Armando Antonelli - Paolo Rinoldi

LA PREDICAZIONE A SIENA FRA LATINO E VOLGARE AL TEMPO DEI NOVE[1]

Le circostanze che portano due non specialisti di cultura senese ad affrontare questo tema rimontano alla scoperta di un sermonario volgare da parte di Armando Antonelli e al coinvolgimento di altri studiosi nell'avventura che ne è seguita, da poco sfociata nella pubblicazione di un contributo in *Lettere italiane* che costituisce la prima «radiografia» del codice e delle prediche in esso contenute[2].

Ricordiamo brevemente i dati essenziali: il ms. 1746 della Biblioteca Universitaria di Bologna (d'ora in poi BU 1746), membranaceo di 147 carte, è un composito che tramanda due raccolte di sermoni indipendenti e incomplete, databili a ridosso della prima metà del Trecento: la prima raccolta è costituita da sermoni dominicali che cominciano con il Mercoledì delle ceneri e seguono l'anno liturgico secondo l'uso domenicano, la seconda è un santorale di ispirazione francescana. I sermoni sono in volgare, rivolti presumibilmente ad un pubblico di laici, e l'esame della lingua assegna entrambe le componenti ad un'area compresa tra Siena e Arezzo. L'analisi linguistica è confortata dagli scarni riferimenti interni che si riferiscono proprio a tale territorio.

1. All'interno di una riflessione comune, il lavoro è stato così suddiviso: il cap. 1 (*La predicazione a Siena nel periodo dei Nove. Prima indagine di contesto*) si deve a P. Rinoldi; il cap. 2 (*Ideologia di popolo e religiosità mendicante per i laici durante il governo dei Nove. Primi tentativi di sistemazione geografica e cronologica di BU 1746*) ad A. Antonelli.

2. A. ANTONELLI *et al.*, *Un'inedita raccolta di sermoni volgari (Bologna, Biblioteca Universitaria, ms. 1746)*, in «Lettere Italiane» LXXI (2019), pp. 231-275.

A. Antonelli - P. Rinoldi, *La predicazione a Siena fra latino e volgare al tempo dei Nove*, in «Codex Studies» 5 (2021), pp. 35-74 (ISSN 2612-0623 - ISBN 978-88-9290-124-7)
©2021 SISMEL · Edizioni del Galluzzo & the Author(s) CC BY-NC-ND 4.0

La presente indagine nasce dall'incontro fra due esigenze diverse: per parte nostra, è l'occasione di porre un tassello alla contestualizzazione del sermonario (parziale e bisognosa di ulteriori approfondimenti) in vista dell'edizione del testo; dalla prospettiva del laboratorio di *Codex* corrisponde al tentativo di sondare, seppure da un punto di vista specifico, un *corpus* (quello dei manoscritti senesi) molto difficile da affrontare, certo più ostico rispetto a quello delle altre grandi città toscane (Firenze, Pisa, Arezzo, Lucca) sulla cui produzione manoscritta gli studi sono complessivamente più abbondanti e aggiornati (la serie *Manoscritti medievali d'Italia*, in cui pure la Toscana ha una parte predominante, non comprende per ora Siena). L'arco cronologico novesco del titolo, inteso in senso largo (dagli ultimi decenni del XIII sec. a tutta la prima metà del XIV), si spiega, quanto al termine inferiore, con la diffusione della nuova predicazione degli ordini mendicanti, mentre il termine superiore coincide con lo sconvolgimento della peste, che ragionevolmente implica una frattura a livello di produzione di sermoni e di manoscritti[3].

1. LA PREDICAZIONE A SIENA NEL PERIODO DEI NOVE. PRIMA INDAGINE DI CONTESTO

Lo stato dell'arte è purtroppo squilibrato e non omogeneo. La bibliografia sui sermoni (intendo anche specificamente sui manoscritti contenenti sermoni, singoli o in cicli) è da qualche decennio attiva in tutta Europa, cosicché il materiale è spesso così abbondante che si stenta anche solo a perimetrarlo[4], ma è facile accorgersi che la situazione è sotto controllo per alcuni autori importanti o per alcuni depositi, mentre sfugge di mano qualora si imposti la ricerca secondo altre direttrici. Se si decide di restringere lo sguardo alla produzione senese, la sensazione è che non manchino i dati per così dire pulviscolari, o anche qualche serie di dati, ma difficili da collegare fra loro in un quadro coerente[5]. Non sarà inutile entrare nel dettaglio di queste mancanze, che in molti casi, come si vedrà, dipendono da lacune nel tessuto connettivo documentale:

3. Arriva fino al 1350 anche il classico J. B. SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350,* I-XI, Münster-Westfalen 1969-1990.

4. Un buon punto di partenza è costituito, soprattutto per la situazione italiana, dalla raccolta di C. DELCORNO, «Quasi quidam cantus»: *studi sulla predicazione medievale*, a cura di G. BAFFETTI *et al.*, Firenze 2009. Più in generale si veda B. M. KIENZLE - R. NOËL, *The Sermon*, Turnhout 2000.

5. Lo dimostrano *e silentio* volumi importanti e recenti – penso ad esempio a *Chiesa e vita religiosa a Siena dalle origini al grande giubileo.* Atti del Convegno di studi (Siena, 25-27 ottobre 2000), a cura di A. MIRIZIO - P. NARDI, Siena 2002 o a «Beata civitas». *Pubblica pietà e devozione private nella Siena del '300*, a cura di A. BENVENUTI - P. PIATTI, Firenze 2016 –, dove alla predicazione è riservato un ruolo scarso e per un periodo più tardo.

1. la predicazione senese è ben nota, anzi fra le meglio studiate, se si guarda ad alcuni episodi duecenteschi (penso ovviamente alle prediche di Sansedoni) oppure all'epoca tarda, diciamo di epoca cateriniana tardo trecentesca oppure, ancora dopo, alla fiorente stagione bernardiniana[6]: il periodo novesco resta largamente inesplorato. Eppure, non mancano anche in questo periodo nomi importanti, che a Siena hanno soggiornato per periodi più o meno lunghi (penso a Giovanni da S. Gimignano, Gregorio degli Incontri o Aldobrandino da Toscanella): i loro testi spesso sono affidati a edizioni vecchissime, sono meno noti, meno compulsati dagli storici, soprattutto meno inquadrati nel contesto senese. Del resto, proprio il caso di Sansedoni, la cui biografia sfiora il periodo dei nove, è paradigmatica: la sua figura è ben viva negli studi, non solo locali, ma le sue prediche sono ancora inedite[7];
2. i manoscritti di sermoni: si tratta di un *corpus* certamente meno studiato rispetto ad altri (ad esempio i codici liturgici o universitari[8]). Se si escludono alcuni studi su singoli manoscritti, oppure i volumi sulla miniatura (da cui non è facile estrarre dati e che comunque non riguardano di fatto i manoscritti di sermoni, tendenzialmente poco miniati), abbiamo l'importante volume di Letizia Pellegrini sui manoscritti dei Predicatori[9], ricco di utili materiali e di schede su molti codici, con una prospettiva geografica che comprende Toscana, Umbria e alto Lazio, in cui però la specificità dei singoli Comuni non emerge se non a tratti, perché subordinata a prospettive diverse, in particolare una 'autoriale' (biografie di autori domenicani). Inferire le caratteristiche di un *corpus* è relativamente scontato e allo stesso tempo azzardato qualora si voglia scendere in dettagli: i manoscritti hanno spesso caratteristiche tipiche della produzione conventuale e mendicante, che del sermone ha fatto uno dei suoi punti di forza (su questo v. *infra*) e allo stesso tempo numerosi tratti dei manoscritti professionali (relativa semplicità, ornamentazione non abbondante – spesso scarsa – e comunque funzionale, presenza di strumenti come tavole e indici, legature non di rado 'deboli' o assenti[10]);

6. B. PATON, *Preaching Friars and Civic Ethos: Siena, 1380-1480*, London 1992. Rinuncio a fornire anche una minima bibliografia bernardiniana, per la quale si potrà ricorrere utilmente agli studi di C. Delcorno.

7. T. KAEPPELI, *Le prediche del Beato A. S. da Siena*, in «Archivum Fratrum Predicatorum» XXXVIII (1968), pp. 5-12; O. REDON, *Una famiglia, un santo, una città. A. S. e Siena*, a cura di S. BOESCH GAJANO, Roma 2015.

8. Penso in particolare quelli giuridici: *Studio e i testi. Il libro universitario a Siena (secoli XII-XVII)*. Catalogo della mostra (Siena, Biblioteca Comunale, 14 settembre - 31 ottobre 1996), a cura di M. ASCHERI, Siena 1996; E. MECACCI, *La cultura giuridica a Siena ai tempi di Dante*, in «Codex Studies» 2 (2018), pp. 59-103.

9. L. PELLEGRINI, *I manoscritti dei predicatori. I domenicani dell'Italia mediana e i codici della loro predicazione (secc. XIII-XV)*, Roma 1999, in part. pp. 225-259 per una discussione delle tipologie di codici.

10. D. FRIOLI, *Tabulae, quaterni disligati, scartafacci*, in *Album. I luoghi dove si accumulano i segni (dal manoscritto alle reti telematiche)*. Atti del Convegno di studio della Fondazione Ezio Franceschini e della Fondazione IBM Italia (Certosa del Galluzzo, 20-21 ottobre 1995), a cura di C. LEONARDI - M. MORELLI - F. SANTI, Spoleto 1996, pp. 25-73, in part. alle pp. 62-64.

3. Siena non è stata sede di uno *studium generale* francescano o domenicano (solo Agostiniano), ma certo ospitava biblioteche importanti[11]. Tra i grandi conventi cittadini, non molto sappiamo di S. Domenico[12], sede di uno *studium particulare* almeno dagli inizi del XIV sec., ma di cui non esistono inventari antichi[13]. Per S. Francesco disponiamo della monografia di Kenneth W. Humphreys, edizione commentata dell'inventario di fine Quattrocento, quindi immagine deformata di quali manoscritti potevano circolare nel Trecento[14]. Passando ad altri ordini importanti, anche se tradizionalmente meno vocati alla produzione di sermoni: poco o nulla sappiamo dei Carmelitani; possediamo un prezioso inventario trecentesco di S. Agostino, stilato nel corso della famosa spedizione / ispezione del 1360 voluta dal priore degli Agostiniani in terra di Siena (Montalcino, Monteporciano ecc.)[15] e edito da David Gutiérrez, ma a parte la presenza cospicua di sermoni (una ventina) è difficile riconoscere i testi e identificare i manoscritti con quelli esistenti, perché la notazione è stringatissima[16]. Risulta quindi difficile, per motivi diversi, sia definire la fisio-

11. Utile panorama in B. KLANGE ADDABBO, *Gli inventari delle antiche biblioteche senesi*, in *La miniatura italiana tra Gotico e Rinascimento*. Atti del II Congresso di storia della miniatura italiana (Cortona, 24-26 settembre 1982), a cura di E. SESTI, Firenze 1985, pp. 201-222.

12. Tolti alcuni episodi celebri, come quello del cardinale Niccolò da Prato che nel 1321 restituisce al convento un manoscritto (un Terenzio *cum corio rubeo*): L. PELLEGRINI, *La biblioteca di Niccolò da Prato*, in «Memorie domenicane» n.s. XLIV (2013), pp. 241-256, in part. a p. 245 [volume monografico dal titolo N*iccolò da Prato e i frati predicatori tra Roma e Avignone*, a cura di M. BENEDETTI - M. CINELLI, Firenze 2014].

13. Cfr. il recente saggio di P. NARDI, *Appunti sulla Biblioteca dei Domenicani di Siena tra XIV e XV secolo*, in «Bullettino senese di storia patria» CXXIII (2016), pp. 179-189, con ampia bibliografia (ma le notizie abbondano soprattutto dagli ultimi decenni del Trecento). Un capitolo celebre (siamo nel primo quarto del XV sec.) è offerto dal bibliomane Niccolò Galgani, studente a Cambridge e Parigi, frate e poi priore di S. Domenico (1416-17): cfr. NARDI, *Appunti sulla Biblioteca*, pp. 182-188. Fra i manoscritti di cui parla Galgani nel suo *Memoriale*, che restituiscono frammenti della biblioteca a inizi Quattrocento, ci sono sermoni di frati predicatori come Iacopo da Varazze, Giovanni da S. Gimignano, Ugo da Prato, Iacopo di S. Andrea e Leonardo Dati: V. J. KOUDELKA, *Spigolature dal Memoriale di Niccolò Galgani O.P. († 1424)*, in «Archivum fratrum praedicatorum» XXIX (1959), pp. 111-147 (in part. pp. 123-129 per la biblioteca, cfr. i nn. 120, 126, 135, 140, 164, 171, 186, 187, 188, 201, 206, 221, ecc.). Su Galgani v. anche *infra*, nota 50.

14. K. W. HUMPRHEYS, *The Library of the Franciscans of Siena in the Late Fifteenth Century*, Amsterdam 1978: non mancano naturalmente sermonari (quasi un quinto dei volumi secondo i calcoli dello studioso, p. 27), in genere indicati secondo la tipologia (*sermones* festivi, *quadragesimales* ecc.); l'inventario registra anche il nome dell'autore, e fa emergere come autori di sermoni Bindo da Siena (lo stesso valorizzato da C. CENCI, *San Pietro Pettinaio presentato da fr. Bindo da Siena*, in «Archivum franciscanum historicum» XCIX (2006), pp. 189-211) e l'ignoto *Nicholaus* da Siena. Vedi la scheda in *RICABIM* (*Repertorio di inventari e cataloghi di biblioteche medievali dal secolo VI al 1520. Repertory of inventories and catalogues of Medieval libraries from the VIth century to 1520*. 1. Italia. Toscana, a cura di G. FIESOLI - E. SOMIGLI, Firenze 2009), pp. 287-288.

15. D. FRIOLI, *Gli inventari delle biblioteche degli ordini mendicanti*, in *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti*, Spoleto 2005, pp. 301-373, a p. 309 e 363-364; *RICABIM* 1, p. 285.

16. D. GUTIÉRREZ, *De antiquis Ordinis eremitarum S. Augustini bibliothecis*, Città del Vaticano 1955 (cfr. ad esempio pp. 305-6, ai banchi G-H-J: *sermones* tripartiti, vari *sermones dominicales*, *quadragesimales*, *per totum annum*, sermoni di Iacopo da Varazze ecc.).

nomia di queste biblioteche fra Due e Trecento (con l'eccezione parziale appunto di S. Agostino) sia soprattutto valutare bene, al di là di una ricchezza che si poteva dare per scontata, il profilo dei loro sermonari. Anche uscendo dal perimetro delle biblioteche conventuali si raccolgono dati abbastanza generici[17]. Da ultimo, occorrerà ricordare che Siena era sede di numerose *schole* (legate all'episcopio) di istruzione superiore e che un vero e proprio *studium* si riconosce bene nel periodo fredericiano, caratterizzato da vari momenti di difficoltà (ad esempio dopo la morte dell'imperatore) ma anche da un periodo di apogeo in corrispondenza della famosa *migratio* bolognese (1321-1326); il diploma ufficiale di erezione a *Studium generale*, falliti i negoziati con la Curia pontificia, arriverà più tardi da Carlo IV nel 1357[18]. Si tratta di un *milieu* meno fertile per la letteratura sermonale.

A questo sfondo storico è necessario aggiungere alcune considerazioni generali, con ricadute metodologiche, a proposito della conservazione dei manoscritti e delle biblioteche. Se è vero che i manoscritti sono mobili, lo sono doppiamente nei conventi mendicanti, perché oltre alle fluttuazioni fisiologiche (manoscritti distrutti, spariti, prestati[19]) è ampia la frangia di manoscritti in possesso o in uso dei singoli frati, che ne segue destini e peregrinazioni. Per quel che riguarda i depositi senesi, la decadenza della città nella fase post-medievale e il disinteresse, quanto ai manoscritti, dei duchi di Firenze ha fatto sì che le biblioteche conventuali, al netto delle dispersioni[20], abbiano conservato la loro autonomia fino alle soppressioni e alla migrazione alla Biblioteca degli Intronati, avvenuta senza grandi scosse grazie alle cure del francescano De Angelis. Certo, le cautele sono molte:

17. Da *RICABIM* 1, le cui pagine 270-290 sono dedicate a Siena, estraggo un inventario dei libri della Cattedrale datato 1388 (p. 288); E. MECACCI, *I tranelli degli inventari ovvero la bontà del dubbio circa origini e provenienza*, in «Codex Studies» 4 (2020), pp. 181-220. Anche nel gruppetto di manoscritti nell'inventario del 1325 dei Disciplinati di S. Maria della Scala non è alcun sermone (R. MANETTI - G. SAVINO, *I libri dei Disciplinati di Santa Maria della Scala di Siena*, in «Bullettino senese di storia patria» XCVII (1990), pp. 122-193; *RICABIM* 1, p. 274).

