno et un'altra fanno et però per loro malo *ex*mplo tucti altri essendo falso falsi li regni sono andati in roina. In lo secondo regulo scripse: «amicus est inimicus et Ideo regnum sine fidelitate». Li antiqui principi et signori cossì erano amichi de li vaxalli como de li figlioli, et li vaxalli fidelissimi però ad loro. Et però li stati erano perpetui. Al presente li signori da barbari tractando li vaxalli, li vaxalli li so infideli, et ecco la roina del mondo. nel tertio virgolo scripse: «malum est bonum et Ideo terra sine pietate», tiòè la pecunia che de sè è mala li antiqui signori *non* pretendiano ad accumularla et *in* honore se teniano lo havere de vaxalli et la povertà loro. Al presente tucto el facto loro ponendolo in havere dinari, non permictendo nè *com*patendo lassare un tornese ad nullo, è venuta et vene la impietà per tucto. Lo tertio nello primo regulo de la terza porta scripse: «ratio habeat licentia*m* Ideo regnum sine nomine» zoè li antiqui signori se governavano *con* ragione ma hogie *con* voluntà et però è venuta la roina del mundo. Nel secondo regulo scripse: «fur est prepositus Ideo regnum sine pecunia», tiòè li antiqui signori haviano loro propositi personi da bene et non *damnificanti* li populi. Al presente li hanno latro che più *damnificano* che non son li iusti pagamenti, et però è la povertà de la gente. Nel tertio regulo scripse: «la noctula è facta aquila» et però nulla discreptione è nella patria, tiòè li antiqui principi et signori honoravano et premiavano li vaxalli *secundo* la existentia de li virtù et dignità loro. Et però vedendo omne uno che la virtù havia loco et premio, se ne forzava ad acquistare. Al presente li signori non preponeno salvo che però asinità che non si habiano ad adunare de la mala vita loro o per malvasità, atiò che per mezo de tali possano fare alcuno male. Nullo più cura de usare nè descriptione nè virtù, et però lo mundo va male [...]⁸⁹⁷. Lo quarto nel primo regulo de la quarta porta scripse: «*voluntas* est

⁸⁹⁷ qui Mazza inserisce un altro breve esempio: «unde volendo andare in casa de uno gran maestro lo figlio de uno barone, exortandolo io che volessi dare ad virtù me respose dicendo: «hora bona fortuna mente *ma*ndi Dio che de senno et virtuti *non* curo io».

consiliarius Ideo terra male disponitur». Nel secondo scripse: «denarius dat sententiam» Ideo terra male regitur». Nel tertio scripse: «Deus est mortuus Ideo totum regnum peccatoribus est repletum», tiòè perché Dio non punisce l'homo como pecca, como faccia de prima Tertio dice partiose lo *consilio* de li vechi per lo quale havere de dare tanto li legi privilegiano la vechieza de li vechi antiqui.

[191] c.101r.

essendo ad Pisa pigliai domesticheza con uno assai vano et lizadro studiante. Ma da po alcuni anni incontrandome ad Roma, maravigliandome io como che se havia facto religioso, respondendo mi disse che la potissima causa era stata per levaresi del tedio et fastidio che li davano li famigli senza de li quali non potia stare.

[192] c.101r.

D'un fiorentino se dice chi stando in hora insolita la sera fora de casa domandato perché respose: «per fugire lo fastidio de li mei famigli».

[193] c.101v.

Legesi in libro quale se intitula *Anulo* che Petro episcopo Zenosensi, andando ad visitare uno sancto solitario, lo trovò in oratione ne la sua cella elevato de terra. Et sconiurandolo da parte de Dio che li dicessi che visione havia viduta li disse: «videcte intrare ne la mia cella una donna speciosissima de auro et gemme preciose ornata et dissime “cognosceristu che son io?” et io li rispose “existimo che siti la beata Vergine Maria, matre de Dio”. Et illa disse “guardami da tergo” et voltandosi la vidi putrida et tucta piena de vermi et di fetidi ignominii a dire, et disse “io sono la sancta matre ecclesia, la quale in lo primo stato de li apostoli martiri confessori et virgine fui bellissima et assai ornata, mo' de la posteriore parte, cioè in questi ultimi tempi, sono in li rectori et prelati putrida et corrupta et ne li membri ignominiosa”».

[194] c.101v.

Cunctò ad mi lo compagno de uno religioso quale si fo morto ha circa XL anni et fu de tal vita et fulgio de tali miraculi che non solum in Italia ma altri assai parte del mundo ne hano parlato et parlano che stando al morire, havendolo lassato solo per sè potere riposare, tornando poi circa la meza nocte con destreza per non lo resvegliare se dormissi, aperta la porta de la cella senti un tale odore che non havea comparatione in lo mundo de poterlo assomigliare. Et aude l'homo de Dio con indignatione dirli: «vame, vame, chiude questa porta, chiude questa porta!». Et partuto, tornandoli poi verso la aurora lo trovò⁸⁹⁸ multo refredato; apena con panni et petre calde lo potè recreare. Et per abbreviare le parole parlando insieme poi che fo recreato constringendolo che li dicessi

⁸⁹⁸ trovò] tronò.

che odore così smisurato era stato *quello* quando prima illo ce havia venuto et ipso lo havia cazato, l'homo de Dio respondendo li disse: «quando tu ce venisti c'era lo angelo de Dio che circa una hora *inanti* havendo pensato io *con* dolore la diminutione del stato de la nostra religione de tucte *perfectione* et così de *quelli* de la ecclesia et de ogni altro stato spirituale, venendomi l'angelo mi disse tre volte replicando et lo signo de la mano movendo *per* lo mancamento de li *prelati* de li *prelati* de li *prelati*».

[195] c.102v.

unde ne le croniche de lo ordine de fratri minori si lege como sancto Francesco revelò ad soi fratri como Dio li havia dicto: «Francischo, io ho mandato lo ordine tuo al mundo aciò che con doctrina et exemplo⁸⁹⁹ de vita dia edificatione spirituale al mundo et che mostrino al mundo ad tal modo como son contemptibile cose transitorie. Et ordinato ho al mundo che con ogni fertilità li notrichi; mentre li fratri toi non frauderanno lo mundo con bono exemplo de doctrina et de vita lo mundo non frauderà ad loro de la abundantia del victo». Et secundo questo dicia sancto Francesco che lo fratre lo quale con la doctrina et opere dona bono exemplo al mundo ciò che mangia et beve se fossiro oro et balsamo li è benedicto⁹⁰⁰.

[196] c.102v.

unde *sancto* Francesco nel prealegato loco se lege che dicia ad soi fratri che nullo religioso al mundo po havere alcuna virtù se non more prima in sè et che à una virtù li à tucti⁹⁰¹. Secundo deveno mostrare li religiosi al mundo como si deve *contenere con* lo degeto de li *proprii* habitationi. Et tertio *con* la sancta doctrina et *exemplarità*.

[197] c. 102v.

unde domandando *sancto* Francesco a Dio che li revelassi quando lo religioso li era servo et lo havia accepto li respose dicendo: «quando de me *pensa*, de me parla et secundo le mei opere fando dà bono *exemplo* al mundo». Et un'altra volta domandando ad Dio como si *intendia quello* dicto de Ezechiel quale dice: «si non adnuncierai a lo impio la impietà sua, l'anima sua cercherò de le mane toi», et Idio li disse: «tando lo religioso annuncia a lo impio la iniquità sua quando tale doctrina parla, et de tale sancta conversatione è, et de tal bona vita et fama che ogni impio *videndoli* et *intendendoli* si tene represò de la impietà sua».

⁸⁹⁹ In questo *exemplum* si insiste sull'uso del termine «exemplo» come paradigma di vita.

⁹⁰⁰ Negli *Actus beati Francisvi*, XVI, vi è un racconto analogo, dove però è Francesco a chiedere a san Silvestro e a santa Chiara di pregare Dio per sapere se debba scegliere di ritirarsi nella contemplazione o dedicarsi attivamente alla predicazione.

⁹⁰¹ «Se Pomo non rinuntia a ttutte le cose del mondo, non può diventar monaco», Cavalca, *Vite dei Santi Padri*, 10, *Di san Maccario d'Egitto e dei suoi ditti*, terza parte, vol. II, ed. Delcorno, p. 910.

[198] c.102v.

unde *sancto* Francisco orando per lo populo, li aparse *Christo* dicendo: «se lo ordine tuo remanerà ne la sua perfectione, preserverò lo mundo de li tribulatione, ma quando mancherà venerano li tribulationi al mundo».

[199] c.103r.

Una persona ecclesiastica assai veneranda et che sentia de Dio, andando per sua devotione ad uno monasterio de religiosi per si lo volere fare benivolo, quelli fratri lo menarono per tucto lo monasterio mostrandoli la sumptuosità delle cose de quello et lo ornato de li edificii. Et circa lo fine del parlare chi era ne lo dormitorio, li fratri lo domandaro che li parisse de loro monasterio, et quello rispose che li pariva che non li mancava niente de le cose de questo mondo salvo che de havere omne uno de li fratri *in* sua bella camera una bella moglie. «Et certo credo, patre, che altro non desiderati», et così malo edificato se partiò⁹⁰².

[200] c.104r.

unde nelle croniche de fratri minori si lege che domandando uno episcopo una spiritata che li dicissi che persona era *sancto* Francisco lo quale ancora viviva, lo demonio tacete. Ma scongiurandolo quello in virtù de la passione de *Christo* che li dicissi el vero, el demonio respose: «tel dico Idio Patre era omnino per mandare al mundo grandemente la ira sua ma Iesu *Christo* con li soi oratione imperò che fossi mandato *sancto* Francesco et *sancto* Dominico per li meriti de li quali havessi la divina iusticia causa de retinire la ira sua et de mandarence la gratia et li beni, che unde son alcuni boni quantunque sia la multitudine mala Idio retene per respecto de quelli la ira contra la multitudine».

[201] c.105r.

Contò ad me uno antiquo homo de arme, essendo in campo, dolendosi uno homo d'arme ch'el suo cavallo non era rogoroso nè manco aspero, uno li disse: «sel voi aspro falli la chierica *in* capo et si puro assai ti piace de haverlo arrogante et aspro et senza alcuna mansuetudine et tu li fa la chierica fratesca grande». Et cossì quello fandola diventò in tanta immansuetudine che per niente li potiva ponere sella, continue calzi, continue conflictu con li altri cavalli sempre che alchuno li andava addosso de ira balbotia.

[202] c.105v.

in tempo de *sancto* Francescho in uno loco de boschi vennero dui latri che stavano in quello boscho arrobando ad chi passava et domandaro che li fossi dato ad mangiare et bere. Et lo guardiano non ce ne dando solum li represa che stavano arrobando. Et partuti quelli, gionse *sancto* Francesco che venia de la cerca con la tascha de pane ipso et con lo fiascho de vino lo compagno, et intendendo como lo guardiano non havia dato ad

⁹⁰² Più volte nel testo torna la polemica contro quei frati il cui costume di vita è lontano dall'insegnamento di Francesco.

mangiare et bere ad quelli latrì et como reprehendendoli aspero li havia parlato et *con alcuna indignatione* si erano partiti, po che de tiò assai hebe represo lo guardiano, lo comandò *per sancta obedientia* che pigliassi quella tasca de pane et fiasco de vino che ipso havia portato de la cerca ad cercare per li boschi quelli latrì et trovandoli se li ingenochiassi *in* piedi de la discortesia chi *non* li havia dato ad mangiare et de la aspera risposta che li havia facto, domandandoli *perdono*, et poi li *presentassi* lo pane et lo vino. El che *quello* fando li latroni de tal humile subiectione deventaro fratri de sanctissima vita⁹⁰³.

[203] c.106r.

narra Ioami Crimaco como ne li monasterii antiqui *consuetudine* era de li portinari che, da po che *per quanto* haviano potuto haviano satisfacto *quelli* che veniano *per alcuna* cosa alli monasterii, nello uscire de la porta se li ingenochiavano in piedi domandandoli *perdono* se al tuto *non* li havessiro bene potuto satisfare o *alcuna* parola *non congrua* li havessiro dicto.

[204] c.106v.

Recordamesi como essendo giovene de circa anni XXV mi fu data cura de circa cento done et più in moniale, infra li quali ce ne erano circa LX giovanecte. Fatiga intollerabile era ad retinerle per non si guastare et admalirse de le cose che per la devotione se metivano ad fare de quello che mo' quaranta anni transacti me da loro referito.

[205] c.106v.

lassando de parlare, dire solum voglio como pocho tempo si fa⁹⁰⁴ che venendo ad me con una grande devotione uno el quale hogie vive, per voler ad mio consiglio spendere per fine ad sei migliara de ducati ad fare uno monasterio de moniale et poi bene renditarlo, adteso era ricco et non havia figlioli, io considerando lo stato et la indevotione de moniale de hogie, lo domandai ad che fine volessi tale monasterio fare. Et me respose che ad honore de Dio et salute de la anima sua, et io li disse: «indarno me pare che saria ad tal fine ciò spendere ma più presto hogie ad honore de Dio seria fare galere per andare in corso che non monasterii de moniali» et così restò et restasi.

⁹⁰³ Mazza qui riassume il racconto, evitando di narrare il dialogo tra Francesco e Angelo - il guardiano -, le parole dei tre ladroni allorché si videro trattati con tanta misericordia pur essendo loro dei peccatori e, infine, il loro dialogo con Francesco. Quello dei ladri convertiti è un *topos* di grande diffusione, cfr. Marcello Ciccutto, *Tradizione delle opere di Domenico Cavalca. Gli esempi dei trattati morali (II)*, in «Italianistica» anno XX – n. 2, 1991, pp. 281-310, p. 284-85. Un episodio per certi versi simile si trova in Cavalca, *Vite* III 105 dove si racconta che un santo romito fu assalito da alcuni ladri e gridando attirò l'attenzione dei suoi confratelli, i quali tutti insieme catturarono i ladroni e li consegnarono alle autorità. In seguito, però, i frati si pentirono di ciò e raccontarono tutto all'abate Pemen, il quale, anch'egli dispiaciuto, ammonì il romito e questi, compunto, fece in modo di liberare i ladri.

⁹⁰⁴ Cfr. Le Goff, *Il tempo dell'exemplum (secolo XIII)*, in Id., *L'immaginario medievale*, cit., pp. 117-121.

[206] c.106v.

Contò ad me et già se scrive in laude de lo avo de questo turcho che hogie regna in Constantinopoli⁹⁰⁵ quale come un'altra volta dissimo, pigliò dui imperii ,dudichi regni et populo innumerabile de li christiani, como un'altra volta cavalcando con li soi auditori ad lato per Constantinopoli, una vidua facendosili in contra lo pregò che li facessi expedire la sua iusticia, la quale per sei mesi havia domandata a li soi auditori et anchora non trovava modo de essere da loro expedita. Et firmato lo turcho, voltato a lo auditore, li domandò se così era. Et intendendo che sì, ma che senza defecto loro, adteso la parte opponia et bisognava dare tempo ad opponere et intendere et non si potia fare altro, respose el turcho: «in sei mesi non haviti possuto trovare la verità, chè non volistevo. Io farò vedere ad tucti iudici del mio stato sempre la verità in mancho de sei dì». Et così determinare et non si movendo comandò che illà fossiro decorati et chiamando li loro figlioli, li costituì soi auditori et donò ad chiaschaduno lo coiro del patre, comandandoli che li facessiro conzare in suacto et ogni uno se ne facisse un chiumazo, et sopra quello havessi da sedere quando intendiano le cause, aciò havessiro memoria de iuste et expedite le administrare.

[207] c. 110r.

nel II de li Machabei C. IX se cuncta de Antiocho como stando in tanta superbia et plenitudine de peccati, andando sopra lo carro, comandando che fossiro sollicitati per andare presto et destruere Ierusalem et lo templo et amazare li cittadini, cadecte de lo carro et gravemente leso, facendoli li piagi vermi et grave dolore sentendo et fetore tale uscendone, che nullo se li potia adcostare dananti, venuto in cognitione de la sua superbia che contra Dio havia hauta, disse: «Iustum est subditum esse Deo et mortalem non paria Deo sentire» et incomenzò ad pregare et fare voti ad Dio⁹⁰⁶

[208] c. 110r.

narrasi nella Vita de Sancti Patri como essendo uno homo de vita probatissima piatoso assai et de tanto silencio⁹⁰⁷ che cui non lo

⁹⁰⁵ Dovrebbe trattarsi di Selim I, sultano dell'impero Ottomano dal 1512 alla morte, avvenuta nel 1520.

⁹⁰⁶ Antioco Epifane è di ritorno dalla città di Persepoli, dove ha subito una grave sconfitta, e conta di rifarsi sui giudei. Mentre ordina all'auriga di correre senza sosta, cade dal carro e si ferisce gravemente.

⁹⁰⁷ Il ritiro nel deserto è associato al silenzio, «essenziale alla vita profetica nella misura in cui garantisce il segreto del deserto e procura la purezza del cuore», J. Leclercq, *La vita perfetta*, Milano, Vita e Pensiero, 1961, p. 68. Vari gli *exempla* che esortano a tenere a freno la lingua, porta dell'anima, cfr. Cavalca, *Pungilingua*, 23 e 25 (Ciccuto, *Racconti esemplari*), e Cavalca, *Vite*, III 39 (cap. XXXIX, libro secondo, vol. II ed. Manni). In generale, i "peccati della lingua" (non solo la mormorazione, contrapposta al silenzio monastico, ma anche il vaniloquio, la contumelia, la iattanza, naturalmente la bestemmia, etc.) costituiscono un tema di ascendenza vetero e neo-testamentaria che conosce momenti di grande fortuna tra XII e XIII secolo, soprattutto in ambiente domenicano e francescano. Un'opera fondamentale fu certamente la *Summa virtutum ac vitiorum* del domenicano Guglielmo Peraldo. Sul tema cfr. Casagrande-Vecchio, *I peccati*

sapia lo haveria iudicato muto, et così essendo, a lo spesso era vexato de infirmità et altre assai adversità. et mai paria che cosa li venisse senza sinistro, *per* contrario esseno la mugliore improba et in verecundia ribalda et de tal mala lingua che mai era di che non si imbragassi con alchuna persona de li vicini et chi de novo non li dicessi alchuna infamia, impietosa ad tucti et precipue al marito. Et da una filiola che insieme haviano ad lascive advanita et ad gulosità solum intenta. Et così essendo, mai li dolse capo, mai patiò adversità alcuna. Ad l'ultimo venendo ad morte lo marito, fu tanta la tempesta del male tempo che *per* multo che domandassi lo confessore non ce potendo venire *per* lo malo tempo, morto senza confessione, nullo ce potendo venire *per* lo tempo ad sepelire ne la ecclesia, la muliere lo sepeli ne la stalla de la sua casa. Et ogni uno *per* le predicte cose lo iudicava assai havere stato inimico de Dio. Ma da po alchuni tempi infermandose la mugliere, chiamato el sacerdote, confessata et receputo con quieto ogni altro sacramento, morendo con poca pena et stento, fu tale la serenità del tempo che paria et honorassi la sua sepultura. Et non ce mancando clerico alchuno, honorificamente fu ne la ecclesia sepelita, et ogni uno paria che la beatificassi. Et pensando la restata figliola li costumi del patre et li soi adversi et quelli de la matre et li soi prosperità, se deliberò imitare li costumi della matre. Et ecco che *per* li preghi de lo patre, lo quale era inanti a Dio, fu mandato uno angelo, lo quale represa che l'habe de la despositione de imitare le vestigie de la matre, la prese et portolla in uno loco nel quale erano fornace de foco et in quella vide stare la matre con immense pene et lamenti, la quale li disse: «oimè, figlia mia, che Idio lo quale è iusto et misericordioso et non lassa alchuna cosa nè impunita nè in remunerata, ad tuo patre *per* alcuno minimo peccato che facia nel mundo li donò le pene del mundo che son minime, et *per* li soi grandi beni li donò li beni celestiali. Et *per* contrario ad me misera *per* quelli minimi beni che facia nel mundo, mi donò li beni del mundo che son minimi et *per* li mei grandi peccati me donò queste grande pene che sono incomportabile, et non haverano mai più fine». Et poi lo angelo li mostrò lo patre in gloria, li vestigii del quale imitando la figliola, finì poi in sancta vita⁹⁰⁸.

della lingua, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 1987. «Contro il subdolo mormorio che mina il rigido ordine gerarchico dei conventi, il vano e ozioso chiacchiericcio che distoglie dall'orazione e dalla contemplazione, da parte delle varie regole monastiche viene affermato concordemente il valore di un silenzio consapevole da osservarsi in ogni momento della giornata, principalmente a tavola, dove le occasioni di peccato sembrano moltiplicarsi. Si stabilisce spesso un'equazione fra mancato controllo del cibo e mancato controllo della lingua, fra quantità di cibo ingerito e quantità di *otiosa verba* uscite dalla bocca, per cui mense, banchetti e conviti diventano i *loci deputati* per la consumazione del peccato». Di contro vi è la *mala taciturnitas*, quella di chi si astiene dal confessarsi, cfr. Carla Maria Sanfilippo (a cura di), Filippo Degli Agazzari, *Assempri*, Introduzione, in *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*, a cura di Giorgio Varanini e Guido Baldassarri, Tomo III, p. 259.

⁹⁰⁸ Cfr. Agostino, *La città di Dio*, I, 12, 1: «Se una sepoltura solenne giovasse in qualche modo all'empio, chi è pio dovrebbe ricevere danno nel caso di mancata sepoltura o di una sepoltura misera. La schiera dei servi riservò a quel ricco

[209] c.111v.

nella *Vita de Sancti Patri* se lege che havendo da eligere circa tri milia fratri lo abbate de quello monte unde abitavano, mandaro ad uno sancto antiquo monaco che per debilità de vechieza sempre stava culcato ad lecto che li consigliassi ad cui devesse elegere. Et ipso facendose cadire lo manto che tenia in capizo, levato per grande spatio spressatamente lo carpiso et poi voltato ad quelli fratri disse: «andati et eligiti uno che più volte sia stato adversato et carpisato da molti como haviti trovato carpisato da me lo mio mantello, chè quello lo quale non ha provato la adversità soi non sa portare la adversità de altri».

[210] c.112r.

unde gravamente infirmato sancto Francesco, mugendo per la gravità de le pene, audi una voce che li disse: «Francesco, si tucta la terra fosse oro et tucto lo mare balsamo et tucti li monti petre preciose et fossiti data una cossa che tanto valissi più de l'oro et de lo balsamo et de le petre preciose, quanto queste cose più valeno de la terra l'haverissi tu de dare et per niente reputare in comparatione de quello che hai da acquistare per la paciente supportatione de questa infirmità».

[211] c.112r.

Et de lo suo compagno sanctissimo nominato fratre Giniparo si lege che rapto in spiritu essendo in mensa con li altri fratri, incomenzò gridando poi lo rapto a dire: «o fratri cui seria quello tanto nobile che non volentieri portassi sopra de sè una cista de luto, si però li fossi data una casa piena de auro», et tiò dicto con fletto inalzata la voce dicia: «guai, guai, oimè, oimè, che non volemo substenire uno poco de verecundia per lucrare quella tanta gloria de lo paradiso». [verificare se continua]

[212] c.112v.

lege in Ieremia⁹⁰⁹ et viderai nel XXXVII ca. como adunati più volte li populi mediante alcuni principali che le incitavano,

coperto di porpora un eccellente corteo funebre davanti agli uomini, ma uno ben più insigne il servizio degli angeli ne ha offerto davanti al Signore a quel povero coperto di piaghe».

⁹⁰⁹ L'operato del profeta Geremia (650-587 a.C.) si inserisce nel momento in cui il regno di Giuda prospera. Geremia profetizza una dura punizione se la casa di Israele, «incirconcisa nel cuore» (9, 25) e dunque traditrice dell'alleanza, non tornerà a seguire la Parola di Dio. La profezia dell'invasione babilonese lo rende invisibile al popolo come ai magnati perché considerata come annuncio di malaugurio, perciò verrà disprezzato e diversi saranno i tentativi di ucciderlo. Ancor più quando Geremia sosterrà l'esigenza per il regno di Giuda di arrendersi alla potenza di Babilonia, contro i quali non ci si può opporre e bisogna arrendersi e pagare a loro le tasse, andando contro la politica filoegiziana - per ottenerne l'aiuto ovviamente - seguita in quel momento dai re di Giuda. La sua voce rimane inascoltata, anzi, deve subire l'arresto per aver profetizzato la distruzione di Gerusalemme oltre che per le accuse di tradimento. Quando i babilonesi assediano Gerusalemme, le sventure annunciate da Geremia spingono i notabili a farlo gettare in una vecchia cisterna

pigliarono Ieremia como inimico et traditore de la patria *per* arricordare ad loro quello che era la salute de la patria. Et giudicato ad morte poi per misericordia quasi non guardando lo suo male, lo mictiano nella presonia de lo laco.

[213] c.113r.

Nella cantica Dio alla anima nomina sponsa sua et nelle croniche de sancto Francesco se lege che pensando in questa parola sancto Francesco pregò Idio che li revelassi quando illo contrahia questa desponsatione con la anima et respondendoli Dio li disse: «quando l' homo porta paciente alcuna adversità per lo amor mio, quella adversità è lo anello coⁿ lo quale io mi disponso la anima».

[214] c.113v.

et Dio havendo de mandare Moyses ad menare lo populo suo in terra de promissione li ordinò *inanti* multi tribulationi et adversità che li facessiro li egipcii, aciò che non fossiro duri de partirse de Egipto, ma per quelle tribulatione desiderosi et solliciti ad uscirne.

fangosa per evitare che demoralizzi i soldati. Egli assiste alla distruzione del tempio, alla caduta di Gerusalemme e alla deportazione dei superstiti.

NOTA ALLE SCHEDE DEGLI EXEMPLA

Ciascun *exemplum* è indicato con un numero arabo – progressivo - che rimanda alla numerazione degli esempi trascritti. Di ogni *exemplum* viene riferito il contesto in cui è inserito il racconto, l'eventuale fonte citata, e, quando è possibile, la fonte diretta o comunque una possibile fonte (si rinvia ai capitoli precedenti sul problema delle fonti e delle citazioni di prima mano). Ove ciò non sia possibile, si rimanda ad altri testi vicini (indicati come *Altri testi che presentano l'exemplum*), se presenti; tali testi sono portatori di una versione corrispondente o anche solo analoga quanto a struttura narrativa, elementi, ruolo dei personaggi. Si riporta l'*incipit* di ciascun racconto e un riassunto dello stesso in cui si indicano gli elementi principali dell'episodio. Si rimanda altresì ad alcuni repertori di *exempla* e racconti tipo (nello specifico all'*Index exemplorum* di Tubach e al *Motif Index* di Stith-Thompson) e, infine, all'eventuale bibliografia esistente su ciascun esempio, allorché mi sia nota.

Scala de virtuti

Exemplum 1

Contesto: «Prologus. De gratia parlando, le santi docturi dichino essiri una gratia la quali si chama *gratia gratis data* [...]. *Et* tali gratii concedi Dio a la creatura non sulamenti ad utilitati sua ma ad utilitati de lo proximo».

Fonte citata: Vangelo.

Fonte: *Luca* 19, 11-28

Incipit: «Et de tali gratii como per quilla similitudini recuncta»

Riassunto: Un re, partendosi dalla sua città, chiamò i suoi servi e diede loro una certa quantità di denaro, affinché con quella lucrassero.

Exemplum 2

Contesto: «*Capitolo primo*. De la frequentationi ecclesia. [...] Et guardati che nulla macula, quatinquam minima, hagi da pensari o commictiri in quillo loco a Dio dedicato, perché grandimenti in ço si turba Dio *et* multo si leta il demonio».

Fonte citata: Vecchio Testamento

Fonte: 1 *Samuele*, 2, 12 e ss.

Incipit: «Legimo nel *Vecchio Testamento*»

Riassunto: Ofni e Finees, per aver fatto segni lascivi rivolti a donne nel tempio, furono uccisi per ordine di Dio, insieme a chi era in loro compagnia e al loro superiore, che si limitò a riprenderli senza troppa severità⁹¹⁰.

Repertori: Tubach 1885

Exemplum 3

Contesto: «*Capitolo secundo*. De la sancta orationi. Piglato [...] che havirai lo determinato numero de lu orari, vogli ancora costituirli lu tempo in lo quali habi ad orari, *et* sin como havirai cura de ti sforçari de may lassari quilli orationi pigli perdiri, cussì ti sforçiraiy manco de permictiri lu tempo, *et* in quisto modo li toi orationi multo serraano a Dio placiti».

Fonte citata: «Joanni Andria»

Fonte: non individuata

Incipit: «Undi uno doctu, rinominato Joanni Andria, recunta»

Riassunto: Un santo padre quando pregava prima dell'ora canonica per le orazioni riceveva la visita di un angelo che gli portava uva agre; se viceversa pregava dopo l'ora fissata per le preghiere, riceveva uva marcia; se pregava all'ora stabilita, aveva in dono uva matura e sana.

Exemplum 4

Contesto: «*Capitolo secundo*. De la sancta orationi. [...] Quanti mali patino quilli che naviganno lu mari. Quanti quilli li quali vaino

⁹¹⁰ Si riferisce certamente al padre Eli, che pur a conoscenza dei peccati dei suoi figli, si limitò ad ammonirli senza severità.

per la terra. In *omni* loco che si trova lu homo ha sempri di tiniri inopinati casi».

Fonte: Esperienza diretta

Incipit: «Una vota trovay uno de la piaça»

Riassunto: Un fattore, contento del suo buon raccolto di grano - posto nel solaio - a causa di una trave ceduta ne viene travolto e muore soffocato.

Exemplum 5

Contesto: «Capitolo secundo. De la sancta orationi. [...] Non si po contentari lo riccho de li soi riccheçi perché timi di non li perdiri».

Fonte citata:: San Bernardo

Fonte: non individuata

Incipit: «Undi cunta ipso sancto Bernardo»

Riassunto: Un mercante è disturbato dal canto di un mendicante, sicché tenta - invano - di convincerlo a tacere. Quindi si allontana, fingendo di dimenticare lì un sacchetto di ducati. Il mendicante si allontana con le monete.

Exemplum 6

Contesto: «Capitolo secundo. De la sancta orationi. [...] Manco si po contentari alcuno *in* stato *et* gloria mundana posto, perché quanto è più grandi la gloria et signoria, più è lo timori de non la perdiri, et *omni* cosa che è *in* ipso mundo si possedi sempri *cum* timuri *et*, *per consequens*, *cum* doluri».

Fonte citata:: San Bernardo

Fonte: non individuata

Incipit: «Undi Sancto Bernardo [...] dichì»

Riassunto: In una città viveva un giovane di grande forza, perciò chiamato Felichi Forti. In quella stessa città viveva una donna molto bella chiamata Elena la bella, la quale per timore di rovinare la sua bellezza, non beveva acqua delle fontane né si toccava mai la bocca con le mani. Nella stessa città viveva una nobile donna, famosa per la sua virtù, nonché un gentiluomo molto facoltoso. Sempre nella stessa città viveva un gentiluomo che aveva nobili eredi e ciascuno di essi diceva che per la sua santità avrebbe vissuto a lungo, più di Matusalemme. Nella stessa città viveva un uomo tanto amato dal re. Per tali ragioni queste sei persone erano tenute in grande considerazione. Furono tutti invitati dalla regina a un convivio. Tutti gli invitati, finito di mangiare, si alzarono e cercarono ristoro sotto gli alberi. Rimase a tavola la regina con i sei. Ella chiese loro chi fosse il più felice e ciascuno sostenne di essere il più beato. Frattanto giunsero sei giovani ben armati da una parte e altri tre, anch'essi armati, da un'altra. I due gruppi volevano combattere, due contro uno, e chiesero alla regina e a i sei di fare da giudici. Prima però ciascuno disse il proprio nome: Fortezza, Bellezza, Buona Fama, Buon Favore, Buona Ricchezza, Buona Speranza. I tre fecero lo stesso: Malattia, Mala Lingua, Mala Morte. Nel duello, i tre ebbero la meglio sui sei. Trascorsi alcuni giorni, l'uomo noto per la sua forza si ammalò e non fu più in grado di muovere alcun membro, rimanendo fino alla fine dei suoi

giorni inabile e con il bisogno di essere accudito. La donna bella si ammalò e divenne deforme. Similmente, ciascuno dei sei perdetto tutto, morì o cadde in disgrazia.

Exemplum 7

Contesto: «Capitolo secundo. De la sancta orationi. [...] Lu proprio obiecto de la anima rationali dichi Richardo che è ipso Dio, et però may po essiri lu homo contenti per si actando che veni ad esseri coniuuncto cum Dio».

Fonte: non individuata

Incipit: «Undi de Alexandro Magno si legi»

Riassunto: Alessandro Magno brama conquistare questo mondo e quell'altro.

Repertori: Tubach 125

Exemplum 8

Contesto: «Capitolo secundo. De la sancta orationi. [...] La secunda orationi a la quali su tenuti li homini è stata dicta vocali, çoè diri alcuna determinata orationi cum la expressioni de li labri. Et tali orationi dichendo cum li labri la menti divi haviri una de tri attentioni, o vero a li paroli de ipsa orationi, per dirili recti, secundo foro composti de li primi ordinanti tali orationi».

Fonte citata: *Vite dei Padri*

Fonte: la fonte remota è forse Stefano di Borbone, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, 212 (ed. Lecoy, 1877);

Altri testi che presentano l'exemplum: Jacques de Vitry, *Sermones vulgares*, 239 (ed. Crane, 1890); Vincenzo di Beauvais, *Speculum historiale*, 7, 118 (Douai, 1624); *Speculum laicorum*, 185 (ed. Welter, 1914); *Liber exemplorum*, 113 (ed. Little, 1908); British library, ms. Add. 33956, 247 [transcr. Welter]; *Compilatio singularis exemplorum* 837 (Upsalla, Bibl. univ., ms. 523); Arnolfo di Liegi, *Alphabetum narrationum*, 593 (ed. Ribaucourt, sous presse); *Ci nous dit*, 770 (ed. Blangez, 1979-1986); Johannes Gobi Junior, *Scala coeli*, 251, 655 (ed. Polo, 1991); *Magnum speculum exemplorum*, 488 (ed. Major, 1611).

Incipit: «Undi in *La vita de sancti patri* si legi»

Riassunto: Un santo padre vide in una chiesa un demonio che aveva un sacco in cui spesso infilava la mano; il padre, incuriosito, gli chiede cosa stesse facendo e il diavolo rispose che metteva dentro le parole sbagliate che le persone utilizzavano durante le preghiere.

Repertori: Tubach 1630b

Exemplum 9

Contesto: «Capitolo secundo. De la sancta orationi. [...] forçati quanto poi cognosciri et contemplari l'altica et magnificencia de ipsa Vergini. [...] Tertio, li docturi provano la bella de ipsa Virgini per exemplo».

Fonte citata: Agostino, *La città di Dio*

Fonte: Agostino, *La città di Dio*, 23⁹¹¹.

Altri testi che presentano l'*exemplum*: Antonio Ceruti, *Cronica degli imperatori romani*, Edizione di Gaetano Romagnoli, Bologna 1878, in *Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XIX*, dispensa CLVIII, Commissione per i testi di lingua, Bologna 1968, pp. 2-3; *Mirabilia urbis Romae*, 11, *De iussione Octaviani imperatoris et responsione Sibille*.

Incipit: «Et primo Augustino [...] cunta»

Riassunto: Poiché i Romani volevano adorare Ottaviano, questi interrogò la sibilla Tiburtina per avere il suo consiglio. Ella gli mostrò una giovane di smisurata bellezza con in braccio un bimbo e lo invitò ad adorare quel bimbo.

Exemplum 10

Contesto: «Capitulum secundo. De la sancta orationi. [...] forçati quanto poi cognosciri et contemplari l'altica et magnificencia de ipsa Vergini».

Fonte citata: San Dionisio.

Fonte: *Legenda aurea*, CLIII⁹¹².

Incipit: «Lu secundo exemplo è quello lu quali scrivi»

Riassunto: San Dionisio scrive una lettera a s. Giovanni Evangelista in cui gli comunica che la Vergine Maria gli è apparsa in tanta bellezza da lasciarlo incredulo.

Exemplum 11

Contesto: «Capitulum secundo. De la sancta orationi. [...] La tertia gloria de ipsa gloriosissima Virgini è stata dicta adsistentali. Et per meglio potiriti conduxiri ad cognitioni de cognosciri tali gloria de ipsa Virgini quanta sia excellenti, nota quista similitudini».

Fonte: *Lettera del Prete Gianni* (fonte remota)

Incipit: «nota quista similitudini. Legisi»

Riassunto: In una città dell'India chiamata Brit vive il prete Gianni, re dell'India, e sotto di lui stanno settantasette re e centoventisette province. In tale città vi è un antico palazzo fatto edificare da un re di nome Porro. Le mura di questo palazzo sono ricoperte d'oro e di pietre preziose; esso è al suo interno riccamente decorato. Nella sala in cui il re dà udienza, il trono sta in cima a sette scaloni, ciascuno dei quali è fatto di una pietra che con le sue caratteristiche simboleggia le qualità che deve possedere il sovrano (così, ad esempio, come l'oro è il più bello tra i metalli, così il re dev'essere il più virtuoso tra gli uomini; il granito è rosso tra tutte le pietre e il sovrano dev'essere vergognoso più di tutti...). Qui vive il prete Gianni, e al suo servizio ci sono quaranta mila persone. E tuttavia questo palazzo, ricco di pietre preziose, è

⁹¹¹ In verità Agostino fa riferimento alla Sibilla Eritrea. Non si cita Ottaviano.

⁹¹² «Brillò per spirito di profezia, come appare dalla lettera che inviò a Giovanni Evangelista esiliato nell'isola di Patmo, dove profetò che sarebbe ritornato [...]. Fu presente alla dormizione della Vergine, come fa capire nel *De divinis nominibus*», p. 841 dell'ed. Einaudi; null'altro si dice. Dionigi l'Aeropagita fu convertito al cristianesimo dall'apostolo Paolo.

piccolo e di scarso valore rispetto alla preziosità del palazzo della Vergine Maria in cielo.

Exemplum 12

Contesto: «Capitolo tertio. De la sancta confessioni. [...] Hay icquà sub brevitati exposito lu sagramento de la *sancta* penitentia, uno de li secti sagramenti necessarii ad saluti, *et* como si *conteni* de tri parti dicti, çoè di contritioni, confessioni *et* satisfationi, *et* como tucti tri su necessarii, *et* si uno inde mancassi, como quantunqua fussiro le dui, *non varria nenti*».

Fonte citata: Leggenda di san Bernardo

Fonte: non individuata

Altri testi che presentano l'exemplum: Stefano di Borbone, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, 34, 36 (ed. Berlioz); *Compilatio singularis exemplorum*, 836 (Upsalla, Bibl. univ., ms. 523); Arnolfo di Liegi, *Alphabetum narrationum*, 87 (ed. Ribaucourt); *Ci nous dit*, 352 (ed. Blangez, 1979-1986); *Magnum speculum exemplorum*, 305 (ed. Major, 1611); Jacobus de Voragine, *Sermones aurei*, p. 84a (3) (ed. Clutius, 1760)⁹¹³.

Incipit: «El che adçò etiam meglo poçi intendiri ti noto icquà [...] si scrivi»

Riassunto: San Bernardo chiede a un indemoniato, posseduto da tre demoni, il nome dei tre spiriti maligni che lo posseggono e il rispettivo ufficio. Ebbene, uno tenta e impedisce che il cuore si penta, il secondo impedisce che il peccatore per vergogna abbia a confessarsi, e il terzo induce l'uomo a nuocere a Dio e all'umanità.

Repertori: Tubach 3452

Exemplum 13

Contesto: «Capitolo quarto. De la sancta comunioni. [...] divi *omni* uno innanti si comunica *probari* si stisso, *per* devota *et* *humili* *sumptioni*, innanti che vay ad comunicariti».

Fonte citata: Eusebio (di Cesarea?)

Fonte: non individuata

Incipit: «Tali *exemplo* havimo di *sancto* Hieronimo, de lu *quali* cunta»

Riassunto: San Geronimo, in procinto di prendere la comunione, dinanzi al sacerdote che tiene l'ostia, si percuote e si dichiara indegno di ricevere il corpo di Cristo.

Exemplum 14

Contesto: «Capitolo quinto. De teniri lu cori sempre in *sancta* *cogitationi*».

Fonte citata: *Vita ss. padri*.

Fonte: *Vitae Patrum*, P.L. 73, col. 839.

Incipit: «Tali *providencia* era in multi antiche, de li *quali* si legi»

Riassunto: Alcuni uomini, per tenere la mente occupata in cose utili e dunque lontana da pensieri malvagi, costruiscono panieri, poi li disfanno e quindi tornano a costruirli.

⁹¹³ <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php?id=3011&lg=fr>

Repertori: Tubach 497.

Exemplum 15

Contesto: «Capitolo quinto. De teniri lu cori sempre in *sancta cogitationi*».

Fonte citata: San Tommaso.

Fonte: non individuata.

Altri testi che presentano l'*exemplum*: talune analogie con *Libro de los exemplos por A.B.C.*, 333 (Baldissera); *Vitae Patrum, Liber III*, P.L. 73 col. 745 (cfr. *exemplum 120 Amatorium*).

Incipit: «*secundo che prova sancto Thomasi et poni exemplo*»

Riassunto: San Tommaso racconta l'esempio di un tale che non voleva commettere peccato carnale ma si diletta in pensieri lascivi.

Exemplum 16

Contesto: «Capitolo quinto. De teniri lu cori sempre in *sancta cogitationi*. [...] su *cogitationi* inutili *et* su quilli *cogitationi* inutili li quali si pençano sença essiri utilitati. [...] si perdi lu tempu in li cosi inutili de lu quali nulla cosa è più preziosa de tucto lu tempo lu quali ha lu homo si ndi bisognirà rendiri ragioni a Dio como lo spuso».

Fonte citata: *Vita ss. Padri*

Fonte: non individuata

Altri testi che presentano l'*exemplum*: un esempio analogo in Giordano da Pisa, 103 (*Il morto risuscitato e le pene dell'inferno*).