18. P. NARDI, *Maestri e scolari: alle origini dello studio*, in *Storia di Siena*. I. *Dalle origini alla fine della Repubblica*, a cura di R. BARZANTI - C. GATONI - M. DE GREGORIO, Siena 1995, pp. 141-154; ID., *L'insegnamento superiore a Siena nei secoli XI-XIV. Tentativi e realizzazioni dalle origini alla fondazione dello Studio Generale*, Milano 1996; P. DENLEY, *Comune and Studio in Late Medieval and Renaissance Siena*, Bologna 2006.

19. *RICABIM* 1 è una miniera di notizie in tal senso: per la zona senese si pensi alla scheda 1683 (p. 284), 1689 (p. 285). I manoscritti di sermoni si assestano spesso su un livello medio di produzione e, specie quando molto usati, si prestano all'usura e a scarsa cura nella conservazione: cfr. PELLEGRINI, *I manoscritti dei predicatori*, pp. 208-209.

20. S. Francesco ha subito un devastante incendio nel 1655; per gli altri grandi depositi conventuali la situazione è relativamente fortunata, anche se per S. Domenico è noto l'episodio, forse un po' romanzato, della vendita nel 1539 a due librai di parte dei volumi: cfr. NARDI, *Appunti sulla Biblioteca*, p. 189.

che cataloghi o regesti siano un riflesso sghembo della realtà è ovvio e dimostrato da molti interventi[21]; sghembo sia in eccesso che in difetto, nel senso che una parte de manoscritti medievali conservati alla BCI è arrivata in città più tardi e molti manoscritti circolanti a Siena nel Medioevo non sono oggi alla BCI[22].

All'epoca che ci interessa il predominio domenicano sembra assodato[23]: di fatto un importante nucleo di manoscritti provenienti da S. Domenico è rintracciabile nella Biblioteca Comunale (molto più ricco rispetto a quello degli altri ordini mendicanti)[24] e S. Domenico è la biblioteca più rappresentata in *Nuovo_Codex* se si imposta una ricerca sui sermonari, ma in genere con note di possesso dal XVI sec. in giù (v. *infra*).

Fra queste direttrici riuscire a ritagliare con sufficiente tenuta scientifica un quadro della produzione e circolazione senese nel periodo novesco è impresa perigliosa, poiché i dati che si ricavano, frutto di una bibliografia di natura e con fini diversi, sono spesso disomogenei e difficilmente confrontabili. È dunque giocoforza attingere ad altra bibliografia, comunque senza riuscire a comporre non dirò un quadro esauriente, ma nemmeno delle coordinate relativamente stabili. Proporrò dunque alcune riflessioni, senza osare dati quantitativi.

Lo strumento principale per me è stato, almeno in questa fase di sgrossamento che necessita di dati affidabili e omogenei, la banca dati *Nuovo_Co-*

21. N. GIOVÈ MARCHIOLI, *Usare i cataloghi come specchio del territorio: validità e limiti*, in «Codex Studies» 2 (2018), pp. 33-58.

22. Le evidenze che abbiamo sono più tarde, come ad esempio quella relative alla missione a Siena in caccia di manoscritti per il convento di S. Marco ordinata da Cosimo de' Medici (cfr. PELLEGRINI, *I manoscritti dei predicatori*, p. 170). Sempre a Siena, e sempre per S. Marco, Vespasiano da Bisticci compra un altro manoscritto (Ivi, pp. 340-342 e 345-347, mss. J.1.41 e J.2.40 del fondo Conventi Soppressi della BNCF). La bibliografia è frammentaria: P. GUERRINI, *Un martirologio senese del Trecento nella biblioteca Queriniana di Brescia*, in «Bullettino senese di storia patria» I (1940), pp. 57-63; NARDI, *Appunti sulla Biblioteca*, p. 188.

23. Mi riferisco a vescovi domenicani importanti come Tommaso Fusoni (1253-1273) e Ruggero da Casole (1307-1316); inoltre la famiglia Malavolti, legata ai Domenicani a partire dalla donazione del terreno di Camporegio, dal 1282 domina per un secolo le sorti del Vescovado: cfr. M. PELLEGRINI, *La Chiesa di Siena nella transizione dal Ghibellinismo al Guelfismo tra appartenenza cittadina, centralizzazione romane e nuovi equilibri*, in *Fedeltà Ghibellina, affari Guelfi. Saggi e riletture intorno alla storia di Siena fra Due e Trecento*, a cura di G. PICCINNI, Pisa 2008, pp. 105-131, in part. alle pp. 120-121.

24. PELLEGRINI, *I manoscritti dei predicatori*, afferma che la Biblioteca di S. Domenico di Siena non è mai stata studiata ma una buona parte dei codici è finita agli Intronati «dove sono attualmente conservati e facilmente individuabili – in base all'omogeneità delle coperte e per il ricorrere del timbro meccanico distintivo – come provenienti dal convento domenicano» (p. 183).

dex[25], limitatamente ai manoscritti della Biblioteca Comunale degli Intronati, che offre il bacino di riferimento per i manoscritti circolanti nella Siena dei Nove. Su questo materiale, sfruttando le potenzialità dello strumento informatico, si possono impostare molte ricerche. Già Carlo Delcorno e Letizia Pellegrini[26] abbozzarono, fra mille difficoltà, una tipologia dei sermonari, basata da un lato sui testi e la loro fortuna (dalle modeste raccolte a raggio locale a quelle di più ampia diffusione, a prescindere dalla fama e dalle intenzioni degli autori), dall'altro sui dati ricavabili dal manoscritto (manoscritti piccoli e modesti non necessariamente indicano sermonari di ambito locale e scarsa diffusione, e viceversa[27]). Far interagire queste variabili si rivela più utile ad un'analisi capillare e di portata più ristretta (un manoscritto, la tradizione manoscritta di un'opera) e non mi è sembrata adatta per un'operazione di primo approccio; allo stesso modo non ho fatto una ricerca partendo dagli autori[28], sia perché è quella che si può più facilmente desumere dal libro di Letizia Pellegrini, sia per l'alto numero di testi anonimi. Mi è sembrata più produttiva un'interrogazione a maglie larghe che ricercasse a Siena sermonari (*sermo* / *collatio* / *postilla*), facendo poi una selezione cronologica centrata sul periodo che ci interessa (con qualche elasticità). Emerge un primo lotto di una quarantina di manoscritti[29] che testimonia della ricchezza del fondo senese[30], sulla quale sono ulteriormente intervenuto per selezionare (grazie a

25. Avviso che ho tenuto per buone le datazioni e in generale, in positivo come in negativo, i dati di *Nuovo_Codex*. Un lavoro di ricontrollo non sarebbe giustificabile, a mio giudizio, in questa fase del lavoro.

26. C. DELCORNO, *La predicazione volgare in Italia (secc. XIII-XIV). Teoria, produzione, ricezione*, in «Revue Mabillon» LXV (1993), pp. 83-107, in part. alle pp. 83-87; PELLEGRINI, *I manoscritti dei predicatori*, passim.

27. PELLEGRINI, *I manoscritti dei predicatori*, ricorda ad esempio come il ms. di Sansedoni o De Girolami mostrino una «buona veste codicologica, (...) tale da far ipotizzare che il loro autore li concepisse come destinati ad ampia circolazione, quanto meno come modello» (p. 195).

28. Da questo punto di vista possiamo ricordare il *codex unicus* di Sansedoni (BCI T.IV.7: PELLEGRINI, *I manoscritti dei predicatori*, pp. 193-197, 214-215) e l'altrettanto *unicus* di Gregorio degli Incontri (BCI F.IX.14: *Ibid.*, pp. 277 e 372-373), esempi di sedimentazione identitaria in città dell'opera di un santo locale e di un predicatore poco noto le cui opere ebbero scarsissima diffusione. Non stupisce la presenza di codici di alcuni famosi predicatori, come Aldobrandino Cavalcanti (*Ibid.*, pp. 271-272), Aldobrandino da Toscanella (*Ibid.*, pp. 272-273) o Giovanni da S. Gimignano (BCI F.X.24: *Ibid.*, p. 277), mentre di altri autori senesi (o attivi nei conventi senesi) non sono sopravvissuti manoscritti alla BCI (Iacopo di Cino da Siena, Paolo Guastaferro: *Ibid.*, pp. 310-311 e 280-281).

29. I confini di questo gruppo sono, com'è logico aspettarsi, non molto netti, a causa di datazione oscillante o di incertezze nel contenuto (presenza minima di sermoni nella compagine del codice).

30. G. POMARO, *Libro e scrittura in Toscana al tempo di Dante: valutazione dei dati della catalogazione Codex*, in «Codex Studies» 2 (2018), pp. 105-153.

colofoni, note di possesso ecc., purtroppo non frequenti[31]) quelli che hanno buone probabilità di aver *circolato* a Siena nel nostro periodo[32], e anzi riflettono certamente (cfr. i nn. 4, 6, 8, 9) o presumibilmente (data la stretta forbice cronologica fra produzione e circolazione, cfr. i n. 1, 2, 3, 5, 7) la produzione locale. Si tratta di 6 manoscritti della BCI che raccolgo in ordine cronologico corredati dei dati essenziali:

1. G.IX.19, XIII 4/4, membr., 281 ff., 282 × 139. Conradus de Saxonia, *Sermones*; anon., *Sermones*. Due colonne; iniziali filigranate, rubriche, segni di paragrafo a pennello, struttura delle *distinctiones*, *auctoritates* segnalate in margine, indici. Possessore: frate domenicano Battista di ser Angelo da Siena (XIV sec.)[33], poi S. Domenico. Cfr. FIG. 1.
2. F.IX.14, XIV *in*., membr., 140 ff., 160 × 110. Gregorius de Incontriis, *Sermones*; anon., *Sermones*. Piena pagina; iniziali, segni di paragrafo; note marginali di mani successive. Possessore: un frate di S. Domenico (XIV sec.)[34].
3. F.IX.24, XIV *in*., membr., 86 ff., 189 × 135 ca. Anon., *Sermones*. Sorta di zibaldone a due colonne (A) e piena pagina (B), 2 copisti; in A segni di paragrafo, ritocchi in rosso, citazioni sottolineate, *auctoritates* e note a margine; B ha un corredo minimale (iniziali sovrammodulate, qualche segno a margine). Nota d'uso di frate Bonaventura da Siena e nota di possesso (XIV sec.)[35]. Cfr. FIG. 2; TAV. I.
4. G.VI.39, XIV 1/2, cart., 34 ff. [587-620 di un composito], 299 × 107, *Sermones et varia*. Zibaldone personale; iniziali e segni di struttura del sermone a penna. Copista: frate Francesco di Dota da Montalcino (XIV sec.)[36].
5. F.IX.27, XIV 2/4, membr., 66 ff., 126 × 90. Bertrandus de Turre, *Sermones de sanctis*. Piena pagina; iniziali filigranate, segni di paragrafo. Possessori: frate Giovanni di Antonio da Siena, poi frate Andrea di Fonteblanda (XIV sec.)[37], poi S. Domenico. Cfr. TAV. II.
6. F.X.10, XIV 2/4, membr., 154 ff., 238 × 170. Anon., *Sermones* (ff. 1-17) *et alia*. Due colonne; iniziali in rosso, segni di paragrafo, rubriche, *distinctiones* segnalate in rosso. Copista: frate Antonio da Siena[38].

31. Non ho tenuto conto in questa fase delle legature, che pure in qualche caso consentono di riconoscere la provenienza.

32. Cfr. le linee programmatiche di POMARO, *Libro e scrittura in Toscana*, p. 106: «Serve dunque una nuova e completa valutazione di quanto catalogato allo scopo di selezionare dei *corpora* puliti con esclusione *in primis* di materiale sicuramente arrivato in periodo moderno in grado di alterare la ricostruzione storica e successivamente una più serrata interrogazione dei testimoni significativi».

33. F. Iv: *Isti sermones sunt fratris Baptiste ser Angeli de Senis ordinis predicatorum*.

34. F. 93v: *Iste sermones sunt fratris* [...] *de Senis ordinis fratrum predicatorum*.

35. Cfr. risp. piatto ant.: *Usus est fratris Bonaventure proprius Conventus Senis*, e piatto post.: *Conventus Senis*.

36. Il copista si nomina in un ricordo a f. 620v: *A dì XXV di giugnio pagai a Felice otto grossi senesi d'ariento e' quali io frate Francescho di Dota da Montalcino promissi per frate Iacopo...*

37. F. Iv: *Iste libellus sermonum festivorum est fratris Iohannis Anthonii de Senis Ordinis fratrum Predicatorum*; di mano più tarda: *Libellus iste est fratris Andree Francisci de Senis de Fonteblanda*.

38. Il copista si sottoscrive ai ff. 52r e 71v, 117r; la copia è stata terminata nel 1328.

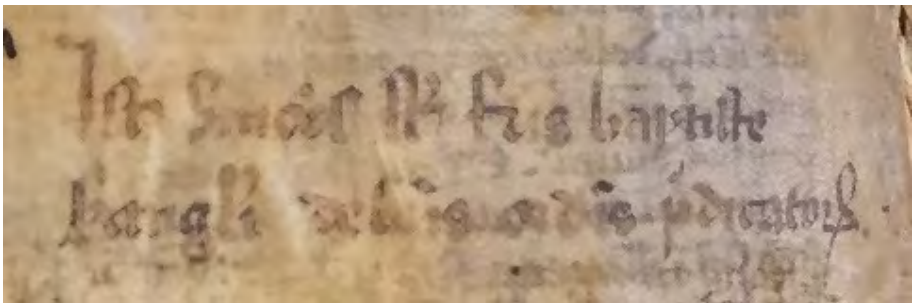


FIG. 1. BCI G.IX.19, f. 1v (*part.*)

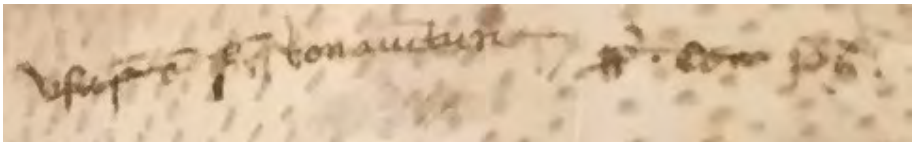


FIG. 2. BCI F.IX.24, contropiatto anteriore (*part.*)

Ad essi aggiungo tre codici (il terzo molto noto), suscettibili di aver circolato (e nel secondo caso essere stato prodotto) a Siena nella prima metà del Trecento per un fascio di dati convergenti, pur in assenza di prova documentaria:

7. G.IX.16, XIV *in.*, membr., 133 ff., 191 × 134. Anon., *Sermones*. 2 col., iniziale filigranata e iniziali filigranate più piccole per l'*incipit* dei sermoni, paragrafi, rubriche. Possessori: frate Geremia (XIV sec.)[39], poi altri possessori, tutti senesi, fino all'Opera del Duomo.
8. G.X.16, XIV.1, cart., 165 ff., 223 × 158. Anon., *Sermones*. Piena pagina; iniziale decorata, segni di paragrafo, articolazioni interne (*distinctiones*), *auctoritates*. Copista e possessore: frate agostiniano [di Siena] *Andrea de Casulis* (XIV sec.)[40].
9. T.IV.7, XIV.1, membr. 140 ff., 170 × 120. Ambrosius Sansedonius, *Sermones*[41]. Iniziale toccata di rosso, segni di paragrafo per l'*incipit* dei sermoni, rubriche. Timbro di S. Domenico del XVI sec. Autore locale e sempre vissuto a Siena, *codex unicus* di un'opera senza altra tradizione né diretta né indiretta; ms. probabilmente prodotto e rimasto inerte *in loco*.

39. F. Iv: *Iste liber est fratris Ieremie* [*de? ...*] *in vita sua* [...].

40. F. 16v: *Iste liber est fratris Andree de Casulis ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini in quo libro sunt CLXXXXV carte scripte omnes et ipsemet scripxit propria sua manu...*

41. Sansedoni ha verosimilmente composto anche *sermones dominicales* di cui si ha solo tradizione indiretta, cfr. PELLEGRINI, *I manoscritti dei predicatori*, p. 214 n. 52.

La tabella è minimale e a un primo sguardo offre una grande varietà (si va dal taccuino personale al codice non privo di accuratezza, dal libriccino da tasca in minutissima *textualis* al codice di media grandezza in scrittura più semplificata), anzi questo gruppo, già troppo esiguo per essere rappresentativo in termini statistici, ospita ben due manufatti cartacei[42] e un codice eccezionale, il taccuino di Francesco da Montalcino.

Lasciando da parte quest'individuo così particolare, nel gruppo si riconoscono ancora una volta una forte presenza domenicana e le caratteristiche già note dalle osservazioni empiriche fin qui fatte sui manoscritti mendicanti[43]: codici (prevalentemente) membranacei, di taglia piccola o media, di media fattura (talvolta modesta, talvolta più curata, ma mai particolarmente eleganti o lussuosi), di decorazione ridotta (limitata spesso all'iniziale decorata e alle partizioni del testo; paragrafi), con scritture di base testuale di qualità diversa, mai completamente formalizzata e talora con elementi corsivi.

Sono le caratteristiche di lungo corso che si confermano anche nel *corpus* allargato di una quarantina di manoscritti, la cui presenza a Siena è attestata più tardi (dal XIV-XV sec. in giù), che qui propongo più succintamente come base per future indagini[44]. Si vedano i seguenti codici, tutti membranacei, con il solito, modesto ma funzionale corredo di iniziali, rubriche, paragrafi, sottolineature:

mss. piccoli a piena pagina: F.IX.16, (XIV 1/4, 66 ff., 149 × 107, a Siena a fine XV sec.), F.IX.28 (XIII *ex*., 64 ff., 166 × 121, a S. Domenico nel XVI sec.).

Altri manoscritti della Biblioteca, prodotti nell'arco cronologico che ci interessa, possono ben riflettere una produzione senese e/o aver circolato a

42. L'uso della carta è di regola per un taccuino come quello di Francesco da Montalcino, ma se ne comprende l'uso anche nel BCI G.X.16, un codice di una certa accuratezza, che comunque fu scritto per uso personale.

43. «Dal punto di vista estrinseco, infatti, si rilevano due estremi tipologici dei sermonari: da un lato codici redatti da unica mano, in buona *littera textualis*, su due colonne, con iniziale miniata, segni di paragrafo alternati in rossi e azzurro, rubriche in rosso, maiuscole toccate di giallo, sigle a margine con riferimento alle *auctoritates* citate, vergati su pergamena di buona fattura, con coperta in assi e cuoio, richiami regolarmente apposti, talvolta entro cornice decorata; dall'altro codici 'in bianco e nero', privi di rubriche e di qualsiasi forma costante di organizzazione interna dello scritto sulla pagina, con una forte alternanza di mano e di penna, redatti in scritture tendenzialmente corsive» (PELLEGRINI, *I manoscritti dei predicatori*, pp. 226-227).

44. In questo caso, data la forbice ampia fra produzione e presenza a Siena del codice, sarà da verificare caso per caso se possa trattarsi o meno di produzione locale.

Siena entro la prima metà del Trecento, ma senza alcuna prova, sono dunque bisognosi di altre indagini[45]:

mss. piccoli a piena pagina o due colonne come F.IX.15 (XIV *in*.; 173 ff., 145 × 109), F.IX.17 (XIV 1/4, 170 ff., 136 × 95), F.IX.19 (XIII.2, 83 ff., 132 × 99), F.IX.20 (XIII 4/4, ff. 131-163, 157 × 112), F.IX.21 (XIV.1, 122 ff., 136/138 × 80), F.IX.22 (XIV.1, 119 ff., 139/140 × 104/105), F.IX.23 (a) (XIII-XIV sec; 164 ff., 184 × 130), F. IX.23 (b) (XIV *in*., 206 ff. 186 × 131), F.IX.25 (XIV 1/4, 260 ff., 131 × 97), F.IX.26 (XIV *in*., 240 ff., 197 × 136); F.X.11 (XIV *in*., 100 ff., 175 × 130), G.VII.24 (XIV *in*., 266 ff., 156 × 115), G.VIII.26 (XIV *in*., ff. 65-126, 165 × 117); H.VIII.10 (raccolta di frammenti).

mss. di taglia media a due colonne come F.X.2 (XIII 3/4, 97 ff., 217 × 168), F.X.5 (XIII 4/4, 194 ff., 270 × 180), F.X.6 (XIII-XIV, 360 ff., 215 × 150), F.X.13 (XIV 1/4, 262 ff., 216 × 154), F.X.22 (XIII 4/4, 118 ff., 290 × 198), F.X.25 (XIV.1, 130 ff., 206 × 144), G.X.12 (XIII-XIV, 64 ff., 233 × 170), U.VI.4 (XIII-XIV, 112 ff., 207 × 139, posseduto e usato da S. Bernardino).

Esorbitano per dimensioni: F.IV.6 (XIV.1, 334 × 230, miniato), G.VI.23 (XIII *ex*., 359 × 242), K.I.12 (II: XIV *in*., 457 × 320). Pochi mss. corredati di iniziale miniata: F.X.2 (XIII 3/4, 97 ff., 217 × 168), F.X.24 (XIV 1/4, 165 ff., 208 × 145).

Ho detto all'inizio che lo scopo della mia indagine è anche dare una base più solida allo studio di BU 1746: i primi sondaggi nel *corpus* senese non hanno portato a *trouvailles* spettacolari (l'identificazione del testo o del – poco probabile – ipotesto latino del sermonario o l'identificazione di altri codici vergati dagli stessi copisti) ma consentono almeno di chiarirne e arricchirne il contesto codicologico e testuale.

Da un punto di vista codicologico il codice nel suo complesso (entrambe le parti), membranaceo riportabile agli anni quaranta del XIV sec., di taglia media (risp. 251 × 185 e 252 × 186), di pergamena mediocre, in quaterni, in *littera textualis*, su due colonne con iniziali in rosso e segni di struttura delle *divisiones*, è bene inquadrabile nella produzione del libro volgare delle origini studiata da Bertelli e, più particolarmente, in quella del libro francescano volgare delineata da Giovè-Zamponi[46]. Allo stesso

45. Ho eliminato alcuni mss.: BCI F.X.12, che nel '600 era ad Avignone, BCI F.X.16, che nel Trecento era a Rimini ed è in S. Domenico con certezza solo nel Settecento, BCI F.X.23 che nel XV sec. era a Prato in possesso di un servita.

46. S. BERTELLI, *Il codice in volgare italiano delle origini nei manoscritti datati d'Italia*, in *Catalogazione, storia della scrittura, storia del libro: i manoscritti datati d'Italia vent'anni dopo*, a cura di T. DE ROBERTIS -

tempo esso corrisponde bene alla struttura tipica dei manoscritti di sermoni latini di impronta (se non necessariamente origine) mendicante: ad esempio, discende *recta via* dal modello o comunque dai sermonari latini non tanto l'usuale messa in rilievo delle *divisiones* (cfr. FIG. 3), quanto la strutturazione bipartita della colonna, che non è affatto comune, almeno stando alle mie competenze, nel libro volgare (cfr. FIGG. 4-6; TAV. III).

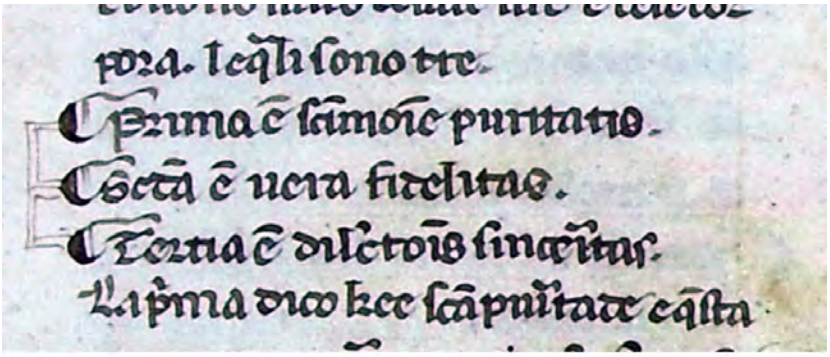


FIG. 3. BU 1746, f. 9v (*part.*)

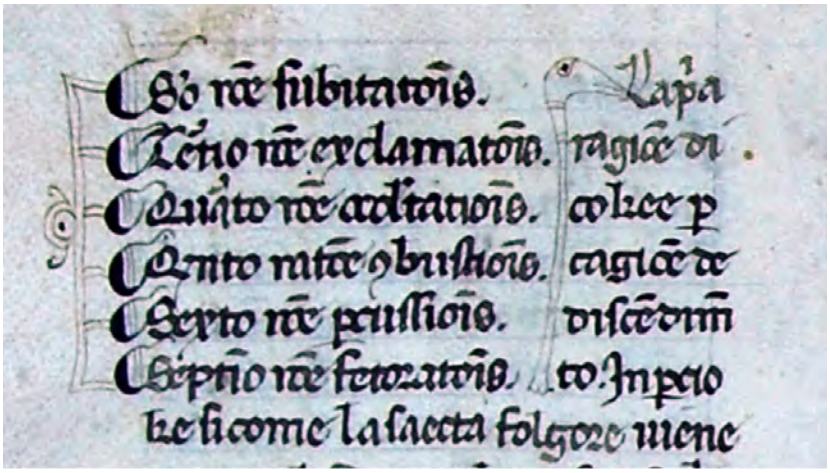


FIG. 4. BU 1746, f. 20r (*part.*)

N. GIOVÈ MARCHIOLI, Firenze 2017, pp. 3-20; *I manoscritti della letteratura italiana delle origini. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale*, a cura di S. BERTELLI, Firenze 2002; *I manoscritti della letteratura italiana delle origini. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana*, a cura di S. BERTELLI, Firenze 2011; N. GIOVÈ MARCHIOLI - S. ZAMPONI, *Manoscritti in volgare dei frati Minori: testi, tipologie librarie, scritture (secoli XIII-XIV)*, in *Francescanesimo in volgare (secoli XIII-XIV)*. Atti del XXIV convegno internazionale (Assisi, 17-19 ottobre 1996), Spoleto 1997, pp. 303-336.

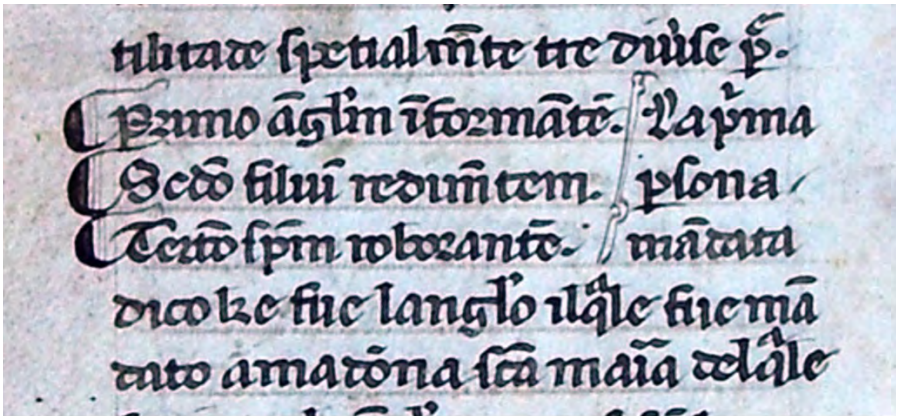


FIG. 5. BU 1746, f. 55v (*part.*)

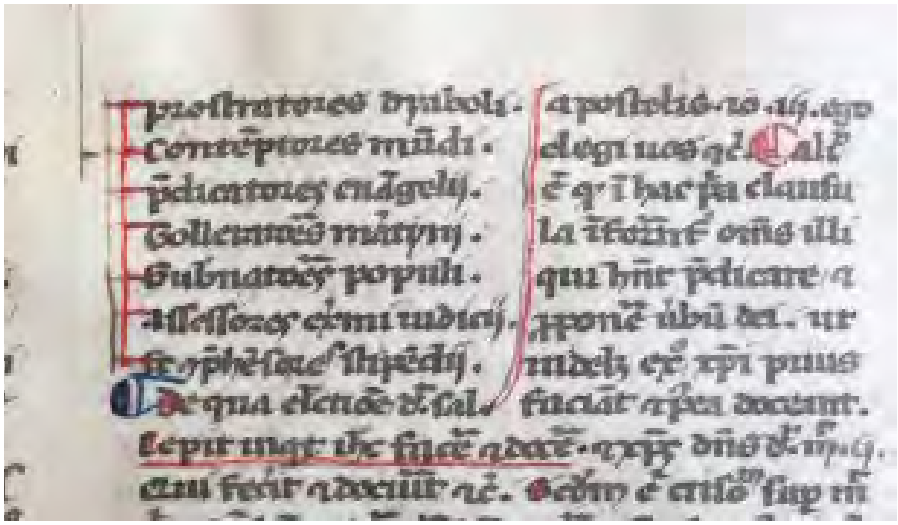


FIG. 6. BCI F.VI.6, f. 12r (*part.*)

Resta una particolarità rilevata da Gabriella Pomaro: «Il copista della sez. I, di livello professionale, segnala la copiatura frazionata con una modalità affine a quella della produzione per *peciae*, rara per il manoscritto volgare e forse da far risalire o agli usi della bottega o a precise richieste del committente: ipotesi che indirizzano, tra le indicazioni suggerite dall'analisi linguistica, specificamente verso l'ambiente senese, il solo che, nella prima metà del Trecento, unisce la presenza di una produzione di tipo uni-

versitario e una forte attività predicatoria. Più difficile risulta inquadrare la sez. II – oggetto non professionale, probabilmente conventuale»[47]. I manoscritti volgari con segni di copista (o di bottega) a indicare il frazionamento e il pagamento del lavoro sono certamente molto più rari rispetto a quelli latini (in particolare quelli universitari legati al sistema della *pecia*[48]): noi sappiamo che i conventi mendicanti più importanti, radicati nella città, impiegavano *scriptores* esterni e anche laici, con diversi tipi e forme di collaborazione, occasionalmente ma anche in modo più regolare[49]. Il dato di per sé non va quindi contro a una committenza conventuale anche del manoscritto, oltre che del testo. Un bell'esempio senese, più tardo però rispetto al nostro periodo, è rappresentato da Niccolò Galgani, il frate che ho già ricordato e che è stato molto studiato grazie al suo straordinario *Memoriale*, una sorta di diario degli anni 1399-1424[50].

47. ANTONELLI *et al.*, *Un'inedita raccolta di sermoni volgari*, p. 266.

48. Nel volume di G. MURANO, *Opere diffuse per* exemplar *e pecia*, Turnhout 2005, si trovano moltissime raccolte di sermoni diffuse per pecia, presenti anche in botteghe di stazionari. In molti casi si tratterà di un sistema *affine* a quello della pecia universitaria, cioè un modello di copia frazionata praticata in bottega (per opere molto diffuse) oppure (come pare più ragionevole nel nostro caso) una più semplice indicazione del completamento di parti concordate nel lavoro di copia. Anche in quest'ultima eventualità si tratterebbe comunque di un dato che rimanda a un lavoro strutturato e professionale.

49. P. SUPINO MARTINI, De Regimine principum *e* Somme le roi*: tipologie librarie e lettori*, in *Libro, scrittura documento della civiltà monastica e conventuale nel basso Medioevo (secoli XIII-XV)*. Atti del Convegno di studio (Fermo, 17-19 settembre 1997), a cura di G. AVARUCCI - R. M. BORRACCINI VERDUCCI - G. BORRI, Spoleto 1999, pp. 285-306, alle pp. 297-298. Certo quasi tutti i dati sono tardi e occasionali, come quelli ricavabili dal colofone del ms. G.IV.10 della BCI, f. 244vb (un codice prodotto per un Agostiniano e rimasto sempre nel convento di S. Agostino): *Finito libro referamus gratiam Christo. Iste liber est mei fratris Ugolini de Cortoio ordinis Sancti Augustini, quem ego feci scribere de quibusdam pecuniis dimissis michi ab egregio sacrarum licterarum doctore et preceptore meo magistro Angelo de Cortoio, qui obiit a. D. 1467 die XXV mensis iunii tunc regente Senis*.

50. L'edizione parziale di KOUDELKA, *Spigolature dal Memoriale di Niccolò Galgani*, è praticamente completa per quel che riguarda le notizie relative ai manoscritti; cfr. anche *RICABIM* 1, pp. 279-283 e soprattutto i lavori di Ch. Gadrat, che ha in preparazione una nuova edizione del *Memoriale*: CH. GADRAT, *Dans et hors le couvent: la circulation des livres autour de Niccolò Galgani (O.P. † 1424) dans la société siennoise et florentine*, in *Entre stabilité et itinérance. Livres des ordres mendiants*, sous la direction de N. BÉRIOU - M. MORARD - D. NEBBIAI, Turnhout 2014, pp. 203-213 e EAD., *L'édition du Memoriale de Niccolò Galgani de Sienne, O.P.*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge» CXVI (2004), pp. 631-634. Galgani, oltre a vendere, comprare e prestare, fa copiare manoscritti non solo all'interno del convento, ma anche ad altri frati e a laici professionisti: cfr. *Ibid.*, pp. 206-209. *RICABIM* 1, p. 286, ricorda un laico, *Conradus de Alfordia de Alamania* che nel 1419 è stato ingaggiato dal Convento per copiare il *Catholicon* e le *Epistole* di S. Girolamo. Cfr. anche D. NEBBIAI, *Le biblioteche degli ordini mendicanti (secc. XIII-XV)*, in *Studio e Studia: le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*. Atti del XXIX Convegno Internazionale (Assisi, 11-13 ottobre 2001), Spoleto 2002, pp. 221-270, in part. alle pp. 237-238. Certo dalla bibliografia su Galgani non emergono, ammesso che sia

Passando al *testo*, ricordo che delle due parti che compongono l'attuale manoscritto, la seconda è un santorale con minima coloritura francescana (nel senso che S. Francesco viene ricordato in tre occasioni), acefalo e mutilo, sulla cui origine non si può dire molto; la prima parte è invece una raccolta *de tempore* (segue cioè l'anno liturgico) di sermoni domenicali con alcune caratteristiche interessanti: comincia non con l'Avvento ma con il Mercoledì delle Ceneri, senza per questo essere un quaresimale; i *themata*, quasi regolarmente tratti dalla pericope evangelica domenicale, rimandano alla liturgia domenicana, con qualche deviazione. Insomma, un testo di connotazione domenicana ma con qualche margine di ambiguità[51]: scorrendo la bibliografia si trovano molti esempi di sermonari non perfettamente omogenei[52], oppure disordinati – raccolte stratificate di varia natura e pubblico, in qualche caso veri e propri zibaldoni –, parziali o lacunosi, talora semplicemente difficili da inquadrare[53]. Il sermonario dell'Universitaria, come ho già ricordato, è un *codex unicus*, il che ci impedisce ogni termine di confronto (come è di prassi per i sermonari latini) per valutare la presenza di strati diversi di composizione, di spostamenti o ritocchi, ma certo il testo non è né disordinato né caotico: la struttura e l'impronta domenicana sono chiare, con la presenza di numerate (e calcolate?) eccezioni. Non posso dire (ma tenderei ad escluderlo) se queste siano un segno di antichità: la data del codice rispecchia un periodo di uniformità molto spinta allo standard fissato da *Humbert de Romans*, ma appunto noi non sappiamo nulla sulla data dei testi (per sermonari più antichi, come quello di Sansedoni, che seguono sostanzialmente l'*usus* dei predicatori, qualche salto e divergenza rispetto al canone non stupisce). Una pista da approfondire è quella di interferenza con la liturgia locale: purtroppo gli usi liturgici della cattedrale, ben noti grazie ad alcuni codici famosi (ma più antichi rispetto all'epoca che ci interessa) non aiutano[54] e d'altra parte i primi carotaggi nella

lecito ipotizzarle, le *motivazioni* di scelte diverse: forse ai copisti esterni erano affidati manoscritti di uso privato (sappiamo che il *possesso* resta una questione complessa per gli ordini mendicanti), oppure non istituzionali o non strettamente professionali (fra cui quelli in volgare?).