Incipit: «Undi, in *La vita de li sancti patri* si legi»

Riassunto: Un santo padre chiede a un morto se sono grandi le pene dell'Inferno e quello risponde che per quanto sono grandi non possono essere raccontati né compresi dall'intelletto umano. Ancora, il santo padre chiede di quale cosa i dannati abbiano più pena e gli viene risposto che la cosa di cui più si dolgono è del tempo che hanno speso inutilmente sulla terra.

Exemplum 17

Contesto: «Capitolo quinto. De teniri lu cori sempre in *sancta cogitationi*. [...] su alcuni *cogitationi* boni li quali su meritorii *et* delectabili, *et quisti* su li *cogitationi* per li quali lu homo investiga la essentia de Dio».

Fonte: non individuata

Incipit: «Tali era la menti de *sancto Francisco* de lu quali si legi»

Riassunto: San Francesco teneva sempre la mente impegnata in sante meditazioni.

Exemplum 18

Contesto: «Capitolo quinto. De teniri lu cori sempre in *sancta cogitationi*. [...] Tertio, divi considerari li *exempli* de li passati».

Fonte citata: Vangelo.

Fonte: *Luca* 12, 13-20

Altri testi che presentano l'exemplum: cfr. *exemplum* 184 dell'*Amatorium*

Incipit: «In lu *Evangelio* si scrivi»

Riassunto: Un ricco uomo pensa di godersi i suoi beni e di fare penitenza nella vecchiaia, quando a un tratto una voce gli preannuncia la morte imminente

Exemplum 19

Contesto: «Capitolo sesto. De lu moderato et iusto parlari. [...] Si tu dichì lu vero et lu iusto *et* lassì lu contendiri, ti è hunuri *et* la verità puro vay in summo, la quali sença defensaturi da omni uno per si stissa si defendi».

Fonte citata: «in lu *Vecho Testamento*, in lu *Secundo libro di Exdra*».

Fonte: forse *Libro di Neemia*?⁹¹⁴

Incipit: «Undi in lu *Vecho Testamento*, in lu *Secundo libro di Exdra*, si recunta»

Riassunto: Mentre re Dario dorme, tre giovani, di guardia, scrivono parole sapienti e le pongono sotto il capezzale del re, affinché questi giudichi il più sapiente. Dei tre sarà premiato colui che scrive che non vi è nulla di più forte della verità.

Exemplum 20

Contesto: «Capitolo sesto. De lu moderato et iusto parlari». «[...] è excusatione uno parlari per lu quali di alcuna cosa per la quali lu homo è di essere punito, o vero repriso, mostrarisi indigno di punitione, o vero reprehensionì. [...] Incontrario, quilli li quali li è ordinata vita eterna, non solum quando comictino culpi, ma etiam quando li è imposta falsamenti culpa, solino essiri prompti di poniri le ginocche in terra».

Fonte: *Legenda aurea*, LXXXIV, *Santa Marina vergine*, e XCII, *Santa Teodora*.

Altri testi che presentano l'exemplum: cfr. *exemplum* 111 *Amatorium*; Cavalca, *Vite*, IV 42.

Incipit: «Licet poi tucto Dio li verti in honuri»

Riassunto: Marina e Teodora si fingono uomini e prendono abiti monacali; due donne rimangono incinte ma sono senza marito, perciò accusano Marina e Teodora, le quali accettano di fare penitenza per il peccato, ancorché siano naturalmente innocenti.

Repertori: Tubach 3380

Exemplum 21

Contesto: «Capitolo sesto. De lu moderato et iusto parlari. [...] dichino li docturi che per *quisti* dui mendacii, çoè per lu officiosu *et* iocosu, si po ocultari la veritati sença peccato, sucta palori simulati, ma non si po expresse diri la minçogna».

Fonte: non individuata.

Incipit: «Undi di sancto Bernardo si legi»

Riassunto: San Bernardo seduto per strada vede passare un tale inseguito da alcuni uomini che ingiustamente lo tenevano

⁹¹⁴ Non vi è traccia dell'episodio narrato dal frate.

prigioniero. Essi chiedono a Bernardo se abbia visto passare qualcuno, ma egli ne copre la fuga.

Exemplum 22

Contesto: «Capitolo sesto. De lu moderato et iusto parlari. [...] tu fachi che de la bucca tua may ti esca palora ociosa o immunda per causa alcuna, perché in grandimenti si dispiachi Dio *et* plachisi lu dimonio».

Fonte: non individuata.

Incipit: «Undi si legi che una vota»

Riassunto: Una vecchia, un tempo una meretrice e ora in povertà, riceve la visita del demonio che le propone un patto: la renderà per sempre ricca se lei pronuncerà parole immonde ogni volta che vedrà uomini e/o donne riuniti, soprattutto durante le feste.

Exemplum 23

Contesto: «Capitolo sesto. De lu moderato et iusto parlari. [...] tu fachi che de la bucca tua may ti esca palora ociosa o immunda per causa alcuna, perché in grandimenti si dispiachi Dio *et* plachisi lu dimonio».

Fonte citata: *Vita dei Padri*.

Fonte: *Vitae Patrum*, P.L. 73, col. 762, 36 (Cavalca, Vite, III 97).

Altri testi che presentano l'exemplum: P.L. 21, 459; Paris, BnF, ms lat. 15912, 50, 12 (ed. Berlioz-Polo, in corso di stampa); Odo di Cheriton, *Fabulae et parabola*, 298, 341 (L. Hervieux, *Les fabulistes...*, t. 4.); Stefano di Borbone, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, ms Paris, BnF, lat. 15970, 190d; *Magnum speculum exemplorum*, *Angelus*, 2 (ed. Major, 1611); *Liber exemplorum ad usum praedicantium*, 185⁹¹⁵.

Incipit: «Et in *La vita de li sancti patri* si legi»

Riassunto: Un gruppo di persone è riunito e ogni volta che qualcuno dice parole immonde, ecco arrivare dei porci neri, diavoli *en travesti*.

Repertori: Tubach 3779

Exemplum 24

Contesto: «Capitolo sesto. De lu moderato et iusto parlari. [...] sin como lu lutu gictato in li oriche li inbracata et fa immundi, cussi una parola immunda et ociosa inbracta et fa immunda la menti».

Fonte: esperienza diretta

Incipit: «Undi uno sancto homo [...] mi dissì»

Riassunto: Un sant'uomo per aver sentito una parola immonda, ebbe il cuore infangato per ben diciotto anni.

Exemplum 25

Contesto: «Capitolo sesto. De lu moderato et iusto parlari. [...] è peccato irridiri lu proximo».

Fonte citata: «quarto libro de li *Re*».

Fonte: 2 *Re* 2, 23-24.

⁹¹⁵ <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php?id=4116&lg=fr>

Incipit: «*Et* cui ad *quisti* tali irridi, Dio *grandimenti* punixi, como appare»

Riassunto: Dio per punire quelli che irridevano Eliseo chiamandolo testa pelata, fece comparire due orsi che uccisero quarantadue uomini .

Exemplum 26

Contesto: «Capitolo sesto. De lu moderato et iusto parlari. [...] *qualli* li *quali* su tenuti ad alcuna particolari *orationi*, comu su li clerichi, è peccato *non* *rectamenti* dirila».

Fonte citata: *Vite dei Padri*

Fonte: cfr. *supra*, *exemplum* 8

Altri testi che presentano l'exemplum: Jacques de Vitry, *Sermones vulgares* (ed. Crane, 1890), 239; Stefano di Borbone, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* (ed. Lecoy, 1877), 212; Vincenzo di Beauvais, *Speculum historiale* (Douai, 1624), 7, 118; *Speculum laicorum* (ed. Welter, 1914), 185; *Liber exemplorum* (ed. Little, 1908), 113; British library, ms. Add. 33956 [transcr. Welter], 247; *Compilatio singularis exemplorum* [Upsalla, Bibl. univ., ms. 523] 837; Arnolfo di Liegi, *Alphabetum narrationum* (ed. Ribaucourt, sous presse) 593; *Ci nous dit* (ed. Blangez, 1979-1986), 770; Johannes Gobi Junior, *Scala coeli* (ed. Polo, 1991), 251, 655; *Magnum speculum exemplorum* [ed. Major, 1611], 488⁹¹⁶;

Incipit: «Undi nella *Vita de sancti patri* si legi»

Riassunto: Un santo padre vede un diavolo in mezzo al coro mettere la mano dentro a un sacco; e domandandogli cosa stesse facendo, quello rispose che inseriva i versi errati cantati dai frati e dagli altri cristiani

Repertori: Tubach 1630b e 5181

Exemplum 27

Contesto: «Capitolo sesto. De lu moderato et iusto parlari. [...] è *querulationi*, como dichino li docturi, uno murmurari *cum* clamuri sença lu debitu iudicio di la *descretioni*, lu quali procedi de *impatientia et inconstantia*».

Fonte: *Vitae Patrum*, P.L. 73, col. 778⁹¹⁷.

Altri testi che presentano l'exemplum: 216, *Innocens animus concordia semper habet*, del *Libro del los exemplos por A.B.C.*, 216 (Baldissera); Cavalca, *Vite*, I 52; Cavalca, *Vite*, III 10, 62-67.

Incipit: «Quanto quisto peccato dispiaçia a Dio, mustrasi in ço»

Riassunto: Pafnuzio prega Dio affinché gli mostri in chi è simile per merito. Dio gli rivela di essere uguale a due donne, spose di due fratelli, che conducevano una vita senza clamore e discussioni.

Repertori: Tubach 3587#

Exemplum 28

Contesto: «Capitolo sesto. De lu moderato et iusto parlari. [...] *Infra* qualsivogla *peccato* che in *quista* vita ti fa essiri a Dio odioso,

⁹¹⁶ <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php?id=2899&lg=it>

⁹¹⁷ In realtà l'esempio narrato da Mazza sembrerebbe riferirsi a san Macario.

et nella altra superari li demonii in pena eterna, è quisto peccato de lo sussurrari».

Fonte citata: «De lu donu del timuri»

Fonte: *De Dono Timoris, La langue d'une vieille femme surpasse le diable en malice*, in *Traité des sept dons du Saint Esprit* di Stefano di Borbone, f° 319 (Lecoy, pp. 207-209), 245.

Altri testi che presentano l'exemplum: *Libro de los exemplos por A.B.C.*, 442; alcuni motivi presenti nell'aneddoto ritornano nel racconto bernardiniano de *La fattucchiera di Lucca* (ed. Tuccini, pp. 75-79).

Incipit: «Undi in uno libro intitlatu *De lu donu del timuri*, si cunta»

Riassunto: Un demonio dopo aver tentato invano di mettere discordia tra una coppia per ben trent'anni, decide di chiedere aiuto a una vecchia, in cambio di denaro. La donna, presi i soldi, si reca da una povera fanciulla e le dà delle monete per comperare un abito nuovo, presso un commerciante di tessuti. Frattanto si reca dalla moglie di questi, per insinuarle il dubbio su una tresca tra il marito e la giovane, a cui - secondo la versione della vecchia - l'uomo avrebbe regalato un abito. Non contenta, la megera si reca dall'uomo per riferirgli che la moglie se la intende con il prete del paese, cui avrebbe donato del denaro; lo mette altresì in guardia contro un possibile tentativo di omicidio perpetrato contro di lui. La vecchia, frattanto, convince la donna a dare del denaro al prete, in cambio di una preghiera che dovrebbe servire a fare ravvedere il marito dal presunto adulterio; le suggerisce altresì di tagliare la barba al consorte, durante il sonno, affinché ella - la megera - possa fare una fattura e tenerlo lontano dalla fanciulla. Sicché quando il marito vede la moglie con in mano un rasoio, ripensa all'avvertimento della vecchia e la uccide. Giungono poi i parenti di lei per vendicarla, uccidolo.

Repertori: Tubach 5361

Exemplum 29

Contesto: «Capitulo sesto. De lu moderato et iusto parlari. [...] Quanto è malo li cosi dubbii interpretarili in mala parti [...]».

Fonte citata: «libro de li *conformitati* di *sancto Francisco*»

Fonte: non individuata.

Altri testi che presentano l'exemplum: un'immagine analoga si trova in *Legenda aurea*, CXXIV e in *Dialogi*, libro IV cap. 13.

Incipit: «[...] mustrasi *in quisto exemplo*. Legisi *in* lu libro de li *conformitati* di *sancto Francisco*»

Riassunto: Un frate vede entrare in chiesa san Francesco accompagnato da alcuni confratelli e tra questi uno, più bello e meglio vestito di tutti. Il frate chiese chi fosse e perché vestisse così. Gli fu risposto che si trattava di san Bernardo, il quale aveva sempre interpretato il dubbio in modo corretto.

Exemplum 30

Contesto: «Capitulo sesto. De lu moderato et iusto parlari. [...] Alcuni voti alcuni affermano mali di altro *perché* lu *intendino*, *et etiam* dichino li *docturi per quisto* affimarilo è *prohibito et peccato*».

Fonte citata: *Genesi*

Fonte: *Genesi*, 18.

Altri testi che presentano l'*exemplum*:

Incipit: «*Exemplo* hay che non vogli per dicto affirmari [...] como si legi»

Riassunto: Abramo chiese a Dio dove lo stesse conducendo. Il Signore gli rispose che i clamori di Sodoma e Gomorra si erano molto accresciuti e occorreva andare a verificare.

Repertori: Tubach 23

Exemplum 31

Contesto: «Capitolo sesto. De lu moderato et iusto parlari. [...] Et dichia *sancto* Isidero che ulia è vocabulo greco, et tanto voli diri quanto difecto di tachiri et non parlari undi e quando è bisogno».

Fonte citata: «in li *Conformitati de li Ordini de Frati Minuri*»

Fonte: *Actus beati Francisci*, II (*Fioretti*, III).

Incipit: «Undi, in li *Conformitati de li Ordini de Frati Minuri* si legi»

Riassunto: San Francesco si reca da frate Bernardo per parlargli, ma questi sta pregando e lo ignora, perciò Francesco se ne lamenta, allorché un angelo gli dice che ha fatto bene Bernardo, giacché stava pregando e non era così necessario che s'interrompesse per parlare con lui.

Exemplum 32

Contesto: «Capitolo sesto. De lu moderato et iusto parlari. [...] El che havendo in menti, vogli haviri cura che in lu tempo una vota ti hay prefixo di orari, may lo habi di motari».

Fonte: non individuata.

Incipit: «In una città foro ad una donna doi soi figloli»

Riassunto: Due fratelli vengono uccisi e la madre, pur straziata dal dolore, venuta l'ora del vespro, si reca come d'abitudine in chiesa a pregare. Vedendo ciò, Dio, nonostante i due figli fossero destinati al Purgatorio, decide di farli accedere direttamente in Paradiso.

Exemplum 33

Contesto: «Capitolo septimo. De lu bono operari. [...] divi lu homo essiri sollicitu ad *procurarsi* li cosi *temporali* [...] per providiri li bisogni *proprii* et de la casa sua».

Fonte citata: San Geronimo

Fonte: non individuata.

Incipit: «Undi li Signosofisti, li *quali* su *agenti* sapientissimi, como recita»

Riassunto: È consuetudine tra i gimnosofisti che, prima di mangiare, il principale tra loro chieda in cosa si sono dati da fare con opere e fatica. E se uno non ha lavorato, non potrà mangiare finché non lo abbia meritato.

Repertori: Tubach 1682

Exemplum 34

Contesto: «Capitolo septimo. De lu bono operari. [...] è *contra* che si lassassi cadiri lu stato de la sua casa *et* lassassi diminuirsi lu stato de soi figlioli; potendo *cum* sua sollicitudini mantiniri *in* lo stato *condicenti* peccheria mortalimenti *et* sollicitandosi di beni collocari soi figlioli *et* mantiniri sua casa merita *grandimenti*».

Fonte citata: San Bernardo, epistola

Fonte: non individuata.

Incipit: «Undi *sancto* Bernardo ad una *epistula* scrivi»

Riassunto: San Bernardo invia una lettera a un cavaliere comunicandogli che verrà ricompensato in cielo per gli sforzi che ha fatto sulla terra per dare ai figli una buona vita.

Exemplum 35

Contesto: «Capitolo septimo. De lu bono operari. [...] Undi ponendo *che* alcuna *persuna* havissi tali *substantia* *che* li bastassi *per* sí *et* *per* la sua famiglia, *non* di mino divisi fatigari *per* fari lu comandamento de Dio, lu *quali* comandò che l'uno *subvegna* l'altro».

Fonte citata: «*Collationi de sancti patri*»

Fonte: non individuata.

Incipit: «Undi nello libro *nominato Collationi de sancti patri* si legi»

Riassunto: Un nobile uomo lavorava alacramente una vigna, finché un giorno volle sapere quanto tempo gli restava da vivere e subito un angelo apparve e gli rivelò che gli rimanevano quindici giorni da vivere, perciò l'uomo decise di non lavorare più e occuparsi dello spirito. Tuttavia l'angelo lo esortò a continuare il suo lavoro, perché se lui non aveva più bisogno della vigna, ad altri essa era utile, sicché lavorò fino al dodicesimo giorno, quando si ammalò.

Exemplum 36

Contesto: «Capitolo septimo. De lu bono operari. [...] Divi *non solum* [...] haviri sollicitudini de la formica ad *acquistari* li robi *temporali* [...] ma anchora la *prudencia* della formica in lu *conservari* de ipsi boni *temporali* [...]».

Fonte citata: «storia scolastica»

Fonte: non individuata.

Incipit: «*Et* adçò meglio *in* quisto poçi essiri *prudenti*, nota *quisto exemplo*. Si dichi»

Riassunto: Al tempo di re Salomone, uomo sapientissimo, viveva un uomo molto ricco che aveva un figlio, il quale, alla morte del padre, ereditò tutti i beni. Tuttavia in breve si trovò quasi a perdere tutto, perciò si recò dal re per avere un consiglio su come operare per preservare quanto gli era rimasto. Salomone gli suggerì di alzarsi presto al mattino e di controllare l'operato dei suoi servitori. Così fece il giovane, e si accorse che essi si levavano tardi e poco lavoravano, perciò dal giorno seguente li svegliò di buon'ora e disse loro che d'ora innanzi a fine giornata avrebbe controllato il lavoro svolto.

Exemplum 37

Contesto: «Capitulo septimo. De lu bono operari. [...] essendo innanti loro [i servi], fa che hagi di fatigari più che loro *et* meglio, più tosto in chi sta innanti loro brevi spacio *et* sollicito, che assai *et* pigro [...]».

Fonte citata: «uno istoriografu»

Fonte: non individuata.

Incipit: «Et quisto fari non ti para cosi di homo vili [...] recunta»

Riassunto: Gli ambasciatori di Dario si recano da Alessandro Magno, il quale è frattanto impegnato a sistemare la barda di un mulo, perché si era accorto che il suo servo, incaricato di tale lavoro, non aveva svolto bene il suo compito. Dunque non riceve gli ambasciatori prima di avere finito e ciò stupisce questi ultimi, che comprendono che la grandezza del macedone dipende dalla sollecitudine che pone in tutte le cose.

Exemplum 38

Contesto: «Capitulo septimo. De lu bono operari. [...] Undi ponino li docturi che dari, o lassari, ad religiosi o clerici, o vero siculari, li quali non osservano quillo che adparteni a lo stato loro, no<n> è merito ma peccato, actiso tali è causa di amantinirili in peccato, perché si nullo ad tali subvenissi, si non per consientia, per necessitati torniriano ad fari lu debito».

Fonte citata: Vangelo.

Fonte: *Luca* 15, 11-32.

Altri testi che presentano l'exemplum: Jacobus de Marchia, *Sermones dominicales...* (ed. Lioi, 1978], s. 11, vol. I, p. 215)⁹¹⁸; *Gesta Romanorum*, 7 e 37; Bernardino da Siena, 148 e 151 (Delcorno-Amadori).

Incipit: «Exemplo havemo de quisto in quillo figlolo [...] como si scrivi»

Riassunto: Il figliol prodigo, stremato dalla fame, pensa a quanti mercenari sono in casa del padre mentre egli sta lì a soffrire, perciò decide di tornare dal padre e chiedere perdono.

Repertori: Herbert J.A., *Catalogue of Romances...* (Londres, 1910), t. 3, 197, 37; 226, 63⁹¹⁹; Tubach 3972.

Exemplum 39

Contesto: «Capitulo septimo. De lu bono operari. [...] Similimenti, non vali lu beni de quilli li quali fanno beni per timori di non perdi la roba, comu su quilli li quali fanno elemosina in la morti loro quando che non la ponno cum loro levar, el che poco è accepto, *et* quasi nienti, a Dio».

Fonte citata: «*Collacioni de sancti*»

Fonte: non individuata.

Altri testi che presentano l'exemplum:

Incipit: «Et in lo libro nominato *Collacioni de sancti*, si legi»

Riassunto: Un santo padre vide cinque angeli, ciascuno con un vaso di diverso valore, da quello ricco di gemme a quello fatto di

⁹¹⁸ <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php?id=13535&lg=fr>

⁹¹⁹ <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php?id=13535&lg=fr>

terra. Alla curiosità del monaco, uno degli angeli risponde che ciascun vaso rappresenta una delle diverse età della vita in cui si è fatta elemosina con il rispettivo valore: è più apprezzata la donazione fatta in giovane età piuttosto che quando si è vicini alla morte e dunque la si fa solo per evitare le fiamme dell'inferno.

Repertori: Tubach 180

Exemplum 40

Contesto: «Capitolo septimo. De lu bono operari. [...] *quillo* lu *quali* tanto in abstinendosi de lu mali quanto in operando lu beni incomença *et* persevera, veni che *solum* si absteni di non peccari per non dispiachiri Dio, *et solum* fa beni per piachiri Dio. Undi, dato che si sapissi che Dio li voli dari lu inferno *et non* li voli dari lu paradiso, ipso puro non farria mali per non dispiachiri Dio, né lassiria di fari beni per piachiri Dio».

Fonte citata: *Vite dei Padri*

Fonte: non individuata

Altri testi che presentano l'exemplum: cfr. *exemplum* 166 nell'*Amatorium*.

Incipit: «Undi, in *La vita de sancti patri* si legi»

Riassunto: A un santo padre, che aveva un discepolo a cui voleva molto bene, viene rivelato che il giovane finirà all'Inferno e perciò se ne addolora. Saputolo, il giovane gli dice che ha sempre accettato la volontà di Dio e perciò esorta il maestro a non dolersi per lui. Per tali parole, Dio lo salverà.

Exemplum 41

Contesto: «Capitolo septimo. De lu bono operari. [...] Undi *sancto* Gregorio dichi che invano si affatiga che beni opera si innanti che mori lassa di beni operari».

Fonte citata: «*Lu libro de collationi di sancti patri*»

Fonte: non individuata.

Incipit: «*Exemplo* havimo in ço in *Lu libro de collationi di sancti patri*, dundi si legi»

Riassunto: Un uomo visse sessant'anni su un albero, contemplando Dio, nutrito tutti i giorni da un angelo. Un giorno vide dei briganti intenti a violentare una fanciulla. Uno di loro, tuttavia, non era d'accordo e fu ucciso nel tentativo di difenderla. Subito la sua anima fu raccolta dagli angeli. Vedendo ciò, il vecchio pensò di scendere dall'albero e andare per il mondo a godere dei beni materiali, per poi, negli ultimi giorni della sua vita, dedicarsi di nuovo a Dio. Tuttavia, mentre scendeva dall'albero, cadde e morì, andando all'Inferno.

Exemplum 42

Contesto: «Capitolo septimo. De lu bono operari. [...] La secunda cautela è che di quillo che havirai per lu stato de la anima tua ordinato non ti vogli divertiri».

Fonte citata: *Vite dei ss. Padri*

Fonte: *Vitae Patrum* (Cavalca, *Vite*, III 36, 5 e ss.), *D'uno sancto rimito col quale andavano li angeli pe llo deserto, e similitudine dell'anima che vuol pentere*

Incipit: «In *La vita de sancti patri* si legi»

Riassunto: Una meretrice si sposa con un nobile uomo. I suoi vecchi clienti decidono di mettersi sotto le sue finestre per convincerla a concedersi ancora. La donna chiude le finestre, decisa a mantenersi fedele al marito che l'aveva tolta da quella vita.

Exemplum 43

Contesto: «Capitolo septimo. De lu bono operari. [...] La terça cogitacioni si è di timuri. Solino *qulli persuni*, li *quali* poco nella vita loro intisiro a la *anima* loro *quando* infirmi *et mali*, timiri lu inferno, sin como *qulli* li *quali hanno* beni operato da la loro iuventuti sperari lu paradisus».

Fonte: *Vitae Patrum* (Cavalca, *Vite*, I 33), *Come fuggendo Ilarione in Cypro, le demonia ch'erano in terra in delli omini, gridavano per paura d'esser da lui cacciati; e poi del luogo, e del modo, e del tempo della sua santissima morte*; ma anche 28, parte quarta, vol II.

Altri testi che presentano l'exemplum: Cavalca, *Vite*, IV 28.

Incipit: «Undi *sancto* Ilarioni, essendo *proximo* a la morti»

Riassunto: Santo Ilarione, in punto di morte e trovando il demonio in prossimità, si rivolge alla sua stessa anima esortandola a uscire dal corpo senza timore alcuno, perché aveva sempre servito Dio.

Exemplum 44

Contesto: «Capitolo septimo. De lu bono operari. [...] lu habitu et passata *consuetudini* de li passati vicii, teni firmata la radichi del cori, la *lingua* ligata in tal modo che non lassa nierti a lu homo recordarisi, né cognosciri, né voliri, né parlari *etcepto qulli* [...]».

Fonte citata: san Bernardino

Fonte: non individuata.

Incipit: «Undi *sancto* Bernardino poni che»

Riassunto: Un fiorentino si era dedicato sempre e solo alla mercanzia e mai alla cura dell'anima. Essendo in punto di morte, i suoi parenti pregarono san Bernardino di indurlo alla preghiera. Nonostante l'intervento del santo, alla morte l'anima uscì infelice dal corpo.

Exemplum 45

Contesto: «Capitolo septimo. De vita eterna. [...] *Quantu* a lu terço che fu di vidiri *quanto et quali* gaudio haviranno li *beati* in vidiri Dio, dichino li docturi che non si po explicari, perché per nulla sensibili *experientia* di qualsivogla *delectationi* de quista *presenti* vita, una minima parti de *quilla* *delectationi* che hanno li *beati* in vidiri Dio porria designari».

Fonte citata: Sant'Agostino

Fonte: non individuata.

Incipit: «El che per tali *exemplo* ti dono ad *intendiri*, lu quali scrivi»

Riassunto: Sant'Agostino, intento a scrivere un trattato sul gaudio dei beati alla vista di Dio, invia una lettera a san Geronimo per avere un suo parere, quand'ecco che un beato gli rivela l'ineffabilità di tale gaudio.

Exemplum 46

Contesto: «Capitulum septimo. De vita eterna. [...] infiniti su li gauyi de li sancti, infiniti su li canti che fanno, perché uno canta magnificando Dio de la sua sapientia, uno altro de la sua bontà».

Fonte citata: *Vite dei padri*

Fonte: non individuata.

Altri testi che presentano l'exemplum: Alfonso X el Sabio, *Cantiga CIII*; *Libro de los Exemplos*, 181a (Baldissera, 2005); cfr. anche *I sette dormienti* in *Legenda aurea* CI.

Opera omnia...studio ac diligentia fratrum Predicatorum Regii Valentini Conventus, Valencia, 1693-1695, II, 1^a, 300; San Vicente Ferrer, *Sermons*, I, 51-52 (ed. J. Sanchis Sivera, Barcelona, Barcino, 1932-1934); San Vicente Ferrer, *Sermons*, II, 31 (ed. J. Sanchis Sivera, Barcelona, Barcino, 1932-1934); Odo di Cheriton, *Fabulae et parabolae*, 78 (L. Hervieux, *Les fabulistes.*, t. 4.); Jean Gobi, *Scala coeli*, 556 (ed. Polo, 1991); Jacobus a Vitriaco, *Exempla*, 19 (ed. Greven, 1914); Nicole Bozon, *Contes moralisés*, 90b (ed. Smith et Meyer, 1889); Roberto Caracciolo, *Quaresimale in volgare*, 25⁹²⁰.

Incipit: «Quanta serrà quista leticia di cantari in tali modu *et* audiri tali canto [...] si cunta»

Riassunto: Un uomo prega Dio che gli conceda di vedere anche solo il minore dei gaudi della vita eterna, quand'ecco comparire un uccello che incominciò a cantare e l'uomo stette ad ascoltarlo per trecento anni, pensando che fosse passato solo il tempo di due "Padre nostro".

Repertori: Krappe 29; Aarne-Thomson 471A.

Bibliografia: J.F. Filgueira Valverde, *Tiempo y gozo eterno en la narrativa medieval. La cantiga CIII*, Edicións Xerais de Galicia, Vigo 1982; L. Rörich, *Erzählungen des späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zum Gegenwart. Sagen, Märchen, Exempel und Schwänke*, 2 voll., Bern-München 1962-67, pp. 126-145, 274-280. Cfr. anche Michel Zink, *Il monaco e il canto dell'uccello*, in Id., *L'innamorato fedele. Racconti dal Medioevo* (tit. or. *Le jongleur de Notre Dame - contes chrétiens du Moyen Âge*, Paris 1999), Città Nuova Editrice, Roma 2000, pp. 60-63.

Exemplum 47

Contesto: «Capitulum octavo. De peccato. [...] Li remedii *contra* lo vicio de la vanagloria su assai [...] Lo secundo remedio è pençari che quisto peccato gravimenti lu punixi Dio».

Fonte: 1 *Cronache*, 21 1-17

Altri testi che presentano l'exemplum: cfr. *Novellino* VI.

Incipit: «Undi David, lu quali volsi numerari lu populo»

⁹²⁰ <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php?id=6774&lg=fr>

Riassunto: Davide, vanagloriandosi per il numero dei suoi sudditi, viene punito da Dio che, infliggendo al suo popolo tre giorni di pestilenza, causa settantamila morti.

Exemplum 48

Contesto: «Capitulum octavo. De peccato. [...] dicitur quod magis la avaricia amat lu dinarum quam lu amicum, sicut dicitur in stoychi. Lu liberali ponit lu dinari pro lu amico, lu avaro lo amicum pro lu dinari».

Fonte citata: Valerio Massimo

Fonte: Valerio Massimo, *Dei facti...*, IX, 4, 3, *De avaritia*.

Incipit: «Unde cuncta Valerio Maximo»

Riassunto: Settimo, uomo assai avaro, era amico di Saio, perseguitato da un console romano, il quale aveva promesso che se qualcuno gli avesse portato la testa di Saio l'avrebbe pagata per il suo peso in oro. Quindi Settimo tagliò la testa del suo amico e la riempì di piombo per aumentarne il peso.

Exemplum 49

Contesto: «Capitulum octavo. De peccato. [...] Dicitur Tullio quod nullum est peius regere rempublicam quam lu avarus; nulla res est quae communis amat, sed solum quae lu quali est particulari».

Fonte citata: Cronaca martiniana.

Fonte: non individuata. Forse *Chronicon pontificum et imperatorum*; o *Promptuarium exemplorum*⁹²¹.

Incipit: «Nella Cronica Martiniana si legi»

Riassunto: Un avaro, governatore di una città, mette da parte una gran quantità di grano. Durante un periodo di siccità però si rifiuta di venderlo a un prezzo basso, preferendo piuttosto che venga mangiato dai roditori. Poco dopo morrà e sarà divorato dai topi.

Exemplum 50

Contesto: «Capitulum octavo. De peccato. [...] dicitur quod lu avarus amat magis lu dinari quam lu honori».

Fonte citata: Valerio Massimo

Fonte: *Facti et dicti...*, IX, 4, 1, *De avaritia*.

Incipit: «Narra Valerio Maximo quod»

Riassunto: Un nobile romano muore in Grecia, lasciando i suoi averi alla sua famiglia. Il notaio però nel testamento scrive che l'eredità deve andare a due consoli romani, così da poterne trarre un beneficio. I consoli accetteranno e in tal modo vanificheranno il buon operato che prima li aveva contraddistinti.

Exemplum 51

Contesto: «Capitulum octavo. De peccato. [...] Dicitur Salamuni quod lu avarus pro poco re, et multi vice lu iorno, vindit et revindit lu animam suam, immo lu avarus dicitur lu docturi quod non ha animam».

Fonte citata: Sant'Antonio da Padova.

Fonte: non individuata.

⁹²¹ Cfr. <http://theses.enc.sorbonne.fr/2002/lebourgeois>

Altri testi che presentano l'exemplum: Bernardino da Siena, 323 (Delcorno-Amadori); *Erzählungen des Mittelalters*, n. 159 (cito da Gurevič, *Contadini*, cit., p. 331 nota 81).

Incipit: «Undi recunta sancto Antoni de Padua»

Riassunto: S. Antonio cerca di esortare un avaro, in punto di morte, alla contrizione. Questi gli risponde di non poter pentirsi giacché il suo cuore si trova nella cassa insieme al suo denaro. Morto l'uomo, il santo va ad aprire la cassa e vi trova il cuore di quello.

Repertori: Tubach 2499

Exemplum 52

Contesto: «Capitulo octavo. De peccato. [...] lu avaro may torna quasi a Dio, non in la veccheça. [...] Non torna a Dio in lu tempo de penitencia [...] lo avaro, quando veni lu tempo di confessioni [...]».

Fonte citata: S. Bernardino

Fonte: non individuata.

Incipit: «Et però, cunta sancto Bernardino»

Riassunto: S. Bernardino, durante una predica, chiede a un'indemoniata qual è il peccato che più condanna alla dannazione eterna e gli viene risposto che tale peccato è l'avarizia, giacché chi commette omicidio o blasfemia spesso si pente, mentre così non è per gli avari.

Exemplum 53

Contesto: «Capitulo octavo. De peccato. [...] Lo septimo peccato mortali si è nominato luxuria [...]. La secunda specie de la supradicta indechi [...] si nomina strupu, quali è la inlicita deflorationi de virgini sença pacato precedenti di matrimonio [...]. Per quisto nefando vitio assay in perpetuum si ndi dannano, et creaturi su soffocati, et li soffocanti su nello inferno in grandi tormenti».

Fonte: non individuata.

Incipit: «Audiui quisto, che icquà dico»

Riassunto: Una vergine pecca di lascivo amore e, dopo aver dato alla luce un figlio, per nascondere il frutto del peccato, lo soffoca. Quindi tutte le notti la donna va da l'uomo con cui aveva peccato perché con lui voleva condividere il peso di quell'atto che li avrebbe condannati alla dannazione eterna.

Exemplum 54

Contesto: «Capitulo octavo. De peccato. [...] La quinta specie, la quali indecuplo supra lu adulterio, si nomina in testu, lu quali è uno abuso de li persuni consanguiney et affini».

Fonte: non individuata.

Incipit: «Quanto tali vitio sia grandi, uno tali exemplo ti lu mostra»

Riassunto: Un uomo commette adulterio con una parente e perciò viene condannato alla dannazione eterna. Morto, compare alla donna maledicendola per essere la causa delle sue pene e delle sofferenze inferte ai suoi organi genitali, da cui esce un continuo fiume di fuoco.

Exemplum 55

Contesto: «Capitulum octavo. De peccato. [...] La quinta specie, la quali indecuplo supra lu adulterio, si nomina in testu, lu quali è uno abuso de li persuni consanguiney *et affini*».

Fonte citata: Legenda di s. Bernardo.

Fonte: non individuata.

Incipit: «Undi si cunta, in *La legenda di sancto Bernardo*»

Riassunto: Una donna conobbe un parente del marito e con questo per sette anni commise adulterio. Nel momento in cui si abbandonava a quell'atto, abbracciava il diavolo.

Exemplum 56

Contesto: «Capitulum octavo. De peccato. [...] La quinta specie, la quali indecuplo supra lu adulterio, si nomina in testu, lu quali è uno abuso de li persuni consanguiney *et affini*».

Fonte citata: San Gregorio.

Fonte: Gregorio, *Dial.* IV, 32

Altri testi che presentano l'exemplum: Cavalca, *Pungilingua*, 53, 5 e una variante in Cavalca, *Esposizione del simbolo degli apostoli*, 84, 4 (Ciccuto).

Incipit: «Sancto Gregorio narra»

Riassunto: Un uomo ebbe rapporti con una fanciulla che aveva tenuto a battesimo. Morto, per molti giorni dalla sua tomba si videro uscire fiamme di fuoco.

Repertori: Tubach 2037

Exemplum 57

Contesto: «Capitulum octavo. De peccato. [...] La sesta specie si nomina sacrilegio, quali è abuso di persona sagra. *Et dichi sancto Thomasi che quisto peccato conteni in sé la gravitati de tucti li cinque predicti [...]*».

Fonte citata: *Vite dei Padri*.

Fonte: *Vitae Patrum*, P.L. 73, coll. 847-48 (Cavalca, *Vite*, III 141).

Altri testi che presentano l'exemplum: P.L. 73, coll. 885-886; *Vite*, III 122; Gregorio Magno, *Dialoghi*, III, 7; Cavalca, *Specchio di croce*, 18 (Ciccuto, *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*); *Conlationes* di Cassiano, VIII 16; cfr. analogo esempio in *Amatorium* 91.

Incipit: «Quanto quisto sia grandi mali, mostrasi»

Riassunto: In un consesso di diavoli davanti al principe del male, viene premiato quello che nell'arco di ben quaranta anni era riuscito a indurre una persona offerta a Dio a peccare di lussuria, piuttosto che quello che in dieci giorni era riuscito a far uccidere molti uomini.

Bibliografia: cfr. Marcello Ciccuto, *Tradizione delle opere di Domenico Cavalca. Gli esempi dei trattati morali (II)*, in «Italianistica» anno XX – n. 2, 1991, pp. 281-310, pp. 293-94.

Exemplum 58

Contesto: «Capitulum octavo. De peccato. [...] La tertia specie, più pessima di li autri, si nomina sodomia [...]

Fonte: non individuata.

Incipit: «legisi che uno *sancto homo*»

Riassunto: Un sant'uomo ogni giorno riceveva la visita di un angelo. Un giorno, spostandosi in un'altra contrada, non fu più visitato dall'angelo perché nelle vicinanze della nuova dimora viveva un sodomita, che con il suo fetore teneva lontani gli angeli.

Exemplum 59

Contesto: «Capitolo octavo. De peccato. [...] Et più che lu peccato, dichino li *sancti*, putrefà la *anima* per lu peccato».

Fonte citata: *Vite dei Padri*

Fonte: P.L. 73, col. 1014 (Cavalca, *Vite*, VI, 3, 18), *D'un sancto rimito col quale andavano li angeli pe llo deserto, e similitudine dell'anima che vuol pentere*, parte terza, vol. II Delcorno, c'è un racconto analogo ma con significative differenze: "Uditti dire dai *sancti padri* d'uno solitario santo che, andando per l'eremo, vidde du angeli che l'accompagnavano, [...] e andando trovonno un corpo d'un omo morto molto pusulente, per la qual pussa lo romito si turoe lo naso, e così feceno li angeli; e andando più innassi disse lo romito alli angeli: - Or sentite voi l'odore e lla pussa come noi? - E quellino rispuoseno che non, ma turamoci lo naso per tua compagnia. E disseno: - Di queste immunditie corporali non sentiamo noi puzza, ma sì dell'anime immonde e peccatrice", p. 997. Sul fetore cfr. anche cap. XXXVI ed. Manni [è lo stesso]

Altri testi che presentano l'exemplum: c'è un esempio analogo nell'*Amatorium*, 79; *Vite*, III 36, 2-4; Jean Gobi, *Scala coeli*, 85 e 828 (ed. Polo, 1991)⁹²²; *Libro de los exemplos por A.B.C.*, 363 (Baldissera); Cavalca, *Esposizione del simbolo degli apostoli*, 84, 2 (Ciccuto).

Incipit: «Undi, in *La vita de sancti patri* si legi»

Riassunto: Un eremita, andando per il deserto in compagnia di due angeli, si imbatte in un cadavere e per il fetore si ottura il naso. Più avanti i tre incontrano una giovane peccatrice e gli angeli si otturano il naso per il fetore procurato dall'anima peccatrice di quella.

Repertori: Tubach 2559.

Bibliografia: Cfr. Marcello Ciccuto, *Tradizione delle opere di Domenico Cavalca. Gli esempi dei trattati morali (II)*, in «Italianistica» anno XX – n. 2, 1991, pp. 281-310, p. 445-46.

Exemplum 60

Contesto: «Capitolo octavo. De peccato. [...] Lo primo mali, lu *quali* havirà lu infelichi corpo de lu misero dannato, è che sin como lu corpo de lu beato serrà claro *et* lucido *et* colorato nobilissimamenti, cussì lu corpo de lu dannato serrà tenebruso tucto *et* figurato orrendissimamenti».

Fonte: non individuata.

Incipit: «Undi, si legi che uno *sancto*»

Riassunto: Un santo chiede a un angelo se vi è qualche dannato all'Inferno che conserva il corpo. Quindi, pregato il Signore di

⁹²² <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php?id=3629&lg=fr>

poterlo vedere, vede un etiope con denti aguzzi come quelli di un serpente, gli occhi infuocati, la coda simile a quella di uno scorpione.

Exemplum 61

Contesto: «Capitolo octavo. De peccato. [...] Assay è certo miserabili la *condicioni* de li poviri dannati *per tanti peni et afflictioni*, [...] actiso sanno *per certo che may* [...] divi finiri, ma sempri durari *in perpetuum* [...]».

Fonte citata: «in una storia»

Fonte: non individuata.

Incipit: «Undi, como in una storia si scrivi»

Riassunto: Lucifero si dannava per le sue pene eterne, gridando ad alta voce, e un ululato per tutto l'Inferno si ode allorché dice che le pene non avranno mai fine.

Exemplum 62

Contesto: «Capitolo nono. De la fidi sancta. [...] Affirmano li iudey che la loro fidi sulamenti è una *et* li altri falsi, et li cristiani che la loro et li altri falsi, et li mori che la loro *et* li altri falsi. Adunca quisto non po essiri, item di una cosa non ponno essiri veri dui *contrarii*».

Fonte citata: Legenda di santa Lucia.

Fonte: non individuata.