51. ANTONELLI *et al.*, *Un'inedita raccolta di sermoni volgari*, pp. 245-248.

52. PELLEGRINI, *I manoscritti dei predicatori*, pp. 200-202 ricorda l'esempio di Giovanni da S. Gimignano, che dice di aver inserito nei suoi sermoni per l'Avvento qualche altra predica al di fuori della successione delle letture normali (in quel caso si tratta di sermoni su personaggi dell'Antico Testamento).

53. D. L. D'AVRAY, *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford 1985, rileva alcuni casi di deviazioni rispetto agli standard (es., pp. 60-61, un sermonario probabilmente francescano nel ms. Paris, BnF, n.a. lat. 270).

54. «No one to my knowledge has worked out in print a way of distinguishing between the Dominican cycle of readings and the cycle (cycles?) used by the secular clergy on the Continent» (D'AVRAY, *The Preaching of the Friars*, p. 59).

BCI non hanno portato a risultati utili, perché un confronto sui sermonari latini (soprattutto domenicani) di area senese è un lavoro enorme (tenendo conto che la maggioranza sono inediti), ancora tutto da fare. Quel che posso dire finora è che si ha l'impressione di una varietà superiore rispetto a quella fissata dai prototipi domenicani sui quali si basa la bibliografia[55].

Nulla osta, comunque, alla localizzazione senese suggerita dalla lingua e dai riferimenti interni, il che conferma la posizione eccezionale della Toscana rispetto alle altre regioni per quel che riguarda la predicazione volgare e obbliga almeno in parte a ripensare i rapporti fra i due versanti linguistici della cultura sermonale: ovviamente moltissime delle prediche che ci sono giunte in veste latina erano pronunciate in volgare[56], ma la presenza di un manoscritto interamente in volgare entro la metà del secolo[57] attesta alta consapevolezza e maturità. Il contesto dei sermoni volgari, finora sostanzialmente bipolare (fra la Firenze di fra' Giordano e S. Caterina a Pisa, con Cavalca e Bartolomeo da S. Concordio) dovrà dunque essere meglio articolato[58].

Tenendo conto della ricchezza e precocità di Siena sul versante della letteratura volgare, occorrerà anche esplorare contatti e convergenze rispetto ad altri testi di natura devozionale o didattica (*Vitae patrum*, *Legenda aurea*)[59], nella cornice dei volgarizzamenti di area mendicante[60], ma anche giuridica o amministrativa.

55. M. O'CARROLL, *The Lectionary for the Proper of the Year in the Dominican and Franciscan Rites of the Thirteenth Century*, in «Archivum Fratrum Predicatorum» XLIX (1979), pp. 79-103; *Aux origines de la liturgie dominicaine. Le manuscrit Santa Sabina XIV L 1*, sous la direction de L. E. BOYLE - P.-M. GY O.P., avec la collaboration de P. KRUPA, Roma 2004.

56. Ottima sintesi di C. DELCORNO, *La lingua dei predicatori. Tra latino e volgare*, in *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300*. Atti del XXII Convegno internazionale (Assisi, 13-15 ottobre 1994), Spoleto 1995, pp. 19-46. In qualche caso pertinente al nostro contesto la *performance* in volgare è espressamente prevista, come ad esempio per le prediche di Sansedoni e alcune prediche di Giovanni da S. Gimignano, attivo soprattutto fra Siena e S. Gimignano nei primi decenni del Trecento (cfr. per quest'ultimo la voce a cura di S. VECCHIO in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 56, Roma 2001, pp. 206-210, in part. a p. 207).

57. Gli errori di copia presenti nel manoscritto, tradizionali nella tipologia e non particolarmente numerosi (anche se talora vistosissimi) lasciano intuire una tradizione a monte sulla quale non è dato speculare.

58. Simile lacuna affligge la produzione storiografica volgare: G. FRANCESCONI, *Una toscana senza autori: Siena e dintorni*, in *Le cronache volgari in Italia*. Atti della VI Settimana di studi medievali (Roma, 13-15 maggio 2015), a cura di G. FRANCESCONI - M. MIGLIO, Roma 2017, pp. 165-181.

59. ANTONELLI *et al.*, *Un'inedita raccolta di sermoni volgari*, pp. 251-255. Le *Vitae patrum* sono espressamente ricordate nella seconda unità del manoscritto, il Santorale, e sono importanti a Siena in quegli anni anche come modello iconografico (cfr. M. CORSI, *La «Tebaide» del Santa Maria della Scala, le confraternite e l'esempio dei Padri del deserto*, in *Beata civitas*, pp. 297-324).

60. C. DELCORNO, *Predicazione volgare e volgarizzamenti*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes» LXXXIX (1977), pp. 679-689; S. CREMONINI, *Non in foglie di parole. I volgarizzamenti di ambito domenicano fra Tre e Quattrocento*, in *I domenicani e la letteratura*, a cura di C. DELCORNO - P. BAIONI, Pisa 2016, pp. 119-130.

Proponiamo a titolo di esempio di concentrarsi innanzitutto sul sermonario BU 1746 e proseguirne l'analisi da un'ottica interna che cerchi di sondarne i sermoni grazie appunto al confronto con altre fonti coeve senesi.

2. IDEOLOGIA DI POPOLO E RELIGIOSITÀ MENDICANTE PER I LAICI DURANTE IL GOVERNO DEI NOVE. PRIMI TENTATIVI DI SISTEMAZIONE GEOGRAFICA E CRONOLOGICA DI BU 1746

2.1. *Premessa*

Il presente studio s'inserisce in una più ampia ricerca attinente a una raccolta di sermoni verosimilmente prodotta a Siena nel sec. XIV, in previsione della sua edizione. Questo contributo mi consente di esaminare alcune parole, espressioni, motivi e personaggi, che potrebbero contribuire a meglio contestualizzare, certo in modo parziale, il codice e i sermoni da esso tramandati.

Si tratta di un codice consistente di prediche scritte in volgare rivolte a un pubblico di laici, visto che le nostre ricerche hanno escluso trattarsi di *reportationes*, né di volgarizzamenti di testi in latino[61].

Per quanto riguarda la localizzazione dei sermoni, che è l'obiettivo del mio saggio, l'esame della lingua di Vincenzo Cassì li ha assegnati ad un'area geolinguistica posta nella Toscana sud-orientale, verosimilmente in una zona compresa tra Siena e Arezzo[62]. L'esame condotto da Cassì mi pare possa essere verificato con il confronto con altre fonti in volgare senesi (§ 2.3) tramite la contestualizzazione degli scarni riferimenti storici presenti nel codice (§ 2.2 e § 2.4) e mediante l'esame di alcune scelte di traduzione dal latino biblico (§ 2.6) grazie al ricorso al *Corpus testuale dell'Italiano Antico* e al *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini*[63]. Tutti questi fattori, qui

61. C. DELCORNO (ed.), *Bernardino da Siena, Prediche volgari sul campo di Siena 1427*, Milano 1989; S. SERVENTI (ed.) *Giordano da Pisa, Avventuale fiorentino 1304*, Bologna 2006. Sulla predicazione in volgare cfr. C. DELCORNO, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze 1975; ID., *La predicazione volgare in Italia (secc. XIII-XIV)*, pp. 83-107; ID., *Medieval Preaching in Italy (1200-1500)*, in *The Sermon*, pp. 449-560; ID., *«Quasi quidam cantus»*. Sul ricorso al volgare e al suo impiego di fronte ad un uditorio di laici cfr. A. ANTONELLI, *Tra le pieghe del codice. Il ricorso al volgare in alcuni manoscritti medievali delle confraternite bolognesi*, in «Medioevi» III (2017), pp. 17-33.

62. ANTONELLI *et al.*, *Un'inedita raccolta di sermoni volgari*, pp. 255-261. A queste pagine rimando per recuperare la bibliografia sul senese medievale.

63. Si tratta di due banche dati fondamentali messe a disposizione degli studiosi sul portale dell'*Opera del Vocabolario Italiano*, cfr. il sito al seguente indirizzo: http://gattoweb.ovi.cnr.it/(S(gpu0qnuixt0j31e4itzlozar))/CatForm01.aspx.

solo abbozzati e che dovranno in futuro essere senz'altro ampliati, hanno consentito, facilitandola, l'esegesi dei sermoni (§ 2.5) e potrebbero confermare la tesi della composizione dei testi e del testimone che li trasmette in area senese (§ 2.7).

Le fonti che prenderò in considerazione per proporre confronti di tipo linguistico o lessicale sono comprese in un arco di tempo che va dal 1287 al 1355; periodo in cui il Comune di Siena era retto dalla magistratura dei Nove[64]. Data questa scelta, è evidente che restano esclusi dal presente contributo le opere di personalità di primissimo piano come S. Caterina, Giovanni Colombini e S. Bernardino da Siena.

Per quanto riguarda i riferimenti a eventi e a personaggi duecenteschi, presenti in alcuni sermoni (§ 2.3), si tratta essenzialmente di quattro luoghi, uno dei quali è poco più che un accenno indiretto al nostro territorio, in particolare all'area compresa tra Arezzo e a Perugia (*Proscia*)[65].

Nel terzo paragrafo del saggio mi soffermerò su questo episodio per approfondire il significato da attribuire al messaggio omiletico francescano rivolto a Siena ai laici e per indagare il ricorso al volgare proposto ai *cives* dal ceto dirigente comunale. In quest'ottica mi impegnerò a estendere la disamina ad altre fonti che potranno contribuire a chiarire le motivazioni implicate nelle operazioni di volgarizzamento, allargando il campo della ricerca al *Cosititutо* (§ 2.4 e § 2.5)[66].

64. Per ricostruire la discussione in ambito comunalistico sui regimi di popolo si può partire dall'articolo di E. ARTIFONI, *I governi «di popolo» e le istituzioni comunali nella seconda metà del secolo XIII*, in «Reti Medievali Rivista» IV (2003), fasc. 2, pp. 1-20. Il contributo di Artifoni è utile anche per recuperare la bibliografia pregressa sul tema ed è pubblicato nella rete al seguente indirizzo: http://rm.univr.it/rivista/dwnl/Artifoni.pdf (pagina consultata il 3 gennaio 2021). Per avere un quadro d'insieme sulla storia senese del tardo Duecento e della prima metà del Trecento sufficientemente chiaro ed esaustivo si può ancora ricorrete alle seguenti due monografie: W. M. BOWSKY, *Un comune italiano nel Medioevo. Siena sotto il regime dei Nove (1287-1355)*, Bologna 1986; D. WALEY, *Siena e i Senesi nel XIII secolo*, Siena 2003.

65. BU 1746, f. 102ra: «Dico che 'grande reverentia la salutò' quando disse: Ave gratia plena, Dominus tecum. Dovete sapere che l'angelo no la nominò per nome, ché no avea ardire de nominare quello sanctissimo nome. Ha! Guardino li malvaggi che quello nome àno ardire de biastemare. Fo uno d'Areço sciagurato, poiché fo aciechato per furto, tutto suo parlare era en biastemare sancta Maria. Questa sententia li venne adosso, ch'entrò en la piaça de Proscia esso malediciendo Sancta Maria, se chacciò uno bastone en la gola et trassese la lengua et subitamente cadde morto».

66. Mi limito a indicare alcune importanti ricerche dedicate al *Costituto* apparse negli ultimi anni, utili anche per recuperare la bibliografia pregressa sulla fonte: M. ASCHERI - C. PAPI, *Il* Costituto *del Comune di Siena in volgare (1309-1310). Un episodio di storia della giustizia?*, Firenze 2009; D. BALESTRACCI, *Il potere e la parola. Guida al Costituto volgarizzato di Siena (1309-1310)*, Siena 2011; *Siena nello specchio del suo* Costituto *in volgare del 1309-1310*, a cura di N. GIORDANO - G. PICCINNI, Pisa 2014.

2.2. *Tracce di eventi e personaggi senesi*

Vi sono altri due luoghi, oltre a quello citato nel (§ 2.1), che ci consentono una contestualizzazione dei testi. Essi consistono in un riferimento allo scontro militare presso Bibbiena e in un racconto riguardante il beato Pietro Pettinaio. Siamo di fronte a eventi e a personaggi molto noti e divulgati, che ebbero ampia eco e godettero di fama diffusa, non solo locale, né esclusivamente tra i contemporanei, documentata durante l'intero Trecento; ciononostante, si tratta di fattori non irrilevanti per una datazione *post quem* dei sermoni. Infatti, la sconfitta subita presso il castello di Bibbiena dalle soldatesche ghibelline aretine in seguito all'assalto guelfo dell'esercito fiorentino ebbe grande rilievo nelle fonti toscane, fiorentine principalmente, sia contemporanee come la *Cronica* di Dino Compagni o la *Commedia* di Dante (che allo scontro partecipò nelle schiere della cavalleria, tra i feditori), sia di una generazione successiva, come emerge nella *Cronaca* di Giovanni Villani[67]. Nel nostro caso l'evento pare essere raccontato dal punto di vista degli sconfitti e la narrazione si rivolge a un pubblico che pare conoscere o ricordare, per tramite orale verosimilmente, il resoconto del miracolo, cui il predicatore fa riferimento[68].

Sulla medesima lunghezza d'onda si poneva l'uditorio, che ascoltava i fatti narrati dal predicatore, allorché esemplificando il proprio ragionamento, andava citando alcuni *dicta* di un santo locale, il francescano Piero Pettinaio (venerato non solo a Siena, e il cui culto s'impose su scala regionale), la cui venerazione è evocata anche nella *Commedia*[69].

Come anticipato vi sono due brani in cui sono richiamati un evento bellico e la figura di un santo senese, che possono indubitabilmente contribuire a collocare il nostro codice nel tempo e nello spazio. Abbiamo riportato in

67. A. BARBERO, *1289. La battaglia di Campaldino*, Roma-Bari 2013.

68. BU 1746, f. 107vb: «Diròve uno miraculo et faròve la fine. Quando fo la sconfitta da Bibiena, uno de Areço fo en quella sconficta, et dala parte perdente; essendo en lo campo, vedea ucidere li homini, pilliare et spolliare. Esso cum grande devotione, como homo che avìa paura dela morte, en lo quale caso ogni homo è contrito ma poi già non se ricorda, se racomandò ala vergene Maria che se esso scampava che se farìa frate. Facto lo voto et esso se trovò en uno loco fra pastori che paravano bestie et già non vedea batallia alcuna. Anco se mosse e tornò ad Areço sano et sicuro et encontenente se fecie frate. Adonqua sicuro sia chi ad essa se acomanda, da che sirà aitato. Rogemus».

69. Sul culto di Pietro Pettinaio, sia per la bibliografia pregressa sia per i puntuali rimandi alle fonti trecentesche che cito nel testo, rinvio al recente saggio di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Pier Pettinaio e i modelli di santità degli ordini mendicanti a Siena tra Duecento e Trecento*, in «Hagiographica» XXI (2014), pp. 109-154; EAD., *Lo spazio simbolico. Politica della santità e agiografia a Siena tra Duecento e Trecento*, in *Beata civitas*, pp. 473-516.

premessa la narrazione che fa riferimento a un episodio correlato allo scontro armato di Campaldino e che costituisce un dato significativo per datare il testo dopo il 1289. Si tratta di un elemento significativo per dislocare il testo in un perimetro territoriale compreso tra Arezzo e Siena. Infatti, il castello è oggi una frazione del Comune di Capolona nella provincia di Arezzo.

2.3. *Il confronto con altre fonti: l'uso del volgare*

Alla base della traduzione del *Costituto*, che si protrasse dal 1309 al 1310, vi fu la determinazione politica della classe dirigente comunale, che andava articolando un programma di ampio respiro pubblico, la cui matrice ideologica guelfa e popolare si manifestava anche attraverso la promozione di manifestazioni religiose e al contempo civili, come furono quelle dell'esibizione dei ceri, dell'istituzione del palio dell'Assunta[70], della committenza di dipinti, miniature e affreschi, raffigurati nei nuovi palazzi comunali e sulle coperte dei documenti pubblici; carte d'archivio che la creazione dell'archivio comunale[71] permetteva di esporre, quali monumenti fondativi della memoria, dell'identità e dei diritti dei *cives* senesi, favorendone la lettura, proprio grazie al ricorso al volgare[72]:

70. A. GIORGI - S. MOSCADELLI, *Rituali civici a Siena in età medievale. Ipotesi sulla processione dei ceri e dei censi come elemento aggregante della compagine territoriale (secc. XII-XIV)*, in *Beata civitas*, pp. 43-66. Sul palio di Siena esiste una notevole quantità di studi che possono essere recuperati a partire da una monografia recente: D. BALESTRACCI, *Il palio di Siena. Una festa italiana*, Roma-Bari 2011.

71. P. CAMMAROSANO, *Tradizione documentaria e storia cittadina*, in *Il Caleffo Vecchio del Comune di Siena*, Siena 1991. Sul nesso che si venne instaurando nei comuni di popolo italiani tra amministrazione della *civitas* e archivio pubblico la bibliografia è ormai corposa. Si vedano i seguenti contributi: P. TORELLI, *Studi e ricerche di diplomatica comunale*, Roma 1980, A. BARTOLI LANGELI, *La documentazione degli stati italiani nei secoli XIII-XV: forme, organizzazioni e personale*, in *Culture et idéologie dans la genèse de l'état moderne*, Roma 1985, pp. 35-55; P. CAMMAROSANO, *Italia medievale. Strutture e geografie delle fonti scritte*, Roma 1991; J.-C. MAIRE VIGUEUR, *Révolution documentaire et révolution scripturaire: le cas de l'Italie médiévale*, in «Bibliotèque de l'École des chartes» CLIII (1995), pp. 177-185; *Le scritture del comune. Amministrazione e memoria nelle città dei secoli XII e XIII*, a cura di G. ALBINI, Torino 1998; P. BERTRAND, *A propos de la révolution de l'ecrit (X^e^-XIIe siècle). Considération inactuelles*, in «Médiévales» LVI (2009), pp. 2-14; *Archivi e comunità tra medioevo et età moderna*, a cura di A. BARTOLI LANGELI - A. GIORGI - S. MOSCADELLI, Roma 2009, pp. 1-110; I. LAZZARINI, *De la 'révolution scripturaire' du Duecento à la fin du Moyen Âge: pratiques documentaires et analyses historiographiques en Italie*, in *L'écriture pragmatique. Un concept d'histoire médiévale à l'échelle européenne*, Parigi 2012, pp. 71-101; G. M. VARANINI, *Le scritture pubbliche*, in *Lo Stato del Rinascimento in Italia*, a cura di A. GAMBERINI - I. LAZZARINI, Roma 2014, pp. 347-366; G. FRANCESCONI, *Potere della scrittura e scritture del potere. Vent'anni dopo la «Révolution documentaire» di J.-C. Maire Vigueur*, in *I comuni di Jean-Claude Maire Vigueur. Percorsi storiografici*, a cura di M. T. CACIORGNA - S. CAROCCI - A. ZORZI, Roma 2014, pp. 135-155; P. BERTRAND, *Les écritures ordinaires. Sociologie d'un temps de révolution documentaire (1250-1350)*, Paris 2015.

72. Sulla produzione statutaria senese medievale cfr. A. GIORGI, *Gli statuti del Comune di Siena fino allo «Statuto del Buongoverno» (secoli XIII-XIV)*, in «Mélanges de l'École française de Rome - Moyen

«[…] el quale statuto sia et stare debia legato ne la Biccherna, accioché le povare persone et l'altre persone che non sanno gramatica, et li altri, e' quali vorranno, possano esso vedere et copia inde trare et avere a ·lloro volontà»[73].

La documentazione diveniva uno strumento dell'azione di governo dei Nove, che accresce la sua efficacia nel momento in cui il volgare consentiva ai *cives* un accesso diretto alla documentazione ufficiale[74]. I vertici del

Âge» CXXVI (2014), fasc. 2, consultabile al seguente indirizzo: https://journals.openedition.org/mefrm/2283 (pagina consultata il 1 gennaio 2021).

73. M. S. ELSHEIKH (ed.), *Il Costituto del comune di Siena volgarizzato nel MCCCIX-XCCCX*, voll. 4, Siena 2002: I, p. 7. Sulla teoria e sul lessico del tradurre nel medioevo cfr. G. FOLENA, *Volgarizzare e tradurre*, Torino 1994; L. MORLINO, *Volgarizzare e trasporre. Una postilla al lessico della traduzione*, in «Critica del testo» XVII (2014), fasc. 2, pp. 143-157; E. GUADAGNINI - G. VACCARO, *Un contributo allo studio del «volgarizzare e tradurre»: il progetto DiVo*, in *Lingua testi culture. L'eredità di Folena vent'anni dopo*, Padova 2014, pp. 91-105; P. FIORELLI, *Intorno alle parole del diritto*, Milano 2008, p. 25. Sul rapporto tra linguaggio giuridico, lingua speciale, lingua comune e normazione in volgare si ricorra alla riflessione generale e di ampia estensione cronologica e tipologica di B. MORTARI GARAVELLI, *Le parole e la giustizia*, Torino 2011, e le ricerche territoriali dedicate a fonti provenienti da Venezia, Firenze e Bologna come quelle di L. TOMASIN, *Il volgare e la legge. Storia linguistica del diritto veneziano*, Padova 2001; F. BAMBI, *Una nuova lingua per il diritto. Il lessico volgare di Andrea Lancia nelle provvisioni fiorentine del 1355-57*, Milano 2009; A. ANTONELLI, *I primi statuti del Monte di pietà di Bologna (1514-1576)*, Bologna 2014; ID., *Il volgare delle carte giudiziarie (1273-1336)*, in S. R. BLANSHEI, *Politica e giustizia a Bologna nel tardo medioevo*, Roma 2016, pp. 539-547. Per il caso senese oltre agli studi qua e là citati nel presente saggio si veda anche F. SESTITO, *Elementi lessicali di Statuti senesi del XV secolo*, in «Studi di lessicografia italiana» XXI (2004), pp. 5-95. Sulla pratica di volgarizzare documenti pubblici, come le lettere, e carte d'archivio cfr. G. MACCIOCCA, *Antecedenti di mazzerati (If XXVIII 80) e diffusione di epistole federiciane volgari nel sec. XIII*, in «Cultura neolatina» LXIV (2004), fascc. 3-4, pp. 541-558; B. GRÉVIN, *Rhétorique du pouvoir médiéval*, Roma 2008, pp. 836-858; C. LORENZI, *Volgarizzamenti di epistole in un codice trecentesco poco noto (Barb. Lat. 4118)*, in «Linguistica e letteratura» XLII (2017), fascc. 1-2, pp. 315-357; L. DI SABATINO, *Fortuna di un (probabile) falso: un volgarizzamento della Bolla giubilare* Ad memoriam reducendo, in «Carte romanze» VI (2018), fasc. 1, pp. 13-33; A. ANTONELLI, *Fabbricare la storia nel medioevo. Cronachistica, memoria documentaria e identità cittadina nel Trecento italiano*, Roma-Pisa 2021.

74. D. BALESTRACCI, *Cilastro che sapeva leggere. Alfabetizzazione e istruzione nelle campagne toscane alla fine del Medioevo (XIV-XVI secolo)*, Pisa 2010, p. 28. Più in generale sulla questione dell'alfabetizzazione e dell'educazione scolastica nei comuni italiani si vedano: C. M. CIPOLLA, *Istruzione e sviluppo. Il declino dell'analfabetismo nel mondo occidentale*, Torino 1971; C. KLAPISCH-ZUBER, *Le chiavi fiorentine di Barbablù: l'apprendimento della lettura a Firenze nel XV secolo*, in «Quaderni storici» LVII (1984), fasc. 3, pp. 765-792; *Alfabetismo e cultura scritta*, numero monografico di «Quaderni storici» XXXVIII (1978); H. J. GRAFF, *Storia dell'alfabetizzazione occidentale*, Bologna 1989; *Istruzione, alfabetismo, scrittura. Saggi di storia dell'alfabetizzazione in Italia (secc. XV-XIX)*, a cura di A. BARTOLI LANGELI - X. TOSCANI, Milano 1991; P. NARDI, *Maestri e scolari: alle origini dello studio*, in *Storia di Siena*. I: *Dalle origini alla fine della Repubblica*, Siena 1995, pp. 141-154; ID., *L'insegnamento superiore a Siena nei secoli XI-XIV. Tentativi e realizzazioni dalle origini alla fondazione dello Studio Generale*, Milano 1996; P. LUCCHI, *Nuove ricerche sul Babuino. L'uso del sillabario per insegnare a leggere e scrivere a tutti in lingua volgare (secc. XV-XVI)*, in *Lesen und Schreiben in Europa*, a cura di A. MESSERLI - R. CHARTIER, Basilea 2000, pp. 201-234; A. BARTOLI

popolo, espressione diretta della «mezzana gente», capirono che la documentazione in latino necessitava della scrittura del notaio e dell'interpretazione del giudice, quali esperti del diritto e del latino giuridico, mentre il volgarizzamento del *Costituto* annullava il potere degli uomini di legge, che si intendeva escludere dal governo della città, di interpretare la legislazione cittadina[75].

In ogni caso il volgarizzamento del *Costituto*, secondo Bartoli Langeli, ebbe un significato politico chiaro, ammantato da motivazione idealistiche di matrice repubblicana, nelle quali si riconoscevano gli organi politici al governo della città. Le istituzioni comunali svilupparono l'idea di farsi intendere dai *cives*[76].

Il volgarizzare la legge a vantaggio delle «povare persone et l'altre persone che non sanno gramatica»[77] divenne un'operazione generalizzata che si estende al Trecento: basti pensare allo statuto in volgare del comune e del

LANGELI, *La scrittura dell'italiano*, Bologna 2000; R. BLACK, *Education and Society in Florentine Tuscany; Teachers, Pupils and Schools (c. 1250-1500)*, Leiden-Boston 2007; ID., *La scuola a Siena tra Duecento e Trecento*, cfr. *infra*; L. MIGLIO, *Governare l'alfabeto. Donne, scrittura e libri nel Medioevo*, Roma 2008; M. FERRARI - F. PISERI, *Scolarizzazione e alfabetizzazione nel Medioevo italiano,* in «Reti Medievali Rivista» XIV (2013), fasc. 1, pp. 315-350 (l'articolo è disponibile in rete al seguente indirizzo: http://www.rmoa.unina.it/2136/1/390-1435-2-PB.pdf, la pagina è stata consultata il 4 gennaio 2021); P. ROSSO, *La scuola nel Medioevo (secoli VI-XV)*, Roma 2018. Le varie componenti sociali educate alla scrittura in volgare variano a seconda delle strutture economie che caratterizzano i comuni italiani. A questo proposito, accanto alle scritture in volgare di notai, giusdicenti, *doctores* dello *Studium* e mercanti, in alcuni comuni si affiancano, durante i governi di popolo, tra l'ultimo quarto del Duecento e la prima metà del Trecento, scritture di categorie particolari. Sono testimoniati documenti scritti da donne, come nel caso di Bologna. Per la questione delle scritture femminili in volgare si veda, anche per recuperare la bibliografia pregressa, A. ANTONELLI, *«Eo Bonaventura, dolorosa muliere che fo de çutino Arighi». Riflessi autobiografici e violenza alle donne nel medioevo. Edizione e commento di una «scrittura femminile»*, in «Studi medievali» LXI (2020), fasc. 1, pp. 153-171. Sono inoltre documentati vari gradi di apprendimento, d'istruzione e di familiarità con il volgare come nel caso del registro e delle rime scritte da un ingegnere di origine pistoiese, Giacomo di Vanni Scaperzi, su cui cfr. A. ANTONELLI, *Un registro contabile in volgare (1313-1314)*, in «Bollettino dell'Opera del Vocabolario Italiano» IX (2004), pp. 355-373, oppure come nel caso delle relazioni medico-legali, su cui cfr. A. ANTONELLI, *Il volgare nella medicina legale*, in «Carte romanze» VIII (2020), fasc. 2, pp. 255-269.

75. S. MENZINGER, *Giuristi e politica nei comuni di popolo. Siena, Perugia e Bologna, tre governi a confronto*, Roma 2006, pp. 61-91.

76. A. BARTOLI LANGELI, *Uso del volgare e 'civiltà senese'*, in *Siena nello specchio*, pp. 177-192, in particolare pp. 187-192.

77. *Il Costituto del comune di Siena volgarizzato*, vol. 1, p. 123. Su questo particolare aspetto si vedano, accanto all'abbondante bibliografia già citata, i due contributi di L. NERI, *Culture et politique à Sienne au début du XIVe siècle: le Statut en langue vulgaire del 1309-1310*, in «Médiévales» XXII-XXIII (1992), pp. 207-221 e di A. BARTOLI LANGELI, *Sulla statuaria in volgare. A proposito del Costituto senese del 1309-1310*, in *Historiae. Scritti per Gherardo Ortalli*, a cura di C. AZZARA *et al.*, Venezia 2013, pp. 138-149.

popolo di Perugia, nel 1342, o agli ordinamenti, provvisioni e riformagioni volgarizzate da Andrea Lancia a Firenze nel 1355[78].

Tutto ciò a noi interessa molto. Infatti, le finalità alla base del volgarizzamento del *Costituto* non sono molto distanti da quelle all'origine dei nostri sermoni in volgare senese. Entrambe le fonti si rivolgono alle persone che non sanno *gramatica* (il latino), cioè ai laici, e ambedue hanno l'intento di educarli al bene comune incarnato dalla *civitas* e dai suoi simboli, come si può ricavare dall'etica comunale che emerge nell'episodio di Piero Pettinaio, che analizzo nel prossimo paragrafo, e dalla legittimazione morale di mercanti e di banchieri, che esamino nei paragrafi conclusivi del saggio[79].

78. M. S. ELSHEIKH (ed.), *Statuto del comune e del popolo di Perugia del 1342 in volgare*, voll. 3, Perugia, 2000; *Ordinamenti, provvisioni e riformagioni del comune di Firenze volgarizzati da Andrea Lancia*, a cura di L. AZZETTA, Venezia 2000. Su questo eterogeneo argomento possediamo oggi una ricca riflessione che si arricchisce via più di nuove edizioni, di analisi linguistiche e di studi storici. Tra i lavori più recenti nell'ambito della medievistica italiana si possono compulsare utilmente i lavori di E. ARTALE, *I volgarizzamenti del corpus TLIO*, in «Bollettino dell'Opera del Vocabolario Italiano» VIII (2003), pp. 299-377 (in particolare le pp. 354-364 sono dedicate ai volgarizzamenti toscani degli statuti comunali); L. TANZINI, *Albertano e dintorni. Note su volgarizzamenti e cultura politica nella Toscana tardomedievale*, in D. CAOCCI *et al.*, *La parola utile. Saggi sul discorso morale nel Medioevo*, Roma 2012, pp. 161-217; F. SALVISTRINI - L. TANZINI, *La lingua della legge. I volgarizzamenti di statuti nell'Italia del basso medioevo,* in *Comunicare nel medioevo*, a cura di I. LORI SANFILIPPO - G. PINTO, Roma 2015. La traduzione del *De regimine principum* di Egidio Romano fu una delle opere più lette del Basso Medioevo grazie anche alla traduzione in antico francese, commissionata dal re di Francia a Henri de Gauchy nel 1282, da cui dipende il volgarizzamento senese, risalente verosimilmente al 1288, su cui cfr. F. PAPI (ed.), *Il Livro del governamento dei e dei principi secondo il codice BNCF II.IV.129*, Pisa 2016. Ciò che mi interessa particolarmente rilevare è che il volgarizzamento senese avesse tra i suoi destinatari laici anche il popolo, come si deduce in apertura del trattato, allorché si afferma che gli illiterati con tale opera abbiano a disposizione «le sciençe morali volgariçate o in franciesco o in latino o inn alchuno altro linguagio acciò ch'ellino sieno ssufficientemente entrodocti a ssapere ghovernare loro ed altrui» (II ii viii 42). Su questo volgarizzamento si vedano i lavori di G. PICCINNI, *Siena 1309-1310: il contesto*, in *Siena nello specchio*, pp. 15-36, in part. n. 3 di pp. 15-16 e di C. LAGOMARSINI, *Volgarizzare a Siena fra Due e Trecento*, in C. LAGOMARSINI (ed.), *Virgilio, Aeneis. Volgarizzamento senese trecentesco di Ciampolo di Meo Ugurgieri*, Pisa 2018, pp. 3-6.