Incipit: «*Et* lu angelo [...] como si legi»

Riassunto: A Valeriano apparve un angelo con un libro nel quale era scritto quanto dice l'apostolo Paolo, ovvero che vi è un solo Dio, una fede e un battesimo.

Exemplum 63

Contesto: «Capitolo decimo. De la infidelitati. [...] lu diavolu, lu *quali* multo alli incantationi obedixi actiso *che* per li incantationi ipso è *quasi* adoratu *et* sempri nelli incantationi *quasi* che è alcuna fallacia, o vero errori, *etiam* in *quilli* li *quali* apparino boni».

Fonte citata: non indicata

Fonte: *Giovanni* 19, 31-34.

Incipit: «Uno, una vota»

Riassunto: Un tale racconta che allorché Longino ferì Cristo crocifisso, Questi disse: «Basta». In tal modo si mistifica la realtà, giacché Cristo era già morto.

Exemplum 64

Contesto: «Capitolo decimo. De la infidelitati. [...] ponino li docturi che per dui modi lu homo po adocchari altro. Primo [...] su alcuni animi de natura bona che volendo *cum* ansietati et credendo che ponno guardando uno infirmo lu fanno sano, cussì su alcuni animi di mala natura che guardando alcuno sano et credendo che debia infirmari, et quillo *cum* ansietati di cori expectando che infirmò *che* habia alcuno disastro, su tanti potenti in malo, che inveni *qualla* cosa. Lo secundo modo che ponno infirmari et

adocchari ad altro, veni per infirmitati che ha quillo lu quali guarda ad altro».

Fonte citata: Riccardo.

Fonte: non individuata.

Incipit: «Exemplo poni Riccardo»

Riassunto: Una vecchia e una donna, nel periodo del ciclo mestruale, fanno ammalare un bambino con il solo sguardo, a causa dell'aria che fa da veicolo.

Exemplum 65

Contesto: «Capitolo undecimo. Dello sancto matrimonio. [...] Quando non è equalitati in generationi, non è intra tali matrimonio ma una crudeli subiectioni».

Fonte citata: «libro nominato *Supplimento de li coroniche*»

Fonte: Iacopo Filippo Foresti, *Supplementum chronicarum*

Altri testi che presentano l'exemplum: Boccaccio, *Decameron* X, 10

Incipit: «Exemplo si poni in uno libro»

Riassunto: Clisedia [Griselda], figlia di un pastore di pecore, sposa un marchese, a cui dà due figli, una femmina e un maschio. Il marchese però afferma di voler uccidere i figli, perché causa di vergogna, per le umili origini della donna; in realtà li invia da una sorella perché li allevi in segreto. Quando la figlia giunge all'età di dodici anni, il marito dichiara di volersi risposare, e la moglie accetta di buon grado anche questa scelta. Il marito le presenta la figlia come fosse la nuova sposa e la donna si mostra ancora molto paziente. Alla fine le rivela la verità.

Repertori: Thompson H 461, N 12, S 62, S 310 e 400, T 91.6.

Bibliografia: E. Menetti, *Alle origini del racconto. Narrare storie tra Oriente e occidente*, in Umberto Di Raimo, Ida Zilio-Grandi, Mario Mancini, Andrea Grillini, Francesca Negri, Emilio Pasquini, Elisabetta Menetti, Gian Mario Anselmi, Carlo Varotti, Francisco Rico, *Mappe della letteratura europea e mediterranea*, I, *Dalle origini al Don Chisciotte*, Mondadori, Milano 2000, pp. 216-220.

Exemplum 66

Contesto: «Capitolo undecimo. Dello sancto matrimonio. [...] Actiso che alcuna vota nasci de la spina la rosa et de li herbi boni nascino li spini, si divi actendiri alli costumi de quella che voi piglari per mugleri, o vero de quillo che voi piglari per marito [...]».

Fonte: [forse remota] Jacques de Vitry, 62 (Greven).

Altri testi che presentano l'exemplum: cfr. analogo *exemplum* 175 nell'*Amatorium*; Niccolò Machiavelli, *Favola di Belfagor*.

Incipit: «Nullo inferno è simili a lu homo»

Riassunto: Il demonio una volta sposò una cattiva donna e per tale ragione disse che furono peggiori quindici giorni passati con questa che settemila anni all'Inferno.

Repertori: Tubach 1626; Thompson T 251.1.1.

Bibliografia: Jacques Berlioz, Marie Anne Polo de Beaulieu, *L'irruption de la matière orientale dans la littérature exemplaire, XIIIe-XIVe siècle: de la description à la quantification*, in *Le répertoire narratif*

arabe médiéval. Transmission et ouverture, Actes du Colloque International (Liège, 15-17 septembre 2005), éditées par Frédéric Bauden, Aboubakr Chraïbi, Antonella Ghersetti, Droz, Genève 2008, pp. 161-72, p. 166-67; J. Berlioz-Cl. Bremond, *Belphegor ou le diable mal marié*, in «L'Histoire», n. 153, 1992, pp. 30-36; Michelangelo Picone, *La Favola di Belfagor fra exemplum e novella*, in *Niccolò Machiavelli. Politico storico letterato*, Atti del Convegno di Losanna 27-30 settembre 1995, a cura di Jean-Jacques Marchand, Salerno Editrice, Roma 1996, pp. 137-148.

Exemplum 67

Contesto: «Capitolo duodecimo. De la viduitati sancta. [...] dichino li docturi che per tri vii la persuna divi observari la viduitati. Primo, perché mustra in ço signo di honestati et castitati».

Fonte citata: Valerio Massimo, II libro.

Fonte: *Fatti e detti...*, II (*De institutis antiqui*), I, 3.

Incipit: «Et Valerio Maximo, in lo secundo libro, dichì»

Riassunto: Una vedova non si risposò mai più, andando perciò onorata di una corona chiamata pudicizia.

Exemplum 68

Contesto: «Capitolo duodecimo. De la viduitati sancta. [...] La secunda via perché divi observari la viduitati <è> perché mustra in ço signo di fidilitati ad lo suo marito».

Fonte citata: san Geronimo.

Fonte: non individuata. Che la fonte sia l'*Adversus Iovinianum?*

Incipit: «Undi sancto Hieronimo [...] cunta»

Riassunto: Valeria, vedova, istigata da nuovi corteggiatori, non volle più sposarsi giacché suo marito ancora viveva dentro di lei e così sarebbe stato finché lei fosse vissuta.

Repertori: Thompson T 291

Exemplum 69

Contesto: «Capitolo duodecimo. De la viduitati sancta. [...] La tertia via per la quali si divi observari la viduitati è per la libertati. La donna la quali è vidua, è signora de sí; ma quilla che ha marito non è in potestati propria».

Fonte citata: San Geronimo

Fonte: non individuata.

Incipit: «Undi sancto Hieronimo cunta che una donna»

Riassunto: Una donna, rimasta vedova, rifiuta di prendere un nuovo marito perché teme che, qualora fosse buono come il primo, avrebbe timore di perdere anch'egli; se fosse malvagio, rimpiangerebbe il primo.

Repertori: Thompson T 291

Exemplum 70

Contesto: «Capitolo duodecimo. De la viduitati sancta. [...] Quanta sia la sancta viduitati digna di laudi lu mustra la divina visitationi».

Fonte citata: *Libro dei Re*.

Fonte: 1 Re 17, 7-16; *Giuditta* 10 e ss.

Altri testi che presentano l'exemplum: Bernardino da Siena, 427 e 430 (Delcorno-Amadori), relativamente alla storia di Giuditta e Oloferne; *Ci nous dit*, cap. 10.

Incipit: «Quanto Dio sempri habia havuto in cura et reverentia li vidui [...]. Si legi»

Riassunto: Durante la carestia, Dio invia al suo profeta [Elia] una vedova perché possa nutrirlo con olio e farina. Quando poi Oloferne assedia Gerusalemme, Dio permette che Giuditta liberi il suo popolo dal giogo nemico proprio in virtù della vedovanza osservata.

Repertori: Tubach 2593

Exemplum 71

Contesto: «Capitolo duodecimo. De la viduitati sancta. [...] Quanta sia la sancta viduitati digna di laudi lu mustra la divina visitationi».

Fonte citata: *Vangelo di Luca*

Fonte: *Luca*, 2, 25-38.

Altri testi che presentano l'exemplum: Bernardino da Siena, 197 (Delcorno-Amadori)

Incipit: «In lu *Evangelio* di Luca si dichi»

Riassunto: La prima persona da cui Gesù volle essere conosciuto fu Anna, in virtù della sua vedovanza.

Exemplum 72

Contesto: «Capitolo duodecimo. De la viduitati sancta. [...] Secundo che mustra la viduitati digna di laudi, è la divina acceptationi».

Fonte citata: *Vangelo di Luca*.

Fonte: *Luca*, 21, 1-4.

Altri testi che presentano l'exemplum: *Mc* 12, 41-44; Bernardino da Siena, 196 (Delcorno-Amadori).

Incipit: «In lo *Evangelio* di Luca, cunta»

Riassunto: Furono più accetti a Dio i due denari offerti nel tempio da una donna che i grandi doni offerti da tutto il popolo.

Exemplum 73

Contesto: «Capitolo duodecimo. De la viduitati sancta. [...] Secundo che mustra la viduitati digna di laudi, è la divina acceptationi».

Fonte citata: Legenda di santa Sofia.

Fonte: non individuata. Nella *L. A.* nessun riferimento all'episodio.

Incipit: «In *La ligenda de sancta Sophia* si mostra»

Riassunto: A Dio fu più accetta l'erba che Sofia vedova dava ai buoi che portavano le pietre per l'edificazione della chiesa a Costantinopoli che tutto il tesoro che Costantino spendeva nel fare detta chiesa.

Exemplum 74

Contesto: «Capitolo duodecimo. De la viduitati sancta. [...] Tertio, che mustra la viduitati digna, è lu comandamento che fa Dio in favori delli vidui».

Fonte citata: *Isaia*

Fonte: *Isaia*, 1, 17: «Imparate a fare il bene, ricercate il diritto, soccorrete l'oppresso, rendete giustizia all'orfano, difendete la vedova»

Incipit: «Undi, como si legi in Isaia»

Riassunto: Dio disse al popolo di difendere le vedove.

Exemplum 75

Contesto: «Capitolo duodecimo. De la viduitati sancta. [...] Tertio, che mustra la viduitati digna, è lu comandamento che fa Dio in favori delli vidui».

Fonte citata: *Esodo*

Fonte: *Esodo*, 22, 21-22.

Incipit: «*Et* nello *Exodo* Dio dissi»

Riassunto: Dio intimò di non nuocere a vedove e orfani, pena la loro morte, che avrebbe reso le loro mogli vedove e i loro figli orfani.

Exemplum 76

Contesto: «Capitolo Tertiodecimo. De la sancta virginitati».

Fonte citata: «Valerio»

Fonte: non individuata. Non mi pare che Valerio Massimo faccia esplicito riferimento alle capacità divinatorie delle vestali legate alla loro verginità, cfr. I, 1, 6; I, 1, 7; I, 1, 10; IV, 2, 5; IV, 4, 11; V, 4, 6; VI, 1, *init.*; VI, 1. *ext.* 3; VIII, 1, 5;

Incipit: «Su honorati da Dio [...] sin como narra»

Riassunto: Le vergini che stavano nel tempio della dea Vesti così come le Sibille facevano miracoli e profetizzavano in virtù della loro verginità, ancorché fossero pagane.

Exemplum 77

Contesto: «Capitolo quintodecimo. Della observationi dello honori che si divi portari allo patri et a la matri. [...] li devino subveniri in li loro infirmitati».

Fonte citata: Valerio Massimo.

Fonte: *Detti e fatti...*, V, 4, 7 e V, 4 *ext.* 1 .

Altri testi che presentano l'exemplum: un racconto analogo in Jacques de Vitry, 238; *Gesta Romanorum*, 215; *Libro de los exemplos por A.B.C.*, 171 (Baldassari); Giordano da Pisa, 149 [*La donna che salvò sua madre col latte del proprio seno*].

Incipit: «Narra Valerio Maximo»

Riassunto: Una donna aveva un padre molto vecchio che non era più in grado di nutrirsi, perciò si tolse il figlio dal petto e si mise il padre. Quando la donna morì, fu imbalsamata, perché rimanesse nella memoria collettiva la sua virtù.

Repertori: Thompson T 215.2

Exemplum 78

Contesto: «Capitolo quintodecimo. Della observationi dello honori che si divi portari allo patri et a la matris. [...] *qualli* maledicti li *quali* non observano tali prenominato honori paterno *et* materno, su da Dio poniti».

Fonte: San Bernardino da Siena, *Miracolo a Valenza*, Predica XII, *Della riverenza paterna*, Firenze 19 marzo 1424.

Altri testi che presentano l'exemplum: cfr. <http://gahom.chess.fr/thema/index.php>; *Repertorio degli esempi volgari di Bernardino da Siena*, 251 (C. Delcorno, S. Amadori, 2002).

Incipit: «Undi in Catalogna accadiò»

Riassunto: Un giovane muore all'età di quindici anni e nel feretro, mentre è in chiesa, comincia a crescergli la barba e quindi a incanutirsi. Si sente poi una voce dire che il giovane sarebbe dovuto morire di vecchiaia, ma per aver disobbedito ai genitori, Dio lo ha punito.

Bibliografia: C. Delcorno, *Modelli retorici e narrativi da San Bernardino a San Giacomo della Marca*, in *San Giacomo della Marca nell'Europa del '400*. Atti del Convegno Internazionale di studi, Monteprandone, 7-10 settembre 1994, a cura di S. Bracci, Padova, Centro Studi Antoniani, 1997, pp. 380-81, n. 117; D. Pacetti, *La predicazione di S. Bernardino da Siena a Perugia e ad Assisi nel 1425*, in «Collectanea Franciscana» 10, 1940, pp. 15-16⁹²³; Bernardino da Siena, *Novelle, aneddoti, discorsi volgari*, a cura di Giona Tuccini, Il Melangolo, Genova 2009, pp. 56-57

Exemplum 79

Contesto: «Capitolo quintodecimo. Della observationi dello honori che si divi portari allo patri et a la matris. [...] su puniti in mali li desobedienti figlioli».

Fonte: forse S. Bernardino da Siena, 34 e 248 (Delcorno-Amadori).

Altri testi che presentano l'exemplum: Bédier, *Les fabliaux*, p. 201, 463; Cesario di H., *Libri VIII*, II, 48, pp. 139-40; Etienne de B., 162 (Lecoy); Jacques de Vitry, 288 (Crane); *Liber exemplorum*, 143; Caesarius Heisterbacensis, *Libri octo miraculorum* II, 48, pp. 139-140 (ed. Meister, 1901); Stephanus de Borbone, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, 162 (ed. Lecoy, 1877); L. Hervieux, *Les fabulistes...*, II, 656, n° 85b ; Jacobus de Marchia, *Sermones dominicales...*, s. 12 [ed. Lioi, 1978]; Jacobus a Vitriaco, *Sermones vulgares*, 288 (ed. Crane, 1890); *Liber exemplorum*, 143 (ed. Little, 1908); Johannes Pauli, *Schimpf und Ernst*, 436 (Bolte, 1924); Roberto Caracciolo, *Quaresimale padovano*, 1455, *sermo* II⁹²⁴.

Incipit: «Undi uno maledicto figlo»

Riassunto: Un figlio maledetto che aveva trascinato il padre per i capelli, quando fu anch'egli padre subì la stessa sorte da parte di suo figlio.

Repertori: Tubach 2001.

⁹²³ <http://gahom.chess.fr/thema/index.php?id=13416&lg=fr>

⁹²⁴ <http://gahom.chess.fr/thema/index.php?id=13635&lg=fr>

Bibliografia: C. Delcorno, *Modelli retorici e narrativi da San Bernardino a San Giacomo della Marca*, in *San Giacomo della Marca nell'Europa del '400*. Atti del Convegno Internazionale di studi, Monteprandone, 7-10 settembre 1994, a cura di S. Bracci, Padova, Centro Studi Antoniani, 1997, p. 367-68; C. Cenci, *Un manoscritto autografo di San Bernardino a Budapest*, in «Studi Francescani» 61, 1964, p. 326-381⁹²⁵.

Exemplum 80

Contesto: «Capitolo decimo septimo. De la humilitati sancta. [...] El primo grado de la humilitati è quando lu homo cognosci li soi defecti *et* parili non haviri nulla virtuti in sé *et* non li mancari nullo vicio formalimenti».

Fonte citata: «du evangelista»

Fonte: *Luca* 15,11-32

Altri testi che presentano l'exemplum: cfr. *infra exemplum 38*.

Incipit: «In quisto primo grado di humilitati [...] como dichi»

Riassunto: Il figliol prodigo si rende conto di aver peccato e torna dal padre, convinto di non essere degno di essere chiamato figlio.

Repertori: Tubach 3972

Exemplum 81

Contesto: «Capitolo decimo septimo. De la humilitati sancta. [...] El primo grado de la humilitati è quando lu homo cognosci li soi defecti *et* parili non haviri nulla virtuti in sé *et* non li mancari nullo vicio formalimenti».

Fonte: forse *Actus beati Francisci*, XXXVII (*Fioretti*, XXXI).

Altri testi che presentano l'exemplum: Cavalca, *Vite*, III 54, 6.

Incipit: «In quisto etiam stato di humilitati»

Riassunto: San Francesco, parlando con i confratelli, sosteneva di essere il più grande peccatore del mondo, giacché se Dio avesse tolto la mano che teneva su di lui, avrebbe commesso atroci peccati.

Exemplum 82

Contesto: «Capitolo decimo septimo. De la humilitati sancta. [...] El secundo grado di humilitati è quando supra tucti reputandosi peccaturi, ad nullo [...] fa mali *et* pecche. Iudica ma, como senti lu peccato [...] di autro, li curri la menti a li soi [...]».

Fonte: non individuata.

Incipit: « Et frati Ymiparo [...] de lu quali si legi»

Riassunto: Frate Ymiparo [Giniparo], compagno di s. Francesco, trova sul suo cammino un uomo ferito a morte; dei passanti pensano che sia stato il frate a ucciderlo. Egli si autoaccusa e finisce sulla forca, ma viene salvato da Dio.

Exemplum 83

Contesto: «Capitolo decimo septimo. De la humilitati sancta».

Fonte: non individuata.

⁹²⁵ <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php?id=13635&lg=fr>

Incipit: «El tertio grado di humilitati»

Riassunto: San Francesco, lottando col demonio, chiedeva di essere percosso per i suoi peccati.

Exemplum 84

Contesto: «Capitolo decimo septimo. De la humilitati sancta. [...] El sesto grado de la humilitati è quando omni adversità et perdimento tanto de roba, quanto di amichi, quanto di persona, quanto di honuri, che li veni, reputa iusta et havi undi paciencia, et supportala de bono cori».

Fonte: 2 *Samuele*, 16 5-14.

Incipit: «In quisto grado era lu profeta David»

Riassunto: Il profeta Davide viene cacciato dal suo regno da Assalonne, suo figlio, che lo ingiuria. Allorché due cavalieri che erano al suo seguito cercarono di difenderlo, Davide impedì loro di fare alcunché, lasciando che si compisse la volontà divina.

Repertori: Tubach 24

Exemplum 85

Contesto: «Capitolo vicesimo primo. Della patientia sancta ad tucti necessaria. [...] quando tali commictino culpi, non li corregiri et non turbariti contra loro, ma cum patientia supportari li defecti de tali, si dichi patientia di remissi, et è patientia mala, et de Dio aspecta punitioni quista patientia [...]».

Fonte citata: Vecchio Testamento.

Fonte: 1 *Samuele* 2, 12 e ss.

Altri testi che presentano l'exemplum: cfr. *supra*, [2].

Incipit: «Undi in lu Vecchio Testamento si legi»

Riassunto: Eli aveva due figli che peccarono, ma il padre li perdonò. Dio però li punì con la morte subitanea, inviando altresì altri mali in casa sua.

Repertori: Tubach 1885

Exemplum 86

Contesto: «Capitolo vicesimo primo. Della patientia sancta ad tucti necessaria. [...] Et però quando alcuno ti voli induchiri in cosa che sia contra la tua salutì, o vero honori, lassa la patientia incontinenti et pigla la iracundia».

Fonte citata: Legenda di s. Vincenzo e Anastasio.

Fonte: *Legenda aurea*, XXV

Incipit: «Exemplo hay de quisto in *La legenda de sancto Vicentio et Anastasio*, dundi si legi»

Riassunto: Un tiranno vuole indurre sant'Anastasio ad adorare gli idoli pagani, ma Anastasio risponde con mitezza, alla quale si oppone s. Vincenzo, invitandolo ad alzare la voce.

Exemplum 87

Contesto: «Capitolo vicesimo primo. Della patientia sancta ad tucti necessaria. [...] «Et però lu Signuri nostro Jesu Cristo, la vita de lu quali solum fu per haviri regula et exemplo cum cui habiamo ad concordari la nostra, da che naqui per fino che moriò, volsi essiri

persequitato, et in quilli tucti sempri monstrò exempli di patimenti sustiniri li perfectioni».

Fonte citata: Sant'Agostino, «di cui paroli su in lo sagro *Decreto* canonicati».

Fonte: non individuata.

Altri testi che presentano l'exemplum:

Incipit: «Undi sancto Augustino, li cui paroli su in lo sagro *Decreto* canonicati, dichi»

Riassunto: Gesù, dalla nascita fino alla fine dei suoi giorni, volle essere perseguitato.

Exemplum 88

Contesto: «Capitolo vicesimoprimo. Della patientia sancta ad tucti necessaria. [...] «Tertio, divi essiri lu homo pacienti in lo perdimento della roba temporali, et parenti, et amichi».

Fonte citata: la Scrittura

Fonte: *Giobbe* 1, 13 e ss.

Incipit: «sin como per exemplo di cunta la scriptura»

Riassunto: Job, pur avendo perduto numerosi capi di bestiame, accettò con pazienza che Dio gli togliesse ciò che Dio stesso gli aveva donato.

Exemplum 89

Contesto: «Capitolo vicesimo quarto. De lo mali della parzialitati. [...] quilli li quali intendino lu proprio comodo, su causa prima et fonti di fari levati parzialitati».

Fonte citata: «Tertio libro de li re».

Fonte: *Re* 1, 12 e ss.

Incipit: «Exemplo havemo in lo *Tertio libro de li re* di Roboan»

Riassunto: Roboan fu intento a realizzare i propri comodi, perciò si sollevarono le tribù di Giuda e Israele, che mai più poterono trovare la concordia.

Exemplum 90

Contesto: «Capitolo vicesimo quarto. De lo mali della parzialitati. [...] Le iuveni, per lo grandi caluri naturali lu quali hanno, sempri su in motu, et quando non su in alcuno exercicio occupati, si dunano in vicii et scelerationi, et poi venino li parzialitati».

Fonte: non individuata.

Altri testi che presentano l'exemplum:

Incipit: «De che è docti li Romani»

Riassunto: L'antica Roma fiorì e prosperò fin tanto che regnò la giustizia. Quando poi si diffuse la parzialità, venne meno la giustizia.

Exemplum 91

Contesto: «Capitolo vicesimo sesto. Della sagra passioni de Cristo.

Fonte: *Matteo*, 26-27; *Marco* 14-15; *Luca* 22-23; *Giovanni* 18-19.

Incipit: «Quanto ad lu discorso de ipsa passioni»

Riassunto: [Si narra nei dettagli la passione di Cristo]

Repertori: Tubach 944.

Exemplum 92

Contesto: «Capitolo vicesimo septimo. Titolo de la arti supra de beni moriri. [...] fanno, li richeçi, lu homo de tucti sempri timiri et stari suspecto, et undi lu homo si cridia haviri di li richeçi dillecto, trova sempri de li richeçi timuri et cruciato di menti».

Fonte citata: Geronimo

Fonte: non individuata.

Incipit: «Tali fu quello sapientissimo Tobano [...] como scrivi»

Riassunto: Il filosofo Tobano aveva molto oro e il pensiero era sempre a questa ricchezza, tanto che pensò di buttarlo in mare prima che quell'oro sommergesse lui.

Exemplum 93

Contesto: «Capitolo vicesimo septimo. Titolo de la arti supra de beni moriri. [...] La secunda cosa che impedixi a li homini di pençari di lo iorno dello fini loro, su li preeminentii mundani [...]».

Fonte citata: «antiqui histori»

Fonte: non individuata.

Altri testi che presentano l'exemplum: Giordano da Pisa, 135 [*Alessandro e Ottaviano riconoscono di essere uomini*] (*Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*, a cura di Giorgio Varanini e Guido Baldassarri, Tomo II, pp. 280-81.

Incipit: «Quanto li preeminentii siano noyusi [...] legi»

Riassunto: Alessandro Magno e Ottaviano, durante la loro vita, hanno conosciuto solo grandi calamità.

Exemplum 94

Contesto: «Capitolo vicesimo septimo. Titolo de la arti supra de beni moriri. [...] La prima tentationi è di la fidi sancta [...]».

Fonte citata: *Vita dei Santi*.

Fonte: non individuata.

Incipit: «Undi in *La vita de li sancti* si legi»

Riassunto: A un uomo dotto, in punto di morte, si presentò il demonio e gli chiese in cosa prestasse fede. Quello rispose che credeva in quello in cui credeva la santa madre Chiesa. Tra i due cominciò quindi una disputa teologica, finché il demonio non insinuò il tarlo del dubbio e l'uomo morì dannato. Il giorno successivo, allorché un altro dotto uomo fu in punto di morte, il demonio tentò di ripetere quanto aveva fatto il giorno prima, ma questa volta quell'uomo si salvò, perché non ebbe la presunzione di disputare con lui come aveva fatto il primo.

Exemplum 95

Contesto: «Capitolo vicesimo septimo. Titolo de la arti supra de beni moriri. [...] È ancora bono che lo morienti dica lo “Credo”; [...] è certo di gran virtuti lu “Credo”, ad confirmari la menti in la fidi et ad fugari li dimonii».

Fonte: esperienza diretta.

Incipit: «Undi una volta, trovandomi eo cum homini»

Riassunto: Mazza si trova in compagnia di esperti teologi cristiani e giudei quand'ecco giungere un'indemoniata. Egli chiede a un giudeo di ricorrere a un testo tradizionale giudaico per vedere l'effetto sortito sulla donna, mentre egli ricorrerà al *Credo*. Ebbene, mentre il diavolo si delizierà del testo ebraico, il *Credo* riuscirà a liberare la donna dalla possessione.

Exemplum 96

Contesto: «Capitolo vicesimo septimo. Titolo de la arti supra de beni moriri. [...] La secunda tentationi è di desperationi, la quali è contra quilla virtuti theologica et necessaria ad salutem nominata speranza [...]».

Fonte: non individuata.

Incipit: «Exemplo: si legi che uno smesurato peccaturi»

Riassunto: Un grande peccatore, finiti i suoi giorni, si trova dinnanzi il demonio che vorrebbe aggravare le sue pene facendo leva sulla disperazione per i peccati commessi. Il peccatore però gli rammenta che Cristo si è fatto uomo per redimere l'umanità, quindi si rivolge al crocifisso chiedendo di essere perdonato per l'infinita pietà divina. Si ode una voce dire che gli verrà concesso il Paradiso per la speranza riposta nella misericordia di Dio.

Exemplum 97

Contesto: «Capitolo vicesimo septimo. Titolo de la arti supra de beni moriri. [...] Quando lu demonio lu voli induchiri in superbia et presuncione, ipso si voglia ricordari de li soy peccati [...]».

Fonte: *Vitae Patrum*, P.L. 73, col. 784, 124.

Altri testi che presentano l'exemplum: *Vitae Patrum*, P.L. 73, col. 959, 26 e col. 1036, 6; Paris, BnF, ms lat. 15912, 2, 31 (ed. Berlioz-Polo, in corso di stampa); Odo di Cheriton, *Fabulae et parabolae*, 289, 392 (L. Hervieux, *Les fabulistes...*, t. 4); Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*, 100 (ed. Graesse, 1890); Vincentius Belvacensis, *Speculum historiale*, 14, 14d [Douai, 1624]; *Speculum laicorum*, 317 [ed. Welter, 1914]; *Tabula exemplorum*, 288 (ed. Welter, 1927); *Liber ad status*, 3, 18 (Paris, BnF, ms. lat. 6368); Arnoldus Leodiensis, *Alphabetum narrationum*, 376 (ed. Ribaucourt, in stampa); Jean Gobi, *Scala coeli*, 575 (ed. Polo, 1991); *Magnum speculum exemplorum*, 685 (ed. Major, 1611)⁹²⁶. In un altro famoso esempio, il diavolo viene vinto dall'umiltà di Macario, cfr. Marcello Ciccuto, *Tradizione delle opere di Domenico Cavalca. Gli esempi dei trattati morali (II)*, in «Italianistica» anno XX – n. 2, 1991, pp. 281-310, p. 284, ma anche *Specchio di vera penitenza*, 40.

Incipit: «Legimo che habi sancto Anthonio abati»

Riassunto: Il diavolo rivela a s. Antonio abate di essere stato vinto perché quando voleva gettarlo nella disperazione, Antonio si è esaltato, mentre quando voleva indurlo alla superbia, si è umiliato.

Repertori: Tubach 3119.

⁹²⁶ <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php?id=2978&lg=fr>

Bibliografia: Angelo Monteverdi, *Gli esempi dello "Specchio di vera penitenza"*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», LXI, 1913, pp. 266-344, in particolare pp. 329-330.

Exemplum 98

Contesto: «Capitolo vicesimo septimo. Titolo de la arti supra de beni moriri. [...] Quando lu demonio lu voli induchiri in superbia et presunzione, ipso si vogla recordari de li soy peccati [...]».

Fonte: *Vitae Patrum, Liber III, P.L.* 73 col. 793, 161 (Cavalca, *Vite*, III 118, 3-7).

Altri testi che presentano l'exemplum: *P.L.* 73, col. 933; *Tractatus de diversis historiis romanorum...*, 58 (ed. Herzstein); Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*, 179 (ed. Graesse, 1890); Arnoldus Leodiensis, *Alphabetum narrationum*, 725 (ed. Ribaucourt); *Recull de exemplis...*, 628 (ed. Verdagner, 1881); Servas Sanctus de Faventia, *Summa de penitentia*, c. 34r (Firenze, Bibl. naz., G. Vi. 773); *El libro de los exemplos*, 356 (ed. Gayangos, 1860); *Speculum laicorum*, 534 (ed. Welter, 1914); Johannes Herolt, *Sermones discipuli de tempore et de sanctis cum Exemplorum Promptuario ac Miraculis B. Virginis, Loqui*, 14, 76 (Venezia, 1603); Guillelmus Peraldus, *Summa de virtutibus et vitiis (Summa virtutum ac vitiorum)*, II, IX, 3, 593 (Venetiis, 1571)⁹²⁷; *Libro de los exemplos por A.B.C.*, 375 (Baldissera); sul tema del giudizio divino vs quello umano cfr. anche Cavalca, *Specchio di croce*, 12 (Ciccuto, *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*).

Incipit: «Et adçò lu morienti non cada in superbia et presuntioni, bono è che si recordi»

Riassunto: L'abate Agatone, ormai vecchio, stette tre giorni con gli occhi fissi al cielo, senza parlare né toccare cibo, perché temeva il giudizio divino - nonostante avesse ben operato - dal momento che Dio e gli uomini non giudicano allo stesso modo.

Repertori: Tubach 4627

Exemplum 99

Contesto: «Capitolo vicesimo septimo. Titolo de la arti supra de beni moriri. [...] amici et parenti divino induchiri ad lo infirmo ad [...] dispençarisi de li cosi temporali, [...] lu divino induchiri che non piò a li cosi temporali torni ad pençari [...]».

Fonte: *Genesi* 19, 1-26.

Altri testi che presentano l'exemplum: Cavalca, *Vite*, I 10.

Incipit: «Et quilli dispensati li divino induchiri ad piglari li sacramenti»

Riassunto: La moglie di Lot, non ubbidendo all'angelo, si girò trasformandosi in una statua di sale.

⁹²⁷ <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php?id=1589&lg=it>

Amatorium

Exemplum 1

Contesto: «De la assimilatione de ipso voluptuoso amore. [...] questo pernicioso amore le antiqui lo pingano in forma de uno piccolino formoso cieco et nudo et cum le ale [...]. Pingiase cieco ad denotare (como appresso claramente se mostrerà) che questi tali [amanti] non videnò quanto damno li è optenire quello che obtinendo se pensano beati».

Fonte citata: Macrobio

Incipit: «unde Machobrio pone che»

Riassunto: A un amante si consiglia di astenersi dall'amplesso, pena la perdita della vista. Quello però non si astiene e finito l'amplesso si ritrova cieco.

Exemplum 2

Contesto: «Como lo amore voluptuoso deperde l'intellecto». «La roina de li precedenti sole essere cautela de li subsequenti, per uno exemplo quale [...]».

Fonte: Esperienza diretta?

Altri testi che presentano l'exemplum: Un racconto analogo si trova in Masuccio Salernitano, *Il Novellino*, XXVIII.

Incipit: «in una città che assai io son pratico accadete te lo mostro»

Riassunto: La moglie di un nobile giovane si innamora di un altro uomo. Della cosa si accorge ben presto una serva, da generazioni al servizio della famiglia del marito, che ammonisce la donna. Rimasta inascoltata, la domestica racconta i fatti al suo padrone, consigliandolo di mettere al corrente della cosa i due fratelli della moglie. Questi decidono di verificare le parole della serva e, appurato l'adulterio, obbligano la sorella a bere una bevanda avvelenata. L'amante frattanto fugge in un'altra città ma li verrà raggiunto e ucciso.

Exemplum 3

Contesto: «Su ancora questi infelici voluptuosi amatori impediti de la potentia de la anima volitiva».

Fonte: Non individuata

Incipit: «unde uno voluptuoso amatore»

Riassunto: Un voluttuoso amatore sfida un sapiente filosofo, vanagloriandosi della sua capacità di scegliersi una bella sposa meglio di quanto il filosofo potrebbe fare con l'ausilio di tutta la sua sapienza. Il filosofo gli risponde che come il porco preferisce il fango alle pietre preziose e ai balsami profumati, così il voluttuoso amante disdegna le cose nobili per dedicarsi al peccato.

Exemplum 4

Contesto: «Su ancora questi infelici voluptuosi amatori impediti de la potentia de la anima volitiva».

Fonte: Esperienza diretta?

Incipit: «si espediente fossi conteria»

Riassunto: Due persone, prima devotissime e dedite solo a pie meditazioni, cadono nel lascivo amore, che occupa le loro menti e che li spinge ad abbandonarsi a peccaminose parole e opere, gioendo di tale stato come un porco gioisce di stare in mezzo al fango.

Exemplum 5

Contesto: «Capitolo sexto: como lo amor voluptuoso deperde l'homo quanto alle potentie sensitive. [...] lo infelice amatore impedito secondo la vehementia del dissordinato amore et primo de la potentia sensitiva visiva».

Fonte: Esperienza diretta

Incipit: «do che per bene saperme intendere e meglio sapertene guardare questa istoria te cunto»

Riassunto: Un pezzente zoppo e strabico si reca in un monastero per chiedere di potersi rifugiare per breve tempo all'interno del convento insieme alla sua amante, una ricca donna sposata; in cambio i due lasceranno una ricca donazione. Il frate guardiano - Mazza stesso - non si rifiuta e tuttavia avvisa l'uomo che uno dei fratelli della donna, tipo particolarmente iroso e incline alla violenza, è al corrente della faccenda e certamente lo ucciderà prima che possa compiersi il loro piano. Lo esorta quindi a lasciare la città. Il pezzente - e zoppo, si rammenti - inizia a correre, tanta era la paura. Frattanto il frate si reca dalla donna per ammonirla. La reazione della donna è di fastidio, accusa il frate di essersi intromesso e di aver costretto alla fuga un uomo che lei giudica superiore al marito, «fetente diavolo».

Repertori: Thompson T 232.

Exemplum 6

Contesto: «Capitolo sexto: como lo amor voluptuoso deperde l'homo quanto alle potentie sensitive. [...] lo infelice amatore impedito secondo la vehementia del dissordinato amore et primo de la potentia sensitiva visiva».

Fonte citata: «de istorie»

Fonte: Omero, *Odissea*, canto XI, vv. 406 ss.

Incipit: «de Clitinestra mugliere de re Agamenon [...] cuntano le istorie»

Riassunto: Clitennestra, moglie del re Agamennone, fa uccidere il marito per amore del sacerdote Egisto.

Exemplum 7

Contesto: «Como lo amor voluptuoso deperde la potentia visiva et auditiva et gustativa». «Similmente queste tale [gli amanti] sonno impedito de lu gusto».

Fonte: Esperienza diretta

Incipit: «Narrò ad me uno grande et nominato prelato»

Riassunto: Un prelato rifiuta qualunque vivanda gli servano perché, a suo dire, nauseabonda, finché non gli viene servito un piatto preparato da una donna di cui è innamorato, piatto di cui subito esalta il gusto.

Repertori: Thompson T 24.6

Exemplum 8

Contesto: «Como lo amor voluptuoso deperde la potentia visiva et auditiva et gustativa». «Su etiam questi tali impediti nel sensu de lo odorato».

Fonte: Non individuata

Incipit: «In una parte una persona in sua città nominata»

Riassunto: Una donna conosciuta per la sua virtù oltre che per la sua bellezza e le sue ricchezze, perde la capacità di discernimento, provando fastidio per le vesti del marito, soavi e profumate, e giudicando fonte di diletto un dono fattole dall'amante.

Exemplum 9

Contesto: «Ultimo, questi tali so impediti de lu sensu de lu tactu [...]. Questa pestifera febre quale verte le persone in tucta contraria natura et quelli percipue che mai altra volta amaron».

Fonte: Non individuata

Incipit: «In una parte una persona de integra vita et fama»

Riassunto: Due persone integre vengono indotte all'amore disordinato dal diavolo. È solo in virtù delle opere buone fatte in passato e del luogo in cui si trovavano a conversare se i due non compirano peccato.

Exemplum 10

Contesto: Cfr. *exemplum* precedente.

Fonte: Esperienza diretta.

Incipit: «Questo pure so»

Riassunto: L'amante si allontana dall'amata e lei si abbandona alla disperazione, alleviata solo dal baciare i luoghi su cui lui soleva sedere o la terra su cui camminava.

Repertori: Thompson T6

Exemplum 11

Contesto: Cfr. *exemplum* precedente.

Fonte: insieme ai due precedenti esempi, parrebbe risalire all'esperienza diretta dell'autore

Incipit: «Un'altra più delicata»

Riassunto: Una donna prova diletto a tagliarsi e a inviare gocce del suo sangue all'amato.

Exemplum 12

Contesto: «Como lo amor voluptuoso fa in extasi lo amante». «Et sancto Augustino dice che la ansietà de lo amante non lo lassa dormire».

Fonte: non individuata

Incipit: «lasso stare molti exempli [...]. Questo uno dico»

Riassunto: Due oneste persone vengono indotte al lascivo amore dal diavolo. L'amore-morbo toglie il sonno a due amanti, che per l'inquietudine si mettono alla finestra trovando come unico rimedio quello di mostrarsi l'un l'altra il lume di una candela.

Exemplum 13

Contesto: «Como lo amor voluptuoso fa in extasi lo amante».

Fonte: esperienza diretta

Incipit: «So io una persona»

Riassunto: Una persona virtuosa viene colpita dalla saetta del lascivo amore, che provocherà una ferita che mai più si sanerà.

Exemplum 14

Contesto: «Como lo amor voluptuoso fa in extasi lo amante».

Fonte citata: «secondo del tertio de li Re»

Fonte: 1 *Samuele* 18, 20 ss.

Incipit: «appare questo in Michol, figliola de re Saul»

Formula di demarcazione: «se scrive»

Riassunto: Michol, figlia del re Saul, dopo aver amato Davide non può più amare nessuno.

Exemplum 15

Contesto: «Como lo amor voluptuoso fa in extasi lo amante».

Fonte citata: «istoria de la decollatione de sancto Ioanne Bactista».

Fonte: *Legenda aurea*, CXXV

Incipit: «nella istoria de la decollatione de sancto Ioanne Bactista se narra»

Riassunto: Giuliano l'apostata, dopo la morte della donna amata, non vuole più vedere nessun'altra donna e caccia eunuchi, barbieri e cuochi.

Exemplum 16

Contesto: «Como lo amor voluptuoso fa in extasi lo amante».

Fonte: Esperienza diretta

Incipit: «De questa cussi integra io intesi»

Riassunto: Allorché l'amante sta per congedarsi per recarsi in altri luoghi, una donna - in presenza del marito - vorrebbe sfiorarlo ma teme che ciò potrebbe indurla a gettarglisi tra le braccia e dunque a essere scoperti e uccisi.

Exemplum 17

Contesto: «Como lo amor voluptuoso fa in extasi lo amante».

Fonte: *Decameron*, IV 1.

Incipit: «de una figliola de uno de li primi principi de uno regno»

Riassunto: La principessa Gesmunda, vedova, s'innamora di Gescardo. Il padre della fanciulla uccide il giovane, gli strappa il cuore e lo mette in una coppa, mandandolo alla figlia, la quale per la disperazione si toglie la vita avvelenandosi. In punto di morte prega il padre di seppellirla insieme al suo amato.

Repertori: Thompson Q478.1.1; T 50.2 e T 50.2.1; T 91.6.4.

Exemplum 18

Contesto: «Como lo amor voluptuoso fa in extasi lo amante». «O male peximo che non lassa lo homo de la propria morte né de la propria vergogna».

Fonte: forse *Novellino* LXII

Altri testi che presentano l'*exemplum*: analogie con la *vida* del trovatore Guillem de Cabestaing (cfr. altresì *exemplum* 19).

Incipit: «poco tempo si fa che in uno regno»

Riassunto: In un regno due signori conversano piacevolmente, allorché la moglie di uno si innamora dell'altro, il miglior cavaliere del regno. Venuto a sapere di un incontro amoroso tra i due, il marito si vede costretto a ucciderlo.

Exemplum 19

Contesto: «Como lo amor voluptuoso fa in extasi lo amante». «O male peximo che non lassa lo homo de la propria morte né de la propria vergogna».