79. Sul concetto di bene comune nei comuni italiani retti da magistrature popolari, si può ricorrere ai saggi seguenti: F. BRUNI, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna 2003; O. CAPITANI, *Cupidigia, avarizia, Bonum Commune in Dante Alighieri e Remigio de' Girolami*, in *Scientia veritatis*, a cura di O. MÜNSCH - T. ZOTZ, Monaco 2004, pp. 351-364; «De Bono Communi». *The Discourse and Practice of the Common Good in the European City (13th-16th C.)*, a cura di E. LECUPPRE-DESJARDIN - A.-L. VAN BRUAENE, Turnhout 2009; G. MILANI, *Avidité et trahison du bien commun. Une peinture infamante du XIIIe siècle*, in «Annales HSS» III (2011), pp. 705-739 (nel saggio si affronta il nesso tra bene comune e infamia); *Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel basso medioevo*. Atti del XLVIII Convegno Storico Internazionale (Todi, 9-12 ottobre 2011), Spoleto 2012. Fa il punto sul recente dibattito storiografico E. I. MINEO, *Popolo e bene comune in Italia fra XIII e XIV secolo*, Roma 2018. Per il caso senese ma dalla specola religiosa si può leggere con profitto il contributo di A. BENVENUTI, *Il bene comune spirituale*, in *Beata civitas*, pp. 559-586.

2.4. *Piero Pettinaio: modelli religiosi e ideali civici del popolo di Siena*

Un ultimo episodio in cui affiora un'innegabile familiarità del pubblico ai fatti narrati nel sermone, consiste nel riferimento che il predicatore fa alle parole di un santo locale, il terziario francescano Piero Pettinaio, venerato a Siena. I suoi *dicta* vertono sul rapporto che il buono cristiano deve mantenere con il proprio corpo:

> Fa' como dicia uno sancto homo, che favellava ala sua carne e dicia: «Voli tu li boni cibi et io te darò deli cauli. Voli tu lo bono lecto et io te darò li sciaramenti», et così dele altre sue volontà. Ma no la dea sì despreçare che tu no li dea le sue necessità. Dicìa sancto Piero Pectenaio: «Carne, io te darò e dela carne et del bono vino et lo bono lecto. Fa' tu che tu non me enghanni». Se essa se acorda cum l'anima no li fare male. Nullo homo dia la carne sua despreçare, et nutrirela[80].

Nel testo spicca il messaggio di «moderazione» del santo rispetto all'atteggiamento radicale di mortificazione del corpo che il buon cristiano deve tenere di fronte alla propria carne. Il tenore del testo assume un andamento proverbiale, aderente alla proposta omiletica francescana rivolta a un uditorio di laici, che ben conosceva l'insegnamento del Pettinaio, di cui riconosceva la santità. Secondo l'analisi della più recente studiosa della santità senese, Alessandra Bartolomei Romagnoli, è proprio negli ultimi decenni del Duecento che Siena riformula il proprio Santorale ed elabora pratiche cultuali di diretta emanazione della comunità cittadina. Furono creati santi moderni, figure a tutti note e riconosciute, il cui ricordo era ben vivo e presente nella devozione popolare[81].

Si tratta di un processo non esclusivo della città di Siena, anzi di un fenomeno che riguardò numerose città italiane. Il periodo dei Nove fu caratterizzato da un'innovazione considerevole dei culti locali. I santi che venivano proposti alla devozione erano contemporanei, come il grande predicatore domenicano Ambrogio Sansedoni (†1285). È noto da tempo grazie agli studi di Vauchez che anche a Siena, in un momento compreso tra 1287-1330, la religiosità civica comprese l'intero spettro delle possibili manifestazioni di santità urbana[82].

80. BU 1746, f. 132vb.

81. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Pier Pettinaio e i modelli di santità*; EAD., *Lo spazio simbolico*.

82. A. VAUCHEZ, *La religion civique à l'époque médiévale et moderne*, Roma 1995; ID., *La religione civica: alcune riflessioni attorno a un concetto storiografico*, in *Beata civitas*, pp. 3-10.

Tra le varie figure di santità, quella del terziario francescano Piero Pettinaio (†1289) proveniva, diversamente dall'aristocratico Sansedoni, dalle fila della «mezzana gente», da mercanti che formavano il ceto professionale che alimentava la compagine di governo. Il Comune di Siena intervenne nel caso di Piero Pettinaio promuovendo la costruzione di una tomba con ciborio e, nel 1329, il culto civico fu assunto negli statuti comunali per decisione dalla magistratura dei Nove. È durante questo arco cronologico ed è in questo clima culturale che si deve probabilmente collocare la citazione del santo nel nostro sermone. Si tratta di un *exemplum* tratto dalla biografia del Pettinaio, che sarà definito nel testo statutario *advocatus urbis*. Il culto di Piero Pettinaio conferma la precisa scelta strategica dei Minori, rivolta al recupero di forme di penitenza in origine non immediatamente assimilabili all'Ordine stesso, come la santità laicale coltivata dalla pastorale mendicante e ricondotta nell'alveo terziario, secondo una prassi agiografica consolidata[83]. Piero Pettinaio, proveniva dalla fascia dei *novi cives*, di recente immigrazione, uno dei settori più mobili e attivi della popolazione, ciononostante risulta perfettamente integrato nel mondo in cui vive, rappresentando uno dei casi maggiormente compiuti di assimilazione da parte dei Minori delle istanze provenienti dalla società cittadina nella quale operavano componenti sociali urbane distinte come quelle dei *milites*, *populares*, *iusti*, *peccatores*, *clerici* e *religiosi*. Un culto capace di coagulare intorno a sé un consenso universale[84].

Queste considerazioni rappresentano una sintesi dei concetti espressi nello studio della Bartolomei Romagnoli, che fa notare come l'assoluta normalità del Pettinaio costituisse la vera *novitas* della *legenda*: il fabbricatore di pettini riteneva che il matrimonio fosse occasione di una mutazione positiva dell'uomo. Al recupero del valore salvifico della vita matrimoniale nella proposta agiografica si associa anche quello della dignità spirituale del lavoro: Pietro continuò a guadagnarsi da vivere, esercitando la sua professione di artigiano, fino alla più tarda vecchiaia[85]. Nella sua figura si accordano l'esperienza di buon cristiano e quella di buon cittadino, consapevole dei valori del bene comune: ad esempio nella *legenda* si racconta che il Pettinaio di fronte al podestà, che gli proponeva benefici in cambio delle sue orazioni, ribadiva il dovere per lui inderogabile di osservare gli statuti

83. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Pier Pettinaio e i modelli di santità*; EAD., *Lo spazio simbolico*.

84. *Ibidem*.

85. S. BOESCH GAJANO, *Lavoro, povertà, santità fra nuove realtà sociali e luoghi comuni agiografici*, in *Cultura e società nell'Italia medievale. Studi per Paolo Brezzi*, Roma 1988, pp. 117-129.

cittadini. Il suo messaggio si conforma a un ideale di *medietas*, alieno da eccessi ed estremismi[86]. La *Legenda* di Piero Pettinaio è letta dalla studiosa come un piccolo manuale pratico a uso dei laici, anzi a quella categoria specifica del borghese-mercante, che era un po' quella maggiormente rappresentata tra i componenti della magistratura dei Nove. Un ceto professionale e sociale che pare essere quello che più viene valorizzato nei nostri sermoni, grazie ad alcune scelte del volgarizzatore operate rispetto al latino della Vulgata, che gli permettono ad esempio di trasformare pubblicani e samaritani in categorie professionali positive, esaltate dall'ideologia comunale popolare senese, durante il regime dei Nove, come esaminerò negli ultimi paragrafi. Si tratta di modelli positivi che non si allontanano da quello incarnato dal Pettinaio i cui *dicta* nella *legenda* e nel nostro sermone annunciano un programma didattico in cui vengono declinati anche i fondamenti essenziali della pastorale minoritica.

Secondo la studiosa la *legenda* rappresenta il più compiuto esempio di normalizzazione del carisma terziario e la testimonianza del tentativo perseguito dall'ordine dei Minori di stabilire un'alleanza fondamentale con il popolo, secondo le regole del ben vivere, scongiurando i mali che incombevano sulla città, a partire dalla chiusura del regime dei Nove che sino a quel momento aveva garantito un periodo di sostanziale stabilità a Siena.

2.5. *Aspetti caratterizzanti del sermonario*

Queste osservazioni mi consentono di proporre un parallelo tra il pubblico dei fedeli della *legenda* e quello dei sermoni. A questo proposito sono utili quegli esordi che portano in superficie nei sermoni precisi richiami del predicatore all'uditorio. Si veda, per esemplificare, l'inizio del sermone 44:

> Questa parola la quale io òe proposta a voi sì è scripta nel Vangelio di meser sancto Matheo evangelista, lo quale, secondo l'ordine dela sancta Kiesa, si legge oggi nella sancta messa, la storia del quale Vangelio èe questa[87].

I sermoni rispondono alle istanze di un pubblico di fedeli laici pungolati ed edificati dall'esposizione e dalla spiegazione di brani evangelici introdotti da un *thema* in latino. Sono molti gli argomenti trattati come: edifica-

86. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Pier Pettinaio e i modelli di santità*; EAD., *Lo spazio simbolico*.
87. BU 1746, f. 46va.

zione, devozione, ammonizione ed educazione spirituale del pubblico femminile[88] oppure la virulenta polemica antiereticale[89]. Si tratta di un riflesso della sensibilità mendicante che mette in relazione il nostro sermonario con la produzione sermocinale in volgare di Giordano da Pisa. Il motivo antiereticale, ad esempio, è frequente nei sermoni mendicanti[90], anche se nel nostro sermonario ha una frequente ricorsività quasi fosse un tema «caldo» nella società del tempo: a Siena compare in una rima duecentesca *Tant'aggio ardire e conoscenza* del senese Ruggeri Apugliese e in un luogo delle senesi *Chiose Selmiane* alla *Commedia* degli anni Venti del Trecento. La polemica contro i *maladecti paterini* è abbastanza diffusa nel primo dei due sermonari del nostro codice, dove si possono isolare alcune allusioni all'eresia catara, la più diffusa nei comuni italiani tra XIII e XIV secolo. Vi trova spazio, ad esempio, la polemica antimatrimoniale catara, nel sermone della seconda domenica *post Epiphaniam*. Il messaggio eterodosso si contrappone, come abbiamo visto, in maniera diametralmente opposta alla proposta di santità laica incarnata da Piero Pettinaio tanto a proposito della vita matrimoniale, quanto riguardo alla dignità del lavoro[91].

88. M. P. ALBERZONI, *La «devotio» femminile (secoli XIII-XIV)*, in *Beata civitas*, pp. 393-424. Più in generale cfr. *Prediche alle donne del secolo XIII. Testi di Umberto da Romans, Gilberto da Tournai, Stefano di Borbone*, a cura di C. CASAGRANDE, Milano 1978; *Vita religiosa al femminile (secoli XIII-XIV)*. Atti del XXVI Convegno Internazionale di Studi (Pistoia, 19-21 maggio 2017), Pistoia-Roma 2019.

89. ANTONELLI *et. al.*, *Un'inedita raccolta di sermoni volgari*, pp. 243-244. Su queste tematiche cfr. F. MORENZONI, *Hérésies et hérétiques dans la prédication parisienne de la première moitié du XIII siècle*, in *1209-2009, cathares: une histoire à pacifier?*, a cura di J.-C. HÉLAS, Loubatières 2010, pp. 91-108; *Predicazione e repressione. Processi e letteratura religiosa*, a cura di A. GIRAUDO - M. RIVOIRA, disponibile sul sito della società di studi valdesi: https://www.studivaldesi.org/pubblicazioni/predicazione-e-repressione-processi-e-letteratura-religiosa-1.php (pagina consultata il 6 gennaio 2021). In generale, sulla predicazione e i suoi vari aspetti, vista la prossimità al tema trattato, può essere utile la lettura di C. IANNELLA, *Giordano da Pisa. Etica urbana e forme della società*, Pisa 1999 e di I. GAGLIARDI, *Coscienza e città: la predicazione a Firenze tra la fine del XIII e gli inizi del XV. Considerazioni introduttive*, in *Annali di storia di Firenze*, vol. VIII, Firenze 2013, pp. 113-153 (saggio che si trova disponibile online al sito *Storia di Firenze* al seguente *link*: https://www.storiadifirenze.org/?annali=coscienze-e-citta-la-predicazione-a-firenze-tra-la-fine-del-xiii-e-gli-inizi-del-xv-considerazioni-introduttive (pagina consultata il 6 gennaio 2021).

90. Come mi fa notare Gabriella Pomaro, che ringrazio per l'annotazione, è bene ricordare che nella zona centrale d'Italia gli inquisitori erano francescani mentre da Bologna erano predicatori. In Toscana mi fa ancora notare come Santa Croce fu un centro antiereticale, mentre i predicatori si applicavano maggiormente a tematiche civili come la lotta contro l'usura. Per cui la studiosa coglie una specificità senese: Santa Croce non ha sermonari né esercita attività predicatoria, in tal senso è abbastanza slegata dal contesto cittadino tra Duecento e Trecento. È un centro di elaborazione dottrinaria molto attivo fortemente collegata con il papato.

91. M. BENEDETTI, *La documentazione inquisitoriale a Siena nel Medioevo. Linee di indagine*, in *Beata civitas*, pp. 355-374.

Non mancano, come anticipato all'inizio del paragrafo, nei nostri sermoni informazioni relative alla *performance* del predicatore tese a rinforzare l'empatia con il pubblico[92], il suo coinvolgimento, il patto stretto durante la predicazione che nelle sue modalità di esecuzione deve tenere conto delle esigenze e dell'attenzione dell'uditorio:

L'alto Dio omnipotente da cui vengono tutti i beni ci dia lo suo amore e la sua gratia. Fatevi el segno dela sancta croce. *Cum ieiunatis et cetera*. Nel cominciamento dele nostre parole faremo prego a Dio del cielo omnipotente ke per sua pietà et per sua misericordia non guardi ali nostri peccati, ma per li preghi dela sua benedecta madre ne conceda gratia a me de dire, a voi d'udire e a me e a voi di mettere in opera quello ke sia sua laude e sua gloria e sia salute e conforto de l'anime nostre. E a ciò ke madonna sancta Maria ci acatti da lui questa gratia, sì la salutaremo una volta e diremo ensieme: *Ave gratia plena, Dominus tecum et cetera*. *Cum ieiunatis et cetera*. Questa parola, la quale i' òe proposta a voi, sì è scripta nel Vangelio de sancto Matheo, lo quale se oggi leggie nela sancta messa, la quale è tempo di degiuno e d'astinentia, dela qual cosa si fa mentione nel presente Vangelio, onde èe mio entendimento de dicere alcuna cosa sopra ciò. E perciò, acciò ke la dicta parola si tragga più perfecto intendimento, ne diamo brevemente la storia del Vangelio. Riconta dunqua messer sancto Matheo evangelista ke [...].

Amice, accomoda mihi tres panes. Se io ve dicesse la storia del Vangelio, òe paura non già forse v'encrescesse tenendovi troppo, inperciò ke forse ci àe de quelle persone tra voi ke pare loro essere um poco troppo da lunga. E perciò, per più abreviare, lasciamo stare quella e diciamo alcuna cosa d'utilitade sopra la parola proposta, la quale èe scripta nel Vangelio de meser sancto Matheo, ke in questi dì si legge nella sancta messa[93].

Sono diversi i meccanismi retorici attraverso i quali il predicatore offre chiarimenti al suo uditorio intorno a passi biblici complessi, ai significati allegorici implicati nelle similitudini o all'etimologia di parole di origine greca o ebraica. Questi chiarimenti vengono introdotti da espressioni come: «Or pone un'altra similitudine e dice»[94].

A proposito dello stile divulgativo del predicatore nei confronti di un pubblico laico, registro espressioni che tentano di spiegare, attraverso il ricorso a paraetimologie, il significato proprio e allegorico dei nomi di persona, come nel caso di Maria: «Maria tanto è a diciare quanto 'amaro

92. ANTONELLI *et. al.*, *Un'inedita raccolta di sermoni volgari*, p. 244.

93. BU 1746, f. 4ra e f. 17v. Su questo punto cfr. *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300*. Atti del XXII Convegno internazionale (Assisi, 13-15 ottobre 1994), Spoleto 1995; C. MUESSIG, *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, Leiden-Boston-Köln 2002; M. G. MUZZARELLI, *Pescatori di uomini. Predicatori e piazze alla fine del Medioevo*, Bologna 2005.

94. BU 1746, f. 23va.

mare' e significa penitença»[95], oppure il calendario liturgico: «Ançi ke io vada più innançi, dovete sapere ke in l'anno se fanno tre pasque magiori, a riverença e a ricordança dela sancta Trinitade de Dio»[96].

Non mancano gli indizi di un dialogo serrato con altri predicatori che si alimenta di consigli, come testimoniano le espressioni: «Qui si possono riprendare li usurari e li altri mundani homini[97]» e «Qui si possono riprendere li maledecti paterini e li iuderi»[98]. Nonostante il motivo antiereticale sia comune nei sermoni mendicanti, nel nostro sermonario esso si colora di una certa veemenza. La polemica contro gli *heretici* e (termine altrettanto generico) i *maladecti paterini* è abbastanza diffusa in A, dove si possono isolare alcune allusioni all'eresia per eccellenza fra XIII e XIV secolo, quella catara: i Catari infatti (insieme ad altre sette di stampo evangelico) pensavano che S. Giovanni Battista potesse essere dannato a causa del suo dubbio sull'identità di Cristo (Mt XI, 2-11) e la loro posizione viene contestata nel sermone della terza domenica di Avvento; anche la polemica antimatrimoniale, contro cui l'autore si scaglia nel sermone della seconda domenica *post Epiphaniam*, è un motivo cataro»[99].

95. BU 1746, f. 20ra.

96. BU 1746, f. 20vb. Sulla scansione liturgica del tempo nelle città medievali e sulla mentalità del mercante J. LE GOFF, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino 1977.

97. BU 1746, f. 62va. Sul dibattito intorno all'usura gli studi sono sterminati, per un primo approccio al problema e ricomporne così la discussione cfr. M. G. MUZZARELLI, *Il denaro e la salvezza*, Bologna 2001; *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione: linguaggi a confronto (secc. XII-XVI)*, a cura di D. QUAGLIONI - G. TODESCHINI - G. M. VARANINI, Roma 2005; G. TODESCHINI, *Jewish Usurers, Blood Libel, and the Second-Hand Economy. The Medieval Origins of a Stereotype (from the Thirteenth to the Fifteenth Century)*, in *The Medieval Roots of Antisemitism. Continuities and Discontinuities from the Middle Ages to the Present Day*, a cura di J. ADAMS - C. HESS, Londra-New York 2018, pp. 341-351.

98. BU 1746, f. 70ra. Sulla polemica contro gli ebrei, oltre ai testi citati supra, si veda un articoletto da cui è possibile risalire al dibattito storiografico precedente: A. ANTONELLI - G. MARIANI, *«Maledictiones hebreorum»: un quattrocentesco testimone emiliano*, in «Rivista di storia del cristianesimo» XIV/2 (2017), pp. 377-396. Sulla polemica contro i catari può essere utile l'introduzione ai testi pubblicati da F. ZAMBON, *La cena segreta. Trattati e rituali catari*, Milano 1997.

99. Paolo Rinoldi (in ANTONELLI *et al.*, *Un'inedita raccolta di sermoni volgari*, p. 243) a questo riguardo riporta il seguente brano: «E non sia vostra credença ke meser sancto Iohanni quie dubitasse, come dicono li maledecti paterini [...]», in BU 1746, f. 55r. Cfr. F. ANDREWS, *Doubting John?*, in *Doubting Christianity. The Church and Doubt*, a cura di F. ANDREWS - CH. METHUEN - A. SPICER, Cambridge 2016, pp. 17-48; C. IANNELLA, *Predicazione domenicana ed etica urbana fra Due e Trecento*, in *Predicazione e società nel Medioevo: riflessione etica, valori e modelli di comportamento*, a cura di L. GAFFURI - R. QUINTO, Padova 2002, pp. 171-185. Rinoldi fa giustamente notare come l'equazione fra patarini e catari sia presente anche in Giordano da Pisa (ANTONELLI *et al.*, *Un'inedita raccolta di sermoni volgari*, p. 243). DELCORNO, *Giordano da Pisa*, pp. 50-51; L. GAFFURI, *Paroles pour le clergé, paroles pour le peuple. Définition de la foi et réfutation de l'hérésie dans deux sermonnaires mariaux du XIII siècle*, in *La parole du prédicateur (V-XV siècle)*, a cura di R. M. DESSÌ - M. LAUWERS, Nizza 1997, pp. 343-362.

In altri luoghi del sermonario viene stigmatizzato il fatto che i predicatori eterodossi predichino nascostamente; atteggiamento che viene utilizzato come argomento per identificare i predicatori eretici come falsi apostoli, perché gli apostoli predicarono apertamente e pubblicamente nelle piazze. Si tratta di un elemento che viene interpretato come ulteriore segno negativo dell'eresia e degli eresiarchi:

E poscia mandò Dio gli altri servi e questi fuoro li descepoli deli apostoli e li altri sancti homini a cui èe dato officio di predicare. [...] Questo uscire ale vie sì è andare predicando per le piaççe e per li altri luogora. E per questo potemo noi vedere ke le predicationi deli heretici non sono bone, li quali si vanno rintanando e nascondendo[100].

Questo testo pare essere rivolto a un pubblico largo e generale di laici come emerge anche in un'altra opera religiosa in lingua senese risalente al periodo dei Nove, tramandata da un codice conservato a Bologna e facente parte in origine della collezione di Celso Cittadini. Il testo è trasmesso dal codice siglato con il nr. 2650/I, una delle tre unità manoscritte che in origine formavano un *corpus* composito trasmesso da un unico manoscritto, ora rappresentato dai codici siglati (oltre che dal codice siglato nr. 2650/I) con i nrr. 2650/II e 2070[101]. Nei dodici racconti edificanti si recuperano diversi tematiche urgenti nella società urbana di matrice religiosa che vengono non di rado sviluppate in alcuni dei nostri sermoni come l'insistenza sulla necessità per il buon cristiano di ricorrere alla penitenza e alla necessità della confessione[102].

100. BU 1746, f. 43rb.

101. I codici furono acquistati dall'abate Giovanni Crisostomo Trombelli e confluirono tutti insieme, dopo le soppressioni napoleoniche, nella Biblioteca dell'Istituto delle scienze di Bologna (oggi Biblioteca Universitaria di Bologna). Pur non avendo trovato prove sicure della presenza del nostro manoscritto nella raccolta di codici dell'erudito toscano alcuni indizi potrebbero fare rivalutare l'ipotesi che anche il nostro manoscritto fosse stato in mano del Cittadini. Tracce su cui ritornerò in altra sede. Sull'erudito toscano del XVI secolo cfr. la voce *Cittadini, Celso*, a cura di G. FORMICHETTI, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 26, Roma 1982, sul religioso ed erudito bolognese vissuto nel XVIII secolo cfr. la voce *Trombelli, Raimondo Anselmo* (in religione Giovanni Crisostomo), a cura di S. NEGRUZZO, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 97, Roma 2020. Sulla raccolta di manoscritti dell'erudito toscano cfr. M. C. DI FRANCO LILLI, *La Biblioteca manoscritta di Celso Cittadini*, Città del Vaticano 1970.

102. Tra i tantissimi titoli disponibili, citerei almeno i seguenti: N. BÉRIOU, *Autour du Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion, in Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II*, Parigi 1983, pp. 73-93; «Handling Sin». *Confession in the Middle Ages*, a cura di P. BILLER - A. J. MINNIS, York 1998; R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna 2002.

2.6. *Scelte di traduzione*

Le orme che abbiamo inseguito sin qui ci consentono di calare il nostro esemplare nel clima religioso, ideologico, politico, sociale e culturale della Siena del tempo dei Nove. Ricordiamo che tale magistratura si era affermata dopo che era stata proclamata nel 1280 una pace generale tra guelfi e ghibellini. Alla pacificazione esterna con Firenze e a quella interna faceva riscontro una tensione non del tutto sopita tra il *populus* al potere e le grandi famiglie nobiliari, tra mercanti e artigiani. La magistratura di durata bimestrale era formata da persone di aderenza guelfa, non incluse nell'elenco dei nobili estromessi dalle cariche pubbliche nel 1277, definite come «mezzana gente»[103].

Mi sono chiesto se, in che misura e in quale modo queste condizioni storiche peculiari di Siena si rispecchino nella nostra fonte.

In un sermone, l'autore, facendo riferimento all'asina che nel testo biblico avrebbe condotto Cristo a Gerusalemme, non «resiste» ad attualizzare il testo con una glossa che rinvia chiaramente all'istituzione comunale e a una prassi amministrativa. Lo scrivente, infatti, con un iperbolico anacronismo dice dell'asina che «era deputata al serviscio di tutto il Comuno»[104].

In un altro sermone l'autore, traducendo un versetto del vangelo di Matteo, chiosa un passo biblico, descrivendo l'attività a lui contemporanea di un prestatore cristiano: «*Dimisso thelomeo sequtus est Christum*, cioè a dicere: 'lasciato lo banco, cioè li denari perciò k'elli era publico prestadore'»[105]. Si opera qui e altrove un'innovazione «modernizzante» del versetto latino grazie ad un *surplus* di significato che sottolinea le qualità morali del feneratore cristiano, identificato con il pubblicano della Bibbia, cioè con l'esattore delle imposte. Emerge una figura positiva: il prestatore senese, cioè il pubblicano della Bibba, diviene una figura completamente positiva, che rimonta alla biografia di Zaccheo scritta da Matteo, che vendette i suoi beni per donarli ai poveri. Zaccheo, definito nel nostro sermone *principe dei*

103. Nel 1287 una norma definiva i componenti della magistratura dei Nove: «sint et esse debeant de mercatoribus et de numero mercatorum civitatis senensis vel de media gente». La disposizione è pubblicata in BOWSKY, *Un comune italiano nel Medioevo*, p. 107. Si veda inoltre M. ASCHERI, *Siena sotto i «Nove» in un libro di W.M. Bowsky*, in «Nuovi studi cateriniani» III (1988), pp. 126-133 in part. p. 132; ID., *La Siena del «Buon governo» (1287-1355)*, in *Politica e cultura nelle repubbliche italiane dal Medioevo all'età moderna*, a cura di S. ADORNI BRACCESI - M. ASCHERI, Roma 2001, pp. 81-107; PICCINNI, *Siena 1309-1310: il contesto*, pp. 15-36.

104. BU 1746, f. 9rb.

105. *Ibid.*, f. 24ra.

publicani[106], salì su un albero pur di vedere Gesù, salvando in questo modo la sua anima[107].

In questo modo si delinea meglio l'orizzonte d'attesa del pubblico laico senese.

In un sermone, parlando della parabola del fariseo e del pubblicano, l'autore commenta l'episodio con un apprezzamento inerente l'etica professionale di chi esercita la mercatura, perché contribuisce ad alimentare il bene comune:

> Phariseo significa e èe a dire, secondo la Scriptura, tanto quanto 'diviso', e perciò significa li falsi cristiani e li falsi religiosi ke giudicano gli altri, e elli sono pegiori di loro. Publicano tanto è a dire quanto 'publico negotiatore', e inperciò significa coloro li quali ànno una medesma cosa in cuore e in lingua e in opera[108].

Una figura, quella del *negotiatore pubblico*, che si caratterizza per la sua positiva capacità di agire con sollecitudine proprio per il bene comune:

> La prima cosa dico k'è operare sollicitamente. E questo si mostra in questo nome: publicani. La seconda cosa èe udire la parola de Dio. E questo si mostra in quello ke dice poscia: *Ut audirent illum*, cioè a dicere: 'per udire Iesu'. Ki vole dunque udire Iesu, cioè a dicere 'salvatore', cioè la sua salute fare, conviene ke sia publicano. *Publicanus*, secondo la Scriptura, tanto è a dicere quanto 'publico negotiatore', cioè a dicere: 'palese e sollicito operatore[109].

106. BU 1746, f. 38ra.

107. Sull'interpretazione di concetti chiave come denaro, mercante, banca elaborati dalla teoria economia mendicante esistono numerosi studi che possono essere recuperati grazie ai saggi seguenti: G. TODESCHINI, *Olivi e il mercator cristiano*, in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelleet société*, a cura di A. BOUREAU - S. PIRON, Parigi 1999, pp. 217-238; ID., *I mercanti e il tempio*, Bologna 2002; *Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIIIe-XVe siècle)*, a cura di N. BÉRIOU - J. CHIFFOLEAU, Lione 2009; A. RIGON, *Mendicant Orders and the Reality of Economic Life in Italy in the Middle Ages*, in *The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*, a cura di D. PRUDLO, Leida 2011, pp. 241-275. Sull'intreccio tra economia e potere riguardo al mercato monetario a Siena risultano puntuali, anche per restituire la discussione storiografica precedente, i contributi di R. MUCCIARELLI, *Potere economico e potere politico a Siena tra XIII e XIV secolo*, in *Poteri economici e potere politici. Secoli XIII-XVIII*, a cura di S. CAVACIOCCHI, Firenze 1999, pp. 569-590; G. PICCINNI, *Il banco dell'ospedale di Santa Maria della Scala e il mercato del denaro nella Siena del Trecento*, Pisa 2012; EAD., *Siena 1309-1310*, pp. 20-26. Sul piano religioso si veda il contributo consultabile nel web al seguente *link*: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-87752015000100081 (consultato il 3 gennaio 2021), di P. EVANGELISTI, *'Dunque non sognate, fate fatti non solo parole': Bernardino de Siena e a proposta franciscana de uma religião civil*, in «Varia historia» LV (2015), pp. 81-125.

108. BU 1746, f. 31vb.

109. *Ibid.*, f. 23va.

Rientra in questo quadro definitorio religioso del concetto sociale di «gente mezzana» la trasformazione di un altro personaggio, protagonista di una celebre parabola biblica. La storia del buon samaritano viene, infatti, illustrata in uno dei nostri sermoni. Secondo il predicatore il buon samaritano deve essere identificato con un *mercatante*, che trae «i *denari di borsa e diedeli alo albergatore*» per salvare un pellegrino trovato agonizzante per strada:

> Ma venne poscia uno mercatante, il quale era samaritano, apresso di lui, e vedendolo fue mosso a misericordia inverso di lui, e apressandosi a lui sì li legòe e li fasciòe le sue fedite, e poseve olio e vino mescolato e puoselo in su lo suo iumento, e menollo alo albergo e ebbe cura di lui. E l'altro dìe si trasse due denari di borsa e diedeli alo albergatore e disse: «Abbi cura di lui, e ciò che tu vi spendarai più, io quando tornaròe sì 'l te rendaròe». «Ki de costoro ti pare ke fosse proximo a colui il quale cadde tra mani dî ladroni?». E quelli disse: «Quelli ke fece misericordia in lui». Disse a lui Iesu Christo: «Vae et tu fae lo semegliante»[110].

Il racconto esibisce un nocciolo concettuale esemplare edificante, recuperando dal racconto del comportamento del samaritano/mercante un modello etico degno di essere imitato dai *cives* (a differenza dei modelli negativi propositi nella Bibbia del levita e del fariseo), quale massimo esempio di colui che ama il suo prossimo, capace di esprimere la propria solidarietà nei confronti di un israelita nella Bibbia, pellegrino nel sermone, appartenente a una categoria antropologica e sociale differenti.

L'esempio dimostra il buon uso che si può fare delle proprie ricchezze a vantaggio degli altri, della collettività, calandolo in un anacronistico paesaggio urbano che si arricchisce anche della figura dell'albergatore. Accanto a questo scenario se ne staglia uno contrario sfavorevole. Traspare in filigrana la condanna dei farisei, uomini potenti, che rappresentano, rispetto ai samaritani, una componente detestabile della società comunale, come quella dei *milites* e dei *nobiles*, cioè di quei magnati che a partire dal 1277 vennero esclusi dalle magistrature comunali per il loro stile di vita[111].