Fonte: *Decameron* IV 9.

Altri testi che presentano l'*exemplum*: un racconto analogo si trova in *Novellino* LXII.

Incipit: «uno altro signore donandose del fallo che la muglere connectia»

Riassunto: Un marito si accorge del tradimento della moglie con un servo, perciò lo fa uccidere e ne fa una pastella da dare da mangiare alla moglie. Quando quest'ultima scopre la verità, decide di uccidersi.

Repertori: Thompson Q 478.1

Exemplum 20

Contesto: «Como lo amor voluptuoso fa in extasi lo amante». «Cussi è contra le amanti che non in Dio amaron in questo mondo ma in vitio et peccato, sin como tale amore fu mezo disiungente com Dio cussi po la morte è mezo de grandemente odiare tale amico». L'amore dissoluto è causa di odio della persona amata dopo la morte.

Fonte citata: Cassiodoro, «*Collatione de sancte patris*»; il frate precisa altresì che il racconto è presente anche in Dante e Boccaccio.

Fonte: *Decameron* V 8.

Altri testi che presentano l'*exemplum*: Scene di cacce infernali sono numerose nella letteratura esemplare: *P.L.* CCXII, 734; *Specchio di vera penitenza*, 11, ma anche il *Dialogus miraculorum* di Cesario di Heisterbach (XII, 20), lo *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais (XXX, 120), per tacere d'altri.

Incipit: «Lo dannato ne lo inferno recordandose»

Formula di demarcazione: «se mostra»

Riassunto: Un monaco vede una fanciulla inseguita da un giovane con due mastini che, raggiuntala, la dilaniano. Il frate vorrebbe aiutarla, ma il giovane gli spiega che così come si amavano in vita, ora – da dannati – si odiano.

Repertori: Aarne, 1515; Thompson, K 1351, Q 415 ss.

Bibliografia: G. Lalomia, *La fonte dissimulata*, p. 334; cfr. anche José Manuel PEDROSA, *La Novella de Nastagio (Decamerón V. 8) entre sus paralelos: un exemplum de Cesáreo de Heisterbach, una superstición andaluza, una leyenda irlandesa*, in «Mil Seiscientos Dieciséis», XII, 2006, pp. 179-186 e la bibliografia ivi indicata sullo studio della novella decameroniana; cfr. altresì Angelo Monteverdi, *Gli esempi dello "Specchio di vera penitenza"*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana» LXI, 1913, pp. 266-344.

Exemplum 21

Contesto: «Como lo vano amore fa unione dentro li amanti». «Et chi è più avuto che hai lo intento et satisfacta la voluptà, la odio et biasma como lo guloso ingorgitato che si è de la vidanda et inebriato chi sie del vino per insino ad nausea et vomito li biasma et oborre videre la vidanda et lo vino per insino che nn ha digerito».

Fonte citata: «tertio decimo del secundo de li Re»

Fonte: 2 *Samuele* 13, 1ss

Incipit: «el che quanto sia vera se mostra [...] unde se dice»

Riassunto: Annon, figlio di Davide, dopo aver fornicato con Thamar, non la vuole più accanto a sé e lei se ne lamenta con il fratello Absalone.

Exemplum 22

Contesto: «Como lo vano amore fa unione dentro li amanti». «Et questo quasi fano tucti lascivi amatori de loro amanti: poi che li hanno condescinduto et rare son quelle como phenice che cossì non fazano, salvo quello solo lo quale como ad amare se duna alcuna nobile persona».

Fonte citata: Tito Livio

Fonte: non individuata

Altri testi che presentano l'exemplum: analogie con *Sendebâr I*.

Incipit: «tale fo quello grande Scipione affricano lo quale, como narra»

Riassunto: Scipione l'africano allontana da sé l'amore voluttuoso per una giovane sposa il cui marito era assente per la guerra e a cui la restituisce, intatta e colma di doni.

Repertori: Thompson J 81.

Exemplum 23

Contesto: «Como lo vano amore fa unione dentro li amanti». «Et questo quasi fano tucti lascivi amatori de loro amanti: poi che li hanno condescinduto et rare son quelle como phenice che cossì non fazano, salvo quello solo lo quale como ad amare se duna alcuna nobile persona».

Fonte citata: «tertio de Ruth»

Fonte: *Rut* 3, 6 ss.

Incipit: «tale ancora fo quello principe [...] de lo quale se dice»

Riassunto: Il principe Obeth rifiuta di disonorare l'onore di Ruth, che pure gli si era offerta, prima di prenderla in moglie.

Exemplum 24

Contesto: «Como lo vano amore fa unione dentro li amanti». «Et questo quasi fano tucti lascivi amatori de loro amanti: poi che li hanno condescinduto et rare son quelle como phenice che cossi non fazano, salvo quello solo lo quale como ad amare se duna alcuna nobile persona».

Fonte citata: «una cronica»

Fonte: *Decameron* X 6.

Incipit: « Cossi ancora fece Carlo primo re napolitano del quale [...] se scrive»

Riassunto: Carlo I re di Napoli, per rinfrescarsi dalla calura estiva, si reca nel possedimento di Neri Caracciolo, delle cui bellissime figlie il re s'invaghisce; subito però, fugando da sé la passione, le dà in spose ai conti di Nola e Caserta.

Repertori: Thompson J 81.

Bibliografia: Gaetano Lalomia, *La fonte dissimulata. Gli exempla dell'Amatorium di Iacopo Mazzuca mutuati dal Decameron*, in «La parola del testo» anno V - 2001, fascicolo 2, pp. 319-359.

Exemplum 25

Contesto: «Como lo vano amore fa unione intro li amanti». «Raro al mondo et in li soli nobilissimi se trova tale virtuoso amore. Ma in tucte quasi quello quale fa la perversa unione de li effectu chi è volere sempre *insenbla* stare et in simul inabitare».

Fonte citata: «Papa Pio».

Fonte: Si tratta verosimilmente di Enea Silvio Piccolomini, futuro papa Pio II, autore della *Historia de duobus amantibus*.

Incipit: «De dui amanti recunta Papa Pio»

Riassunto: Due amanti devono separarsi. Lei per il dolore muore; lui si ammala.

Repertori: Thompson T 24.1; T 212.

Exemplum 26

Contesto: «Como lo vano amore fa unione intro li amanti». «Raro al mondo et in li soli nobilissimi se trova tale virtuoso amore. Ma in tucte quasi quello quale fa la perversa unione de li effectu chi è volere sempre *insenbla* stare et in simul inabitare».

Fonte: Esperienza diretta

Incipit: «So io tre persone»

Riassunto: Tre donne innamorate, a seguito della partenza del loro amato, si ammalano e muoiono.

Repertori: Thompson T 24.1.

Exemplum 27

Contesto: «Como lo vano amore fa ebrietà a lo amante». L'amore "disordinato" è ostacolo alla razionalità, induce a comportamenti ignominiosi e all'odio delle persone che hanno a cuore la nostra salute e tentano di metterci in guardia contro di esso.

Fonte: Esperienza diretta

Incipit: «so io una persona»

Riassunto: Una donna, in preda all'amore, è incurante delle dicerie sul suo conto., sicché l'amante chiede a un parente della donna - che a lei era legato da sincero affetto - di ammonirla e vietarle di continuare a visitarlo.

Exemplum 28

Contesto: «Como lo vano amore fa langore a lo amante».

Fonte citata: «Maria Eiectiaca»

Fonte: *Legenda aurea*, XXVII.

Incipit: «se dice»

Riassunto: L'abate Zosima, che fa visita a s. Maria, le chiede se all'inizio del suo eremitaggio ha avuto immaginazioni lascive.

Exemplum 29

Contesto: «Como lo vano amore fa langore a lo amante».

Fonte citata: «do primo de Machabei».

Fonte: Valerio Massimo, *Detti e fatti memorabili*, V, 7.

Altri testi che presentano l'exemplum: Plutarco, *Vita di Demetrio*, XXXVIII; Leonardo Bruni, *Seleuco*; cfr. altresì la malattia d'amore di Giachetto per Giannetta in, *Decameron*, II 8.

Incipit: «el che appare in Antioco [...] de lo quale se parla»

Riassunto: Antioco si innamora della madrina e si ammala ma il padre, scoperta la verità, rinuncia alla sua sposa per amore del figlio.

Repertori: Thompson J 1142. 2, T 24.1.

Exemplum 30

Contesto: «Como lo vano amore fa langore a lo amante».

Fonte: *Decameron*, IV 5.

Incipit: «Voglio dire questo qua»

Riassunto: Una fanciulla s'innamora di un giovane che lavora nella mercatura insieme ai fratelli di lei. Questi si oppongono e decidono di ucciderlo. Una notte, mentre la fanciulla piange per la scomparsa dell'amato, le si presenta il fantasma del giovane, rivelandole dell'assassinio. La giovane si reca nel luogo della sua sepoltura e porta con sé la testa del defunto, seppellendola in una pianta di basilico.

Repertori: Thompson T 85.3

Exemplum 31

Contesto: «Como lo vano amore vulnera lo amante». Colui che è ferito da vano amore non ha mai riposo.

Fonte: Esperienza diretta

Incipit: «So io una persona assai honorata»

Riassunto: Una persona onorata, passata la mezza età, cade in tale amore e per la sofferenza che questo stato le provocava, si adopera in lavori faticosi che le causano la morte.

Exemplum 32

Contesto: «Como lo vano amore liquefà li amanti».

Fonte: Esperienza diretta

Incipit: «so certo una persona de venerando essere»

Riassunto: Mazza ammonisce una donna affinché si astenga dal fare doni all'amante. La donna, per tutta risposta, rivendica il carattere spontaneo dell'eventuale astensione, che non può essere indotta né dall'ostia sacra né dalla minaccia di un coltello.

Exemplum 33

Contesto: «Como lo vano amore de virtù spoglia lo amante».

Fonte citata: «Iacopo patriarca nelli ultimu del Genesis»

Fonte: Genesi 49, 3-4.

Incipit: «Iacopo patriarca nelli ultimu del Genesis»

Riassunto: Il patriarca Iacopo si rivolge al suo primogenito, Rubern, caduto nel lascivo amore, e osserva come, ancorché uno sia virtuoso, quando cade in tale peccato non rimangono vestigia delle passate virtù.

Exemplum 34

Contesto: «Como lo vano amore de virtù spoglia lo amante».

Fonte: Esperienza diretta

Incipit: «saperia io qua contare»

Riassunto: Alcune persone che paiono virtuose, allorché cadono nel peccato del lascivo amore, diventano come coloro da loro irrisi.

Exemplum 35

Contesto: «Como lo vano amore de virtù spoglia lo amante».

Fonte citata: «*Vita de santi patri*»

Fonte: *Vita s. Mariae meretricis*, P.L. 73 coll. 651-59 (Cavalca, *Vite*, IV 38).

Incipit: «lege»

Riassunto: Maria, nipote di Abramo, cade nel lascivo amore per un monaco e si dà alla prostituzione.

Repertori: Tubach 2564; Thompson T451.

Exemplum 36

Contesto: «Como lo vano amore de virtù spoglia lo amante».

Fonte: Esperienza diretta.

Altri testi che presentano l'exemplum: il testo presenta analogie con *Vitae Patrum*, P.L. 73, col. 794, 164; Cavalca, *Vite*, III 164; cfr. altresì la storia di santa Pelagia in Cavalca, *Vite*, IV 46; *Speculum laicorum* 434 (Welter)⁹²⁸; *Legenda Aurea*, cap. CL; Bernardino da Siena, 224 e 319 (Delcorno-Amadori); ma anche *Vite*, III 119. Esempi di donne virtuose che cadono per la superbia in Cavalca, *Vite* I 12.

Incipit: «continere non mi posso»

Riassunto: Una donna onesta e virtuosa, prima da Mazza giudicata modello di virtù, cade nel peccato del lascivo amore e diventa modello negativo.

⁹²⁸ Cfr. <http://gahom.chess.fr/>

Exemplum 37

Contesto: «Como lo vano amore de virtù spoglia lo amante».

Fonte citata: «santo Bernardino»

Fonte: non individuata

Incipit: «reconta santo Bernardino»

Riassunto: Un uomo è desideroso di un erede, che riesce ad avere dopo numerose preghiere rivolte al cielo, oltre che con l'ausilio della medicina. Ebbene, invaghitosi di una donna e recatosi da una fattucchiera perché questa lo aiuti a conquistarla, viene convinto a uccidere il proprio figlioletto di otto anni per strapparli la lingua e portarla alla strega, che in tal modo gli farà possedere la donna amata.

Exemplum 38

Contesto: «Como el vano amore dispoglia di virtù li amanti».

Fonte: Esperienza indiretta

Incipit: «Circa anni xviii si fa che»

Riassunto: Una monaca passa a miglior vita. Una notte tre consorelle hanno una visione della defunta e le chiedono se si trovi in Paradiso o all'Inferno. Lo spirito racconta di essere stata al cospetto di Dio, di Cristo e degli angeli; questi ultimi l'avevano lodata per la sua verginità e le buone opere, finché non si è presentato un demonio per testimoniare contro di lei, accusandola per l'odio che, in vita, aveva provato nei confronti di una sorella. Per tale ragione Dio, nonostante le buone opere, l'aveva cacciata all'Inferno.

Exemplum 39

Contesto: «Como lo vano amore de virtù spoglia li amanti».

Fonte citata: «*Vita de sancto Antonio abbate*»

Fonte: *Vita beati Antonii abbatis*, 4

Altri testi che presentano l'exemplum: Stefano di Borbone, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*⁹²⁹; Cavalca, *Vite* I 6.

Incipit: «Unde nella *Vita de sancto Antonio abbate* se lege»

Riassunto: Antonio, tentato da un demonio, chiede aiuto a Dio, il quale ascolta la sua preghiera e gli mostra lo spirito della fornicazione nella sua laidezza⁹³⁰.

Repertori: Tubach 283.

Exemplum 40

Contesto: «Como lo vano amore priva de la bona fama lo amanti». Il buon nome e la buona fama sono somme ricchezze.

Fonte: esperienza diretta?

Incipit: «Uno previte de bona fama»

Riassunto: Un prete di buona fama di nome Matteo incontra una donna che reca sul capo un canestro di uova e della ricotta fresca; improvvisamente, senza motivazione apparente, la spinge e la fa cadere, sicché le uova si rompono e la ricotta la imbratta tutta. La

⁹²⁹ Cfr. <http://gahom.ehess.fr/>

⁹³⁰ Nelle *Vitae Patrum* è comune la visione dello spirito della fornicazione in forma di etiope laido, cfr. *Dottrina contro alla tentazione della carne*, vol. II. p. 270.

donna grida al colpevole ma nessuno le crede, vista la fama di cui padre Matteo gode, anzi, ella viene accusata di calunnia e perciò condotta al mercato per essere frustata. Ma ecco giungere per tempo padre Matteo che, dopo aver pagato alla donna le uova e la ricotta, fa alla folla lì radunata una predica sulla buona fama.

Exemplum 41

Contesto: «Como lo vano amore priva de la bona fama li amanti».

Fonte: esperienza diretta?

Incipit: «so io uno nominato Marco Antonio»

Riassunto: Marco Antonio, del nobile casato dei Caracciolo, conte di Nicastro, mai si è macchiato di vano amore per una donna.

Exemplum 42

Contesto: «Como lo vano amore priva de la bona fama lo amante».

Fonte citata: «tertio de Re»

Fonte: 1 Re 5 e 11

Incipit: «hebbe Salamone da Dio [...] legi»

Riassunto: Salomone è stato superiore a tutti i re della terra ma, per essere caduto nel peccato del lascivo amore, ha macchiato ogni sua gloria.

Exemplum 43

Contesto: «Como lo vano amore priva de la bona fama lo amante».

Fonte citata: Esperienza diretta

Incipit: «so io un altro signor»

Riassunto: Un uomo di nobile stato e noto in Italia, conosciuto da tutti per la sua dedizione al lascivo amore, viene chiamato porco in sua assenza e da tutti coloro che hanno una bella donna in famiglia viene temuto.

Exemplum 44

Contesto: «Como lo vano amore priva de la bona fama lo amante».

Fonte: Esperienza diretta

Incipit: «contò ad me uno assai magnato»

Riassunto: Un magnate organizza la festa di s. Giovanni Battista, durante la quale stupra la figlia di una vedova. L'anno seguente, durante la medesima festa, la figlia del magnate verrà a sua volta violentata.

Exemplum 45

Contesto: «Como lo vano amore priva de la bona fama li amanti».

Fonte citata: «cantano li versi poetiche et extolleno le istorie retoriche»

Fonte: Tito Livio, *Ab urbe condita*, III, 44 ss. (difficile qui dire se si tratta di fonte diretta o remota).

Altri testi che presentano l'*exemplum*: Valerio Massimo VI, I, 2; Boccaccio, *De mulieribus claris*.

Incipit: «cantano li versi poetiche»

Riassunto: Virginia, pur di non subire violenza, si fece uccidere dal padre.

Exemplum 46

Contesto: «Como lo vano *amore* priva de la bona fama li amanti».

Fonte: non individuata

Incipit: «Quanta fama et honore»

Riassunto: Alcune donne germaniche, non potendo in alcun modo difendere il loro onore, prima di subire violenza uccisero le loro figlie e poi si tolsero sa vita.

Exemplum 47

Contesto: «Como lo vano *amore* priva de la bona fama li amanti».

Fonte citata: la Scriptura:

Fonte: *Daniele* 13 ss.

Altri testi che presentano l'*exemplum*: Agostino, *Discorsi*, 343.

Incipit: «Quanto la Scritpura [...] se lege»

Riassunto: Susanna preferirebbe morire piuttosto che concedersi carnalmente.

Exemplum 48

Contesto: «Como lo vano *amore* priva de la bona fama li amanti».

Fonte: non individuata

Incipit: «unde domandando uno nobile»

Riassunto: Al filosofo Diogene un nobile uomo chiede cosa occorre perché una casa splendida fatta erigere sia resa onorifica. Il filosofo risponde che occorre porvi una donna onesta.

Exemplum 49

Contesto: «Como lo vano *amore* priva de la bona fama li amanti».

Fonte: forse Valerio Massimo, *Detti e fatti memorabili*, Libro sesto, I, I, *Della verecondia* C.

Altri testi che presentano l'*exemplum*: *Libros de los exemplos por A.B.C.*, 62; *Gesta romanorum*, 135; S. Agostino, *De civitate Dei*, I, 19 (che la commenta negativamente); Villani, *Nuova cronica*, lib. 1, cap. 28.3; Tito Livio, *Ab Urbe Condita*, I, 57-58.

Incipit: «el che cognoscendo»

Riassunto: Lucrezia, nobile romana violentata da Tarquinio il Superbo⁹³¹, per la perdita della pudicizia si tolse la vita.

Repertori: Tubach 3095.

Exemplum 50

Contesto: «Como lo vano *amore* priva de la bona fama li amanti».

Fonte citata: Cesare

Fonte: *De bello civili*, Libro III

⁹³¹ In realtà Sesto Tarquinio, figlio del Superbo.

Altri testi che presentano l'exemplum: *Libro de los exemplos por A.B.C.*, 66b.

Incipit: «como appare in Cesaro»

Riassunto: Cesare, quando gli viene presentata la testa di Pompeo, finge di dolersi per la sua morte, mentre in cuor suo se ne rallegra. Allo stesso modo Annibale dissimula con il riso l'amarezza che aveva nell'animo.

Exemplum 51

Contesto: «Como el vano amore priva de la bona fama li amanti».

Fonte: Esperienza diretta

Incipit: «so io una la conditione»

Riassunto: Il signore di una delle prime città d'Italia durante una festa, rivolgendosi al primogenito di un re, si dichiara pronto a rinunciare alla signoria sulla città per la bellezza di una delle donne presenti. In seguito la donna si abbandona al lascivo amore per un uomo, il quale poi racconterà come lei si sia concessa, suscitando l'ira di Mazza.

Exemplum 52

Contesto: «Como lo vano amore priva de la bona fama li amanti».

Fonte: Esperienza diretta

Incipit: «dico questo de una conditionata persona»

Riassunto: Una persona aveva in casa sua una vile donna di cui si serviva per inviare lettere segrete all'amante, non senza raccontare ad altri della tresca amorosa. Un giorno Mazza la incontra, straccia la missiva e la ammonisce.

Exemplum 53

Contesto: «Como lo vano amore priva de la bona fama li amanti».

Fonte: non individuata

Incipit: «Ad una parte de questo mondo»

Riassunto: La figlia di un gentiluomo si affaccia alla finestra per sentire un mendico suonare; una vicina di casa pettegola, che aveva assistito alla scena, comincia a diffondere maldicenze sulla fanciulla, che a suo dire si sarebbe concessa all'uomo. Ma la vendetta di Dio arriva puntuale, e tempo dopo la figlia della vicina pettegola darà alla luce un figlio frutto di uno stupro.

Exemplum 54

Contesto: «Como lo vano amore priva lo amante de li beni temporali».

Fonte citata: «Cassiodora cunta nel *Libro de collectioni de sancti patris*»

Fonte: non individuata

Incipit: «et Cassiodora cunta»

Riassunto: Una donna con una mezzana si reca all'appuntamento con l'amante, ma il diavolo, fomentatore, fa in modo che i parenti di lei scoprano tutto e accorrendo la uccidano. I parenti dell'uomo frattanto vengono in suo soccorso e per molti anni la città è agitata da questa faida.

Exemplum 55

Contesto: «Como lo vano amore priva lo amante de li *beni temporali*».

Fonte citata: Isidoro (di Siviglia?)

Fonte: non individuata

Incipit: «et Isidero cunta»

Riassunto: Un re chiede alle due figlie quanto lo amassero. La prima risponde che il suo amore era commisurato alla ricchezza del padre, la seconda invece rispose che lo amava più della sua vita. Il padre donò il regno alla seconda.

Exemplum 56

Contesto: «Como lo vano amore priva lo amante de li *beni temporali*».

Fonte: Esperienza diretta

Incipit: «So io una persona de grande *substantia*»

Riassunto: Una donna, a cui il marito aveva lasciato la cura dei suoi affari, s'innamora di un uomo e comincia a disinteressarsi della mercatura finché non cade in miseria.

Exemplum 57

Contesto: «Como lo vano amore priva lo amante de li *beni temporali*».

Fonte: non individuata

Incipit: «in una parte uno gentilomo»

Riassunto: Un marito muore e lascia i suoi averi alla moglie. Un po' di tempo dopo la donna s'innamora di un uomo, a cui dona tutti i suoi averi, rimanendo, con i figli, indigente.

Exemplum 58

Contesto: «Como lo vano amore priva lo amante de li *beni temporali*».

Fonte: Esperienza diretta?

Incipit: «circa quaranti anni si fa che uno venerando fratre [...] raccontò»

Riassunto: Due giovani innamorati fuggono con i gioielli della fanciulla, perché il padre di lei è contrario alle nozze col giovane. Durante il viaggio vengono catturati dai mori, che fanno bottino dei gioielli. Alla fine la fanciulla viene riscattata presso Tripoli da un mercante amico del padre, a cui la restituisce con tale debito.

Exemplum 59

Contesto: «Como lo vano amor priva lo amante de la *benivolentia* de li *parenti*».

Fonte citata: «*Vita de santi patri*»

Fonte: non individuata

Incipit: «nella *Vita de santi patri* si lege»

Riassunto: Una vedova con due figli s'innamora di un uomo il quale però la rifiuta perché non vuole una donna con figli di un altro uomo, sicché la donna uccide i figli.

Exemplum 60

Contesto: «Como lo vano amor priva lo amante de la *benivolentia* de li *parenti*».

Fonte citata: Esperienza diretta

Incipit: «so io un'altra persona»

Riassunto: Una madre che amava la figlia sopra ogni cosa, innamoratasi di un uomo, comincia a detestarla.

Exemplum 61

Contesto: «Como lo vano amor priva lo amante de la *benivolentia* de li *parenti*».

Fonte: non individuata

Incipit: «In una città de la quale assai è fama»

Riassunto: Il primo gentiluomo di una città muore, e con lui quasi tutti i figli, a eccezione di un maschio e due femmine, una delle quali era offerta a Dio. La moglie rimasta vedova si innamora – non riamata – di un uomo che si era recato a farle visita per portarle le sue condoglianze. Alla fine morirà anche l'ultimo figlio maschio e la donna, sul letto di morte del figlio, approfitterà della presenza dell'uomo desiderato per poterlo toccare.

Exemplum 62

Contesto: «Como lo vano amor priva lo amante de la *benivolentia* de li *parenti*».

Fonte: non individuata

Incipit: «In una città era uno giovene»

Riassunto: In una città un artigiano, con moglie e figli, muore. La moglie si risposa con un altro artigiano, più giovane di lei, privando i figli dell'eredità paterna. Dopo poco muore anche lei e tutto va al nuovo marito, che si risposa ma a causa della lussuria muore anche lui, non prima di aver restituito tutto ai figliastri, legittimi eredi.

Repertori: Tubach 64.

Exemplum 63

Contesto: «Como lo vano amor priva lo amante de la *benivolentia* de li *parenti*».

Fonte: Esperienza diretta

Incipit: «contò ad me uno fratre»

Riassunto: Una madre si accorge che la figlia si è innamorata di un giovane, perciò lo dice al marito, il quale va dalla fanciulla e la fa a pezzi; la madre raccoglie il fegato della figlia e lo mangia.

Repertori: Thompson T 50.1.1.

Exemplum 64

Contesto: «Como lo vano amor priva lo amante de la *benivolentia* de li *parenti*».

Fonte citata: «*Genesis xxxiiii*».

Fonte: *Genesi* 34.

Altri testi che presentano l'exemplum: *Ci nous dit* (ed. Blangez, 1979-1988), 229, 2-5⁹³².

Incipit: «*Genesis xxxiiii se cunta*»

Riassunto: Dina, figlia di Iacopo, viene stuprata e i suoi parenti costringono lo stupratore a sposarla e ad abbracciare la loro fede. Nonostante ciò, lo uccidono.

Exemplum 65

Contesto: «*Como lo vano amore priva li amanti de libertà*».

Fonte: non individuata.

Incipit: «*et Tito Vespasiano capta Ierosolima*».

Riassunto: Tito Vespasiano si impossessa di Gerusalemme, i cui abitanti si recano da lui per arrendersi. Ma Vespasiano, per rispetto della loro nobiltà, preferisce ucciderli, liberandoli così dalla futura schiavitù.

Exemplum 66

Contesto: «*Como lo vano amore priva li amanti de libertà*». La libertà è cosa inestimabile.

Fonte citata: Esopo.

Fonte: Esopo, *Favole*, 226, *Il lupo e il cane*.

Altri testi che presentano l'exemplum: Fedro III, 7; Aviano (*Fabulae*, 37) presenta una versione analoga in cui al posto del lupo abbiamo un leone.

Incipit: «*et Isopo narra*»

Riassunto: Un cane incontra un lupo bagnato e affamato che gli chiede come faccia ad essere così bello. Il cane risponde che deve alle attenzioni del suo padrone il suo aspetto ben curato, sicché il lupo chiede di potersi unire a lui; allorché però si accorge del collare che il cane era costretto a portare, sceglie di non vendere la proprio libertà e fugge via.

Repertori: Tubach 5337.

Bibliografia: Hugo O. Bizzarri, *Introduction: Le passage du proverbe à l'exemplum et de l'exemplum au proverbe*, in *Tradition des proverbes et des exempla dans l'Occident médiéval / Die Tradition der Sprichwörter und exempla im Mittelalter*, Colloque fribourgeois 2007 / Freiburger Colloquium 2007, a cura di Hugo O. Bizzarri – Martin Rohde, Walter de Gruyter, Berlin 2009, pp. 7-23, in particolare pp. 17-20.

Exemplum 67

Contesto: «*Como lo vano amore priva li amanti de libertà*».

Fonte: Esperienza diretta.

Incipit: «*Narrò ad me uno homo*»

Riassunto: Una fanciulla mendica al seguito del padre orbo; il sultano la vede e se ne innamora, prendendola in sposa. Nonostante il cambiamento radicale e l'ascesa sociale, la fanciulla si dispera per la perdita della sua libertà.

⁹³² <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php?id=8419&lg=fr>

Exemplum 68

Contesto: «Como lo vano amore priva li amanti de libertà».

Fonte: non individuata

Altri testi che presentano l'exemplum: *Bocados de oro*, Capítulo X, *De los dichos y castigamientos de Diógenes, el canónico* (<http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/LIBROS/Libro0787.pdf> p. 55)

Incipit: «et Diogenes andandoce Alexandro Magno»

Riassunto: Alessandro Magno si reca da Diogene, al quale chiede se vuole stare in sua compagnia. La risposta di Diogene è sferzante: Alessandro è servo dei suoi servi, dominato com'è dalle passioni.

Repertori: Tubach 1673 (*Diogenes asks Alexander not to stand between him and the sun*)

Exemplum 69

Contesto: «Como lo vano amore priva li amanti de libertà».

Fonte citata: «el maestro de le istorie»

Fonte: Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche*

Incipit: «conta el maestro de le istorie»

Riassunto: Mosè s'innamora della figlia del re d'Etiopia e la prende in moglie, perdendo però la sua libertà. Perciò fa fare due anelli che contengono ciascuno l'amore dell'altro e scambiandoselo con la moglie, è libero di partire.

Exemplum 70

Contesto: «Como lo vano amore priva li amanti de libertà».

Fonte: Esperienza diretta

Incipit: «contò ad me»

Riassunto: Un nobile e prode turco, conquistatore, si innamora di una greca, perdendo ogni libertà, tanto che finirà per ucciderla pur di liberarsi da tale servitù.

Exemplum 71

Contesto: «Como lo vano amore priva li amanti de la libertà».

Fonte citata: Una cronaca non specificata e le novelle del Boccaccio.

Fonte: *Decameron* II 6.

Altri testi che presentano l'exemplum: cfr. anche Cavalca, *Vite* IV 49-53, oltre che *Gesta romanorum* 110 (cfr. *Decameron*, I, p. 200, nota 2).

Incipit: «legesi in una cronica et nelli novelli recunta lo Buccazo»

Riassunto: Carlo I re di Napoli uccide il tiranno Manfredi e il suo viceré viene imprigionato, mentre la moglie si rifugia sull'isola di Ponza con i figli, in seguito rapiti e portati a Genova. La donna vive in una grotta insieme a una capra, nutrendosi di erbe, finché non viene trovata e riconosciuta da Angelo di Puglia, che nell'isola era sbarcato con la moglie e il suo seguito. Quindi la fanno rifocillare e insieme partono alla volta di Pisa. Il figlio maggiore della donna, frattanto rapito e cresciuto, va anche lui a Pisa e si mette al servizio del signore della città, della cui figlia s'innamora.

La fanciulla rimane incinta, perciò il signore di Pisa fa imprigionare il giovane. Passati 14 anni, la Sicilia si libera del giogo francese, il viceré è di nuovo libero e il signore di Pisa, che era di parte guelfa, festeggia con fuochi d'artificio. Sentiti i festeggiamenti, il giovane prigioniero chiede informazioni al carceriere, a cui confessa d'essere il figlio del viceré. Quando il signore di Pisa conosce la verità, lo libera e gli dà in moglie la figlia.

Repertori: Thompson B 580 ss., B 590 ss., N 251, N 730, H 51.1, T 31.1.

Exemplum 72

Contesto: «Como lo vano amore priva lo amante de ogni dilecto».

Fonte: Esperienza diretta

Incipit: «So io una *persona tanta humana*»

Riassunto: Una donna amabile e socievole si perde nel vano amore e diventa asociale.

Exemplum 73

Contesto: «Como el vano amor priva li amanti de omni dilecto».

Fonte citata: «cunta Tulio *in la oratione*»

Fonte: non individuata. Marco Tullio Cicerone?

Incipit: «cunta Tulio *in la oratione*»

Riassunto: Allorché al poeta Archita viene chiesto quale cantore preferisse, egli risponde che preferiva colui che cantava le sue lodi.

Exemplum 74

Contesto: «Como el vano amor priva li amanti de omni dilecto».

Fonte citata: Cronache dell'ordine dei frati minori

Fonte: non individuata

Incipit: «Legesi nelli *Coroniche de lo ordine de fratri minoris*»

Riassunto: Un frate chiede a s. Egidio una vivanda consolatoria. Il santo risponde che se prova diletto spirituale avendo in sé Dio, qualunque vivanda sarà per lui gustosa e consolatoria.

Exemplum 75

Contesto: «Como el vano amor priva li amanti de omni dilecto».

Fonte: forse *Fioretti*, cap. XIII.

Incipit: «unde de sancto Francesco se lege»

Riassunto: S. Francesco va di porta in porta nelle case dei poverelli per chiedere cibo, gustando le vivande offertegli.

Exemplum 76

Contesto: «Como el vano amore priva li amanti de omne dilecto». L'uomo può trovare diletto solo nella meditazione e nella contemplazione divina.

Fonte citata: Cronache dell'ordine dei frati minori

Fonte: non individuata

Incipit: «unde nelli coroniche del ordine minore se lege»

Riassunto: Un frate di nome Senso preferisce la solitudine della sua cella a qualunque altra cosa al mondo gli venga offerta.

Fonte: *Vitae Patrum*, P.L. 23, coll. 19-20 (Cavalca, *Vite*, vol. I, p. 52, ed. Manni).

Altri testi che presentano l'exemplum: *Legenda aurea* XV, *San Paolo eremita*.

Incipit: «como appare in quello giovenecto del quale [...] cunta»

Riassunto: Un tiranno tenta di indurre un giovane cristiano a peccare, legandolo in un bellissimo giardino a un letto di piume e mandandogli una fanciulla. Il giovane, sul punto di cedere, si morse la lingua e staccandola la sputò in faccia alla meretrice per resistere alla tentazione.

Exemplum 81

Contesto: «Como la deliberata dispositione preserva l'homo de lo amore lascivo».

Fonte citata: Leggenda di s. Crisanto.

Fonte: *Legenda Aurea*, CLVII, *I santi Crisanto e Daria*.

Incipit: «et cossì pari modo»

Riassunto: Il padre di Crisanto cerca di riguadagnare il figlio agli dei pagani tentandolo con delle fanciulle, ma il giovane, con la preghiera, allontana da sé la tentazione.

Repertori: Thompson T317.3

Exemplum 82

Contesto: «Como la deliberata dispositione preserva l'homo de lo amore lascivo».

Fonte: *Legenda aurea*, IV.

Incipit: «così quella gloriosa Lucia»

Riassunto: La gloriosa Lucia non si lascia macchiare dal lascivo amore, non cedendo alle corruttibili parole della impudica Euticia.

Exemplum 83

Contesto: «Como la oratione preserva del lascivo amore».

Fonte citata: Caterina

Fonte: *Legenda aurea*, CLXXII.

Incipit: «como appare in Caterina»

Riassunto: Santa Caterina rimase casta nonostante le minacce dell'imperatore e financo nonostante le torture.

Exemplum 84

Contesto: «Como la oratione preserva del lascivo amore».

Fonte: Esperienza diretta

Incipit: «cognosco io una persona»

Riassunto: Una persona, nonostante le molte insidie, conserva la virtù e la pudicizia.

Exemplum 85

Contesto: «Como la oratione preserva del lascivo amore».

Fonte citata: Leggenda di s. Crisanto.

Fonte: *Legenda Aurea*, CLVII, *I santi Crisanto e Daria* (cfr. exemplum 81).

Altri testi che presentano l'*exemplum*: analogie con *Legenda Aurea* CLXXX, *I santi Barlaam e Iosafat*.

Incipit: «cossì se lla conservò quello giovenecto»

Riassunto: Il giovane Crissanto viene legato dal padre, che voleva allontanarlo dalla fede cristiana e gli manda una fanciulla per provocarlo. Il giovane invoca l'aiuto divino.

Exemplum 86

Contesto: «Como la custodia de li sensi *preserva* del lascivo amore». Qualunque virtù si deve a Dio.

Fonte: non individuata

Incipit: «unde uno sanctissimo fratre»

Riassunto: Una voce rivela a frate Giniparo che senza l'aiuto divino non sarebbe riuscito a mantenersi saldo nel suo proposito di conservarsi casto.

Exemplum 87

Contesto: «Como la custodia de li sensi *preserva* del lascivo amore». Cfr. *exemplum* precedente.

Fonte citata: *Vite dei Padri*

Fonte: non individuata

Incipit: «et però in la *Vita de sancti patri se lege*»

Riassunto: A uno dei santi padri si racconta di un fratello caduto in lussuria. Il santo padre risponde che quanto accaduto potrà capitare anche a lui se Dio non lo sosterrà.

Exemplum 88

Contesto: «Como la custodia de li sensi *preserva* del lascivo amore».

Fonte: non individuata

Incipit: «et sancto Francischo per similitudine»

Riassunto: Una vergine possiede una gemma preziosa che cinque fratelli, personificazione dei cinque sensi, tentano di avere. Ella non la cede se non a un re, che la fa regina del suo regno. Il re è metafora di Dio.

Exemplum 89

Contesto: «Como la custodia de li sensi *preserva* l'*homo* del lascivo amore».

Fonte citata: Cronache dei frati minori.

Fonte: non individuata

Altri testi che presentano l'*exemplum*: un tema analogo, ovvero la noncuranza degli altri, si trova anche in Cavalca, *Vite*, III 47, terza parte, nonché in III 64.

Incipit: «et nelle *Coroniche de fratri minori* si lege»

Riassunto: Frate Ruggero, passeggiando per la città con un compagno, incontra una donna e chiede al confratello chi sia. Questi - stupito - gli risponde che l'aveva incontrata il giorno

prima. Ruggero quindi precisa di non averla mai vista in faccia, né lei né nessun'altra.

Exemplum 90

Contesto: «Como la custodia de li sensi preserva l'homo del lascivo amore».

Fonte citata: S. Francesco

Fonte: non individuata

Altri testi che presentano l'exemplum: Gesta (O) # 220⁹³⁴

Incipit: «questo enigma ad tal proposito»

Riassunto: Un re invia alla regina due nunzi con delle ambasciate. Quando i due fanno ritorno, riferiscono il messaggio della regina; uno dei due però aggiunge anche parole di elogio per la bellezza della sovrana, sicché il re chiede all'altro nunzio se anch'egli ha notato la beltà della sua signora. Il nunzio risponde di non aver prestato attenzione a null'altro che alle parole della regina. Il re condanna a morte il primo nunzio, per i pensieri lussuriosi avuti, e premia il secondo.

Repertori: Tubach 3278

Exemplum 91

Contesto: «Como la custodia de li sensi preserva l'homo del lascivo amore».

Fonte citata: «istoria de la exaltatione de la croce»

Fonte: forse Gregorio Magno, *Dialoghi*, III, 7.

Altri testi che presentano l'exemplum: Cavalca, *Vite*, III 123; Cavalca, *Specchio di croce*, 18 (Ciccuto, *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*), dove l'ebreo è semplicemente un romito e il diavolo tentatore vince le resistenze di un monaco, dopo ben 40 anni; *Conlationes* di Cassiano, VIII 16; un ebreo protagonista lo troviamo invece in *Alphabetum narrationum* 228 che mutua dai *Dialoghi* di Gregorio Magno; vi è altresì una versione catalana dell'*Alphabetum narrationum*, *El Recull d'exemples i miracles* (il racconto è il n. 195).

Incipit: «nella istoria de la exaltatione de la croce se lege»

Riassunto: Un ebreo, di notte in un tempio antico, si fa il segno della croce per paura dell'oscurità. Ecco comparire il principe delle tenebre con un consesso di diavoli, ognuno dei quali si vanta delle sue malefatte. Premierà uno di loro, che aveva tentato un vescovo, inducendolo a fermare lo sguardo su di una donna.

Bibliografia: cfr. Marcello Ciccuto, *Tradizione delle opere di Domenico Cavalca. Gli esempi dei trattati morali (II)*, in «Italianistica» XX – n. 2, 1991, pp. 281-310, pp. 293-94.

Exemplum 92

Contesto: «Como la custodia de li sensi preserva l'homo del vano amore». Non si devono ascoltare parole proferite da bocca disonesta, giacché possono infettare con più efficacia di quelle buone.

⁹³⁴ Cfr. Fr. C. TUBACH, *Index exemplorum. A Handbook of medieval religious tales*, Suomalainen Tiedeakademia/Akademia Scientiarum Fennica, Helsinki 1969.

Fonte: Esperienza diretta

Incipit: «Intesi io de la bocca»

Riassunto: A una santa persona erano state dette parole provocatorie e lascive, rimastegli nella mente per ben diciotto anni.

Exemplum 93

Contesto: «Como la custodia de li sensi *preserva* l'*homo* del vano amore». Il digiuno favorisce la continenza e tiene lontana la libidine.

Fonte citata: Tito Livio.

Fonte: Sallustio, *Bellum Iugurthinum* (probabile fonte remota). Dell'episodio non ho trovato notizia.

Incipit: «Narra Tito Livio»

Riassunto: Metello viene mandato dai romani contro Gurgia⁹³⁵ e non appena ebbe mandato via dal suo esercito i cuochi, presto ottenne la vittoria.

Exemplum 94

Contesto: «Como la custodia de li sensi *preserva* l'*homo* del vano amore». Cfr. *exemplum* precedente.

Fonte citata: «Augustino in libro de castità»

Fonte: non individuata

Incipit: «et Augustino in libro de castità narra»

Riassunto: Un giovane s'innamora di una donna che lo mette alla prova privandolo del cibo per tre giorni, alla fine dei quali offre se stessa o, in alternativa, delle vivande. Il giovane sceglierà il cibo.

Exemplum 95

Contesto: «Como la cauta *conversatione* *preserva* l'*homo* de lo amore lascivo». «[...] chi tocca la donna serà accenso de libidine».

Fonte: *Legenda aurea*, LXXXVIII

Incipit: «de santo Leone papa se lege»

Riassunto: Una donna bacia la mano di Papa Leone, il quale, preso dal desiderio, si taglia la mano.

Repertori: Thompson T 333

Bibliografia: Cfr. Marcello Ciccuto, *Tradizione delle opere di Domenico Cavalca. Gli esempi dei trattati morali (II)*, in «Italianistica» XX – n. 2, 1991, pp. 281-310, pp. 295-96.

Exemplum 96

Contesto: «Como la cauta *conversatione* *perserva* l'*homo* de lo amore lascivo». «[...] chi tocca la donna serà accenso de libidine».

Fonte citata: S. Gregorio «et ponessi XXXII distinzione, capitolo *presbiter*»

Fonte: *Dialogi*, IV 12 1-19, dove si narra la storia del presbitero Ursino che in punto di morte fa recedere la donna dal suo viso.

Altri testi che presentano l'*exemplum*: Cavalca, *Esempi*, 85, 3 (Ciccuto); *Vitae Patrum Jurensium*, 116; Guillelmus Peraldus, *Summa de virtutibus et viciis (Summa virtutum ac vitiorum)* [Venetiis,

⁹³⁵ Giugurta.

1571], II, III, II, VII, 64; Servas Sanctus de Faventia, *Summa de penitentia*, (Firenze, Bibl. naz., G. Vi. 773), c. 228r; Servas Sanctus de Faventia, *Liber de virtutibus et vitiis*, (Firenze, Bibl. naz., E 6 1046), c. 76v; Flodoardus Remensis, *De Christi triumphis*, XIII, 23 (*Patr. lat.* 135, 849); Johannes Herolt, *Sermones discipuli de tempore et de sanctis cum Exemplorum Promptuario ac Miraculis B. Virginis* (Venezia, 1603), *Luxuria*, 79, 25⁹³⁶.

Incipit: «conta santo Gregorio»

Riassunto: Una donna si accosta a un uomo in punto di morte, il quale la invita ad allontanarsi per paura di cadere in tentazione.

Exemplum 97

Contesto: «Como la cauta conversatione preserva l' homo del lascivo amore». L'uomo deve evitare la frequentazione delle donne, così come queste ultime devono evitare la compagnia degli uomini.

Fonte: non individuata

Incipit: «in laude de sancto Ludovico si lege»

Riassunto: Santo Ludovico, per preservare la sua pudicizia, evitava qualunque contatto con una donna che non fosse in compagnia di altri fratelli.

Exemplum 98

Contesto: «Como la cauta conversatione preserva l' homo del lascivo amore». L'uomo deve evitare la frequentazione delle donne, così come queste ultime devono evitare la compagnia degli uomini.

Fonte citata: «Ne le croniche antique»

Fonte: forse *Legenda aurea, Di sancto Barlaam*.

Altri testi che presentano l'exemplum: *Decameron*, IV, Introduzione (cfr. in particolare pp. 462-63, nota 5); Cavalca, *Vite*, III 133; *Pat. Lat.* 73, col. 561; Jacques de Vitry, LXXXII (82 ed. Crane); Odo di Cheriton, *Parabola; Gesta Romanorum* (n. 78 dell'ed. Oesterley); *Scala coeli* (n. 89 dell'ed. Polo de Beaulieu); *Promptuarium exemplorum* di Martino Polono (L. 24); *Alphabetum narrationum*, 170; *Libros de los exenplos*, 300; *Novellino* XIV; *Fiore di virtù*, cap. 30⁹³⁷.

Incipit: «Ne le croniche antique se lege»

Riassunto: A un re, che aveva un unico figlio, viene intimato di tenere l'infante lontano dalla luce per quindici anni, pena la perdita della vista, perciò il principe viene rinchiuso in un luogo e passati gli anni è uscito, e ammirato che ebbe tante cose belle, rimase preso da una donna, che sopra ogni cosa gli piaceva.

Repertori: AT 1678; Thompson, J 147, T 371; Tubach, 485, 2837, 3963 e 5365.

Bibliografia: sulla ricostruzione operata da Boccaccio di un *exemplum* tradizionale cfr. *Introduzione a Novelle italiane. Il Duecento. Il Trecento*, Milano, Garzanti, 1989, pp. XI-XVI; Lucia Battaglia Ricci, *Ragionare nel giardino. Boccaccio e i cicli pittorici del 'Trionfo della morte'*, Salerno Editrice, Roma 1987, pp. 82-96; G. Mazzacurati, *Rappresentazione*, in *Lessico critico decameroniano*, a cura di R. Bragantini e P.M. Forni, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 269-99,

⁹³⁶ <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php?id=1707&lg=fr>

⁹³⁷ <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php>

soprattutto pp. 293-99. Michelangelo Picone, *Donne e papere: storia di un racconto cornice*, in *Il racconto nel Medioevo romanzo*. Atti del Convegno, Bologna, 23-24 ottobre 2000, Patròn Editore, Bologna 2002, pp. 163-179.

Exemplum 99

Contesto: «Como la cauta *conversatione* preserva l'*homo* del lascivo amore». L'uomo deve evitare la frequentazione delle donne, così come queste ultime devono evitare la compagnia degli uomini.

Fonte citata: *Vite dei Padri*.

Fonte: Quasi certamente si tratta di *Vitae Patrum*, *Pat. Lat.* 73, col. 561 (Cavalca, *Vite*, III 133).

Altri testi che presentano l'*exemplum*: cfr. *supra*, 98; *P.L.* 73, col. 878.

Incipit: «In la vita de sancti patri anchora si narra»

Riassunto: Un eremita ha un figlio a cui mai parla di donne. Un giorno, andati in città, ne incontrano due, e il giovane ne rimane estasiato, tanto che il padre non lo portò più in città.

Repertori: AT 1678; Thompson, J 147, T 371; Tubach, 485, 2837, 3963 e 5365.

Exemplum 100

Contesto: «Como la cauta *conversatione* preserva l'*homo* del lascivo amore». L'uomo deve evitare la frequentazione delle donne, così come queste ultime devono evitare la compagnia degli uomini.

Fonte citata: Geronimo, *Vite dei ss. Padri*

Fonte: *Vitae Patrum* (Cavalca, *Vite*, IV 39).

Altri testi che presentano l'*exemplum*: *Bonum universale de apibus* (ed. Douai, 1627), 1, 20, 10; *Magnum speculum exemplorum* (ed. Major, 1611): *Temptatio*, 8⁹³⁸.

Incipit: «Lo primo miraculo che [...] narra»

Riassunto: Il monaco Marco stette, da prigioniero, in compagnia di una donna senza mai cadere in tentazione

Exemplum 101

Contesto: «Como la cauta *conversatione* preserva l'*homo* del lascivo amore». L'uomo deve evitare la frequentazione delle donne, così come queste ultime devono evitare la compagnia degli uomini.

Fonte citata: *Vite dei Padri*

Fonte: *Vitae Patrum*, *Liber V*, *P.L.* 73, coll. 859-60.

Altri testi che presentano l'*exemplum*: *Libro de los exemplos por A.B.C.*, 310 (Baldissera); *Legenda aurea*, CLXXVIII.

Incipit: «Nella vita de sancti patri pur se lege»

Riassunto: Un abate di nome Sisoì, assai vecchio e malato, viene esortato dal suo discepolo a lasciare l'eremo - dove si conduce una vita assai apra - sì da restare vivo, ma il vecchio risponde che se ciò significa andare là dove vi sono donne, allora è preferibile morire.

⁹³⁸ <http://gahom.ehess.fr/>

Exemplum 102

Contesto: «Como la cauta *conversatione preserva l'homo* del lascivo amore». L'uomo deve evitare la frequentazione delle donne, così come queste ultime devono evitare la compagnia degli uomini.

Fonte citata: *Vite dei Padri*

Fonte: *Vitae Patrum*, P.L. 73, col. 883, 35 (Cavalca, *Vite*, III 138).

Altri testi che presentano l'exemplum: Cavalca, *Pungilingua*, 40, 3 (Ciccuto).

Incipit: «In ipsa pur vita de sancti patri se cuncta»

Riassunto: Un frate vecchio e malato si affida alle cure di una donna, non ascoltando gli avvertimenti di un confratello. Cadrà nel lascivo amore e avrà dalla donna un figlio, che porterà con sé nell'eremo.

Exemplum 103

Contesto: «Como la cauta *conversatione preserva l'homo* del lascivo amore». L'uomo deve evitare la frequentazione delle donne, così come queste ultime devono evitare la compagnia degli uomini.

Fonte citata: «quarto capitulo del quarto de li Re».

Fonte: 2 Re 4, 8 ss.

Incipit: «unde nel quarto capitulo del quarto de li Re se cuncta»

Riassunto: Eliseo, pur alloggiando in casa di una donna, mantiene sempre le distanze, tanto da non conoscerne il nome.

Exemplum 104

Contesto: «Como la cauta *conversatione preserva l'homo* del lascivo amore».

Fonte: non individuata.

Incipit: «In una città uno gentilhomo havia solo due figliole»

Riassunto: Un uomo ha due figlie in età da marito, una delle quali è zoppa. Quando quella sana si sposa, con una dote di millecinquecento ducati, il padre vorrebbe offrire duemila ducati per la seconda, a compensazione dell'infermità, ma il futuro marito rifiuta i cinquecento ducati in eccedenza, giacché vuole una moglie che stia in casa e dunque è felice di prendere in sposa quella fanciulla.

Exemplum 105

Contesto: «Como la cauta *conversatione preserva l'homo* del lascivo amore». Per vivere senz'infamia occorre rimanere in casa quando si è giovani, specie le giovani vedove.

Fonte citata: Sacra Scrittura

Fonte: *Giuditta* 8, 4-6

Incipit: «unde in laude de Iudith [...] la Scriptura cunta»

Riassunto: Giuditta, rimasta vedova da giovane, non esce di casa e si dedica a preghiere e digiuni.

Exemplum 106

Contesto: «Como la cauta *conversatione preserva l'homo* del lascivo amore». La taciturnità è segno di onestà.

Fonte: Esperienza diretta

Incipit: «Una volta confessando»

Riassunto: Mazza, confessando una donna oggetto di manchevolezze da parte dei familiari, l'accusa di essere lei, con la sua tacita sopportazione, la causa di tali manchevolezze. La donna risponde che due parole su tre, in bocca a una donna, sono errate.

Exemplum 107

Contesto: «Como la bona conversatione preserva l' homo del lascivo amore». «ad quelli pericoli che sta quello che naviga neli alti pelagi è quello che ha bella mugliere».

Fonte: Esperienza diretta

Incipit: «Poco tempo si fa che»

Riassunto: A un giovane viene data in moglie una donna deforme, e di ciò si lamenta, finché Mazza non gli rimprovera di non apprezzare la tranquillità che una moglie di tali fattezze comporta.

Exemplum 108

Contesto: «Como la bona conversatione preserva l' humo del lascivo amore». Con le buone conversazioni i malvagi diventano probi, così come le cattive conversazioni inducono alla malvagità, specie le donne, facili alla corruzione.

Fonte: Esperienza diretta

Incipit: «So io una persona la bombarda»

Riassunto: Mazza racconta di un tale che frequentando una persona da bene, ne viene influenzato, tanto da sembrare una colomba con le penne d'argento e il dorso dorato.

Exemplum 109

Contesto: «Como la bona conversatione preserva l' humo [sic] del lascivo amore». «nel VII et XXX de lo Deuteronomio Idio ordina che essendo lo patre o la matre trista, li figlioli siano de loro separati, ché quanto la persone è più intrinseca, più infecta essendo trista».

Fonte citata: Favole

Fonte: Esopo 151

Altri testi che presentano l'exemplum: Bernardino da Siena, 33 e 496 (Delcorno-Amadori); Jacques de Vitry, 44 (Crane); *Tab. ex.*, 250.

Incipit: «unde ne le fabule se lege»

Riassunto: Al granchio si chiede il perché cammini all'indietro, ed egli risponde che così ha visto fare ai suoi genitori.

Repertori: Tubach 1311a

Exemplum 110

Contesto: «Como la bona conversatione conserva l' homo del lascivo amore».

Fonte citata: Storie, non specificate

Fonte: non individuata

Incipit: «et nelle Istorie se cunta»

Riassunto: il re di Francia chiede ad alcuni cavalieri perché non siano prodi come lo erano stati Orlando e Oliviero. Essi rispondono dicendo che neanche i re di Francia eguagliano Carlo Magno.

Exemplum 111

Contesto: «Como la bona conversatione conserva l' homo del lascivo amore».

Fonte citata: Leggenda di santa Teodora.

Fonte: *Legenda aurea*, XCII.

Altri testi che presentano l'exemplum: *Libro de los exemplos por A.B.C.*, 108; Cavalca, *Vite*, IV 79; Cavalca, *Pungilingua*, 39 (Ciccuto, Tomo III); *Alba*, 599.

Incipit: «de molta honestà [...] como si narra»

Riassunto: Santa Teodora era una donna onestà. Le è bastato parlare con una donna disonesta per perdersi.

Exemplum 112

Contesto: «Como la bona conversatione conserva l' homo del lascivo amore».

Fonte: Esperienza diretta

Incipit: «poria io contare»

Riassunto: Delle persone oneste, stando a contatto con una serva disonesta, si sono perse.

Exemplum 113

Contesto: «Como la bona conversatione conserva l' homo del lascivo amore». «[...] per perfectissima chi è una persona, praticando con una trista se non scapiza lo collo ne resta pur imbractata nella mente et nella fama».

Fonte citata: «Istorie» non specificate

Fonte: non individuata

Incipit: «Narrano le Istorie che»

Riassunto: Una lupa nutre un bimbo abbandonato, che imparerà a camminare e comportarsi come un lupo.

Exemplum 114

Contesto: «Como la bona conversatione conserva l' homo del lascivo amore».

Fonte: *Vitae Patrum*, P.L. 73 col. 127 (Cavalca, *Vite*, I 5).

Incipit: «De sancto Antonio Abbate si lege»

Riassunto: Sant'Antonio abate da piccolo non usciva di casa per non parlare con i dissoluti e dunque per evitare di cadere in peccato.

Exemplum 115

Contesto: «Como la bona conversatione preserva l' homo del lascivo amore».

Fonte: non individuata

Incipit: «De sancto Guliermo [...] se lege»

Riassunto: San Guglielmo, primo cavaliere del re di Francia, decide di lasciare la corte poiché il re ha sostituito gli uomini onesti di cui si circondava con uomini improbi.

Exemplum 116

Contesto: «Como ad *conservare* del lascivo amore l'omo è bisogno la custodia de li tentatione». «Como dice sancto Ioanni Crisostomo, tentatione de voluptuoso amore è uno spiritu laido svergognato et inreverente, lo quale senza reverentia se pone nella mente nostra».

Fonte citata: *Vite dei Padri*

Fonte: non individuata

Incipit: « unde tal spiritu [...] como si lege»

Riassunto: Lo spirito del voluttuoso amore si insinua nella mente di un devoto monaco, che chiede aiuto a Dio.

Exemplum 117

Contesto: «Como ad *conservare* del lascivo amore l'omo è bisogno la custodia de li tentatione». «[...] più è questa [la concupiscenza], alchune volte ad alchuni per gratia è ligata in la gioventù et per divina promissione soluta in la vechiezza».

Fonte: *Legenda aurea*, CLXVIII. Nella vita di santa Elisabetta però non vi è traccia di tale episodio.

Incipit: « unde de sancta Elisabet se lege»

Riassunto: Santa Elisabetta si lamenta con Dio per la concupiscenza. Ode una voce rivelarle che tale vizio le è stato legato nella giovinezza e reso libero nella vecchiaia.

Exemplum 118

Contesto: «Como ad *conservare* del lascivo amore l'omo è bisogno la custodia de li tentatione». «Via de pervenire alla quiete è per tentatione et pugna».

Fonte citata: *Vite dei Padri*

Fonte: *Vitae Patrum, Liber III, P.L. 73, col. 780, 104* (Cavalca, *Vite*, III 107).

Altri testi che presentano l'exemplum: *Vitae Patrum, Liber V, P.L. 73 col. 903, 42*; Stefano di Borbone, *Anecdotes historiques*, 1170, fol. 314vb⁹³⁹.

Incipit: «unde in la vita de sancti patri se lege»

Riassunto: Un santo padre viene tentato dallo spirito della fornicazione per dieci anni, tanto che dispera di essere dannato e perciò decide di lasciare l'eremo. Ma una voce gli rivela che, se non desidera avere la corona che Dio dona a chi combatte e vince le tentazioni, verrà dispensato da tale tentazione.

Repertori: Tubach 3323

Exemplum 119

Contesto: «Como ad *conservare* del lascivo amore l'omo è bisogno la custodia de li tentatione». «Via de pervenire alla quiete è per tentatione et pugna».

⁹³⁹ <http://gahom.ehess.fr/>

Fonte citata: Terzo libro delle *Vite dei ss. Padri*.

Fonte: *Vitae Patrum, Liber V, P.L. 73*, coll. 903-904 (Cavalca, *Vite* III 88).

Incipit: « Nel tertio libro [...] si cuncta »

Riassunto: Il discepolo di un santo padre una notte viene tentato per sette volte, resistendo. La stessa notte il suo maestro ha una visione del discepolo assiso in cielo con sette corone, e un angelo che gli rivela di averle meritate.

Exemplum 120

Contesto: «Como ad conservare del lascivo amore l' homo è bisogno la custodia de li tentatione». «Alcune volte queste tentatione vennero per sugestione del diavolo».

Fonte citata: *Vite dei ss. Padri*.

Fonte: *Vitae Patrum, Liber III, P.L. 73* col. 745 (Cavalca, *Vite*, II 129).

Altri testi che presentano l'exemplum: *Libro de los exemplos por A.B.C.*, 333; Cavalca, *Frutti della lingua*, 49 (Ciccuto).

Incipit: «unde nella vita de sancti patri si lege»

Riassunto: Un frate tentato si reca da un santo padre per chiedergli di pregare per lui; questi a sua volta chiede lo stesso, perché anche lui è stato tentato. Ebbene il frate ha una visione del santo padre seduto e innanzi a lui una donna che lo tenta e lui che se ne diletta.

Repertori: Tubach 10

Exemplum 121

Contesto: «Como ad conservare del lascivo amore l' homo è bisogno la custodia de li tentatione». «Alcune volte queste tentatione vennero per sugestione del diavolo».

Fonte citata: *Vite dei Padri*.

Fonte: *Vitae Patrum, P.L. 74*, col. 346

Altri testi che presentano l'exemplum: *Liber exemplorum* 196; sul diavolo in figura di un nero etiope cfr. anche Cavalca, *Vite* I 56.

Incipit: «In ipsa puro vita de sancti patri se lege»

Riassunto: L'abate Piamone viene tentato dallo spirito della fornicazione. Pregando per essere salvato, vide che lo spirito aveva le sembianze di un etiope.

Repertori: Tubach 3096.

Exemplum 122

Contesto: «Como ad conservare del lascivo amore l' homo è bisogno la custodia de li tentatione». «Alcune volte queste tentatione vennero per sugestione del diavolo».

Fonte citata: *Vite dei Padri*

Fonte: *Vitae Patrum, Liber III, P.L. 73* col. 744 (Cavalca, *Vite*, II 127).

Altri testi che presentano l'exemplum: *Libro de los exemplos por A.B.C.*, 30; *Liber exemplorum*, 56.

Incipit: «Nella *Vita de sancti padri* se narra»

Riassunto: L'abate Moises, tentato, si reca da s. Isidoro, il quale lo esorta a guardare a Occidente, dove vede i diavoli, e a Oriente, dove vede gli angeli.

Repertori: Tubach 4734

Exemplum 123

Contesto: «Como ad *conservare* del lascivo amore l'omo è bisogno la custodia de li tentatione». «Alcune volte queste tentatione venneno per sugestione del diavolo».

Fonte citata: Primo libro delle *Vite dei Padri*.

Fonte: *Vitae Patrum*, P.L. 73, 1147-1148 (Cavalca, *Vite* I 36).

Altri testi che presentano l'exemplum: cfr. anche Cavalca, *Vite* I, 34 (l'aneddoto contro la superbia attribuito al romito Giovanni di Lico); *Specchio di vera penitenza* V, 33; Arnolfo da Liegi, *Alphabetum narrationum* 129 (ed. Ribaucourt); Jacques de Vitry, *Sermones vulgares* n. 122 (ed. Crane); *Speculum exemplorum* II, 1 (Deventer, 1481); *Specchio d'esempi* II, 1 (Venezia, 1602); Vincenzo di Beauvais, *Speculum historiale* XVIII, 6 (Douai, 1624); Stefano di Borbone, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* V, 2; *Recull de eximplis* n. 107 (ed. A. Verdaguer, 1881); *Scala coeli* 948, p. 570 (ed. Polo, 1991); Domenico Cavalca, *Il pungilingua (Esempi di vanagloria punita)* n. 40, 2, p. 110 (ed. Ciccuto, 1993); Guillelmus Peraldus, *Summa de virtutibus et viciis (Summa virtutum ac vitiorum)* (Venetiis, 1571), tomo II, tract. IX, *De peccato linguae*, pars II, cap. XVI, p. 583; Boccaccio, *Decameron*, III 10; A. D'Ancona, *La leggenda di s. Albano*, Bologna 1865; *Alpha*, 129⁹⁴⁰.

Incipit: «Nello primo pur libro de Sancti Patri Hyeronimo narra»

Riassunto: Un uomo di santa vita cominciò a insuperbirsi perché da tutti stimato. Il demonio, vedendo ciò, cominciò a mettergli cattivi pensieri e prese forma di femmina smarrita e entrò nella cella, e subito una folla di diavoli si manifestò festeggiando e beffeggiandolo perché il frate credeva di essere salito già in cielo.

Repertori: Tubach 912, 1535, 1565; Thompson G303.9.4.4, K 1363, T332.

Bibliografia: A. Monteverdi, *Studi e saggi di Letteratura italiana dei primi secoli*, Milano 1954, pp. 167-296, in particolare pp. 227-229; Boccaccio, *Decameron*, vol. I, p. 443, nota 1.

Exemplum 124

Contesto: «Como ad *conservare* del lascivo amore l'omo è bisogno la custodia de li tentatione». «Alcune volte queste tentatione venneno per sugestione del diavolo».

Fonte: Esperienza diretta

Incipit: «Non voglio per utilità de li audienti tacere ma [...] narrare»

Riassunto: Mazza racconta una sua esperienza: una sera si trovava in cella intento a leggere; prima di addormentarsi pensò a una

⁹⁴⁰ <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php?id=2669&lg=fr>

giovane ed ecco apparirgli un diavolo, da cui si liberò con la preghiera e la promessa che mai più sarebbe caduto in simile peccato.

Exemplum 125

Contesto: «Como ad *conservare* del lascivo amore l'omo è bisogno la custodia de li tentatione». «Alcune volte questa tentatione vene mossa de lo proprio corpo».

Fonte: non individuata

Incipit: «unde uno giovane ad tal modo tentato»

Riassunto: Un giovane chiede a frate Egidio come vincere la tentazione. Il frate lo esorta a bastonare il corpo come si bastona un cane intento a mordere.

Exemplum 126

Contesto: «Como ad *conservare* del lascivo amore l'omo è bisogno la custodia de li tentatione». «Ad tale tentatione son ordinati li ieiunii, li discipline et li altre fatiche».

Fonte citata: *Vite dei Padri*

Fonte: *Vitae Patrum, Liber III, P.L. 73 col. 747 (Cavalca, Vite, III 131.*

Incipit: «ne la vita puro de sancti patri se lege»

Riassunto: Un giovane monaco, tentato, decide di tenere lontano la tentazione affaticandosi nella costruzione di una moglie in terracotta e poi di un'altra statua, finché non è più in grado di sostenersi per la fatica e Dio lo libera dalla tentazione.

Repertori: Thompson T331.1

Exemplum 127

Contesto: «Como ad *conservare* del lascivo amore l'omo è bisogno la custodia de li tentatione». «Ad tale tentatione son ordinati li ieiunii, li discipline et li altre fatiche».

Fonte citata: S. Geronimo.

Fonte: *Vitae Patrum (Cavalca, Vite, I 24).*

Incipit: «de Ilarione cuncta Hyeronimo»

Riassunto: Ilarione, tentato, si percuote, deciso ad affaticare il corpo così da non concedergli tempo per pensieri lascivi.

Exemplum 128

Contesto: «Como ad *conservare* del lascivo amore l'omo è bisogno la custodia de li tentatione». «Lo tertio movimento de lo corpo vene per tentatione de persona».

Fonte citata: «III libro de la *Vita di santi padri*»

Fonte: *Vitae Patrum, P.L. 73 883, 37 (Cavalca, Vite, III 139).*

Altri testi che presentano l'exemplum: Odo di Cheriton, *Fabulae et parabolae* (L. Hervieux, *Les fabulistes...*, t. 4, 291;367); Jacques de Vitry, *Sermones vulgares* 246 (ed. Crane); Stefano di Borbone 82 (ed. Berlioz); Vincenzo di Beauvais, *Speculum historiale* 15, 97; Arnolfo di Liege, *Alphabetum narrationum* 129 (ed. Ribaucourt); *Ci nous dit* 257 (ed. Blangez, 1979-1986); N. Bozon, *Contes moralisés*, 97; *Scala coeli* 624;939b (ed. Polo, 1991); Cl.

Sanchez, *El Libro de los Exemplos*, 255; Jehan Mansel, *Exemples moraux* (Londra, British Library, ms. Roy. 15 D V, fol. 251-346; transcr. G. Blangez), fol. 310ra-b; *Magnum speculum exemplorum*, Femina, 2 (ed. Major, 1611)⁹⁴¹; Cavalca, *Specchio di croce*, 20 (Ciccuto, *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*)

Incipit: «como ad quello solitario de lo quale nel III libro de la *Vita di santi padri* se dice»

Riassunto: Una donna vuole tentare un giovane eremita, che per resistere si brucia tutte le dita nel fuoco per evitare le fiamme dell'inferno.

Repertori: Tubach 4741; Thompson T333.2

Exemplum 129

Contesto: «Como ad *conservare* del lascivo amore l'omo è bisogno la custodia de li tentatione». «[...] in questa tentatione solo remedio è la fuga».

Fonte citata: *Vite dei padri*

Fonte: non individuata

Incipit: «nella vita ancora de *sancti patri* si lege»

Riassunto: Un frate, tentato da alcune donne, cerca protezione e fermezza in Dio, che gli invia un angelo ad avvisarlo di allontanarsi da quel monastero per trovare la salvezza.

Repertori: Thompson N 810.4

Exemplum 130

Contesto: «Como ad *conservare* del lascivo amore l'omo è bisogno la custodia de li tentatione». «[...] Hyeronimo ad Paulino scrivendo dice: 'ama la scientia de le Scripture et non amerai li vicii de la carne».

Fonte citata: Cronache frati minori

Fonte: non individuata

Incipit: «Et nelle coroniche de *fratri minori* se lege»

Riassunto: Frate Egidio, dopo aver chiesto a tre confratelli come riescano a combattere i cattivi pensieri, espone il suo modo di tenere lontane le tentazioni, ovvero per mezzo della santa meditazione.

Exemplum 131

Contesto: «Como ad *conservare* del lascivo amore l'omo è bisogno la custodia de li tentatione». «[...] sono alcuni li quali non solamente sono vinti de la tentatione, ma ipsi de propria voluntà sence offerisceno».

Fonte: *Vitae Patrum*, P.L. 73, 902 (Cavalca, *Vite* III 126).

Altri testi che presentano l'exemplum: Cavalca, *Specchio de' peccati*, XI (Firenze, 1828); Cavalca, *Disciplina degli spirituali*, I (ed. Bottari, 1838); Cavalca, *La medicina del cuore...*, II, 24 (Milano, 1838); Guillelmus Peraldus, *Summa de virtutibus et viciis (Summa virtutum ac vitiorum)*, II, V, 1, 3, 247 (Venetiis, 1571); Cassianus, *Conférences*, I, IV, Paris, 1966-1971; Stephanus de Borbone, 312 (ed. Lecoy,

⁹⁴¹ <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php?id=1530&lg=it>

1877); Arnoldus Leodiensis, *Alphabetum narrationum*, 646 (ed. Ribaucourt, sous presse); *Recull de eximplis...*, 557 (ed. Verdaguer, 1881); *Scala coeli*, 23 (ed. Polo, 1991); *Speculum laicorum*, 412 (ed. Welter, 1914)⁹⁴²; Cavalca, *Specchio di croce*, 21 (Ciccuto, *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*).

Incipit: «uno sancto patre, videndosi perduto»

Riassunto: Un frate cade nel peccato, perciò si confida con un fratello, il quale ricorre a un esempio: un tale aveva una terra inaridita e piena di spine, sicché la affida al figlio perché la riporti a nuova vita. Questi però, scoraggiato dalle pessime condizioni della terra, desiste, mettendosi a dormire. Verrà ammonito dal padre per il tempo perduto.

Repertori: Tubach 4838

Exemplum 132

Contesto: «Como ad *preservare* de lo lascivo amore l' homo necessaria è l'alegreza del core». «[...] lo fratre per alcuna cosa como accade turbandose, incontinente se deve ponere in oratione et tanto innanti lo Summo Patre adsistere per infino che retorne la leticia salutare».

Fonte: non individuata

Incipit: «si lege de Hyeronimo santo»

Riassunto: s. Geronimo racconta a Paola ed Eustochio come, in uno stato di tribolazione, rimane a pregare giorno e notte, senza smettere finché Dio non gli concede la letizia.

Exemplum 133

Contesto: «Como ad *preservare* de lo lascivo amore l' homo necessaria è la allegrezza de lo core». «[...] li santi grande cura hebero de si procurare quella cosa chi li acquistassi et conservassi la allegrezza de lo core»

Fonte: non individuata

Incipit: «unde de *sancto* Francesco si lege»

Riassunto: San Francesco prega di continuo per essere vicino a Dio e con giubili e canti dà mostra della sua felicità.

Exemplum 134

Contesto: «Prohemio de le regule ad liberare lo cascato nel vano amore».

Fonte: non individuata

Incipit: «et questo è che dicendo uno sancto patre»

Riassunto: Un santo padre afferma che non vi è vizio più grande del lascivo amore, financo più grande dell'omicidio o della blasfemia, giacché se questi con la conversione vengono perdonati, quello non si può redimere.

⁹⁴² <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php?id=1585&lg=fr>

Exemplum 135

Contesto: «Como la cognitone de ipso vano amore de fa libero lo amante». «La secunda regula se dice de pudore».

Fonte citata: *Vite dei padri*

Fonte: non individuata

Altri testi che presentano l'exemplum: *Vitae Patrum*, IV 38.

Incipit: «Nella Vita de Sancti Padri se lege»

Riassunto: San Macario va a trovare la nipote che si è data alla prostituzione per chiederle il perché di tale vita. La giovane si dice incapace di guardarlo negli occhi per la vergogna.

Exemplum 136

Contesto: «Como la cognitone de ipso vano amore de fa libero lo amante». «La terza regula si dice de abomination».

Fonte citata: *Vite dei padri*

Fonte: forse Cavalca, *Vite* III 30

Incipit: «Circa lo fine de la vita de sancti padri se cuncta»

Riassunto: Un santo padre frequenta la casa di una donna da bene, finché il diavolo non s'intromette e i due peccano. Il religioso si pente e si ritira a vivere nel deserto.

Repertori: Thompson T338

Exemplum 137

Contesto: «Como la cognitone de ipso vano amore de fa libero lo amante». «La terza regula si dice de abomination».

Fonte: non individuata

Incipit: «Del beato Honofrio puro si cuncta»

Riassunto: Una donna vive nei pressi di s. Onofrio e i due peccano, finché lui si pente e va a vivere nel deserto.

Repertori: Thompson T338

Exemplum 138

Contesto: «Como la abominatione de ipso vano amore ne fa libero lo amante». «Lo mezo che piglia per resurgere de questo fango como li è venuto abominatione è che cognoscendo che da sé non se ne po levare»

Fonte citata: «XVII del primo de li Re»

Fonte: *1 Samuele* 17, 1-54

Incipit: «Figura de questo se pone [...] unde si narra»

Riassunto: Davide combatte il filisteo, forte di un potente esercito, confidando nell'aiuto divino.

Exemplum 139

Contesto: «Como la abominatione de ipso vano amore de fa libero lo amante».

Fonte citata: non individuata

Incipit: «uno infangato immo et obstinato nelli vicii»

Riassunto: Un uomo dedito al lascivo amore chiede a s. Bernardino come uscire da tale vizio, pur non essendone fermamente convinto. S. Bernardino gli dà tre consigli, tra i quali quello di ascoltare qualunque discorso in cui si parla di Dio.

Assistendo al racconto della parabola del figliol prodigo, l'uomo si pente e si redime.

Exemplum 140

Contesto: «Como la abominatione de ipso vano amore de fa libero lo amante».

Fonte citata: III libro della *Vita dei Padri*

Fonte: *Vitae Patrum*, III, *Verba seniorum*, P.L. 73, coll. 795-796, 167 (Cavalca, *Vite* III 73).

Altri testi che presentano l'exemplum: C. Frenken, *Die Exempla des Jacob von Vitry. Ein Beitrag zur Geschichte der Erzählungen des Mittelalters*, München 1914, n. 92⁹⁴³; Gobi, *Scala coeli*, 252 (ed. Polo, 1991); Federico Visconti, *Sermons*, Sermo 22 §12, p. 520-521 (s.d. N. Bériou, 2001)⁹⁴⁴; cfr. *exemplum 59 Scala de virtuti*.

Incipit: «Nel III libro de la vita de sancti padri se cuncta»

Riassunto: Paolo vide entrare in chiesa un indemoniato trascinato da demoni che lo tenevano per un anello appeso al naso; l'angelo buono lo seguiva malinconico da lontano. Dopo che Paolo ebbe pianto, l'uomo fu libero dalla possessione e invitato da Paolo a testimoniare come le parole sentite in chiesa e dunque il potere di Dio lo liberarono.

Repertori: Tubach 1146 e 233.

Exemplum 141

Contesto: «Como la abominatione de ipso vano amore de fa libero lo amante». «La quarta regula se dice de dolore et de qua veneno le penitentie».

Fonte citata: «CXXXI cap. del tertio libro de la *Vita de Sancti Padri*»

Fonte: *Vitae Patrum*, P.L. 73, col. 880 (Cavalca, *Vite* III 134).

Incipit: «como appare nel CXXXI cap. del tertio libro»

Riassunto: Un giovane peccatore si pente e si sotterra in una buca finché Dio non induce il popolo a disseppellirlo e lui a unirsi alle preghiere della gente perché cominciasse a piovere, giacché l'acqua scarseggiava.

Exemplum 142

Contesto: «Como la abominatione de ipso vano amore de fa libero lo amante». «La quarta regula se dice de dolore et de qua veneno le penitentie».

Fonte citata: *Vite dei padri*, libro V.

Fonte: *Vitae Patrum* (Cavalca, *Vite* IV 55).

Incipit: «et de Machareo nel libro V [...] se narra»

Riassunto: Macario, pentito per essere caduto in tentazione, stette in una fossa per tre anni.

⁹⁴³ Cfr. Gurevic, Contadini e santi, p. 293.

⁹⁴⁴ <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php?id=5037&lg=it>

Exemplum 143

Contesto: «Como la abominatione de ipso vano amore de fa libero lo amante». «La quinta regula se dice de detestatione de ipso peccato».

Fonte citata: *Vite dei padri*

Fonte: *Vitae Patrum*, P.L. 73, coll. 661-662 (Cavalca, *Vite* IV 47).

Altri testi che presentano l'exemplum: Arnoldus Leodiensis, *Alphabetum narrationum* 3 (ed. Ribaucourt); Marbodi Redonensis episcopi, *Historia Theophili metrica, Vita sanctae Thaisadis* (P.L. 171, 1629-1634); *Hrotsuitha virgo et monialis Gandersheimensis, Comediae sex*, cap. 6, *Paphnucius*, (P.L. 137, 1027-1046); Vincentius Belvacensis, *Speculum historiale* XV, 77 (Douai, 1624); Petrus de Natalibus, *Catalogus sanctorum...* IX, 38 (Vicenza 1493); Jacobus a Vitriaco, *Sermones vulgares* n. 257 (ed. Crane, 1890); Stephanus de Borbone, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* I, 1 (Paris, BnF, lat. 15970, f. 141); Martinus de Troppau, *Promptuarium exemplorum* I, i (Strasbourg, 1484); Humbertus de Romanis, *De dono timoris* 154 (ed. Ch. Chevalier); *Recull de eximplis* n. 2 (ed. A. Verdagner, 1881); *Alphabet of tales* n. 3 (ed. Banks, 1904-1905); Johannes Bromyard, *Summa praedicatorum* L, VII, 46 (Nuremberg, 1485); Jacobus a Vitriaco, *Sermones vulgares* 256, 257 (ed. Crane, 1890); Giordano da Pisa, *Esempi*, 70 (ed. Baldassari); Domenico Cavalca, *Esposizione del simbolo degli Apostoli, Pafnuzio e Taide*, n. 80, 2 (ed. Ciccuto, 1993)⁹⁴⁵.

Incipit: «nel quale essendo quella donna [...] si dice»

Riassunto: Thais si pente della sua vita peccaminosa, brucia vestiti e gioielli e si ritira in un eremo.

Repertori: Tubach 2440; Stith Thompson T331. 4 e U232.

Bibliografia: Cfr. Marcello Ciccuto, *Tradizione delle opere di Domenico Cavalca. Gli esempi dei trattati morali (III)*, in «Italianistica» anno XXIII – n. 2-3, 1994, pp. 417-451, pp. 443-44; A. Monteverdi, *Studi e saggi di Letteratura italiana dei primi secoli*, Milano, 1954, pp. 167-296, in particolare pp. 203-204.

Exemplum 144

Contesto: «Como la abominatione de ipso vano amore de fa libero lo amante». «La sexta regula se dice proposito de confessione».

Fonte: forse Cassiano, *Conferenze spirituali*, II, cap. XI.

Altri testi che presentano l'exemplum: Cavalca, *Vite* IV 62.

Incipit: «el che fando uno sancto patre cascato»

Riassunto: Un santo padre, avendo peccato, si confessa con un confratello e subito da lui esce una nube oscura e fetida.

Exemplum 145

Contesto: «Come lo preposito de confessione de fa libero lo amante».

Fonte citata: *Vite dei Padri*

Fonte: *Vitae Patrum*, P.L. 73, coll. 874-875 (Cavalca, *Vite*, III 61).

Altri testi che presentano l'exemplum: Cassiano, *Conferenze spirituali*, II, cap. XIII.

⁹⁴⁵ <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php?id=2654&lg=it>

Incipit: «unde nella vita de santi patri se lege»

Riassunto: Un peccatore rivela il suo peccato a un frate indiscreto, il quale gli dice che ormai ha perduto la sua anima, indi il peccatore decide di fare ritorno al secolo e perseverare nel peccato.

Exemplum 146

Contesto: «Como per liberare ad altro del vano amore ce vo la discreptione». «Per aiutare et levare alchuno allo proximo che fosse in questo vitio involuto ce bisogna piutosto senno et industria che non forza».

Fonte: non individuata

Incipit: «unde uno gentilhom»

Riassunto: Un gentiluomo che ha una sorella lasciva, chiede consiglio a frate Egidio su come liberarla da tale peccato, il quale gli suggerisce di usare l'astuzia più che la forza.

Exemplum 147

Contesto: «Como per liberare ad altro del vano amore ce vo la discreptione».

Fonte citata: *Vite dei Padri*

Fonte: *Vitae Patrum, Liber IV, P.L. 73, coll. 840-41 (Cavalca, Vite IV 61).*

Altri testi che presentano l'exemplum: Cassiano, *Collationes, Conlatio II de discretione* (com'è noto, fonte delle *Vitae*).

Incipit: «unde nella vita de sancti patri si lege»

Riassunto: Sant'Antonio chiede a dei padri quale sia la virtù necessaria per difendersi dal nemico, dopodiché confuta le varie argomentazioni ricorrendo a ragionamenti ed *exempla* e indica quale virtù la discrezione.

Bibliografia: Ferdinando Raffaele, *Da una trattazione "con immagini" a una trattazione "per immagini"*. Excerpta di Cassiano nelle *Vite dei Santi Padri di Domenico Cavalca*, in «Le forme e la storia» n.s. V, 2012, 1, pp. 41-53, in particolare pp. 47-48.

Exemplum 148

Contesto: «Como per liberare ad altro del vano amore ce vo la descreptione et charità».

Fonte citata: *Vite dei Padri*

Fonte: *Vitae Patrum* (Cavalca, *Vite III* 119, 25-26).

Incipit: «unde nella vita de sancti patri se lege»

Riassunto: Un frate chiede a un santo padre perché molti monaci non ricevano grazia spirituale come accadeva in passato, e quello risponde che è venuto meno lo spirito di carità di un tempo.

Exemplum 149

Contesto: «Como per liberare ad altro del vano amore ce vo la descreptione et charità».

Fonte citata: *Vite dei Padri*, III libro,

Fonte: *Vitae Patrum, P.L. 73, col. 881 (Cavalca, Vite III 135).*

Altri testi che presentano l'*exemplum*: *Vitae patrum, Liber III*, P.L. 73, col. 744-45; P.L. 73, col. 791, 152.

Incipit: «se lege nel III libro de la vita de sancti patri»

Riassunto: Due confratelli, uno caduto in peccato. Quello virtuoso chiede a un santo padre come fare per salvare il confratello. Il padre risponde con un *exemplum* che narra una storia simile in cui il frate virtuoso decide di seguire il peccatore per esserne un freno, finché Dio impietosito non riporta l'agnello all'ovile.

Exemplum 150

Contesto: «Como per liberare ad altro del vano amore ce vo la descriptione et charità».

Fonte citata: *Vite dei Padri*

Fonte: *Vitae Patrum, Liber III*, col. 787, 138 (Cavalca, *Vite III* 110, 14-16).

Incipit: «como puro nel predicto libro si lege»

Riassunto: Un frate caduto nel peccato viene ammonito da tutti i confratelli. Giunge frate Pannunzio il quale racconta di un uomo caduto nel fango da cui tutti volevano farlo uscire, riuscendo però solo a farlo impantanare ancor di più.

Exemplum 151

Contesto: «Como per liberare ad altro del vano amore ce vo la discreptione et charità». «Dicia un sancto patre che li tentatione son assimigliate alle musche che hanno questa natura che quanto più l'homo li cazia più retornano, così fano li demonii; ma si lo homo se parte de quello loco dove sono le musche et va in un altro, li muschi non li vanno con ipso, nelli fanno noia», a così l'homo de alcuna persona tentato».

Fonte citata: *Vite dei Padri*

Fonte: non individuata

Incipit: «De una virgine a Dio dedicata si lege»

Riassunto: Una vergine insidiata da un giovane prende il cilicio e si ritira presso un eremo.

Exemplum 152

Contesto: «Como per liberare ad altro de vano amore ce vo la discreptione et charità». «Dicia un sancto patre che li tentatione son assimigliate alle musche che hanno questa natura che quanto più l'homo li cazia più retornano, così fano li demonii; ma si lo homo se parte de quello loco dove sono le musche et va in un altro, li muschi non li vanno con ipso, nelli fanno noia», a così l'homo de alcuna persona tentato».

Fonte citata: *Vite dei Padri*

Fonte: *Vitae Patrum, P.L. 73-74*, col. 148.

Altri testi che presentano l'*exemplum*: Stefano di Borbone, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* 248, 500 (ed. Lecoy, 1977); Odo di Cheriton, *Fabulae et parabolae* (L. Hervieux, *Les fabulistes...*, t. 4), P120; *Compilacio singularis exemplorum* 513 (Upsalla, Bibl. Univ., ms. 523); Arnaldo di Liegi, *Alphabetum narrationum* 136, 645 (ed.

Brilli-Ribaucourt); Jean Gobi, *Scala coeli* 90 (ed. Polo, 1991); *Magnum speculum exemplorum* 1398 (ed. Major, 1611); Caesarius Heisterbacensis, *Libri octo miraculorum* II, 51 (ed. Meister, 1901); Valerius Maximus, *Dictorum factorumque memorabilium libri novem...*, IV, 5, ext. 1⁹⁴⁶; *Libro de los exenplos por a.b.c* 322 e 370 (1961); *Recull de eximplis* 115 (1994).

Incipit: «de un'altra illà pure si lege»

Riassunto: Una vergine, insidiata da un giovane innamoratosi dei suoi occhi, se li strappa e glieli consegna, così da non essere più molestata.

Repertori: Tubach 4744b; Thompson T327.1

Bibliografia: María Jesús Lacarra, *La monja que se arrancó los ojos: variante literaria del tipo 706B*, in «Cuadernos del Sur - Letras», 30, 2000, pp. 85- 96; l'arma dell'automutilazione ebbe notevole fortuna in campo agiografico, impugnata da numerose figure femminili come estremo mezzo di difesa.

Exemplum 153

Contesto: «Como per liberare ad altro de vano amore ce vo la discreptione et charità». «Cosa manifesta è che le donne son sotto la potestà de li mariti».

Fonte citata: *Libro di Ester*

Fonte: *Ester* 1,9 ss. e 2, 1-18

Incipit: «unde nel libro de Ester si narra»

Riassunto: Ester viene fatta regina al posto di Vasti.

Exemplum 154

Contesto: «Como per liberare ad altro de vano amore ce vo la discreptione et charità». «Et per quello marito lo quale per lo debito et per discreptione vide che la mugliere non li vo essere obediante, fazasilla essere per via de lo bone bastone».

Fonte citata: Le «istorie».

Fonte: *Decameron* IX 9

Incipit: «Narrasi ne le istorie che»

Riassunto: Un marito si lamenta con re Salomone per la moglie disobbediente. Il re lo fa assistere a una scena in cui un uomo tira un asino che si rifiuta di passare un ponte; l'uomo lo bastona e lo costringe a obbedire. Il marito prenderà esempio e farà lo stesso con la moglie.

Repertori: Tubach 383; Thompson J 21.16, T 252.2.2.

Bibliografia: cfr. V. Branca in *Decameron*, p. 1092, n. 1

Exemplum 155

Contesto: «Como per liberar ad altro del vano amore ce vo la discreptione et charità». «Optimo remedio è ad levare de tal fango li vani amanti seminare ce infra loro diffensione».

Fonte citata: Giovanni Climaco

Fonte: non individuata

Incipit: «unde Ioanni Crimaco narra»

⁹⁴⁶ <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php?id=3582&lg=it>

Riassunto: Una persona, vedendo due ammalati di amore lascivo, narra all'uno fatti dell'altra, sì da indurli a lasciarsi.

Exemplum 156

Contesto: «Como per liberar ad altro del vano amore ce vo la discreptione et charità». «Alchune volte, secundo la prefata discreptione et charità, bisogna industria ad mostrare per niente averete adonato de quelli che in tal fallo essere te hai advisto et adonato».

Fonte citata: *Vite dei Padri*

Fonte: forse Cavalca, *Vite* III 130.

Incipit: «tal discreptione et charità havendo una veneranda persona, como si lege»

Riassunto: Un venerando padre, con cui il demonio si vantava di aver fatto cadere in peccato un frate, si reca da quest'ultimo e gli chiede consiglio e conforto per aver commesso atti improbi. Il padre gli racconta la sua simile esperienza e insieme trovano conforto.

Repertori: Tubach 10, 11

Exemplum 157

Contesto: «Como per liberar ad altro del vano amore ce vo la discreptione et charità». «Alchuna volta secundo la prefata discreptione et charità per liberare quelle che son in tale rete è bisogno mostrarli grande humanità».

Fonte citata: *Vite dei Padri*

Fonte: *Vitae Patrum*, P.L. 73, col. 909 (Cavalca, *Vite* III 53).

Altri testi che presentano l'exemplum: *Libro de los exemplos por A.B.C.*, 362 (Baldissera);

Incipit: «como si lege nella vita de sancti padri»

Riassunto: In un monastero un frate pecca e viene cacciato. S. Antonio abate, saputo, biasima i confratelli ricorrendo a una metafora.

Exemplum 158

Contesto: «Como per liberar ad altro del vano amore ce vo la discreptione et charità». «Alchuna volta secundo la prefata discreptione et charità per liberare quelle che son in tale rete è bisogno mostrarli grande humanità».

Fonte citata: *Vite dei Padri* (non indicata specificamente, anche se s'intuisce perché legato all'esempio precedente)

Fonte: *Vitae Patrum* (Cavalca, *Vite* III 110).

Incipit: «et allo abate Sisoï» si lega a quello precedente

Riassunto: L'abate Sisoï caccia dal monastero un frate caduto in peccato. Dio gli invia un angelo per comunicare dove voleva che il frate cacciato venisse accolto.

Exemplum 159

Contesto: «Como per liberar ad altro del vano amore ce vo la discreptione et charità». «Alchuna volta secundo la prefata discreptione et charità per liberare quelle che son in tale rete è bisogno mostrarli grande humanità».

Fonte citata: *Vite dei Padri*

Fonte: *Vitae Patrum* (Cavalca, *Vite* III 110).

Incipit: «et como nella predicta vita de sancti patri se lege»

Riassunto: L'abate Timoteo, che aveva consigliato di cacciare un frate peccatore, pecca anch'egli.

Exemplum 160

Contesto: «Como per liberar ad altro del vano amore ce vo la discreptione et charità». «Alchuna volta secondo la predicta descriptione et charità per relevare lo proximo in questo limo prostrato è bisogno de lo affligere et angustiare».

Fonte citata: San Geronimo, *Vite dei Padri*, primo libro.

Fonte: *Vitae Patrum*, P.L. 73, col. 810 (Cavalca, *Vite* III 124).

Altri testi che presentano l'exemplum: *Libro de los exemplos por A.B.C.*, 213 (Baldissera).

Incipit: «et sancto Hyeronimo [...] narra»

Riassunto: San Geronimo narra come in un monastero d'Egitto un giovane è tentato e per guarirlo l'abate concorda con i confratelli che il giovane venga ingiuriato e offeso tutti i giorni e che tutti testimonino che sia stato il giovane a ingiuriare e offendere uno dei frati. Dopo quasi un anno l'abate chiede al giovane se si senta ancora tentato, ma il giovane risponde che per le tante tribolazioni, non può certo pensare agli appetiti carnali.

Exemplum 161

Contesto: «Como per liberar ad altro del vano amore ce vo la discreptione et charità». «[...] la vexatione [...] deve essere cum mensura».

Fonte citata: «XXIII questione V capitulo [...] et XXVI questione VII capitulo»

Fonte: non individuata

Incipit: «unde XXIII questione [...] dice lo testo»

Riassunto: La correzione dev'essere sopportabile per chi viene corretto, si veda l'esempio di quell'imprudente che pone un pesante fardello sulle spalle di chi non è in grado di reggerlo e che non ha che due possibilità: gettarlo via o rimanerne schiacciato.

Exemplum 162

Contesto: «Parte tertia. De lo debito et indebito amore proprio et contene in se tre tituli: lo primo de li quali è como appartenga alli boni et alli mali senza laude et vituperio». «Vita in Dio et morte in se stesso [...] chi ad tal modo non po morire nullo bene porà mai fare».

Fonte: esperienza diretta

Incipit: «Narrò ad me lo compagno»

Riassunto: Frate Francesco da Pavia racconta a s. Bernardino e a un suo compagno come ha ricevuto la grazia divina: da giovane duca di Milano, vanaglorioso, entra in convento pensando di ricevere onori e invece finisce in cucina a pulire, perciò meditando di andarsene, finché non comprende che la vita di un religioso si compie nella morte delle cose mondane; dunque decide di donarsi completamente a Dio.

Exemplum 163

Contesto: «Como lo amore proprio appartegna a li boni».

Fonte: non individuata

Incipit: «Havia el prefato beato Francesco»

Riassunto: San Francesco lascia la sua promessa sposa per entrare in convento e lei lo segue nella scelta.

Exemplum 164

Contesto: «Como lo amore proprio appartegna a li boni».

Fonte: non individuata.

Incipit: «Et Costantino Imperatore»

Riassunto: Quando l'imperatore Costantino vide i bambini del cui sangue avrebbe dovuto riempire la vasca in cui immergersi per curare la lebbra, comprese la barbarie di quanto stava per compiersi.

Exemplum 165

Contesto: «Como lo amore proprio appartegna a li boni». «Multi hano havuto potentia de vizzare ad multi, ma ad loro stessi pochissimi».

Fonte citata: «conformitati de lo ordine minore».

Fonte: *Actus beati Francisci*, VII (Fioretti, VIII).

Incipit: «ne li conformitati de lo ordine minore si lege»

Riassunto: San Francesco e san Leone vanno da Perugia ad Assisi e il primo spiega al secondo che per quante cose un frate possa conoscere non avrà la letizia, poiché tutte le cose appartengono a Dio e solo si potrà trarre gioia dalla sofferenza, pensando alle pene che Cristo soffrì per gli uomini tutti.

Exemplum 166

Contesto: «Como lo amor proprio appartegna a li mali».

Fonte citata: «de Colatione de Sancti Patri»

Fonte: non individuata

Altri testi che presentano l'exemplum: cfr. [40] *Scala*.

Incipit: «Si pone in le colatione de sancti patri»

Riassunto: Un santo vive nel deserto, solo. Per la vecchiezza e la conseguente perdita di autosufficienza, viene a servirlo un giovane. Il vecchio prega per il giovane, finché un angelo gli proibisce di farlo, giacché il giovane è destinato all'Inferno. Quando il ragazzo verrà a conoscenza della cosa, mostrerà una pacifica accettazione perché - dirà - la sua unica preoccupazione è che si faccia la volontà di Dio.

Exemplum 167

Contesto: «Como lo amor proprio appartegna a li mali». «[...] tando lo homo fa se stesso idio quando che le opere soi tucte le dedica o in utile o in honore o in dilecto suo».

Fonte citata: *Vite dei Padri*

Fonte: *Vitae Patrum*, P.L. 73, col. 1012 (Cavalca, *Vite* III 32).

Altri testi che presentano l'exemplum: Jacobus a Vitriaco, *Sermones vulgares* 132 (ed. Crane, 1890); Odo di Cheriton, *Fabulae et parabolae* [L. Hervieux, *Les fabulistes* .., t. 4., p. 286]; *Miracles de la Vierge* (Catalogue of Romances, II, p. 665); *Speculum Morale*, Lib. 1, Dist. XXVI, Pars 1⁹⁴⁷; *Ci nous dit* 291, 1-20 (éd. Blangez, 1979-1988)⁹⁴⁸; *Libro de los exemplos por A.B.C.*, 296 (Baldissera).

Il racconto dei due morenti ricorda un episodio analogo presente in Cavalca, *Specchio di croce*, 12 (Ciccuto, *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*), sulla differenza del giudizio divino rispetto a quello degli uomini.

Incipit: «unde ne la vita de sancti patri se lege»

Riassunto: Un eremita, dopo aver pregato per lunghi anni affinché Dio gli mostrasse come l'anima si diparte, viene condotto da un angelo in forma di monaco a vedere due moribondi, un giusto e un peccatore: per il primo si presentano due angeli che con la citara fanno in modo che il trapasso sia indolore, mentre per il secondo arrivano due demoni e lo trafiggono.

Repertori: Tubach 1491, 1643, 4522, 4533

Exemplum 168

Contesto: «Como lo amor proprio appartegna a li mali». «Tertio: per questo amor proprio se multiplicano li peccati, tal che così si amano».

Fonte: esperienza diretta.

Incipit: «Narrò ad me uno religioso»

Riassunto: Un frate prepotente e garrulo non va mai al mattutino dicendo che i medici glielo hanno proibito perché in quelle ore è sempre molto sudato. Alcuni frati, insospettiti, vanno a controllare e lo trovano dormendo e con una buffa sopra. Denunciato il fatto, giungono altri fratelli e lo trovano morto, mentre la buffa (il diavolo) vola via.

Exemplum 169

Contesto: «Como lo amor proprio appartegna a li mali». «[...] tanto serano tormentati quanto che si donarno ne li delicie».

Fonte citata: parabola del ricco Epulone

Fonte: *Luca* 16, 19-31

Altri testi che presentano l'exemplum: Jacobus de Voragine, *Sermones aurei*, p. 57b-58a (ed. Clutius, 1760); Humbertus de Romanis, *De dono timoris*, p. 133 (edizione a cura di C. Boyer); *Ci nous dit* (n. 158); *Libro de los Exemplos* (cfr. J. Krappe, *Les sources du Libro de los exemplos*, in «Bulletin Hispanique» 39, 1937, p.

⁹⁴⁷ <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php?id=5878&lg=it>

⁹⁴⁸ <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php?id=7923&lg=it>

105)⁹⁴⁹; *Barlaam y Josafat* (Redacción bizantina anónima, Siruela, Madrid 1993, pp. 64-65).

Incipit: «et questo mostra *Cristo*»

Riassunto: Il ricco epulone, tra le fiamme dell'Inferno, prega Abramo che gli mandi Lazzaro, al quale lui, in vita, non ha voluto neanche offrire una fetta di pane, affinché voglia bagnare la sua lingua e alleviare le pene inflitte dalle fiamme. Abramo gli ricorda i piaceri terreni di cui ha goduto mentre Lazzaro era sofferente.

Repertori: Tubach 1690

Exemplum 170

Contesto: «Como lo amor proprio appartegna a li mali». «[...] tanto serano tormentati quanto che si donarno ne li delicie».

Fonte citata: *Vite dei Padri*

Fonte: *Vita sanctorum Barlaam eremitaie et Josaphat Indiae regis*, 12 (*Patr. lat.* 73, col. 493A-494A).

Altri testi che presentano l'exemplum: Odo di Cheriton, *Fabulae et parabola*e 45 (L. Hervieux, *Les fabulistes...*, t. 4.); *Barlaam et Josaphat* 15 (ed. Keller, 1979); *Mahabharata*, 11 (ed. M. Biarreau, 1985); *Gesta Romanorum*, 30 (ed. Oesterley, 1872); Jacques de Vitry, *Sermones vulgares*, CXXXIV (ed. Crane, 1890); *Espéculo de los legos*, 379 (ed. J. M. Mohedano Hernández, 1951); Stefano di Borbone, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, Livre I, IX, l. 204/231; *Libros de los gatos*, XLVIII, *Enxiemplo del unicornio*⁹⁵⁰; *Calila e Dimna*, *Los peligros del mundo*, (ed. Cacho Blecua e Lacarra, 1989) p. 120; *Legenda aurea*, *Di sancto Barlaam*.

Incipit: «et sancto Balaam como se scrive»

Riassunto: Chi lascia l'amore razionale regolato dalla legge divina per darsi al lascivo amore è come colui che per fuggire da un unicorno si lancia da una rupe e per non cadere si aggrappa al ramo di un albero, ramo che due topi – uno bianco e uno nero – cominciano a roscchiare, mentre sotto di lui si trova un drago con le fauci spalancate; e però questi frattanto si lascia deliziare dal miele che dai rami cola, dimentico di tutto il resto, finché il ramo si spezza.

Repertori: Tubach 5022; Thompson B13, J861.1.

Bibliografia: Hideichi Matsubara, *Á propos du dit de l'unicorne: pérégrinations d'un avadana*, in «Études de littérature française», bulletin de la Société Japonaise de Langue et Littérature Françaises, 22, 1973, pp. 1-10; Stephanus de Borbone, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, ed. Berlioz, 2002, p. 539.

Exemplum 171

Contesto: «Como lo amor del mundo leva a lo homo lo amor de Dio».

Fonte citata: 1 *Re*

Fonte: 1 *Samuele*

Incipit: «Nel III del primo de li Re narra»

⁹⁴⁹ <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php?id=2961&lg=it>

⁹⁵⁰ <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php?id=3659&lg=it>

Riassunto: Saul all'inizio del suo regno era puro, poi divenne nemico di Dio.

Exemplum 172

Contesto: «Como lo amor del mundo leva a lo homo lo amor de Dio».

Fonte citata: Seneca

Fonte: non individuata

Incipit: «de Nerone narra Seneca»

Riassunto: Nerone da bimbo era mite ma da grande fu quell'atroce uomo che le storie raccontano.

Exemplum 173

Contesto: «Como lo amor del mondo leva a lo homo lo amore de Dio».

Fonte citata: *Vite dei padri*

Fonte: non individuata.

Incipit: «Nella vita de sancti patri se lege»

Riassunto: Un frate viene eletto prelado della congregazione e va a chiedere consiglio a un santo anziano, il quale lo fa salire su un tavolo e gli dice di girare, finché il frate cade e si fa male. Ancora più male si farà, gli dice l'anziano saggio, se accetterà l'incarico.

Exemplum 174

Contesto: «Como lo amor del mondo leva a lo homo lo amore de Dio».

Fonte citata: «VI de Ioanni»

Fonte: *Giovanni* 6, 15 e 18, 4-8

Incipit: «nel VI de Ioanni si lege»

Riassunto: Cristo fugge quando il popolo vuole farlo suo re e, viceversa, va incontro ai suoi persecutori.

Exemplum 175

Contesto: «Titulo secondo: como el mundo non si è de amare adteso afflige li soi amatori».

Fonte citata: San Bernardino

Fonte: non individuata.

Incipit: «In uno sermone recunta»

Riassunto: Un giovane pellegrino ma di nobili natali pranza tutti i giorni a casa di un fratello molto ricco, che se ne lamenta. Accortosi della cosa, il giovane parte, promettendo a se stesso di non fare ritorno fino a che non sarà divenuto un uomo ricco. Di fatto riesca a fare fortuna. Passati anni e ormai in punto di morte, dice al figlio che potendo tornare indietro, vivrebbe una vita più tranquilla, lontano dalle beghe degli affari. Per tale ragione il figlio decide di disfarsi di molti affari per vivere una vita tranquilla. Tuttavia ben presto si trova ad affrontare una serie di vicende - una lite con uno sconosciuto, una moglie inquieta e avventure varie, tra cui quella di un grosso serpente che bussa alla sua porta una notte di pioggia. Quando il giovane si lamenta con Dio per non avergli voluto concedere mai un po' di tranquillità, viene

ammonito da un angelo il quale gli rivela che l'uomo, dopo il peccato originale, è destinato a non avere quiete.

Exemplum 176

Contesto: «Como le cose del mundo non si deveno amare perché afligeno l'homo». «Delectabile è commorare con lo leone et con lo dragone in comparatione de habitare con la mugliere iniqua».

Fonte citata: «historie»

Fonte: [forse remota] Jacques de Vitry, 62 (Greven).

Altri testi che presentano l'exemplum: cfr. *Scala de virtuti*, 66; Niccolò Machiavelli, *Favola di Belfagor*; Jacques de Vitry (Greven), 62;

Incipit: «Nelle historie se cuncta»

Riassunto: Un diavolo ottiene di incarnarsi in un corpo umano, diventa uomo ricco e famoso e prende moglie. Quest'ultima in sette giorni gli darà più affanni di quanti egli ne abbia avuto in settemila anni tra il fuoco dell'Inferno, dove decide di tornare.

Repertori: Tubach 1626; Thompson T 251.1.1

Bibliografia: Jacques Berlioz, Marie Anne Polo de Beaulieu, *L'irruption de la matière orientale dans la littérature exemplaire, XIIIe-XIVe siècle: de la description à la quantification*, in *Le répertoire narratif arabe médiéval. Transmission et ouverture*, Actes du Colloque International (Liège, 15-17 septembre 2005), éditées par Frédéric Bauden, Aboubakr Chraïbi, Antonella Gheretti, Droz, Genève 2008, pp. 161-72, p. 166-67; J. Berlioz-Cl. Bremond, *Belphégor ou le diable mal marié*, in «L'Histoire», n. 153, 1992, pp. 30-36; Michelangelo Picone, *La Favola di Belfagor fra exemplum e novella*, in *Niccolò Machiavelli. Politico storico letterato*, Atti del Convegno di Losanna 27-30 settembre 1995, a cura di Jean-Jacques Marchand, Salerno Editrice, Roma 1996, pp. 137-148. Jacques Berlioz et Claude Bremond, «Belphégor ou le diable mal marié», in *L'Histoire*, n° 153, mars 1992, p. 30-36.

Exemplum 177

Contesto: «Como le cose del mundo non si deveno amare perché afligeno l'homo».

Fonte: esperienza diretta

Incipit: «So io uno assai avaro»

Riassunto: Un avaro aveva raccolto centinaia di ducati. Il re, saputo, se ne impossessa. Mazza consola l'avarò, il quale non solo se ne fa una ragione, ma arriva persino a ringraziare Dio, giacché prima di tale perdita riteneva che chiunque si avvicinasse a lui lo facesse solo per interesse.

Exemplum 178

Contesto: «Como le cose de lo mondo non si deveno amare perché affligeno l'homo».

Fonte citata: 1 *Maccabei*⁹⁵¹

Fonte: non individuata.

⁹⁵¹ In 1 *Maccabei* 1,10 si fa menzione solo di Antioco ostaggio a Roma.

Altri testi che presentano l'*exemplum*:

Incipit: «*per* lo che Antioco del quale [...] se fa menzione»

Riassunto: Antioco, superato dai romani e relegato in Licia, piccola parte del regno, ringrazia la fortuna e i romani che lo hanno sollevato dalle cure eccessive del regno.

Exemplum 179

Contesto: «Como le cose *de* lo *mondo non si deveno amare perché affligeno l'hommo*».

Fonte citata: «Pio papa nel Solino»

Fonte: forse Pio II (Enea Silvio Piccolomini)

Incipit: «como nel X de li numeri si lege, cunta»

Riassunto: Latislao [Ladislaio], re d'Ungheria, è assediato e per animare i suoi, inferiori numericamente, ricorre a un esempio. Viene però sconfitto e costretto alla fuga e, abbandonato dai suoi, vaga tre giorni, finché trova rifugio in un eremo, dove nessuno giungeva da trenta anni e dove trova alcuni eremiti. Qui passa ben diciotto anni. Nel frattempo suo figlio, rimasto in città, cresce insieme all'imperatore che aveva conquistato il regno. Quando Latislao muore, prega i suoi compagni di recarsi da suo figlio e raccontargli tutto.

Exemplum 180

Contesto: «Como lo *mondo non si de amare perché damna li amatori soi*». «*Et non solum multi per la roba vanno in perditione, ma ce fano andare li heredi et successori loro*».

Fonte citata: «collatione de sancti patri»

Fonte: forse *P.L.* 145, col. 433

Altri testi che presentano l'*exemplum*: un racconto analogo nel *Libro de los exemplos por A.B.C.*, 456 (Baldissera); *Spec. Laic.* (Welter), 575; 579a; Bernardino da Siena, 292.

Incipit: «Narrasi ne le collatione de sancti patri»

Riassunto: Un uomo eredita una ricchezza ottenuta per iniqua via dai suoi sette avi, che finiscono tutti all'Inferno. Lui quindi si convince di disfarsene, per non fare la stessa fine.

Exemplum 181

Contesto: «Como lo *mondo non si de amare perché damna li amatori soi*». «[...] de le signorie *temporale non mi pare bisogno ad fatigarme de mostrare per le istorie de la scriptura quanti per tal signorie siano scisi et continue descendeno ne lo inferno*».

Fonte citata: *Vite dei padri*, quarto libro, cap. CCXXXI

Fonte: non individuata

Incipit: «questo voglio dire che [...] se cuncta»

Riassunto: Eologio, padre scalpellatore, ogni giorno con la sua arte si guadagnava una moneta d'argento che spendeva per comprare cibo da offrire ai poveri. Vedendo ciò, l'abate Daniele pregò Dio affinché concedesse a Eologio tante ricchezze. Eletto pretore di Costantinopoli, però, divenne presuntuoso, finché infine Dio non lo restituì al suo vecchio stato.

Exemplum 182

Contesto: «Como lo *mundo non* si de amare *perché* dannà li amatori soi».

Fonte: esperienza diretta

Incipit: «Contò ad me uno antiquo religioso»

Riassunto: Un grande re in punto di morte si rammarica di non essere stato un pecoraio.

Exemplum 183

Contesto: «Como lo *mundo non* si de amare *perché* dannà li amatori soi». «Como le prelatione nel stato de religiosi sia causa de damnatione lassando de dire de li prelati de quelli religiosi quali son fora de la *observantia* loro regolare».

Fonte: esperienza diretta

Incipit: «per mostrare quanta sia pericolosa [...] io audecti contare»

Riassunto: Un frate - dottore in teologia - si sente poco stimato all'interno del monastero e decide di lasciarlo, ma ha una visione di alcuni frati che sono dannati per aver peccato di di taluni vizi. Il prelato si ravvede.

Exemplum 184

Contesto: «Como lo *mondo non* si de amare adteso è caduco et *transitorio*. «[...] lo tempo de questa vita se distingue in tempo passato, presente et da venire: quanto al tempo passato, pigliato el *mundo*, non si deve altramente amare né estimare salvo chi como quella cosa la quale non fu mai né è né è da essere».

Fonte citata: Leggenda di Ugo di san Vittore

Fonte: non individuata

Incipit: «De Ugo de sancto Victore [...] se dice»

Riassunto: Ugo di san Vittore va a Firenze per apprendere da Pietro Fiorentino l'arte della negromanzia. Pietro gli predice un futuro come re di Francia e utilizzando la sua arte gli fa vedere questo futuro come fosse vero, tanto che quando Ugo si risveglia rimane turbato. Quando saprà che tutto era finzione, decide di fare una cosa non fittizia né transitoria, ovvero dedicarsi a Dio, perciò si reca in un monastero e conduce una santa vita.

Exemplum 185

Contesto: «Como lo *mundo non* si de amare adteso è caduco et *transitorio*. «[...] lo tempo è da venire *in* futuro, del quale niente ne havemo né potemo disponer».

Fonte citata: «nel XII de *sancto* Luca»

Fonte: *Luca* 12, 13-20

Altri testi che presentano l'*exemplum*: cfr. Passavanti, *Spec.*, p. 24 (Monteverdi); S. Bernardino da Siena, 229 (Delcorno-Amadori)

Incipit: «et lo Salvatore nel XII de *sancto* Luca cuncta»

Riassunto: Un ricco agricoltore ha avuto molti frutti e pensa di goderne per anni, ma una voce gli annuncia la morte imminente.

Exemplum 186

Contesto: «Como lo *mundo non* si de amare adteso è caduco et *transitorio*».

Fonte citata: Sermone s. Bernardino

Fonte: non individuata

Altri testi che presentano l'*exemplum*: motivo analogo in Cavalca, Vite III 95.

Incipit: «Recita sancto Bernardino»

Riassunto: Un veneziano muore lasciando mille ducati al figlio e una figlia da maritare. Il giovane fa sposare la sorella, le dona tutto e si ritira in un monastero in Lombardia. Quando, dopo anni, la sorella va a trovarlo, lui le dice che è meglio non vedersi perché non sono più giovani e dal vedersi ne trarrebbero solo tristezza. Meglio è aspettare di incontrarsi di nuovo in Paradiso.

Exemplum 187

Contesto: «Como lo *mondo non* si de amare adteso è caduco et *transitorio*». «Et non solum queste cose son caduche et *transitorie* ad tucti como appare nella morte, ma ancora allo spississimo nella vita et quando con più securità l'homo se li crede possedere».

Fonte: Erodoto di Alicarnasso, *Storie*, I, 29-33, in particolare 30.1 ss.

Incipit: «Donde aduce lo dicto Salone»

Riassunto: Il ricco Creso chiede al saggio Solone chi sia il più felice del mondo. Solone precisa che non è la ricchezza a dare la felicità, suscitando così l'ira del re.

Exemplum 188

Contesto: «Como lo *mundo non* si de amare adteso è caduco et *transitorio*».

Fonte citata: «XIX de lo II de li Re».

Fonte: 2 *Samuele* 19, 32-40

Incipit: «et la scriptura assai ad *pròbando* [...] como si scrive»

Riassunto: Berzelai giunge alla vecchiaia e David vorrebbe innalzarlo su tutti a Gerusalemme, ma egli rifiuta.

Exemplum 189

Contesto: «Como lo *mundo non* si de amare adteso è caduco et *transitorio*». «[...] assai essere apresso la morte è quando a la frigidità sua li sopravveneno infirmità universale *in* tucti li *membri* del corpo, et così a lo *mundo* quando è mancata la *charitate* in tucti *conditioni* de stati».

Fonte: esperienza diretta

Incipit: «In uno regno [...] io dire intesi»

Riassunto: In un regno, una persona di circa novantacinque anni - molto saggia e dotta - avendo frequentato persone di ogni estrazione sociale, ha appreso che in tutti viene meno il desiderio di compiere il bene.

Exemplum 190

Contesto: «Como lo mondo non si de amare ateso è caduco et *transitorio*. «[...] si partiò la iusticia de li principi».

Fonte: non individuata

Incipit: «et *per non* dire molto»

Riassunto: Alessandro Magno è sempre accompagnato da quattro filosofi, ciascuno dei quali scrive una frase su una delle quattro porte di Alessandria, a significare come ormai i principi e prelati non vivono più secondo onore e virtù.

Exemplum 191

Contesto: «Como lo mondo non si de amare adteso è caduco et *transitorio*. «[...] partuta è la reverentia de li subditi».

Fonte: esperienza diretta

Incipit: «essendo ad Pisa»

Riassunto: Mazza incontra un giovane studente che aveva conosciuto anni prima e che ora ha abbracciato la vita religiosa. Di ciò Mazza si mostra stupito; per tutta risposta il giovane afferma di aver fatto quella scelta sì da allontanarsi dal tedio famigliare.

Exemplum 192

Contesto: «Como lo mondo non si de amare adteso è caduco et *transitorio*. «[...] partuta è la reverentia de li subditi».

Fonte: non individuata

Incipit: «D'un fiorentino se dice»

Riassunto: A un fiorentino che passa la sera, ad ora insolita, fuori di casa viene chiesto il perché ed egli risponde che vuole fuggire dai fastidi familiari.

Exemplum 193

Contesto: «Como lo mondo non si de amare adteso è caduco et *transitorio*. «[...] partuta è la charità de li prelati, tioè lo amor verso Dio et verso li subditi».

Fonte citata: « libro quale se intitula *Anulo*»

Fonte: non individuata

Incipit: «Legesi in libro»

Riassunto: L'episcopo Pietro va a visitare un santo solitario e lo trova in orazione nella sua cella elevato da terra: aveva appena avuto la visione di una bellissima donna; allorché essa si gira, si mostra putrida. Era la Chiesa.

Repertori: 1051

Exemplum 194

Contesto: «Como lo mondo non si de amare adteso è caduco et *transitorio*. «[...] partuta è la charità de li prelati, tioè lo amor verso Dio et verso li subditi».

Fonte: esperienza diretta

Incipit: «Cunctò ad mi lo compagno»

Riassunto: Un religioso, sul finire dei suo giorni, mentre medita sulla decadenza morale della Chiesa riceve una visita da parte di un angelo, che per tre volte sottolinea le colpe dei prelati. Poco dopo

giunge un frate per sincerarsi delle condizioni dell'anziano religioso e sente tutt'intorno un buonissimo odore.

Exemplum 195

Contesto: «Como lo mundo non si de amare adteso è caduco et *transitorio*. «[...] partuta è la religiosità de li monachi. Mandato son li religiosi de Dio al mundo per dare bono exemplo a lo mundo».

Fonte citata: Cronache dell'ordine dei frati minori.

Fonte: forse *Actus beati Francisci*, XVI.

Incipit: «unde ne le croniche [...] si lege»

Riassunto: San Francesco rivela ai suoi fratelli ciò che Dio gli aveva detto: essi dovranno occuparsi dell'edificazione spirituale del mondo con esempi di vita.

Exemplum 196

Contesto: «Como lo mundo non si de amare adteso è caduco et *transitorio*. «[...] partuta è la religiosità de li monachi. Mandato son li religiosi de Dio al mundo per dare bono exemplo a lo mundo».

Fonte citata: Cronache dei frati minori.

Fonte: non individuata

Incipit: «unde *sancto* Francesco nel prealegato loco se lege»

Riassunto: San Francesco dice ai frati quali sono le virtù che deve possedere un religioso: prima di ogni cosa occorre morire in sé.

Exemplum 197

Contesto: «Como lo mundo non si de amare adteso è caduco et *transitorio*. «[...] partuta è la religiosità de li monachi. Mandato son li religiosi de Dio al mundo per dare bono exemplo a lo mundo».

Fonte: non individuata

Incipit: «unde domandando *sancto* Francesco»

Riassunto: San Francesco chiede a Dio di rivelargli quando un religioso lo serve correttamente.

Repertori: Tubach 2195

Exemplum 198

Contesto: «Como lo mundo non si de amare adteso è caduco et *transitorio*. «[...] partuta è la religiosità de li monachi. Mandato son li religiosi de Dio al mundo per dare bono exemplo a lo mundo».

Fonte: non individuata

Incipit: «unde *sancto* Francisco orando»

Riassunto: Mentre s. Francesco prega, gli appare Cristo dicendogli che finché il suo ordine rimarrà nella perfezione, preserverà il mondo dalle sofferenze.

Exemplum 199

Contesto: «Como lo mundo non si de amare adteso è caduco et *transitorio*. «[...] partuta è la religiosità de li monachi».

Fonte: non individuata

Incipit: «Una persona ecclesiastica»

Riassunto: Un venerando uomo di chiesa si reca in un monastero; i frati gli mostrano le sontuosità dell'edificio, ma allorché gli

chiedono cosa pensi del loro convento, egli risponde che mancano solo delle mogli.

Exemplum 200

Contesto: «Como lo mondo non si de amare adteso è caduco et *transitorio*». «[...] forono da Dio ordinati li religiosi per placare la ira de Dio de lo mondo».

Fonte citata: Cronache dei frati minori

Fonte: non individuata

Incipit: «unde nelle croniche de fratri minori si lege»

Riassunto: Un vescovo invoca uno spirito per sapere che persona era san Francesco, che ancora viveva. Il demonio gli dice che Dio non ha riversato la sua ira sul mondo per intercessione di Francesco e di Domenico.

Exemplum 201

Contesto: «Como lo mondo non si de amare adteso è caduco et *transitorio*». «Nulla mansuetudine nelli gesti [dei religiosi], nulla nel parlare nulla nello operare, ma tanto più arrogantia quante forono più vili et più ignorantii».

Fonte: esperienza diretta

Incipit: «Contò ad me uno antiquo homo»

Riassunto: In un campo di battaglia un uomo si lamenta del suo cavallo, poco vigoroso. Uno gli consiglia di acconciargli la criniera come la chierica dei frati, così guadagnerà in arroganza e asprezza.

Exemplum 202

Contesto: «Como lo mundo non si deve amare adteso è caduco et *transitorio*». «Se te adoni tucto lo facto de li religiosi de hogie è de mostraresi potenti in sugiugare et potere suppeditare et vincere ogni persona che *contra ipsa* se poneno ad *combactere* et *contrastare*».

Fonte: *Actus beati Francisci*, XXIX (Fioretti, cap. XXVI)

Altri testi che presentano l'exemplum: un episodio per certi versi simile si trova in Cavalca, *Vite* III 105.

Incipit: «in tempo de sancto Francescho»

Riassunto: Al tempo di san Francesco in un bosco vi erano due ladri che rubavano ai passanti. Domandando cibo e da bere a un frate, questi glieli rifiuta e li ammonisce. Venutolo a sapere, san Francesco ordina al frate guardiano di scusarsi con loro e di offrirgli il suo pane e il suo vino. Per tanta umiltà, i due ladri si faranno frati.

Exemplum 203

Contesto: «Como lo mundo non si deve amare adteso è caduco et *transitorio*». «Se te adoni tucto lo facto de li religiosi de hogie è de mostraresi potenti in sugiugare et potere suppeditare et vincere ogni persona che *contra ipsa* se poneno ad *combactere* et *contrastare*».

Fonte citata: Giovanni Climaco

Fonte: non individuata

Incipit: «narra Ioanni Crimaco»

Riassunto: Un tempo chi stava nelle portinerie dei monasteri cercava di soddisfare ogni desiderio di quanti erano passati da lì, inginocchiandosi quando questi uscivano e chiedendo se in tutto erano rimasti soddisfatti.

Exemplum 204

Contesto: «Como lo mondo non si de amare adteso è caduco et *transitorio*».

Fonte: esperienza diretta

Incipit: «Recordamesi como»

Riassunto: A Iacopo Mazza, quando aveva all'incirca venticinque anni, fu affidata la cura di più di cento donne. Era molto faticoso impedire che peccassero.

Exemplum 205

Contesto: «Como lo mondo non si de amare adteso è caduco et *transitorio*».

Fonte: non individuata

Incipit: «lassando de parlare, dire solum voglio»

Riassunto: Un uomo si reca da Mazza con l'intento di donare migliaia di ducati per l'edificazione di un monastero, pensando di fare cosa gradita a Dio. Mazza - considerato lo stato di decadimento morale dei monasteri - gli consiglia di impiegare quei soldi per costruire galere.

Exemplum 206

Contesto: «Como lo mondo non si de amare adteso è caduco et *transitorio*». «[...] partuta è la equietà de li iudici»

Fonte: esperienza diretta

Incipit: «Contò ad me et già se scrive»

Riassunto: Un giorno una vedova si presenta innanzi al turco signore di Costantinopoli lamentandosi perché da sei mesi attendeva di essere ascoltata per avere giustizia. Il sovrano, risentitosi per la lunghezza dei tempi che la giustizia nel suo regno richiede, convoca i figli dei giudici e affida loro il ruolo di suoi uditori, mentre fa sedere coloro che si erano dimostrati inetti su di un «suacto»⁹⁵² cosicché quando dovranno dirimere questioni, rammenteranno di dover essere celeri.

Exemplum 207

Contesto: «Como le adversità mundane son utile et necessarie». «[...] è bene che advenire sole de la adversità et che in quella l'homo vene ad fare penitentia de soi peccati».

Fonte citata: «II de li Machabei C. IX»

Fonte: 2 *Maccabei* 9

Incipit: «nel II de li Machabei C.IX se cuncta»

⁹⁵² Non mi è chiaro cosa Mazza intenda. Che si tratti del siciliano *siattu* («sovatto, pelle leggera e scadente, di pecora o di capra, adoperata un tempo come fodera per le scarpe»)?

Riassunto: Antioco è superbo, sul carro comanda sollecitudine per distruggere Gerusalemme. Cade dal carro e si ferisce gravemente, perciò si pente e prega Dio.

Exemplum 208

Contesto: «Como le adversità mundane son utile et necessarie». «Lo quarto fructo et bene de li adversità se dice purgatione de peccati».

Fonte citata: *Vite dei Padri*

Fonte: *Vitae Patrum*, P.L. 73, col. 995, 15 (Cavalca, *Vite* IV, 49)

Altri testi che presentano l'exemplum: cfr. *Tabula exemplorum secundum ordinem alphabeti*, 52 (J.-Th. Welter, p. 17); Odo di Cheriton, *Fabulae et parabolae*, 330 (ed. Hervieux, *Les fabulistes...*, t. 4); Jacobus a Vitriaco, *Sermones vulgares*, 289 (ed. Crane, 1890); Stephanus de Borbone, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, 140 (ed. Berlioz, 2002) e 119 (ed. Lecoy, 1877); *Speculum laicorum*, 91 (ed. Welter, 1914); *Tabula exemplorum*, 52 (ed. Welter, 1927); Arnoldus Leodiensis, *Alphabetum narrationum*, 321 (ed. C. Ribaucourt); Jean Gobi, *Scala coeli*, 831 (ed. Polo, 1991); *Magnum speculum exemplorum, Conversio*, 5 (ed. Major, 1611)⁹⁵³.

Incipit: «narrasi nella *Vita de Sancti Patri*»

Riassunto: Un uomo probo, sapiente e taciturno, era spesso malato. Muore senza avere la possibilità di confessarsi, tanto erano pessime le condizioni atmosferiche da impedire al confessore di recarsi da lui. La moglie, al contrario, conduce una vita dissoluta; in punto di morte, riceve la visita del confessore. Era tanto sereno il cielo che pareva che la natura rendesse omaggio alla sua sepoltura. I due avevano una figlia, che seguiva le orme della madre, finché un angelo le mostra i genitori nell'aldilà: la donna si trova tra le fiamme dell'Inferno mentre il padre gode delle gioie del paradiso.

Repertori: Tubach 1450; Thompson F.7

Bibliografia: F. Tubach, *A Girl's Vision of Heaven and Hell (V511, 2). A Medieval Exemplum*, in *IV International Congress for Folk-Narrative Research in Athens 1964*, Megas, Atene 1965, pp. 576-580.

Exemplum 209

Contesto: «Como le adversità mondane sono utile et necessarie». «Lo septimo fructo si dice corroboratione de la adversità».

Fonte citata: *Vite dei padri*

Fonte: non individuata

Incipit: «nella vita de sancti patri se lege»

Riassunto: Un abate deve eleggere tremila frati, perciò chiede consiglio a un vecchio frate che stava sempre a letto. Il vecchio suggerisce di scegliere chi ha sopportato più avversità, perché solo così è possibile farsi carico delle avversità altrui.

Exemplum 210

Contesto: «Como le adversità mundane sono utile et necessarie». «Lo octavo fructo si dice de acquisitione».

⁹⁵³ <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php?id=4173&lg=fr>

Fonte: *Actus beati Francisci XXI (Fioretti, cap. XIX)*

Incipit: «unde gravamente infirmato»

Riassunto: San Francesco malato sente una voce rivelarli che per la paziente sopportazione del dolore avrà una ricchezza senza eguali, quella del cielo.

Exemplum 211

Contesto: «Como le adversità mundane sono utile et necessarie». «Lo octavo fructo si dice de acquisitione».

Fonte: non individuata

Incipit: «Et de lo suo compagno [...] si lege»

Riassunto: San Giniparo, mentre era in mensa con i frati, iniziò a gridare contro la mancanza di verecondia.

Exemplum 212

Contesto: «Como le adversità mundane sono utile et necessarie». «Lo nono fructo se dice de victoria».

Fonte citata: *Geremia 37*

Fonte: *Geremia 37, 11-21*

Incipit: «lege in Ieremia et viderai nel XXXVII ca.»

Riassunto: Geremia, inascoltato nonostante gli ammonimenti fatti al popolo di Israele per la sua salvezza, viene rinchiuso in una cisterna.

Exemplum 213

Contesto: «Como le adversità mondane son utile et necessarie». «Lo decimo fructo se dice de divina dispensatione».

Fonte citata: Cronache di san Francesco.

Fonte: non individuata

Incipit: «Nella cantica Dio [...] se lege»

Riassunto: Alla domanda di san Francesco, Dio risponde che l'anima diviene sua sposa quando l'uomo sopporta pazientemente ogni avversità.

Exemplum 214

Contesto: «Como le adversità mundane son utile et necessarie». «Lo duodecimo fructo [...] si dice de la via del paradiso».

Fonte: *Esodo 1, 8-22*

Incipit: «et Dio havendo de mandare Moyses»

Riassunto: Dio invia Mosè per condurre il suo popolo nella terra promessa e per sollecitare la loro partenza li sottopone a numerose avversità da parte degli egiziani.

Bibliografia

Testi

Actus beati Francisci et sociorum eius, a cura di M. Bigaroni e G. Boccali, Edizioni Porziuncola, Santa Maria degli Angeli 1988.

AGOSTINO, *La città di Dio*, Einaudi, Torino 1992.

ID., *La vera religione e il maestro*, a cura di G. Capasso, Edizioni Paoline, Roma 1953.

ARISTOTELE, *Retorica e Poetica*, a cura di M. Zanatta, UTET, Torino 2006.

Barlaam y Josafat (Redacción bizantina anónima), Siruela, Madrid 1993.

Barlaam et Iosaphat. Versión Vulgata latina, edición de O. de la Cruz Palma, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Universitat Autònoma de Barcelona, Madrid y Bellaterra 2001.

BERNARDINO DA SIENA, *Prediche volgari sul campo di Siena. 1427*, a cura di C. Delcorno, Rusconi, Milano 1989.

BERNARDINO DA SIENA, *Novelle, aneddoti, discorsi volgari*, a cura di G. Tuccini, Il Melangolo, Genova 2009.

Calila e Dimna a cura di J.M. Cacho Blecua e M.J. Lacarra, Castalia, Madrid 1984.

CARLO EMILIO GADDA, *Il tempo e le opere. Saggi, note e divagazioni*, a cura di D. Isella, Adelphi, Milano 1982.

Castigos del rey don Sancho IV, a cura di H.O. Bizzarri, Vervuert-Iberoamericana, Frankfurt am Main-Madrid 2001.

CLEMENTE SÁNCHEZ, *Libro de los exemplos por A.B.C.*, a cura di A. Baldissera, Edizioni ETS, Pisa 2005.

DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di P. Cudini, Garzanti, Milano 1980.

ID., *La Divina Commedia*, a cura di U. Bosco e G. Reggio, Le Monnier, Grassano (Firenze) 1997.

DOMENICO CAVALCA, *Esempi*, Nota introduttiva a cura di M. Ciccuto, in *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*, a cura di G. Varanini e G. Baldassarri, Tomo III, Salerno Editrice, Roma 1993.

ID., *Vite dei Santi Padri*, a cura di C. Delcorno, 2 voll., Edizioni Del Galluzzo, Firenze 2009.

ENEA SILVIO PICCOLOMINI, *Storia di due amanti e Rimedio d'amore*, a cura di M.L. Doglio, Introduzione di L. Firpo, UTET, Torino 1973.

ERODOTO, *Le storie. Libro I. La Lidia e la Persia*, a cura di D. Asheri, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2005.

ESOPO, *Favole*, BUR, Milano 2009.

FILIPPO DEGLI AGAZZARI, *Assempi*, Nota introduttiva a cura di C.M. Sanfilippo, in *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*, a cura di G. Varanini e G. Baldassarri, Tomo III, Salerno Editrice, Roma 1993.

Frammenti inediti delle "Vite dei SS. Padri" in volgare siciliano del sec. XIV, in *Studi di letteratura antica siciliana. Con due facsimili*, a cura di C. Naselli, Vincenzo Muglia Editore, Catania 1935, pp. 91-106.

Gesta Romanorum, edición de V. de la Torre y J. Lozano Escribano, Akal, Madrid 2004.

GIORDANO DA PISA, *Esempi*, Nota introduttiva a cura di G. Baldassarri, in *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*, a cura di G. Varanini e G. Baldassarri, Tomo II, Salerno Editrice, Roma 1993.

GIOVANNI BOCCACCIO - FRANCESCO PETRARCA, *Griselda*, a cura di L.C. Rossi, Sellerio, Palermo 1991.

GIOVANNI BOCCACCIO, *Decameron*, 2 voll., a cura di V. Branca, Einaudi, Torino 1992.

GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze spirituali*, a cura di O. Lari, Edizioni Paoline, Roma 1966.

GIOVANNI CLIMACO, *Scala del Paradiso*, Città Nuova, Roma 1996.

GIUSEPPE FLAVIO, *La guerra giudaica*, V, in *Antichità giudaiche*, a cura di L. Moraldi, UTET, Torino 2006.

GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, a cura di U. Moricca, Tipografia del Senato, Roma 1924.

I Fioretti di san Francesco, prefazione di C. Leonardi, Città Nuova, Roma 2007.

IACOPO MAZZA, *Scala de virtuti et via de Paradiso*, edizione critica a cura di G. Lalomia, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Catania, 1991-1994.

ID., *De la arti supra de beni moriri. Capitulo vicesimo septimo. Scala de virtuti et via de paradiso*, edizione critica a cura di G. Lalomia, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.

IACOPO DA VARAGINE, *Legenda aurea*, Introduzione a cura di G. Baldassarri, in *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*, a cura di G. Varanini e G. Baldassarri, Tomo I, Salerno Editrice, Roma 1993.

IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, a cura di A. e L. Vitale Brovarone, Einaudi, Torino 1995.

IACOPO PASSAVANTI, *Specchio di vera penitenza*, Nota introduttiva a cura di G. Varanini, in *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*, a cura di G. Varanini e G. Baldassarri, Tomo II, Salerno Editrice, Roma 1993.

IBN AL-MUQAFFA', *Il libro di Kalila e Dimna*, a cura di A. Borruso e M. Cassarino, Salerno Editrice, Roma 1991.

Il «De Agricultura opusculum» di Antonio Venuto. Edizione diplomatico-interpretativa, a cura di R.P. Abbamonte, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008.

Il Novellino, a cura di V. Mouchet, Introduzione di L.B. Ricci, BUR, Milano 2008.

Il «Thesaurus pauperum» in volgare siciliano, a cura di S. Rapisarda, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 2001 (Collezione di testi siciliani edî secoli XIV e XV, 23).

ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o Origini*, a cura di A. Valastro Canale, UTET, Torino 2004.

JACOB E WILHELM GRIMM, *Principessa Pel di topo e altre 41 fiabe da scoprire*, a cura di J. Zipes, Donzelli, Roma 2012.

JUAN MANUEL, *El conde Lucanor*, a cura di A. Sánchez Aguilar, Biblioteca Hermes - Clásicos Castellanos, Madrid 1997.

Le mille e una notte, a cura di R. Denaro, Donzelli, Roma 2006.

La lettera del Prete Gianni, a cura di G. Zaganelli, Luni, Milano 2000.

Les chansons de Guilhem de Cabestanb, a cura di A. Langfors, Librairie Ancienne Édouard Champion, Paris 1924.

Libru di li vitii et de li virtuti, a cura di F. Bruni, 3 voll., Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 1973 (Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV, 12-13-14).

Lu raxunamentu di l'abbati Moises e di lu beatu Germanu supra la virtuti di la discretioni, a cura di Ferdinando Raffaele, Supplemento 17 al Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, Palermo 2009.

MACROBIO, *Commento al Somnium Scipionis*, a cura di M. Regali, Libro I, Giardini Editori, Pisa 1983.

ID., *Saturnaliorum convivium*, a cura di N. Marinone, UTET, Torino 1967.

MARCO FABIO QUINTILIANO, *L'istituzione oratoria*, a cura di R. Faranda e P. Pecchiura, UTET, Torino 1968.

MARIA DI FRANCIA, *Lais*, a cura di G. Angeli, Pratiche Editrice, Parma 1992.

MASUCCIO SALERNITANO, *Il Novellino*, a cura di S. S. Nigro, BUR, Milano 2000.

Munti di la santissima oracioni, a cura di R. Casapullo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 1995 (Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV, 21).

NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Belfagor arcidiavolo*, Il Melangolo, Genova 2007.

Novelle italiane. Il Duecento. Il Trecento, a cura di L. Battaglia Ricci, Milano, Garzanti, 1989.

OMERO, *Odissea*, a cura di G.B. Salinari, Zanichelli, Bologna 1960.

Ordini di la confessioni "Renovamini". Traduzione siciliana di un trattato attribuito a Bernardino da Siena, a cura di S. Luongo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 1989 (Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV, 17).

PAOLO DA CERTALDO, *Libro di buoni costumi*, a cura di A. Schiaffini, Le Monnier, Firenze 1945.

Patrologiae cursus completus, accurante J.P. Migne, *Series Latina*, Paris 1844.

PIETRO ALFONSI, *Disciplina clericalis*, a cura di C. Leone, Salerno Editrice, Roma 2010.

JOANNE K. ROWLING, *Harry Potter e i Doni della Morte*, Salani Editore, Milano 2008.

SAN BERNARDINO DA SIENA, *Le prediche volgari inedite*, a cura di P. Dionisio Pacetti, Catagalli, Siena 1935.

Scrittori di religione del Trecento. Testi originali, a cura di don G. De Luca, voll. II, Einaudi, Torino 1977.

VALERIO MASSIMO, *Detti e fatti memorabili*, a cura di R. Faranda, UTET, Torino 2009.

Valeriu Maximu translatatu in vulgar messinisi per Accursu di Cremona, a cura di F. A. Ugolini, Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV, vol. I, Palermo 1967.

Vite dei Santi Padri, a cura di Carlo Delcorno, 2 voll., Edizioni Del Galluzzo, Firenze 2009.

Volgarizzamento delle Vite de' Santi Padri con le Vite di alcuni santi scritte nel buon secolo, 4 tomi, appresso Domenico Maria Manni, Firenze 1731-1735.

Studi

AA. VV., *Le scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*. Atti del Convegno del Centro di Studi sulla spiritualità medievale (Todi 11-14 ottobre 1976), Accademia Tudertina, Todi 1978.

AA. VV., *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, a cura di G. Galasso e C. Russo, I, Guida Editori, Napoli 1980.

AA. VV., *La cultura in Sicilia nel Quattrocento*, De Luca Editore, Roma 1982.

AA. VV., *Tre millenni di storia linguistica della Sicilia*. Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia (Palermo, 25-27 marzo 1983), a cura di Adriana Quattordio Moreschini, Giardini Editori, Pisa 1984.

AA. VV., *Teoria della ricezione*, a cura di R.C. Holub, Einaudi, Torino 1989.

AA. VV., *Koinè in Italia dalle origini al Cinquecento*. Atti del Convegno (Milano e Pavia 25-26 settembre 1987), a cura di G. Sanga, Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo 1990.

AA. VV., *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*, a cura di S. Boesch Gajano, Schena Editore, Fasano di Brindisi 1990.

AA. VV., *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XII-XVI*. Atti del II Convegno internazionale organizzato dall'arcidiocesi di Catania (25-27 novembre 1993), a cura di G. Zito, Società Editrice Internazionale, Torino 1995.

AA. VV., *Francescanesimo e civiltà siciliana nel Quattrocento*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Palermo, Carini, Gibilmanna 25-31 ottobre 1992), a cura di Diego Ciccarelli e Armando Bisanti, Officina di Studi Medievali, Palermo 2000.

AA. VV., *Poetica medievale tra Oriente e Occidente*, a cura di P. Bagni e M. Pistoso, Carocci, Roma 2003.

AA. VV., *Letteratura e spazio*, in «Moderna» IX, 2007, 1.

AA. VV., *Tradition des proverbes et des exempla dans l'Occident médiéval / Die Tradition der Sprichwörter und exempla im Mittelalter*, Colloque fribourgeois 2007 / Freiburger Colloquium 2007, a cura di H. O. Bizzarri e M. Rohde, Walter de Gruyter, Berlin 2009.

AA. VV., *Le Tonnerre des exemples. Exempla et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, sous la direction de Marie Anne Polo De Beaulieu, Pascal Collomb et Jacques Berlioz, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2010.

ALBANESE, G., *Da Petrarca a Piccolomini: codificazione della novella umanistica*, in *Favole Parabole Istorie. Le forme della scrittura novellistica dal Medioevo al Rinascimento*. Atti del Convegno (Pisa 26-28 ottobre 1998), a cura di G. Albanese, L. Battaglia Ricci e R. Bessi, Salerno Editrice, Roma 2000, pp. 257-308.

ALFIERI, G., *La Sicilia*, in *L'italiano nelle regioni. Lingua nazionale e identità regionali*, a cura di Francesco Bruni, UTET, Torino 1992, pp. 798-860.

ID., *Norma siciliana e osservanza toscana secondo Claudio Mario Arezzo*, in «Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani» 15, 1986, pp. 268-330.

ALMANZI, G., *Tancredi e Ghismonda*, in Id., *L'estetica dell'osceno*, Einaudi, Torino 1974, pp. 161-82.

AMBROSINI, R., *Stratificazione lessicale dei testi siciliani dei secoli XIV e XV*, in «Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani» 13, 1977, pp. 127-204.

ANSÓN, A., *Ficciones y credos. Aproximación formal al exemplum*, in «Boletín del Museo e Instituto “Camón Aznar”» XLVI, 1991, pp. 63-70.

ANTONELLI, R., *L'ordine domenicano e la letteratura nell'Italia pretridentina*, in AA. VV., *Letteratura italiana*, I, *Il letterato e le istituzioni*, Einaudi, Torino 1982, pp. 681-728.

ARAGÜÉS ALDAZ, J., *Historia y oratoria para la pervivencia renacentista del exemplum. A propósito del Fructus Sanctorum de Alonso de Villegas*, in *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (Salamanca 3-6 octubre de 1989), a cura di M. I. Toro Pascua, 2 vols., Salamanca, Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, 1994, I, pp. 117-128.

ID., *Modi locupletandi exempla. progymnasmata y teorías sobre la dilatación narrativa del exemplum*, in «Euphrosyne» XXV, 1997, pp. 415-434.

ID., *Deus Concinator. Mundo predicado y retórica del exemplum en los siglos de oro*, Rodopi, Amsterdam – Atlanta, GA 1999.

ID., *Fronteras estéticas de la analogía medieval. Del adorno retórico a la belleza del verbo*, in «Revista Española de Filosofía Medieval» 6, 1999, pp. 157-174.

ID., *Preceptiva, sermón barroco y contentión oratoria: el lugar del ejemplo histórico*, in «Críticón» 84-85, 2002, pp. 81-89.

ASCOLI, G. I., *Intorno ai continuatori neolatini del lat. IPSU-*, in «Archivio Glottologico italiano» 15, 1901, pp. 303-316.

ASSMANN, J., *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Il Mulino, Bologna 2007.

AUZZAS, G., *Dalla predica al trattato: lo "Specchio della vera penitenzia" di Iacopo Passavanti*, in «Lettere italiane» 3, 2002, pp. 325-42 (anche in *Scrittura religiosa. Forme letterarie dal Trecento al Cinquecento*, a c. di C. Delcorno e M. L. Doglio, Bologna, Il Mulino, 2003).

ID., *Tradizione caratterizzante e interpolazioni di 'exempla' nello «Specchio di vera penitenza»*, in «Filologia italiana» 7, 2010, pp. 61-71.

AVOLIO, C., *Del valore fonetico del digramma ch nel vecchio siciliano*, in «Archivio storico siciliano» XV, 1890, pp. 252-282.

BABINGER, F., *Maometto il Conquistatore e il suo tempo*, Einaudi, Torino 1957.

BALDASSARRI, G., *Letteratura devota, edificante e morale*, in *Storia della letteratura italiana* diretta da Enrico Malato, Vol. II, *Il Trecento*, Salerno Editrice, Napoli 1995, pp. 241-52.

BALDUINO, A., *Manuale di filologia italiana*, Sansoni, Milano 1999.

BARBATO, M., *La lingua del Rebellamentu. Spoglio del codice Spinelli (prima parte)*, in «Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani» 21, 2007 pp. 107-191.

BARBIERI, E., *Le Bibbie italiane del Quattrocento e del Cinquecento. Storia e bibliografia ragionata delle edizioni in lingua italiana dal 1471 al 1600*, Editrice Bibliografica, Milano 1992.

BAROZZI, G., *Ricezione e funzione dei racconti d'argomento mitico*, in «La ricerca folklorica» 15, 1987, pp. 33-39.

BARTHES, R., *La retorica antica. Alle origini del linguaggio letterario e delle tecniche di comunicazione*, Bompiani, Milano 2006.

BARTOLI, L., *Le novelle (pseudo)bruniane*, in «Filologia e critica» XX, 1995, pp. 34-43.

BARTOLUCCI, L., *Sui «Viaggi» di John Mandeville (e la Lettera del Prete Gianni)*, in *Medioevo Romanzo e Orientale. Il viaggio nelle letterature romanze e orientali*. Atti del V Colloquio Internazionale Medioevo Romanzo e Orientale (Catania-Ragusa 24-26 settembre 2003), Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 81-89.

BASCHET, J., *Diavolo*, in *Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e percorsi*, I, *Aldilà-Lavoro*, a cura di J. Le Goff-J.C. Schmitt, Einaudi, Torino 2003, pp. 283-95.

BATTAGLIA RICCI, L., *Ragionare nel giardino. Boccaccio e i cicli pittorici del 'Trionfo della morte'*, Salerno Editrice, Roma 1987.

ID., «Una novella per esempio». *Novellistica, omiletica e trattatistica nel primo Trecento*, in *Favole Parabole Istorie. Le forme della scrittura novellistica dal Medioevo al Rinascimento*. Atti del Convegno (Pisa 26-28 ottobre 1998), a cura di G. Albanese, L. Battaglia Ricci e R. Bessi, Salerno Editrice, Roma 2000, pp. 31-53.

BATTAGLIA, S., *L'esempio medievale*, in «Filologia romanza» VI, 1959, pp. 45-82.

ID., *L'esempio medievale*, in *La coscienza letteraria del Medioevo*, Liguori, Napoli 1965.

BECCARIA, G.L., *Spagnolo e spagnoli in Italia. Riflessi ispanici sulla lingua italiana del Cinque e del Seicento*, Giappichelli, Torino 1968.

BÉDIER, J., *Les fabliaux. Etude de littérature populaire et d'histoire littéraire du moyen âge*, Paris 1893.

BENTLEY, D., *Modalità e tempo in siciliano: un'analisi diacronica dell'espressione del futuro*, in «Vox romanica» 57, 1998, pp. 117-137.

BERLIOZ, J., *Le récit efficace: l'exemplum au service de la prédication (XIIe-XVe siècles)*, in *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Age. Temps modernes» 92, 1980, pp.113-146.

BERLIOZ, J.-BREMONT, C., *Belphegor ou le diable mal marié*, in «L'Histoire» 153, 1992, pp. 30-36.

BERLIOZ, J.-POLO DE BEAULIEU, M.A., *Les recueils d'exempla et la diffusion de l'encyclopédisme médiéval*, in *L'enciclopedia medievale. Atti del Convegno (San Gimignano 8-10 ottobre 1992)*, a cura di M. Picone, Longo Editore, Ravenna 1994, pp. 179-212.

BERLIOZ, J., *L'édition des recueils d'exempla homilétiques. Réalisations (1969-1994), projets et urgences*, in *Les exempla médiévaux: nouvelles perspectives*, a cura di J.Berlioz e M.A. Polo de Beaulieu, Honoré Champion, Paris 1998, pp. 349-369.

BERLIOZ, J.-POLO DE BEAULIEU, M.A., *L'irruption de la matière orientale dans la littérature exemplaire, XIIIe-XIVe siècle: de la description à la quantification*, in *Le répertoire narratif arabe médiéval. Transmission et ouverture. Actes du Colloque International (Liège, 15-17 septembre 2005)*, édités par Frédéric Bauden, Aboubakr Chraïbi, Antonella Ghersetti, Droz, Genève 2008, pp. 161-72.

BERNARDELLI, A., *Intertestualità*, La Nuova Italia, Milano 2000.

BETTI, U., *Le Collationes di Cassiano in un manoscritto della Verna*, in «Sacris Erudiri» XXI, 1972-1973, pp. 81-107.

BIZZARRI, H.O., *Introduction: Le passage du proverbe à l'exemplum et de l'exemplum au proverbe*, in *Tradition des proverbes et des exempla dans l'Occident médiéval / Die Tradition der Sprichwörter und exempla im Mittelalter*, Colloque fribourgeois 2007 / Freiburger Colloquium 2007, a cura di Hugo O. Bizzarri – Martin Rohde, Walter de Gruyter, Berlin 2009, pp. 7-23.

Id., *De la chria al exemplum*, Actas del XIII Congreso internacional Asociación Hispánica de Literatura medieval (Valladolid, 15-19 septiembre 2009), editadas por J. M. Fradejas Rueda, D. Dietrick Smithbauer, D. Martín Sanza, M.J. Díez Garretas, I, Valladolid 2010, pp. 431-445.

BOITANI, P., *Tradizione classica e tradizione cristiana*, in Id. *Letteratura*

europea e Medioevo volgare, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 21-43.

BOLOGNA, C., *L'Ordine francescano e la letteratura nell'Italia pretridentina*, in AA. VV., *Letteratura italiana*, I, *Il letterato e le istituzioni*, Einaudi, Torino 1982, pp. 729-797.

ID., *Fra devozione e tentazione. Appunti su alcune metamorfosi nelle categorie letterarie dall'agiografia mediolatina ai testi romanzeschi medievali*, in AA. VV., *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, a cura di S. Boesch Gajano e L. Sebastiani, Japadre, L'Aquila-Roma 1984, pp. 261-363.

ID., *Tradizione testuale e fortuna dei classici*, in AA. VV., *Letteratura italiana*, a cura di A. Asor Rosa, VI, Einaudi, Torino 1986, pp. 445-928.

ID., *Cultura volgare e ordini mendicanti nell'Italia del primo Trecento*, in *L'ars nova italiana del trecento. Atti del Congresso internazionale L'Europa e la musica del Trecento* (Certaldo - Palazzo Pretorio, 19-21 luglio 1984), a cura di G. Cattin e P. Dalla Vecchia, Polis, Certaldo 1992, pp. 221-256.

BOLZONI, L., *Teatralità e tecniche della memoria in Bernardino da Siena*, in *Il francescanesimo e il teatro medioevale. Atti del Convegno Nazionale di studi* (San Miniato, 8-10 ottobre 1982), Castelfiorentino, Società Storica della Valdelsa, 1984.

BONFANTE, G., *Siciliano, calabrese meridionale e Salento*, in «Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani» 2, 1954, pp. 280-307.

BRAMBILLA AGENO, F., *Studi lessicali*, a cura di P. Bongrani, F. Magnani, D. Trolli, con introduzione di G. Ghinassi, CLUEB, Bologna 2000.

BRAVO, F., *Arte de enseñar, arte de contar. En torno al exemplum medieval*, in *La enseñanza en la Edad Media: X Semana de Estudios Medievales*, Nájera 1999, coord. José Ignacio de la Iglesia Duarte, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2000, pp. 303-328.

BREMOND, C.-LE GOFF, J.-SCHMITT, J.C., *L'«exemplum»*, Brepols, Turnhout 1982.

BREMOND, C., *Il divenire dei temi. Al di qua e al di là di un racconto*, a cura di D. Giglioli, La Nuova Italia, Firenze 1997.

BRESC, H., *Livre et société en Sicile (1299-1499)*, supplemento 3 del Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, Palermo 1971.

BRONZINI, G.B., *La predicazione di Bernardino da Siena fra scritture e oralità*, in «RSLR» 18, 1982, pp. 169-99.

BRUNI, F., *Traduzione, tradizione e diffusione della cultura: contributo alla lingua dei semicolti*, in «Quaderni Storici» 38, 1978, pp. 523-54.

ID., *La cultura e la prosa volgare nel '300 e nel '400*, in *Storia della Sicilia*, vol. IV, Società editrice della Storia di Napoli e della Sicilia, Napoli 1980, pp. 181-279.

ID., *Appunti sui movimenti religiosi e il volgare italiano nel Quattro-Cinquecento*, in «Studi linguistici italiani» IX, 1983, pp. 3-30.

ID., *Figure della committenza e del rapporto autori-pubblico: aspetti della comunicazione nel Basso Medioevo*, in *Patronage and Public in the Trecento*, Proceedings of the St. Lambrecht Symposium, Abtei St. Lambrecht (Styria 16-19 July 1984), a cura di V. Moleta, Olschki, Firenze 1986, pp. 105-124.

CADIOLI, A., *La ricezione*, Laterza, Bari 1998.

CALAME, C., *Quand dire c'est faire voir: l'évidence dans la rhétorique antique*, in «EL» 4, 1991, pp. 3-22.

CANTARELLA, E., *Passato Prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, Feltrinelli, Milano 2003.

CAPALDO, M., *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio dei testi*. Atti del III Colloquio Internazionale (Venezia, 10-13 ottobre 1996), a cura di A. Pioletti e F. Rizzo Nervo, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, pp. 51-60.

CARRAI, S.-MADRICARDO, S., *Il «Decameron» censurato. Preliminari alla 'rassetatura' del 1573*, in «Rivista di letteratura italiana» VII, 1989, pp. 225-48.

CASAGRANDE, C.-VECCHIO, S., *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 1987.

CASCÓN DORADO, A., *Fenómenos comunes en la transmisión del exemplum y la fábula*, in «Habis» 18-19, 1987-1988, pp. 173-185.

CATAUDELLA, Q., *Vite di santi e romanzo*, in AA. VV., *Letterature comparate. Problemi e metodo. Studi in onore di Ettore Paratore*, Pàtron, Bologna 1981, pp. 931-52.

CAZALÉ-BÉRARD, C., *L'exemplum est-il un genre littéraire?*, II, *L'exemplum et la nouvelle*, in *Les exempla médiévaux: nouvelles perspectives*, a cura di J. Berlioz e M.A. Polo de Beaulieu, Honoré Champion, Paris 1998, pp. 29-42.

CERUTI, A., *Cronica degli imperatori romani*, Edizione di Gaetano Romagnoli, Bologna 1878, in *Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XIX*, dispensa CLVIII, Commissione per i testi di lingua, Bologna 1968.

CHAYTOR, H.J., *Dal manoscritto alla stampa. La letteratura volgare del medioevo*, Donzelli, Roma 2008.

CHARBONNEAU-LASSAY, L., *Il Bestiario del Cristo*, voll. 2, Edizioni Arkeios, Roma 1994.

CHIECCHI, G., "Dolcemente dissimulando". *Cartelle Laurenziane e «Decameron» censurato (1573)*, Antenore, Padova 1992.

CHIESA, P., *Il contributo dei testi agiografici alla conoscenza dell'Oriente nel Medioevo latino*, in *Tra edificazione e piacere della lettura: le vite dei santi in età medievale*, a cura di A. Degli'Innocenti e F. Ferrari, Editrice Università degli Studi di Trento, Trento 1998, pp. 9-29.

CHIRUMBOLO, P., *Belfagor e il mondo rovesciato di Machiavelli*, in «Studi rinascimentali» 1, 2003, pp. 27-33.

CICCARELLI, D., «*Studia*», *maestri e biblioteche dei Francescani di Sicilia (sec. XIII-XVI)*, in «Schede medievali» 12-13, 1987, pp. 181-207.

ID., *La circolazione libraria tra i francescani di Sicilia*, 2 voll., Officina di Studi Medievali, Palermo 1990.

CICCUTO, M., *Tradizione delle opere di Domenico Cavalca. Gli esempi dei trattati morali (I)*, in «Italianistica» XIX, 1990, pp. 39-57.

ID., *Tradizione delle opere di Domenico Cavalca. Gli esempi dei trattati morali (II)*, in «Italianistica» XX, 1991, pp. 281-310.

ID., *Tradizione delle opere di Domenico Cavalca. Gli esempi dei trattati morali (III)*, in «Italianistica» XXIII, 1994, pp. 417-451.

CIONI, A., *Bibliografia de «Le Vite de' Santi Padri» volgarizzate da fra Domenico Cavalca*, Sansoni, Firenze 1962.

CISMOSA, M., *Guida allo studio della Bibbia latina. Dalla Vetus Latina alla Vulgata, alla Nova Vulgata*, I, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2008.

COCCHIARA, G., *Il mondo alla rovescia*, Torino, Boringhieri 1981.

COCCHIARA, P., *Il diavolo nella tradizione popolare italiana*, Palumbo, Palermo 1945.

COLETTI, V., *Parole dal pulpito. Chiesa e movimenti religiosi tra latino e volgare*, Marietti, Casale Monferrato 1983.

COLUCCIA, R., *La situazione linguistica dell'Italia meridionale al tempo di Federico II*, in «Medioevo Romanzo», 20, 1996, pp. 378-411.

ID., «*Scripta mane(n)t*». *Studi sulla grafia dell'italiano*, Congedo editore, Galatina 2002.

CONTE, F., *La vivacidad de la literatura ejemplar en el Sur de Italia*, in AA. VV., *Estudios de literatura medieval. 25 años de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Atti del Convegno Internazionale della *Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (Murcia, 6-12 settembre 2011), a cura di A. Martínez Pérez e A. Baquero, Editum, Murcia 2012, pp. 293-303.

ID., «*Nam quae indotata est, ea in potestate est viri*». *La Griselda di Iacopo Mazza*, in corso di pubblicazione.

CORTI, M., *Principi della comunicazione letteraria. Introduzione alla semiotica della letteratura*, Bompiani, Milano 1976.

ID., *Il viaggio testuale*, Einaudi, Torino 1978.

ID., *Modelli e antimodelli nella cultura medievale*, in «Strumenti critici» 35, 1978, pp. 3-30.

ID., *Percorsi mentali di Dante nella "Commedia"*, in AA. VV., *Guida alla Commedia*, Milano, Bompiani, 1993, pp. 198-200.

COSTANZA, C., *Il libro a stampa*, in AA. VV., *La cultura in Sicilia nel Quattrocento*, De Luca Editore, Roma 1982, pp. 153-188.

CRANE, T.F., *The exempla or illustrative stories from the sermons vulgares of Jacques de Vitry*, The Folk-Lore Society, London 1890.

CURSI, M., *Il Decameron: scritte, scriventi, lettori. Storia di un testo*, Viella, Roma 2007.

CURTIUS, E.R., *Letteratura europea e Medio Evo latino*, La Nuova Italia, Firenze 2010.

CUSIMANO, G., *Biblioteche pubbliche e private*, in AA. VV., *La cultura in Sicilia nel Quattrocento*, De Luca Editore, Roma 1982, pp. 59-72.

D'ACHILLE, P., *Sintassi del parlato e tradizione scritta della lingua italiana*, Bulzoni, Roma 1990.

ID., *L'italiano dei semicolti*, in *Storia della lingua italiana*, a cura di Luca Serianni e Pietro Trifone, vol. II, *Scritto e parlato*, Einaudi, Torino 1994, pp. 41-79.

D'ALATRI, M., *Panorama degli studia degli Ordini Mendicanti*, in *Le scuole degli Ordini Mendicanti (secoli XIII-XIV)*. Convegno del Centro di Studi sulla spiritualità medievale (Todi 11-14 ottobre 1976), Todi, Accademia Tudertina, 1978, pp. 49-72.

ID., *Gli insediamenti osservanti in Sicilia nel corso del Quattrocento*, in *Francescanesimo e civiltà siciliana nel Quattrocento*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Palermo, Carini, Gibilmanna 25-31 ottobre 1992), a cura di D. Ciccarelli e A. Bisanti, Officina di Studi Medievali, Palermo 2000, pp. 41-50.

D'ALBA, E., *Il siciliano antico: fonetica e cenni morfologici*, Prometeo, Palermo 1923.

D'ANDREA, F., *Repertorio bibliografico dei frati minori napoletani*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1974.

DARDANO, M., *Lingua e tecnica narrativa nel Duecento*, Bulzoni, Roma 1969.

De Blasi, N.-Varvaro, A., *Napoli e l'Italia meridionale*, in *Letteratura italiana. Storia e geografia*, II, *L'età moderna*, Einaudi, Torino 1988, pp. 237-290.

DEGL'INNOCENTI, A., *Storie di santità femminile nell'agiografia medievale*, in *Tra edificazione e piacere della lettura: le vite dei santi in età medievale*, a cura di A. Degl'Innocenti e F. Ferrari, Editrice Università degli Studi di Trento, Trento 1998, pp. 53-69.

DELCORNO, C., *L'«exemplum» nella predicazione medievale in volgare*, in *Concetto, storia, miti e immagini del Medio Evo*, a cura di V. Branca, Sansoni, Firenze 1973, pp. 393-408.

ID., *Predicazione volgare e volgarizzamenti*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes» 89, 1977, 2, pp. 679-89.

ID. (a cura di), «Cavalca, Domenico», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXII, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1979, pp. 577-86.

ID., *Nuovi studi sull'«exemplum»*, in «Lettere italiane» XXXVI, 1984, pp. 49-68.

ID., *La diffrazione del testo omiletico*, in «Lettere italiane» XXXVIII, 1986, n. 4, pp. 457-77.

ID., *Modelli agiografici e modelli narrativi. Tra Cavalca e Boccaccio*, in «Lettere italiane» XL, 1988, n. 4, pp. 486-509.

ID., *Exemplum e letteratura. Tra Medioevo e Rinascimento*, Il Mulino, 1989.

ID., *Modelli retorici e narrativi da San Bernardino a San Giacomo della Marca*, in *San Giacomo della Marca nell'Europa del '400*. Atti del Convegno Internazionale di studi, (Monteprandone, 7-10 settembre 1994), a cura di S. Bracci, Centro Studi Antoniani, Padova, 1997, pp. 355-89.

ID., *Produzione e circolazione dei volgarizzamenti religiosi tra Medioevo e Rinascimento*, in *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento*. Atti del Convegno internazionale (Firenze, Certosa del Galluzzo, 8-9 novembre 1996), a cura di L. Leonardi, Edizioni del Galluzzo, Firenze 1998.

ID., *La tradizione delle "Vite dei Santi Padri"*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia 2000.

ID., *Narrativa e agiografia*, in *Il racconto nel Medioevo romanzo*. Atti del Convegno (Bologna, 23-24 ottobre 2000), Patròn Editore, Bologna 2002, pp. 9-31.

DELCORNO, C.-AMADORI, S., *Repertorio degli esempi volgari di Bernardino da Siena*, CLUEB, Bologna 2002.

DELUMEAU, J., *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Il Mulino, Bologna 1987.

DI GIROLAMO, C., *Volgare e movimenti religiosi in Sicilia nel Quattrocento*, in «Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani» 15, 1986, pp. 125-144.

DI GIROLAMO, C.-LEE, C., *Writers and reworkers. Forms of intertextuality in medieval narrative*, in *Formation, codification et rayonnement d'un genre médiéval. La nouvelle*. Actes du Colloque International de Montréal (McGill University, 14-16 octobre 1982) publiés par M. Picone, G. Di Stefano et P. D. Stewart, Montréal 1983, pp. 16-24.

ID., *La nascita della novella*, in «Nuova Secondaria» 8, 1986, pp. 29-33.

ID., *Fonti*, in *Lessico critico decameroniano*, a cura di R. Bragantini e P.M. Forni, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 142-61.

DI GIROLAMO, C., RINALDI, G. M., SGROI, S. C., *La letteratura dialettale siciliana*, in *Lingua e dialetto nella tradizione letteraria italiana*. Atti del convegno (Salerno, 5-6 novembre 1993), Salerno Editrice, Roma 1996.

DI MAIO, M., *Il cuore mangiato. Storia di un tema letterario dal Medioevo all'Ottocento*, Guerini e Associati, Milano 1996.

DI NAPOLI, G., «*Contemptus mundi*» e «*dignitas hominis*» nel *Rinascimento*, in «*Rivista di filosofia neoscolastica*» XLVIII, 1956, pp. 9-41.

DÍAZ Y DÍAZ, MANUEL C., *Enciclopedia e sapere cristiano. Tra tardo-antico e alto Medioevo*, Jaca Book, Milano 1999.

DIONISOTTI, C., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1999.

DOMENICHELLI, M., *Dell'utile e del danno nello studio della letteratura. Lo studio dei temi*, in «*La modernità letteraria*» 1, 2008, pp. 23-43.

DONÀ, C., *Il racconto*, in *La letteratura francese medievale*, a cura di Mario Mancini, Il Mulino, Bologna 1997.

ID., *L'animale guida nella letteratura del Medioevo*, in *Il racconto nel Medioevo romanzo*. Atti del Convegno, Bologna, 23-24 ottobre 2000, Patròn Editore, Bologna 2002, pp. 33-52.

ID., *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.

ID., *Cantari e fiabe: a proposito del problema delle fonti*, in «*Rivista di Studi testuali*» VI-VII, 2004-2005, pp. 105-137.

DUBY, G., *I peccati delle donne nel Medioevo*, Laterza, Bari 1997.

ECO, U., *Lector in fabula*, Bompiani, Milano 1986.

FANCIULLO, F., *Il siciliano e i dialetti meridionali*, in *Tre millenni di storia linguistica della Sicilia*. Atti del Convegno della Società italiana di Glottologia (Palermo 25-27 marzo 1983), a cura di A. Quattordio Moreschini, pp. 139-159.

FASCETTI, F., *Note sulla presenza della Legenda maior volgarizzata nella tradizione manoscritta tre-quattrocentesca dei Fioretti di San Francesco*, in «*Studi Francescani*» 106, 2009, pp. 255-65.

ID., *La vicenda editoriale dei Fioretti di San Francesco in Italia*, in «*Studi Francescani*» 107, 2010, pp. 165-84.

FAURE, P., *Angeli*, in *Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e percorsi*, I, *Aldilà-Lavoro*, a cura di J. Le Goff-J.C. Schmitt, Einaudi, Torino 2003, pp. 40-52.

FERRAÙ, G., *La vicenda culturale*, in AA. VV., *La cultura in Sicilia nel Quattrocento*, De Luca Editore, Roma 1982, pp. 17-36.

FERRONI, G., *Storia della letteratura italiana, 1, Medioevo latino e letterature romanze*, Mondadori, Milano 2006.

FILGUEIRA VALVERDE, J.F., *Tiempo y gozo eterno en la narrativa medieval. La cantiga CIII*, Edicións Xerais de Galicia, Vigo 1982.

FILORAMO, G.-MENOZZI, D., (a cura di), *Storia del cristianesimo. L'antichità*, Laterza, Bari 1997.

FILORAMO, G., *Il discernimento spirituale nel cristianesimo antico. Introduzione*, in «Rivista di storia del cristianesimo» VI, 1, 2009, pp. 3-8.

FODALE, S., *I frati minori in Sicilia tra i Martini e lo scisma (1392-1412)*, in «Schede medievali» 12-13, 1987, pp. 79-85.

FOLENA, G., *Volgarizzare e tradurre*, Einaudi, Torino 1991.

FULCI, I., *Lezioni filologiche sulla lingua siciliana*, Tipografia Reale Ospizio di Beneficenza, Catania (senza indicazione di data).

GAETA, F.-VILLANI, P.-PETRACCONI, C., *Storia medievale*, Principato, Milano 1992.

GAGLIARDI, A., «*Exemplum*» e novella tra Due e Trecento, in *La Nouvelle Romane (Italia – France – España)*, sous la rédaction de J.L. Alonso Hernández, M. Gosman, R. Rinaldi, Amsterdam – Atlanta, GA 1993, pp. 1-11.

GALMÉS DE FUENTES, A., *Un conte d'al-Ghazālī et le fabliau français 'Du vilain asnier'*, in «Romance Philology» 39, 1985-86, pp. 198-205.

GARCÍA MARTÍNEZ, A.C., *La escritura transformada. Oralidad y cultura escrita en la predicación de los siglos XV al XVII*, Universidad de Huelva, Huelva 2006.

GASNAULT, M.C., *Jacques de Vitry: sermons aux gens mariés*, in *Prêcher d'exemples. Récits de prédicateurs du Moyen Age*, a cura di J.C. Schmitt, Stock, Paris 1985, pp. 42-67.

GENETTE, G., *Figure III. Discorso del racconto*, Einaudi, Torino 2006.

GEREMEK, B., *L'exemplum et la circulation de la culture au Moyen Age*, in «Melanges de l'école française de Rome» 92, 1980, pp. 153-79.

GHINATO, A., *La predicazione francescana nella vita religiosa e sociale del Quattrocento*, in «Picenum Seraphicum» X, 1973, pp. 24-98.

GHISALBERTI, A., *La rappresentazione del corpo nel pensiero medievale*, in «Comunicazioni sociali» II, 1980, pp. 19-33.

GIGLIUCCI, R., *Lo spettacolo della morte. Estetica e ideologia del macabro nella letteratura medievale*, De Rubeis, Anzio 1994.

GINGELL, S.A., *Teaching the Talk that Walks on Paper: Oral Traditions and Textualized Orature in the Canadian Literature Classroom*, in *Postcolonialism, Pedagogy and Canadian Literature*, Ed. Cynthia Sugars, Ottawa 2004.

GIOVANARDI, C., *Il bilinguismo italiano-latino del medioevo e del Rinascimento*, in *Storia della lingua italiana*, a cura di L. Serianni e P. Trifone, vol. II, *Scritto e parlato*, Einaudi, Torino 1994, pp. 435-67.

GRANT-LOOMIS, C., *White magics. An introduction to the Folklore of Christian Legend*, Cambridge Mass., 1948.

GRIFFANTE, C., *Esopo tra Medio Evo ed Umanesimo. Rassegna di studi*, in «Lettere italiane» XLVI aprile-giugno 1994, 2, pp. 315-340.

GROF, S., *Books of the Dead. Manuals for Living and Dying*, Thames & Hudson, London 1994.

GUARDÌ, T., *I Francescani e i classici*, in *Francescanesimo e civiltà siciliana nel Quattrocento*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Palermo, Carini, Gibilmanna 25-31 ottobre 1992), a cura di D. Ciccarelli e A. Bisanti, Officina di Studi Medievali, Palermo 2000, pp. 115-121.

GUIDI, R.L., *Gli studia humanitatis e una diversa definizione morale dell'uomo nel '400*, in «Studi francescani» 1-2, 1991, pp. 85-229.

ID., *Il pulpito e il palazzo. Temi e problemi nella predicazione dei mendicanti nel 400*, in «Archivum Franciscanum Historicum» 1-2, 1996, pp. 263-286.

GUREVIČ, A.J., *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Einaudi, Torino 1986.

ID., *Le categorie della cultura medievale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

HAMESSE, J., 'Collatio' et 'reportatio': deux vocales spécifiques de la vie intellectuelle au Moyen Âge, in *Études sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Âge*, I, Actes du colloque Terminologie de la vie intellectuelle au Moyen Âge (Leyde – La Haye, 20-21 septembre 1985), éditées par O. Weijers, Brepols, Turnhout 1988.

ILLICH, I., *Nella vigna del testo. Per una etologia della lettura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994.

IMBACH, R., *Dante, la filosofia e i laici*, a cura di P. Porro, Marietti, Genova 2003.

JAUSS, H.R., *I generi minori del discorso esemplare come sistema di comunicazione letteraria*, in *Il racconto*, a cura di M. Picone, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 53-72.

ID., *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria. Teoria e storia dell'esperienza estetica*, I, Bologna, Il Mulino, 1987.

ID., *Alterità e modernità della letteratura medievale*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

ID., *Perché la storia della letteratura?*, Guida Editori, Napoli 1989.

JOLLES, A., *Forme semplici. Leggenda sacra e profana - Mito - Enigma - Sentenza - Caso Memorabile - Fiaba - Scherzo*, Mursia, Milano 1980.

KRISTEVA, J., *The Kristeva Reader*, a cura di T. Moi, Oxford 1986.

LA FAUCI, N., *Capitoli di morfologia sintassi siciliana antica. Tassonomia dei costrutti medi e ausiliari perfettivi*, in *Studi linguistici e filologici offerti a Girolamo Caracausi*, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani (Supplementi, 12), Palermo 1992, pp. 185-220.

ID., *Tassonomia dei costrutti medi e ausiliari perfettivi in siciliano antico*, in ID., *Forme romanze della funzione predicativa. Teorie, testi, tassonomie*, Edizioni ETS, Pisa 2000, pp. 41-73.

LACARRA, M.J., *Strutture e tecniche della narrativa castigliana*, in *Il racconto*, a cura di M. Picone, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 205-29

ID., *Cuentos de la Edad media*, Castalia, Madrid 1989.

ID., *Panorama del cuento en la España medieval*, in *La Nouvelle Romane (Italia - France - España)*, sous la rédaction de J.L. Alonso Hernández, M. Gosman, R. Rinaldi, Amsterdam - Atlanta, GA 1993, pp. 27-37.

ID., *Pour un thesaurus exemplorum hispanicorum. Bilan de la critique au cours de la dernière décennie (1985-1995)*, in *Les exempla médiévaux: nouvelles perspectives*, a cura di J. Berlioz e M.A. Polo de Beaulieu, Honoré Champion, Paris 1998, pp. 191-213.

ID., *Cuento y novela corta en España*, Crítica, Barcelona 1999.

ID., *La monja que se arrancó los ojos: variante literaria del tipo 706B*, in «Cuadernos del Sur - Letras» 30, 2000, pp. 85- 96.

ID., *Algunos cuentos de El conde Lucanor y sus paralelos folclóricos*, in *Il racconto nel Medioevo romanzo*. Atti del Convegno (Bologna, 23-24 ottobre 2000), Pàtron Editore, Bologna 2002, pp. 277-97.

ID., *Saggi sulla narrativa breve castigliana medievale*, a cura di G. Lalomia, Fiorini, Verona 2010.

LALOMIA, G., *La fonte dissimulata. Gli exempla dell'Amatorium di Iacopo Mazza mutuati dal Decameron*, in «La parola del testo» V, 2001, 2, pp. 319-358.

ID., «*Omne lingua ha alchuna cosa propria che non ha un'altra*». *De algunas coplas de la Vita Christi de fray Iñigo de Mendoza en el Amatorium de fray Iacopo Mazza*, in *Actes del X Congrès Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval* (Alacant, 6-20 settembre de 2003), pp. 947-959.

ID., *Il cronotopo agiografico nelle Vite di Santa Maria Maddalena e di Santa Maria Egiziaca del manoscritto escurialense H.I.13*, in *Studi di Filologia Romanza offerti a Valeria Bertolucci Pizzorusso*, a cura di Pietro G. Beltrami, Maria Grazia Capusso, Fabrizio Cigni, Sergio Vatteroni, Pacini, Pisa 2006, pp. 755-75.

ID., *Boccaccio e Shabrazàd: due narratori, tante storie*, in *Medioevo romanzo e orientale. Sulle orme di Shabrazàd: le «Mille e una notte» fra Oriente e Occidente*. Atti del VI Colloquio Internazionale (Ragusa, 12-14 ottobre 2006), a cura di M. Cassarino, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 127-140.

ID., *Ida y vuelta de cuentos. Cuentos orientales que van a Italia. Cuentos orientales que de Italia vuelven a España*, in *Actas del XIII Congreso de la Asociación Hispànica de Literatura Medieval* (Valladolid 2011), pp. 1069-1085.

ID., *I viaggi dei cavalieri. Tempo e spazio nel romanzo cavalleresco castigliano (secoli XIV-XVI)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

LAVINIO, C., *Modello narrativo e intreccio nella fiaba: i condizionamenti della memoria*, in «La ricerca folklorica» 15, 1987, pp. 41-48.

LE GOFF, J., *L'«exemplum»*, in *Il racconto*, a cura di M. Picone, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 95-109.

ID., *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino 1996.

ID., *Introduction*, in *Les exempla médiévaux: nouvelles perspectives*, a cura di J. Berlioz e M.A. Polo de Beaulieu, Honoré Champion, Paris 1998, pp. 11-17.

ID., *La civiltà dell'Occidente medievale*, Einaudi, Torino 1999.

ID., *Aldilà*, in *Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e percorsi*, I, *Aldilà-Lavoro*, a cura di J. Le Goff e J.C. Schmitt, Einaudi, Torino 2003, pp. 3-16.

- ID., *Gli intellettuali nel Medioevo*, Mondadori, Milano 2008.
- ID., *L'immaginario medievale*, Laterza, Bari 2008.
- ID., *Héroès, maravillas y leyendas de la Edad Media*, Paidós, Madrid 2010.
- ID., *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Laterza, Bari 2010, pp. 145-62.
- LECLERCQ J., *La vita perfetta*, Vita e Pensiero Edizioni, Milano 1961.
- LEONE, A.- LANDA, R., *I paradigmi della flessione verbale nell'antico siciliano*, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 1984 (Biblioteca del Centro di studi filologici e linguistici siciliani, 5).
- LEONE, A., *Tornando sulla grafia del siciliano*, in *Studi linguistici e filologici offerti a Girolamo Caracausi*, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani (Supplementi, 12), Palermo 1992, pp. 283-303.
- LEVY, B.J., *Le fabliau et l'exemple. Etude sur les recueils moralisants anglo-normands*, in *Épopée animale. Fable fabliau*. Actes du IV^e Colloque de la Société Internationale Renardienne (Evreux, 7-11 septembre 1981), Presses Universitaires de France, Paris 1984, pp. 311-21.
- LIBRANDI, R., *La Calabria*, in *L'italiano nelle regioni. Lingua nazionale e identità regionali*, a cura di F. Bruni, UTET, Torino 1992.
- LIGRESTI, D., *Le piccole corti aristocratiche nella Sicilia 'spagnola'*, «Archivio Storico per la Sicilia Orientale» XCIV, 1998, I, pp. 11-35.
- LO NIGRO, S.S., *Narrativa esemplare e pubblico nel Medioevo*, Bonanno, Catania (senza indicazione di data).
- ID., *Racconti popolari siciliani*, Leo Olschki Editore, Firenze 1957.
- ID., *L'exemplum e la narrativa popolare del secolo XIII*, in *La letteratura popolare nella valle padana*. Atti del 3^o convegno di studi sul folklore padano (Modena, 19-22 marzo 1970), Olschki, Firenze 1972.
- ID., *Le brache di San Griffone. Novellistica e predicazione tra '400 e '500*, Laterza, Bari 1983.
- LO PIPARO, F., *Sicilia linguistica*, in *La Sicilia*, a cura di M. Aymard e G. Giarrizzo, Einaudi, Torino 1987, pp. 733-810.
- LYONS, J.D., *Exemplum. The rhetoric of exemplum in early moderne France and Italy*, Princeton University Press, New Jersey 1989.

MAGGIONI, G.P., *Storie malvagie e vite di santi. Storie apocrife, cattivi e demoni nei leggendari condensati del XIII secolo*, in *Tra edificazione e piacere della lettura: le vite dei santi in età medievale*, a cura di A. Degli'Innocenti e F. Ferrari, Editrice Università degli Studi di Trento, Trento 1998, pp. 131-143.

MANCINI, M., *Oralità e scrittura nei testi delle Origini*, in *Storia della lingua italiana*, a cura di L. Serianni e P. Trifone, vol.II, *Scritto e parlato*, Einaudi, Torino 1994, pp. 5-39.

MANIERI, A., *L'immagine poetica nella teoria degli antichi. Phantasia e enargeia*, Ist. Editoriali e Poligrafici, Pisa-Roma 1998.

MANSELLI, R., *La religione popolare nel Medioevo (Sec. VI-XII)*, G. Giappichelli Editore, Torino 1974.

MANZI, P., *La tipografia napoletana nel '500. Annali di Sigismondo Mayr – Giovanni A. de Caneto – Antonio de Frixis – Giovanni Pasquet de Sallo (1503-1535)*, Olschki, Firenze 1971.

MARASCHIO, N., *Grafia e ortografia: evoluzione e codificazione*, in *Storia della lingua italiana*, a cura di L. Serianni e P. Trifone, vol. I, *I luoghi della codificazione*, Einaudi, Torino 1993, pp. 139-230.

MARCELLI, N., *Appunti per l'edizione di un dittico umanistico: la latinizzazione del Tancredi boccacciano e la Novella di Seleuco di Leonardo Bruni*, in «Interpres» XIX, 2000, pp. 18-41.

MARTELLI, M., *Il Seleuco attribuito a Leonardo Bruni, fra storia ed elegia*, in *Favole Parabole Istorie. Le forme della scrittura novellistica dal Medioevo al Rinascimento*. Atti del Convegno (Pisa, 26-28 ottobre 1998), a cura di G. Albanese, L. Battaglia Ricci e R. Bessi, Salerno Editrice, Roma 2000, pp. 231-255.

MARUCCI, V., *Manoscritti e stampe antiche della Legenda Aurea di Jacopo da Varagine volgarizzata*, in «Filologia e critica» 5, 1980, pp. 30-50.

MASINI, P., *Note sul vocabolario scolastico del XII secolo. Monaci e chierici tra Vangeli e istituzioni*, in «Studia monastica» 34, 1992, pp. 281-304.

MASOERO, M., *Novella in versi e prosimetro: riscritture volgari dell'Historia de duobus amantibus del Piccolomini*, in *Favole Parabole Istorie. Le forme della scrittura novellistica dal Medioevo al Rinascimento*. Atti del Convegno (Pisa, 26-28 ottobre 1998), a cura di G. Albanese, L. Battaglia Ricci e R. Bessi, Salerno Editrice, Roma 2000, pp. 317-325.

MATSUBARA, H., *À propos du dit de l'unicorne: pérégrinations d'un avadana*, in «Études de littérature française» 22, 1973, pp. 1-10.

MATTESINI, E., *Sicilia*, in *Storia della lingua italiana*, a cura di L. Serianni e P. Trifone, vol. III, *Le altre lingue*, Einaudi, Torino 1994, pp. 406-432.

MAZZACURATI, G., *Rappresentazione*, in *Lessico critico decameroniano*, a cura di R. Bragantini e P.M. Forni, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 269-99.

MCGUIRE, B.P., *Les mentalités des cisterciens dans les recueils d'exempla du XIIe siècle: une nouvelle lecture du Liber visionum et miraculorum de Clairvaux*, in *Les exempla médiévaux: nouvelles perspectives*, cit., pp. 107-145.

MELETINSKIJ, E.M., *Introduzione alla poetica storica dell'epos e del romanzo*, Il Mulino, Bologna 1993.

MENEGHETTI, M.L., *Fonte' e 'modello culturale' nei romanzi cortesi*, in AA. VV., *La parola ritrovata*, a cura di C. di Girolamo e I. Paccagnella, Sellerio, Palermo 1982, pp. 65-81.

MENETTI, E., *Alle origini del racconto. Narrare storie tra Oriente e occidente*, in U. Di Raimo, I. Zilio-Grandi, M. Mancini, A. Grillini, F. Negri, E. Pasquini, E. Menetti, G.M. Anselmi, C. Varotti, F. Rico, *Mappe della letteratura europea e mediterranea*, I, *Dalle origini al Don Chisciotte*, Mondadori, Milano 2000, pp. 216-220.

MEREGALLI, F., *Presenza della letteratura spagnola in Italia*, Sansoni, Firenze 1974.

MICCOLI, G., *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino 1976.

MIGLIORINI, B., *Note sulla grafia italiana nel Rinascimento*, in «Studi di filologia italiana» XIII, 1955, pp. 259-96 (anche in Id., *Saggi linguistici*, Firenze 1957, p. 197-225).

ID., *Storia della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze 1960.

MIGLIORINO, F., *«Quista esti la confessioni»: religione e società in Sicilia*, SEI, Torino 1993, pp. 273-322.

MINEO, N., *Ancora su Dante e il «Libro della Scala», Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio dei testi*. Atti del III Colloquio Internazionale (Venezia, 10-13 ottobre 1996) a cura di A. Pioletti e F. Rizzo Nervo, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, pp. 557-584.

MINERVINI, L., *Produzione e circolazione di manoscritti negli stati crociati: biblioteche e scriptoria latini*, in *Medioevo romanzo e orientale. Oralità, scrittura, modelli narrativi*. Atti del II Colloquio Internazionale (Napoli, 17-19 febbraio 1994), a cura di A. Pioletti e F. Rizzo Nervo, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995, pp. 79-96.

MOCCIARO, E., *Sull'espressione non prototipica dell'agentività nei testi siciliani del XIV secolo*, Edit., Catania 2009 (Quaderni di Artesia, 4).

MONTEVERDI, A., *Gli esempi dello "Specchio di vera penitenza"*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana» LXI, 1913, pp. 266-344.

ID., *Gli esempi di Iacopo Passavanti*, in *Studi e saggi sulla letteratura italiana dei primi secoli*, Ricciardi, Milano-Napoli 1954, pp. 190-94.

MOOS, P. VON, *L'exemplum et les exempla des prédicateurs*, in *Les exempla médiévaux: nouvelles perspectives*, a cura di J. Berlioz e M.A. Polo de Beaulieu, Honoré Champion, Paris 1998, pp. 67-82.

MORABITO, R., *Griselda: le fonti e il corpus*, in *La storia di Griselda in Europa*. Atti del Convegno: *Modi dell'intertestualità: la storia di Griselda in Europa* (L'Aquila, 12-14 maggio 1988), a cura di R. Morabito, Japadre Editore, L'Aquila-Roma 1990, pp. 7-20.

MORDENTI, R., *Le due censure: la collazione dei testi del Decameron 'rassettati' da Vincenzo Borghini e Lionardo Salviati*, in AA.VV., *Le puoi et la plume*. Atti del Convegno Internazionale organizzato dal Centre Interuniversitaire de Recherche sur la Renaissance Italienne e L'institut culturel italien de Marseille (Aix-en-Provence, 14-16 mai 1981), Paris 1982, pp. 253-73.

ID., *Per un'analisi dei testi censurati: strategia testuale e impianto ecdotico della 'rassettatura' di Lionardo Salviati*, in «F. M. Annali dell'Istituto di Filologia Moderna dell'Università di Roma» 1, 1982, pp. 7-51.

MORETTI, F., *La ragione del sorriso e del riso nel Medioevo*, Edipuglia, Santo Spirito 2001.

MORTARA GARAVELLI, B., *Il parlar figurato. Manualletto di figure retoriche*, Laterza, Bari 2010.

MURPHY, J.J., *La retorica nel Medioevo. Una storia delle teorie retoriche da s. Agostino al Rinascimento*, Liguori, Napoli 1983.

MUSSO, P., *Il lessico tecnico dell'Agricoltura di Antonio Venuto*, in «Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani» 20, 2004, pp. 107-201.

ONG, W.J., *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna 1986.

OSCOLATI, R., *La teologia cristiana nel suo sviluppo storico*, I, *Primo millennio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

PACETTI, D., *La predicazione di S. Bernardino da Siena a Perugia e ad Assisi nel 1425*, in «Collectanea Franciscana» 10, 1940, pp. 5-28.

PADOAN, G., *Il Boccaccio, le Muse, il Parnaso e l'Arno*, Olschki, Firenze 1993.

PAGANO, M., *La vita di S. Onofrio e qualche osservazione sulla scripta siciliana medievale: esiti di un sondaggio*, in *Atti del XXI Congresso Internazionale di Linguistica e Filologia Romanza*, Centro di studi filologici e linguistici siciliani - Università di Palermo (Palermo 18-24 settembre 1995), a cura di G. Ruffino, vol. VI, *Edizione e analisi dei testi letterari e documentari del medioevo. Paradigmi interpretativi della cultura medievale*, Niemeyer, Tübingen 1998, pp. 391-401.

ID., *La vita dei SS. Cosma e Damiano nel più antico volgarizzamento toscano della Legenda aurea: ms. Firenze, Biblioteca Riccardiana, 1254 (Q.I. 11)*, in *Racconto senza fine. Per Antonio Pioletti*, a cura di E. Creazzo, S. Emmi e G. Lalomia, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, pp. 271-286.

PALTRINIERI, E., *Il 'Libro degli Inganni' tra Oriente e Occidente. Traduzioni, tradizione e modelli nella Spagna alfonsina*, Le Lettere, Firenze 1992.

PARAVICINI BAGLIANI, A., *Età della vita*, in *Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e percorsi*, I, *Aldilà-Lavoro*, a cura di J. Le Goff e J.C. Schmitt, Einaudi, Torino 2003, pp. 385- 97.

PAREDES NÚÑEZ, J., *Narrativa breve: Narrativa breve medieval románica*, Ediciones TAT, Granada 1988, pp. 65-90.

PARKE, H.W., *Sibille*, ECIG, Genova 1992.

PASTOR, L. VON, *Storia dei Papi dalla fine del Medio Evo*, I e II, Desclée & C. Editori Pontifici, Roma 1961.

PASTORINO, A., *I «temi spirituali» della vita monastica in Giovanni Cassiano*, in «Civiltà classica e cristiana» 1, 1980, pp. 123-172.

PATLAGEAN, E., *L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance*, in «Studi medievali» XVII, 1976, II, pp. 597-623.

PELLEGRINI, L., *Impianto insediativo e organizzazione territoriale dei Francescani nella Sicilia dei secoli XIII-XIV*, in «Schede medievali» 12-13, 1987, pp. 303-310.

PEDROSA, J.M., *La Novella de Nastagio (Decamerón V. 8) entre sus paralelos: un exemplum de Cesáreo de Heisterbach, una superstición andaluza, una leyenda irlandesa*, in «Mil Seiscientos Dieciséis» XII, 2006, pp. 179-186.

PERI, M., *Malato d'amore. La medicina dei poeti e la poesia dei medici*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996.

PERUSINI, G., *Exempla e tradizioni popolari nelle prediche di un frate trapanese del Seicento*, in *Studi in onore di Carmelina Naselli*, vol. I, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania, Catania 1968.

PETRONIO, G., *Viaggio nel paese di poesia*, Mondadori, Milano 1999.

PICASSO, G., *L'imitazione di Cristo nell'epoca della «devotio moderna» e nella spiritualità monastica del sec. XV in Italia*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa» IV, 1968, pp. 11-32.

PICONE, M., *Tre tipi di cornice novellistica: modelli orientali e tradizione medievale*, in «Filologia e critica» 13, 1988, pp. 3-26.

ID., *Dal lai alla novella: il caso di Ghismonda (Decameron, IV 1)*, in «Filologia e critica» XVI, 1991, III, pp. 325-343.

ID., *Il racconto*, in *La letteratura romanza medievale*, Il Mulino, Bologna 1994.

ID., *Il significato di un convegno sull'enciclopedismo medievale*, in *L'enciclopedismo medievale. Atti del Convegno (San Gimignano 8-10 ottobre 1992)*, a cura di M. Picone, Longo, Ravenna 1994, pp. 15-21.

ID., *La Favola di Belfagor fra exemplum e novella*, in *Niccolò Machiavelli. Politico storico letterato. Atti del Convegno (Losanna 27-30 settembre 1995)*, a cura di J.J. Marchand, Salerno Editrice, Roma 1996, pp. 137-148.

ID., *La vergine e l'eremita. Una lettura intertestuale della novella di Alibech (Decameron III.10)*, «Vox romanica» 57, 1998, pp. 85-100.

ID., *Donne e papere: storia di un racconto cornice*, in *Il racconto nel Medioevo romanzo. Atti del Convegno, Bologna (23-24 ottobre 2000)*, Patròn Editore, Bologna 2002, pp. 163-179.

PIEMONTESE, A.M., *Narrativa medievale persiana e percorsi librari internazionali*, in *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio dei testi*, Atti del III Colloquio Internazionale (Venezia, 10-13 ottobre 1996) a cura di A. Pioletti e F. Rizzo Nervo, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, pp. 1-17.

PIOLETTI, A., *Letterature medievali e comparativismo*, in *Letterature e lingue nazionali e regionali. Studi in onore di Nicolò Mineo*, a cura di S.C. Sgroi e S.C. Trovato, Il Calamo, Roma 1996, pp. 393-404.

ID., *Lo strano e lo straniero nelle letterature romanze: alcuni sondaggi*, in *Lo straniero. Atti del Convegno di Studi (Cagliari 16-19 novembre 1994)*, a cura di E. Delitala, M. Domenichelli, P. Fasano, Bulzoni 1997, pp. 3-18.

ID., *Medioevo romanzo e orientale: momenti, percorsi e problemi*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. 2. Il medioevo volgare*, direttori P. Boitani, M. Mancini, A. Varvaro, I, *La produzione del testo*, Salerno Editrice, Roma 1999, pp. 257-59.

ID., *Della tipologia della cornice narrativa*, in *Poetica medievale. Confronti e incontri: tradizione arabo-islamica e tradizione occidentale*. Atti del Convegno Internazionale (Bologna, 11-13 maggio 2000), a cura di P. Bagni, M. Pistorio, Carocci, Roma 2003, pp. 13-26.

ID., *Macrotesto e macrotesti. Appunti non conclusivi*, in *Medioevo romanzo e orientale. Macrotesti fra Oriente e Occidente*, IV Colloquio Internazionale, Soveria Mannelli, Rubbettino 2003, pp. 529-534.

ID., *Del cronotopo e dell'alterità nella narrativa romanza medievale*, in «La parola del testo» VIII, 2004/2, Studi in onore di Giuseppe E. Sansone, pp. 305-16.

ID., *Fra Oriente e Occidente*, in «Quaderni petrarcheschi» XII-XIII (2002-2003), 2007, pp. 99-107.

ID., *Canone e sistemi culturali fra Oriente e Occidente*, in «Le Forme e la Storia» I, 2008/1-2, pp. 879-91.

ID., *Del narrare storie su storie: i Colloqui «Medioevo romanzo e orientale» e le orme di Shabrazād*, Postfazione, in *Medioevo romanzo e orientale. Sulle orme di Shabrazād: le «Mille e una notte» fra Oriente e Occidente*. Atti del VI Colloquio Internazionale (Ragusa, 12-14 ottobre 2006), a cura di M. Cassarino, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 360-369.

ID., *Esercizi sul cronotopo 2. «Ce est la roe de Fortune»*. La mort le roi Artu, in «Critica del testo» XII/2-3, 2009.

ID., *Esercizi sul cronotopo 3. «Un grant cerne tot environ la maison»*. Il Perlesvaus, in «Le Forme e la Storia» III, 2010, 1.

PISCHEDDA, G., *Sulla lingua della novellistica rinascimentale*, in «Studi mediolatini e volgari» VIII, 1960.

POLO DE BEAULIEU, M.A.-BERLIOZ, J., «*Car qui a le vilain, a la proie*». *Les proverbes dans les recueils d'exempla (XIIIe-XIVe siècle)*, in *Tradition des proverbes et des exempla dans l'Occident médiéval / Die Tradition der Sprichwörter und exempla im Mittelalter*, Colloque fribourgeois 2007 / Freiburger Colloquium 2007, a cura di H.O. Bizzarri-M. Rohde, Walter de Gruyter, Berlin 2009, pp. 25-65.

POOLE, K.R., *In Search of Paradise: Time and Eternity in Alfonso X's Cantiga 103*, in «eHumanista» 9, 2007, pp. 110-128.

PRAT FERRER, J.J., *Los exempla medievales: una etapa escrita entre dos oralidades*, in «Oppidum» 3, 2007, pp. 165-188.

PROPP, V.J., *Morfologia della fiaba e Le radici storiche dei racconti di magia*, Newton, Roma 2009.

RAFFAELE, F., *Giovanni Cassiano tra Oriente e Occidente. Spunti per un'indagine geo-culturale*, in «Siculorum Gymnasium» n.s. a. LVIII-LXI, 2005-2008, III, pp. 1471-1496.

ID., *Da una trattazione "con immagini" a una trattazione "per immagini"*. Excerpta di Cassiano nelle Vite dei Santi Padri di Domenico Cavalca, in «Le forme e la storia» n.s. V, 2012, 1, pp. 41-53.

RAPP, F., *L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age*, Presses Universitaires de France, Paris 1971.

RICHARDSON, B., *Gli italiani e il toscano parlato nel Cinquecento*, in «Lingua nostra» XLVIII, 1987, 4, pp. 97-107.

RIGGI, C., *Il Climaco latino nel Medioevo e la tradizione manoscritta della versione e degli scolii di Angelo Clareno. Ambiente francescano e climacheo in Europa, codici ed edizioni a stampa*, in «Schede Medievali» 20-21, 1991, pp. 21-44.

RINALDI, G.M., *Testi d'archivio del Trecento*, 2 voll., a cura di G.M. Rinaldi, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 2005 (Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV, 24-25).

RIZZO NERVO, F., *Dalle donne travestite al travestimento delle donne. Per una tipologia tra agiografia e letteratura*, in *Medioevo romanzo e orientale. Testi e prospettive storiografiche*. Atti del Colloquio Internazionale (Verona, 4-6 aprile 1990) a cura di A.M. Babbi, A. Pioletti, F. Rizzo Nervo, C. Stevanoni, Rubbettino, Soveria Mannelli 1992, pp. 71-90.

ROHLFS, G., *Grammatica storica della lingua italiana e dei suoi dialetti*, 3 voll., Einaudi, Torino 1966-69.

RÖRICH, L., *Erzählungen des späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zur Gegenwart. Sagen, Märchen, Exempel und Schwänke*, 2 voll., Bern-München 1962-67.

ROSSI, L., *Il cuore, mistico pasto d'amore: dal Lai Guirun al Decameron*, in «Studi provenzali e francesi 82» 6, 1983, pp. 28-128.

SULEIMAN, S.R., *Le récit «exemplaire»*, in *Le roman à thèse; ou l'autorité fictive*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983.

RUHE, D., «*Pour raconter ou pour doctrine*». *L'exemplum et ses limites*, in *Les exempla médiévaux: nouvelles perspectives*, a cura di J. Berlioz e M.A. Polo de Beaulieu, Honoré Champion, Paris 1998, pp. 331-351.

RUSCONI, R., *La tradizione manoscritta delle opere degli Spirituali nelle biblioteche dei predicatori e dei conventi dell'Osservanza*, in «Picenum Seraphicum» XII, 1975, pp. 63-137.

SABATINI, F., *Dalla "scripta latina rustica" alle "scriptae" romanze*, in «Studi medievali» XI, 1968, pp. 320-258.

ID., *Lingua parlata, «scripta» e coscienza linguistica nelle origini romanze*, in *Atti del XIV Congresso internazionale di Linguistica e Filologia Romanza* (Napoli 15-20 aprile 1974), a cura di G. Macchiaroli e J. Beniamins, I, Gaetano Macchiaroli Editore, 1978, pp. 445-53.

SACCHI, L., *Da Mitilene a Parigi: una riscrittura in ottave della Historia Apollonii regis Tyri*, in *Il ritorno dei classici nell'Umanesimo. Studi in memoria di Gianvito Resta*, a cura di G. Albanese, C. Ciociola, M. Cortesi, C. Villa, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2013 (in corso di stampa).

SANGA, G., *Modi di produzione e forme di tradizione: dall'oralità feudale alla scrittura capitalistica*, in *Oralità e scrittura nel sistema letterario. Atti del Convegno* (Cagliari 1-4 aprile 1980), a cura di G. Cerina – C. Lavinio – L. Mulas, Bulzoni, Roma 1982.

SANTINI, E., *La produzione in volgare di Leonardo Bruni aretino e il suo culto per "le tre corone fiorentine"*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana» LX, 1912, pp. 289-339.

SANTORO, M., *Il libro a stampa. I primordi*, Liguori, Napoli 1990.

SCAVUZZO, C., *I latinismi del lessico italiano*, in *Storia della lingua italiana*, a cura di L. Serianni e P. Trifone, II, *Scritto e parlato*, Einaudi, Torino 1994, pp. 469-94.

SCHMITT, J.C., *Recueils franciscaines d'exempla et perfectionnement des techniques intellectuelles*, in «Bibliothèque de l'École de Chartes» 135, 1977, pp. 5-21.

ID., *La parola addomesticata. San Domenico, il gatto e le donne di Fanjeaux*, in «Quaderni storici» 41, 1979, pp. 416-439.

ID., *Il santo levriero. Guinefort guaritore di bambini*, Einaudi, Torino 1982.

ID., *Conclusion. Éditer, indexer, interpréter les exempla*, in *Les exempla médiévaux: nouvelles perspectives*, a cura di J. Berlioz e M.A. Polo de Beaulieu, Honoré Champion, Paris 1998, pp. 403-411.

ID., *Chierici e laici*, in *Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e percorsi*, I, *Aldilà-Lavoro*, a cura di J. Le Goff e J.C. Schmitt, Einaudi, Torino 2003, pp. 197-212.

ID., *Corpo e anima*, in *Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e percorsi*, I, *Aldilà-Lavoro*, a cura di J. Le Goff e J.C. Schmitt, Einaudi, Torino 2003, pp. 253-267.

SCHOLES, R.-KELLOGG, R., *La natura della narrativa*, Il Mulino, Bologna 1970.

SEGRE, C., *Espressionismo latino e volgare nel Quattrocento e nella prima metà del Cinquecento*, in *I metodi attuali della critica in Italia*, a cura di Maria Corti e Cesare Segre, ERI/Edizioni RAI Radiotelevisione italiana, Torino 1970, pp. 263-73.

ID., *Intertestuale/interdiscorsivo. Appunti per una fenomenologia delle fonti*, in *La parola ritrovata*, a cura di C. Di Girolamo e I. Paccagnella, Sellerio, Palermo 1982, pp. 15-28.

ID., *Fuori del mondo*, Einaudi, Torino 1990.

ID., *Notizie della crisi*, Einaudi, Torino 1993.

ID., *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Einaudi, Torino 1999.

ID., *Dal cronotopo alla Chanson de Roland*, in *Ritorno alla critica*, Einaudi, Torino 2001, pp. 259-72.

SEVERINO POLICA, G., *Libro, lettura, «lezione» negli studia degli Ordini Mendicanti (sec. XIII)*, in *Le scuole degli Ordini Mendicanti (secoli XIII-XIV)*. Convegno del Centro di Studi sulla spiritualità medievale (Todi 11-14 ottobre 1976), Todi, Accademia Tudertina, 1978, pp. 373-413.

SORNICOLA, R., *«Col nostro semplice parlare et muliebre stilo»: ibridismo e registri linguistici nella Leggenda della Beata Eustochia da Messina*, in *Studi linguistici e filologici offerti a Girolamo Caracausi*, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 1992 (Supplementi al Bollettino, 12), pp. 453-481.

SORRENTO, L., *La diffusione della lingua italiana nel Cinquecento in Sicilia*, Le Monnier, Firenze 1921.

STEARNS SCHENCK, M.J., *Narrative structure in the exemplum, fabliau, and the nouvelle*, in «Romanic review» LXXII, 1981, pp. 367-382.

Storia d'Italia. Gli ebrei in Italia, I, *Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1996.

STUSSI, A., *Introduzione agli studi di filologia italiana*, Il Mulino, Bologna 2007.

TEKAVČIĆ, P., *Grammatica storica dell'italiano*, voll. 3, Il Mulino, Bologna 1980.

TERRUSI, L., *Ancora sul "cuore mangiato". Riflessioni su Decameron IV 9, con una postilla doniana*, in «La parola del testo» 1, 1998, pp. 49-62.

TIBBETS SCHULENBERG, J., *The Heroics of Virginity. Brides of Christ and Sacrificial Mutilation*, in *Women in the Middle Ages and the Renaissance*, ed. by M.B. Rose, Syracuse University Press, Syracuse 1986, pp. 29-72.

TILLIETTE, J.-Y., *L'exemplum rhétorique: questions de définition*, in *Les exempla médiévaux: nouvelles perspectives*, a cura di J. Berlioz e M.A. Polo de Beaulieu, Honoré Champion, Paris 1998, pp. 43-65.

TODESCHINI, G., *Testualità francescana e linguaggi economici nelle città italiane del Quattrocento*, in «Quaderni Medievali» 40, 1995, pp. 21-49.

TÖPFER, B., *Escatologia e millenarismo*, in *Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e percorsi*, I, *Aldilà-Lavoro*, a cura di J. Le Goff-J.C. Schmitt, Einaudi, Torino 2003, pp. 371-84.

TRASSELLI, C., *Siciliani fra Quattrocento e Cinquecento*, Intilla Editore, Messina 1981.

TRISOGLIO, F., recensione a Remo L. Guidi, *Gli studia humanitatis e una diversa definizione morale dell'uomo nel '400*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» XXVIII, 1992, pp. 437-39.

TROCCHI, A., *Temi e miti letterari*, in A. Gnisci, F. Sinopoli, F. Stella, A. Trocchi, E. Pantini, D. Nucera, M. Guglielmi, N. Moll, F. Neri, E. Gajeri, *Letteratura comparata*, a cura di A. Gnisci, Mondadori, Milano 2002, pp. 63-86.

TROVATO, P., *Primi appunti sulla norma linguistica e la stampa tra Quattrocento e Cinquecento*, in «Lingua nostra» XLVIII, 1987, fasc. 1, pp. 1-7.

ID., *Circolazione di libri e di varietà linguistiche nei conventi napoletani e abruzzesi. In margine alle «scritture volgari» del Miòla*, in *Lingue e culture dell'Italia meridionale (1200-1600)*, a cura di P. Trovato, Bonacci Editore, Roma 1993, pp. 269-307.

TUBACH, F., *A Girl's Vision of Heaven and Hell (V511, 2). A Medieval Exemplum*, in IV International Congress for Folk-Narrative Research in Athens 1964, Megas, Atene 1965, pp. 576-580.

VÀRVARO, A., *Prima ricognizione dei catalanismi nel dialetto siciliano*, in «Medioevo romanzo» I, 1974, pp. 86-110.

ID., *Storia politico-sociale e storia del lessico in Sicilia. A proposito del «Vocabolario etimologico siciliano»*, in «Travaux de linguistique et de littérature» 14, 1976, 1, pp. 85-194.

ID., *Siciliano medievale «rasuni» e «virasu»: -S- da -TJ-?*, in «Medioevo romanzo» 5, 1978, pp. 430-37.

ID., *Capitoli per la storia linguistica dell'Italia meridionale e della Sicilia*, in «Medioevo romanzo» VI, 1979, pp. 189-206.

ID., *Profilo di storia linguistica della Sicilia*, Flaccovio Editore, Palermo 1979.

ID., *Ancora su «-nd-» in Sicilia*, in «Medioevo romanzo» VII, 1980, pp. 130-132.

ID., *Storia, problemi e metodi di Linguistica romanza*, Liguori, Napoli 1980.

ID., *Forme di intertestualità. La narrativa spagnola medievale tra Oriente e Occidente*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale – sezione romanza» 27, 1985, pp. 49-65.

ID., *Letterature romanze del medioevo*, Il Mulino, Bologna 1985.

ID., *Italienisch: Areallinguistik XII. Sizilien*, in *Lexikon der Romanistischen Linguistik*, vol. IV, 1988, pp. 716-731.

ID., *Edizioni di testi meridionali e grammatica storica*, in *Lingue e culture dell'Italia meridionale (1200-1600)*, a cura di Paolo Trovato, Bonacci, Roma 1993, pp. 365-74.

ID., *Südkalabrien und Sizilien*, in *Lexikon der Romanistischen Linguistik*, vol. II/2, 1995, pp. 228-238.

ID., *Identità linguistiche e letterarie nell'Europa romanza*, Salerno Editrice, Roma 2004.

VASOLI, C., *Arte della memoria e predicazione*, in «Lettere italiane» XXXVIII, 1986, 4, pp. 478-99.

VIAN, G.M., *Bibliotheca divina. Filologia e storia dei testi cristiani*, Carocci, Roma 2001.

VITALE-BROVARONE, A., *Persuasione e narrazione: l'exemplum tra due retoriche (VI-XII sec.)*, in *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, Table ronde organisée par l'École Française de Rome (18 mai 1979), Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age-Temps modernes, tome 92, 1980, 1, pp. 87-112.

WELTER, J.TH., *L'«exemplum» dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Paris-Toulouse, 1927 (ristampa, Genève, Slatkine Reprints, 1973).

YSERN, J., *A propósito del espacio y del tiempo en la literatura ejemplar*, «Revista de Filología Románica» 25, 2008, pp. 65-79.

ZAMBON, F., *La letteratura allegorica e didattica*, in *La letteratura romanza medievale*, a cura di Costanzo di Girolamo, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 249-78.

ZAMPONI, S.-GIOVÉ, N., *Manoscritti in volgare nei conventi dei frati Minori: testi, tipologie librerie, scritture*, in *Francescanesimo in volgare (secoli XIII-XIV)*. Atti del XXIV Convegno internazionale (Assisi, 17-19 ottobre 1996), Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1997, pp. 301-336.

ZANTOMIO, F., *Una trascrizione veneta delle prediche di Giordano da Pisa*, in *Scrittura religiosa. Forme letterarie dal Trecento al Cinquecento*, a cura di C. Delcorno e M.L. Doglio, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 15-35.

ZINK, M., *L'innamorato fedele. Racconti dal Medioevo*, Città Nuova, Roma 2000.

ZORZETTI, N., *Dimostrare e convincere: l'exemplum nel ragionamento induttivo e nella comunicazione*, in *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, Table ronde organisée par l'Ecole française de Rome, 18 mai 1979, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Age. Temps modernes» 92, 1980, pp. 33-65.

ZUMTHOR, P., *La lettera e la voce. Sulla «letteratura medievale»*, Il Mulino, Bologna 1990.

Dizionari e Indici

Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire, Beauchesne, Paris 1937.

Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e percorsi, 2 voll., a cura di J. Le Goff-J.C. Schmitt, Einaudi, Torino 2003.

Grande Dizionario Enciclopedico, UTET, Torino 1995.

THOMPSON, S., *Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*. Revised and enlarged, Indiana University Press, Bloomington 1955-1958.

TUBACH, FR. C., *Index exemplorum. A Handbook of medieval religious tales*, Suomalainen Tiedekademia/Akademia Scientiarum Fennica, Helsinki 1969.

Vocabolario Siciliano, a cura di G. Piccitto, 4 voll., Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, Catania-Palermo 1977.

Sitografia

[http://155.210.12.154/clarisel/paginas/index.php?base=sendebar
&opcion=presentacion](http://155.210.12.154/clarisel/paginas/index.php?base=sendebar&opcion=presentacion)

[http://fondosdigitales.us.es/media/books/397/397_140052_391.j
peg](http://fondosdigitales.us.es/media/books/397/397_140052_391.jpg)

<http://gahom.echess.fr/>

<http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/boletinm4.htm>

[http://www.treccani.it/enciclopedia/giugurta_\(Enciclopedia-
Italiana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giugurta_(Enciclopedia-Italiana)/)