110. BU 1746, f. 33va.

111. Sulla pratica dell'esclusione nelle città comunali si veda G. MILANI, *L'esclusione dal comune. Conflitti e bandi politici a Bologna e in altre città italiane fra XII e XIV secolo*, Roma 2003. Sulla dialettica magnati e popolani all'interno del comune si può prendere l'abbrivio da G. MILANI, *I comuni italiani (Secoli XII-XIV)*, Roma-Bari 2009. A riguardo invece dei mercanti senesi si vedano M. ASCHERI, *Arti, mercanti e Mercanzie: il caso di Siena*, in ID., *Siena nel Rinascimento. Istituzioni e sistema politico*, Siena 1985, pp. 109-137; *Banchieri e mercanti di Siena*, testi di F. CARDINI *et al.*, Roma 1987; R. MUCCIARELLI, *Il traghettamento dei «mercatores». Dal fronte imperiale alla* pars ecclesiae, in *Fedeltà ghibellina affari guelfi. Saggi e riletture intorno alla storia di Siena fra Due e Trecento*, a cura di G. PICCINNI, Pisa 2008, pp. 29-61. Ancora più specificatamente per due casati senesi si ricorra a A. CARNIANI, *I Salimbeni quasi*

Leggiamo ora il brano di un sermone che si propone di spiegare un passo del Vangelo di Luca nel quale un ricco signore è alle prese con un castaldo: quest'ultimo, accusato di aver operato contro il *dominus* per amore di denaro e di potere e di essere venuto meno alla *fides* nei suoi confronti, è giustamente privato della sua castaldaria. Tale racconto metteva in guardia il lettore. Ciò accadeva anche a Siena dove i *milites*, che ben conoscevano l'importanza della fedeltà nei rapporti di carattere personale di tradizione feudale, operavano, nonostante ciò (rinnegando i propri principi di lealtà), ai danni della pace e contro la politica promossa dalle magistrature al vertice della città, agendo violentemente contro il bene comune, non meritando, per queste motivazioni, di ricoprire ruoli di potere e amministrativi, di cui, infatti, furono privati in seguito alla legislazione antimagnatizia promossa dai Nove:

Questa parola la quale io òe proposta a voi sì è scripta i· llo sancto Vangelio di meser sancto Luca evangelista, la storia del quale Vangelio èe questa. Disse Iesu Christo ali descepoli suoi: «Uno homo era ricco, il quale avea uno suo castaldo, e questo suo castaldo fue infamato e accusato appo lui k'avea destructi e guasti li beni del signore suo. E kiamòllo lo suo signore e disseli: "Perké odo io questa cosa de te? Rendime ragione dela tua castaldaria. Già non potarai più la castaldaria fare". E lo castaldo disse intra sé medesmo: "Ke farò io, inperciò k'el mio signore vole da me cessare l'ofitio dela castaldaria? Cavare non posso, andare per acatto mi vergogno. Ben so quello ke io faròe, acciò ke quando io sarò rimisso del mio officio, li homini mi recevano nelle loro magioni. E kiamò questi tutti li debitori del suo signore, ciascheduno per sé, e disse al primo: "Quanto dea tu dare al mio signore?". E quelli disse: "Cento misure d'olio". E quelli disse a lui: "Tolli lo libro tuo e siedi tosto e scrivi cinquanta". E poscia disse a l'altro: "E tu, quanto dea dare al mio signore?". Il quale disse: "C cori cioè moggi di grano". E disse questo a lui: "Tolli lo tuo libro e scrivi: LXXXta". E lodòe lo signore lo castaldo dela malitia. E disse k'elli avea fatto scaltritamente, emperciò ke li figlioi e li amatori di questo seculo sono più scaltriti e savi secondo lo suo essere, ke non sono li filioli dela salute, inperciò ke quelli sonmo malitiosi e ricotti e questi sono puri e semplici. E io dico a voi: faitevi amici dela peccunia, dela iniquitade, acciò ke quando voi verrete meno, per morte intendete, vi recevano nelli eternali tabernaculi». Questo uno homo ricco sì è Dio omnipotente. Questo castaldo sì è l'uomo. Questo ke lo infamaro sì sono li angeli. Questi beni dissipati sono le doti k'elli perdée, ciò fue in mortalitade, levitade, impassibilitade, velocitade, sottilitade, probitade e claritade. Questa pecunia dela iniquitade sì è la fatiga. Questi amici sono li povari e li sancti de paradiso. Questi caldi de l'olio sì è perfecta misericordia. Questi cori del tritico sì è perfecta iustitia. Questi eternali tabernaculi sono le sedie di paradiso[112].

una signoria. Tentativi di affermazione politica nella Siena del '300, Siena 1995; R. MUCCIARELLI, *I Tolomei banchieri di Siena. La parabola di un casato nel XIII e XIV secolo*, Siena 1995.

112. BU 1746, ff. 29vb-30ra.

Il termine *castaldo* si oppone a quelli di *negotatiore* e di *albergatore*, attingendo alla sfera dei rapporti feudo-vassallatici, e delineando una società in contrasto con quella abitata e governata da mercanti. Cosa si debba intendere precisamente con la parola *castaldaria*, è possibile sapere grazie all'unica altra ricorrenza restituita dalla banca dati del *Corpus testuale dell'Italiano Antico*, che ritroviamo nel *Costituto* senese, che ci fornisce il significato esatto da dare alla parola: «Conciò sia cosa che, sia consonevole a la ragione, che ciascuno da la sua castaldaria et administratione sia tenuto et debia rendere ragione». Se ricorriamo alla scheda del *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini* apprendiamo ancora meglio che la parola significa: «Mansione di chi gestisce i beni di qualcuno, amministrazione», mente il suo significato figurato sarebbe: «il servizio reso dagli angeli a Dio». Termine che viene utilizzato in una predica del 1311 da Giordano da Pisa: «Gli huomini, che hanno ricchezze non son loro, anzi l'hanno in castalderia»[113].

Questa impressione di negatività dei valori degli aristocratici viene rafforzata dalla stigmatizzazione del loro stile di vita violento che ritroviamo in un sermone, in cui vengono deprecati i modelli basati sull'onore e sulla forza, in uno scenario cittadino, costituito da piazze e da mercati, in cui gli anti-modelli di stampo magnatizio vengono imposti alla gente, ai cittadini:

> Ancora fanno un altro grande male: ke tutte le loro opere fanno per essere veduti dali homini, per essere lodati da loro, e non per piacerne a Dio. Sciampiano li loro vestimenti sfilacciati, e portano in suso palesemente le cose dispreççate. Ancora fanno un altro male: ke vogliono e desiderano d'essere posti ali grandi mangiari a sedere nelli più nobili luoghi dele mense e· li più nobili e magiori luoghi, nelli radunamenti dele piaççe e d'essere salutati e inkinati nel mercato, cioè nello radunamento dele genti, e d'essere kiamati maestri dali homini. Ma non voglio io ke voi facciate così, inperciò non voglio io ke voi siate kosì kiamati voi, inperciò ke uno èe lo vostro maestro e voi site tutti fratelli, e non kiamate homo terreno vostro padre sopra terra, inperciò ke uno èe lo padre vostro, il quale èe in cielo[114].

2.7. *Conclusione*

In conclusione, questo brano permette di instaurare un nesso con un episodio della *Legenda* di Pietro Pettinaio in cui si narra di un unico conflitto, di vicinato, del santo con una potente famiglia di *milites* del rione, che indusse il fabbricatore di pettini a cambiare abitazione. Un parallelismo che

113. Cfr. per le due citazioni http://tlio.ovi.cnr.it/TLIO/index.php?vox=007486.htm (pagina consultata il 30 dicembre 2020).

114. BU 1746, ff. 39vb-40ra.

consente di raccordare l'etica e l'ideologia comunale del tempo dei Nove con la pedagogia mendicante. Non possono sfuggire nei sermoni esaminati l'esemplarità in negativo dei farisei, che incarnano i modelli feudali e cortesi degli aristocratici e la loro compiacenza nei confronti degli eretici. I farisei, come aveva già notato Rinoldi, sono associati anche ai falsi religiosi, come appare in una forte requisitoria di un altro sermone:

> Questi farisei sì sono li falsi cristiani, come sono li paterini e li falsi religiosi, li quali iudicano gli altri e di fuore, cioè nel parere dele genti, si mostrano di fare sanctissima vita, e dentro e di nascoso sono peggio k'el Lucifero. Le paraule loro sono da udire e da intendere, ma li loro mali facti non sono da seguire[115].

A costoro si contrappone una morale operosa rivolta al bene comune incarnata dall'agire dei mercanti e dei banchieri, richiamati sotto il velame dei pubblicani e dei samaritani biblici[116]. Vengono ribaditi i principi comunali di «difesa dei deboli» e di «giustizia sociale» che i laici potevano ricavare dal testo del *Costituto*, riproposti nei versi che «davano voce» alla *Madonna* attorniata da santi, dipinta da Simone Martini nella sala del consiglio generale del palazzo del Comune di Siena[117], databili tra 1314-1321[118]:

115. BU 1746, f. 40rb, cfr. ANTONELLI *et al.*, *Un'inedita raccolta di sermoni volgari*, pp. 241-255, in particolare n. 17 di p. 243.

116. Per muoversi nella ricchissima mole di ricerche generali e di studi particolari dedicati alla formazione, alla modificazione del ceto dei *milites* nei comuni italiani, e al loro stile di vita, alla loro ideologia e al modo di rappresentarsi e di vedere il mondo, si può prendere le mosse dalla monografia di J.-C. MAIRE VIGUEUR, *Cavalieri e cittadini. Guerra, conflitti e società nell'Italia comunale*, Bologna 2010 e dalla messa a punto storiografica di G. MILANI, *Contro il comune dei* milites. *I regimi di Popolo nella storiografia recente*, in *I comuni di Jean-Claude Maire Vigueur*, pp. 1-20. Sulla polisemia delle parole *nobiltà* e *nobile*, offrono una guida sicura su cui indirizzarsi i contributi pubblicati negli ultimi tempi da Guido Castelnuovo: G. CASTELNUOVO, *Revisiter un classique: noblesse, hérédité et vertu d'Aristote à Dante et à Bartole (Italie communale, début XIIIe-milieu XIVe siècle)*, in *L'hérédité entre Moyen Âge et Époque moderne,* a cura di M. VAN DER LUGT - C. DE MIRAMON, Firenze 2008, pp. 105-155; ID., *Alla ricerca della nobiltà* in *Atlante della letteratura italiana*, diretto da S. LUZZATTO - G. PEDULLÀ: vol. I, *Dalle origini al Rinascimento*, a cura di A. DE VINCENTIIS, Torino 2010, pp. 286-291; ID., *La noblesse et son orgueil dans l'Italie urbaine*, in *Passions et pulsions à la cour*, a cura di B. ANDENMATTEN *et al.*, Firenze 2015, pp. 285-311; ID., *Noblesse et chevalerie dans l'Italie de la Renaissance (XVe-début XVIe siècle): quelques éléments de réflexion*, in «e-Spania» XXXIV (2019), consultabile *online* al seguente indirizzo: http://journals.openedition.org/e-spania/32772 (pagina consultata il 4 gennaio 2021); ID., *La mémoire du statut: nobles et magnats entre littérature et chroniques (XIIIe-XVe siècle)*, in *Les statuts communaux vus de l'extérieur dans les sociétés méditerranéennes de l'occident (XIIe-XVe siècle). Statuts, écritures et pratiques sociales*, a cura di D. LETT, Parigi 2020, pp. 209-223. Tutti questi lemmi bibliografici sono da considerarsi al pari di una bussola per orientarsi meglio all'interno di tematiche così vaste e complesse su cui la storiografia e la critica riflettono e dibattono da moltissimi decenni.

117. A. BAGNOLI, *La Maestà di Simone Martini*, Milano 1999, pp. 84-86.

118. Su questa interpretazione del verso cfr. PICCINNI, *Siena 1309-1310: il contesto*, pp. 34-35.

dilecti miei ponete nelle menti
che li devoti vostri prieghi onesti
come vorete voi farò contenti,
ma se i potenti a' debil fine molesti
gravando loro o con vergognie o danni
le vostre orazion non son per questi
né per qualunque la mia terra inganni[119].

In questi versi si palesa, ancora una volta, la critica marcata nei confronti dei *potentes* e il consenso nei confronti della magistratura del capitano del popolo. Un'adesione politica espressa nei confronti della magistratura dei Nove, che non era condivisa da tutte le componenti della società urbana senese, che, nel caso del poeta Bindo Bonichi, aveva un'opinione molto negativa della cultura del denaro divulgata dai mercanti e dai banchieri al vertice del Comune. Non a caso l'espressione «el giglio e san Giovanni» fa riferimento ai fiorini[120]:

Quando 'mezzani diventan tiranni
prieghi Iddio la città che ·lla guardi
dalli affamati e pessimi liopardi
che hanno assaggiato el giglio e san Giovanni.

Al termine di questo primo tentativo di comprendere un po' meglio la fonte attraverso un'indagine puntuale di singole parole, di espressioni o brani più estesi, come i riferimenti toponomastici o a personaggi e santi locali (§ 2, 4 e 6), anche grazie al confronto con altre fonti senesi prodotte durante gli anni di governo dei Nove (§ 3), sono venuti alla luce diversi elementi di carattere eterogeneo che sembrano concordare nel contestualizzare nel tempo e nello spazio la nostra fonte, invitandoci a non disconoscere la possibilità che il nostro codice e i testi da esso tramandati (§ 5), siano stati allestiti e confezionati in area senese, rispettivamente tra gli ultimi anni del sec. XIII o i primi decenni del sec. XIV.

119. F. BRUGNOLO, *Le terzine della maestà di Simone Martini e la prima diffusione della Commedia*, in «Medioevo romanzo» XII (1987), pp. 135-154: p. 136.

120. Il testo si legge in PICCINNI, *Siena 1309-1310: il contesto*, n. 1, di p. 15. L'edizione critica delle rime di Bindo Bonichi è in corso di stampa per le cure di Fabio Zinelli.

ABSTRACT

Between Latin and Vernacular: Preaching in Siena During the «Nove» Government

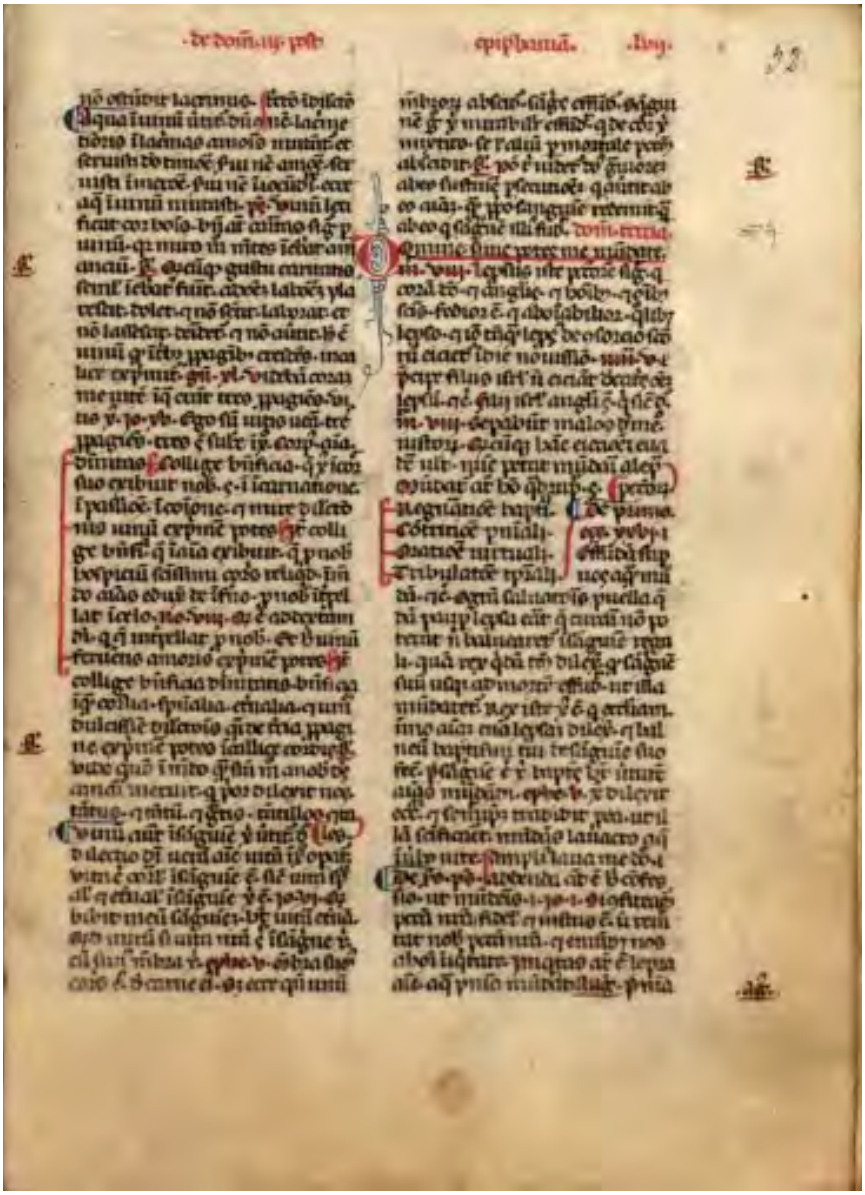
The paper gives a contextualizazion of ms. Bologna, BU, ms. 1746, an italian collection of sermons probably copied in Siena in the middle of the XIV century. Part one is a survey of sermons production and circulation in Siena during the 'Nove' period (last quarter of XIII - first half of XIV century); in part two, key words, expressions, motifs and characters of the sermons are analysed through comparison with other sources in «senese» vernacular, contextualization of the scant historical references, lexical analysis and examination of some translation choices from Biblical Latin.

Armando Antonelli
(ricercatore indipendente)
armanu2002@libero.it

Paolo Rinoldi
(Università degli studi di Parma)
paolo.rinoldi@unipr.it

TAV. I. BCI F.IX.24, contropiatto e f. 1r
Autorizzazione Biblioteca comunale degli Intronati,
Istituzione del Comune di Siena
È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo

TAV. II. BCI F.IX.27, ff. Iv-1r
Autorizzazione Biblioteca comunale degli Intronati,
Istituzione del Comune di Siena
È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo



TAV. III. BCI G.IX.19, f. 32r
Autorizzazione Biblioteca comunale degli Intronati,
Istituzione del Comune di Siena
È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo