

2 **Le versioni volgari delle MVC e il ruolo del manoscritto parigino**

Dávid Falvai
Eötvös Loránd University, Hungary

Il testo italiano trasmesso dal manoscritto It. 115 della Bibliothèque Nationale di Parigi rappresenta una versione di un'opera molto diffusa nel Tre e Quattrocento, conosciuta dal titolo *Meditationes Vitae Christi* (= MVC).¹ Il testo, nel Medioevo attribuito spesso a san Bonaventura, è sostanzialmente una parafrasi dei Vangeli, con degli elementi apocrifi e lunghi passi edificanti e didattici. La narrazione non tratta solo della vita di Gesù - come suggerisce il titolo - ma anche della vita della Vergine, e in entrambi i casi nella narrazione risulta inclusa una ricca tradizione apocriфа, riguardante soprattutto l'infanzia della Vergine e di Cristo. Anche nelle parti che trattano episodi già conosciuti dai Vangeli canonici si possono leggere numerosi dettagli aggiuntivi che non si conoscono da fonti precedenti, i quali rendono la narrazione vivace e individualizzante. Un'altra caratteristica del testo è che gli eventi biblici sono narrati con una fortissima affettività emotiva, ed è palese l'intento da parte dell'autore di creare compassione non solo nella sezione sulla passione di Cristo, ma in tutta l'opera.² L'opera è scritta in una forma quasi dialogata, nel senso che essa è indirizzata a un destinatario (o per meglio dire a una destinataria) specifico, ed è ricco di formule di esortazione diretta in seconda persona, di consigli e di suggerimenti elargiti alla persona che rappresenta il pubblico reale o virtuale dell'opera. Oltre all'incoraggiamento verso la meditazione personale, il testo contiene anche passi più o meno lunghi di ammaestramento dottrinale, basati su autorità ben conosciute all'epoca, prima di tutto San Bernardo di Chiaravalle.

Il testo era particolarmente diffuso alla fine del Medioevo ed ebbe un'influenza notevole non solo sulla spiritualità, ma anche sulla letteratura, sul teatro e persino sulle arti visive nel Tre e Quattrocento. La popolarità delle MVC è dimostrata dal fatto che esse sono sopravvissute in centinaia di manoscritti e di stampe antiche (più di 200 manoscritti medievali e numerosi incunaboli e stampe antiche), oltre che in latino e in italiano, anche in altre lingue volgari.³ Le MVC sono state studiate intensamente anche dalla ricerca sin dall'Ottocento, e anche recentemente si attesta un revival di studi attorno a questo testo, soprattutto in ambiente anglossassone.⁴

Nonostante la popolarità delle MVC, dobbiamo dire che, sorprendentemente, non sono state risolte in maniera convincente neanche le questioni filologiche fondamentali a proposito di questo testo. Per

¹ Il testo del presente contributo in parte si basa su un capitolo del mio libro, intitolato *Meditare sulla vita di Cristo nell'Italia del Trecento*, in stampa presso l'ISIME. Ringrazio Fabrizio Conti per la revisione linguistica.

² Sul fenomeno della meditazione affettiva e sul ruolo della compassione si veda la monografia di McNamer, 2010.

³ Per un censimento dei manoscritti italiani si vedano Falvai (in corso di stampa) e la scheda del catalogo BIFLOW in allestimento.

⁴ Flora 2009; Johnson 2013; Johnson, Westphall 2013; Kelly, Perry 2014; McNamer 2009; 2010; 2018a; 2018b; Tóth, Falvai 2014; Falvai, Tóth 2015; e inoltre Falvai 2011. Per il riassunto del dibattito si veda Falvai 2020.

quanto alla data della composizione possiamo constatare che dopo ben due decenni in cui circolava una proposta per la metà del Trecento, sin dal 2014 si è tornati al consenso che colloca la nascita delle MVC attorno al 1300, o al primo quarto del Trecento.⁵ Per quanto riguarda il dibattito sulla lingua e versione originali, e sull'autore del testo, dobbiamo sottolineare che la discussione è ancora aperta. Non vorrei però entrare nei dettagli di questo dibattito, perché ho avuto il modo di occuparmene in altre sedi, vorrei solamente ribadire la mia posizione secondo la quale la versione originale sia quella lunga latina, e che l'autore più probabile, perché l'unico candidato plausibile attestato anche dalla tradizione diretta dei manoscritti delle MVC, sia il francescano spirituale Giacomo da San Gimignano.⁶

A proposito dell'origine del testo abbiamo in effetti solo due punti fermi, condivisi da tutti gli studiosi: che si tratti di un'opera francescana e che sia toscana. Il motivo di queste incertezze è da ricercarsi nell'estrema complessità della tradizione testuale e nella mancanza di uno studio sistematico delle versioni italiane. Tra l'Ottocento e l'inizio del Novecento sono uscite diverse pubblicazioni che recavano l'edizione del testo italiano,⁷ tuttavia questi contributi non si basavano sui criteri della filologia moderna, ma usavano semplicemente uno o più manoscritti a disposizione dell'autore, in molti casi contaminando non solo diversi testimoni, ma anche diverse versioni volgari.

Gli importanti saggi pubblicati nella prima metà del Novecento hanno chiarito parecchi aspetti della diffusione del testo in italiano,⁸ anche se essi non si basano su una collazione sistematica delle versioni, e ancor meno su un'edizione critica. L'edizione critica della versione latina è uscita soltanto nel 1997 (Stallings-Taney 1997), mentre sino a qualche anno fa non esisteva alcun progetto simile sulla versione italiana. Dopo la pubblicazione dell'edizione critica della versione latina sono usciti relativamente pochi contributi a proposito della versione italiana, dei quali si avrà modo di parlare in dettaglio più sotto.⁹ Negli ultimi anni si sono intensificate le ricerche attorno alle versioni volgari delle MVC, e come risultato importante di queste ricerche, nel 2018 Sarah McNamer ha pubblicato una delle versioni volgari dell'opera,¹⁰ che è un contributo notevole agli studi, anche se non condividiamo la convinzione della curatrice che ritiene questa specifica versione la forma più vicina in assoluto all'originale delle MVC.

Per comprendere la posizione del testo tramandato dal nostro codice parigino, prima di tutto dobbiamo brevemente parlare delle diverse versioni o 'classi' del testo. Sin dal fondamentale saggio (anche se successivamente molto criticato) di Columban Fischer, normalmente si distinguono tre classi di testo sia in latino che in italiano: Il *Große Text*, il *kleine Text* e le *Meditationes de Passione Christi* (da ora in poi MPC). L'importantissimo saggio di Alberto Vaccari del 1952 usava i termini *Testo integrale* e *Testo dimezzato* per le prime due classi, mentre McNamer ha proposto nel 2009 una terminologia più neutrale (che non suggerisca a priori la precedenza di una versione), e ha introdotto i termini *Testo maggiore* e *Testo minore*, e più recentemente anche il termine *Testo Breve*,¹¹ che in seguito abbiamo accettato e usiamo tuttora anche noi. Questa classificazione si basa sulle tre unità narrative fondamentali del testo, che coprono:

⁵ Si veda McNamer 1990; Falvy 2005, 248-63; Falvy 2011; e Tóth, Falvy 2014; Perry 2011. Sarah McNamer ha ritirato la sua ipotesi di datazione in McNamer 2014, 121-2.

⁶ La paternità di Bonaventura da Bagnoregio non è più sostenuta da nessuno studioso. Fino a pochi anni fa si formava un consenso attorno a Iohannes de Caulibus (o de' Cauli) come autore, ma questa attribuzione è stata messa in dubbio da due ipotesi recenti: Sarah McNamer ha argomentato per un'autrice femminile, meglio dire per una suora pisana, mentre Péter Tóth, nei nostri due saggi pubblicati a quattro mani, ha identificato un frate francescano, Giacomo da San Gimignano, come il probabile autore delle MVC. Il nome di un Giacomo francescano si legge infatti in ben 7 manoscritti medievali delle MVC. Firenze, BNC, Nuove Accessioni 350; Venezia, BNM, Ital. Z. 7; Firenze, BR, 1378; Firenze, BNC, Magl. XXXVIII. 143; Falconara Marittima, BF, ms 24.; Firenze, BML, Biscion. 6 e Pennsylvania, UPenn, ms Codex 271. Vorrei qui esprimere la mia gratitudine a fr. Lorenzo Turchi che ha provveduto affinché ricevessi una copia del manoscritto di Falconara Marittima e a Lisandra Costiner che mi ha comunicato l'esistenza del manoscritto Pennsylvania, interamente digitalizzato alla pagina web: <http://hdl.library.upenn.edu/1017/d/medren/1580885>. Vorrei inoltre ringraziare Concetto del Popolo che ha gentilmente condiviso con me il suo lavoro in corso su due testimoni delle MVC, di cui uno è proprio il Pennsylvania con il nome di Giacomo. Per una sintesi più recente del dibattito si veda Falvy 2020.

⁷ Donadelli 1823; Sarri 1933; Sorio 1847; Rossi 1859.

⁸ Soprattutto: Oligier 1927; Fischer 1932; Celluli 1938; Petrocchi 1952; Vaccari 1952.

⁹ Ragusa 1997; 2003; Flora 2009; McNamer 2009; 2014; Dalarun, Besseyre 2009.

¹⁰ McNamer 2018a.

¹¹ Più problematica è la terminologia usata dalla stessa autrice per la versione da lei pubblicata, ritenuta dalla stessa come la versione originale delle MVC, in quanto fino al 2018 era menzionata come *Canonici Version*, mentre dal 2017 ha introdotto un nuovo termine, chiamandola *Testo breve* (oppure *Short Italian Text*). Cf. McNamer 2009; 2010; 2014; 2018a.

1. gli eventi precedenti l'attività pubblica di Cristo, ovvero la vita della Vergine (anche prima dell'Incarnazione) e l'infanzia di Gesù (fino al battesimo e alle tentazioni);
2. la vita pubblica di Gesù;
3. la Passione (cominciando con la Domenica delle Palme fino agli eventi successivi alla Resurrezione, sino alla Pentecoste).

Il *Testo maggiore*, infatti, contiene tutte e tre le sezioni; il *Testo minore* solo la prima e la terza, omettendo quasi interamente la vita pubblica di Gesù, mentre le *MPC* descrivono solo gli eventi legati alla Passione.¹² La ricerca spesso indica anche il numero approssimativo dei capitoli, per indicare la lunghezza, stabilendo che il *Testo maggiore* contiene circa 90-110 capitoli, quello *Minore* 40-45, mentre le *MPC* 10-13. Il *Testo Breve* di 31 capitoli, esistente soltanto in italiano, appartiene strutturalmente senza dubbio al *Testo minore*.

La situazione, tuttavia, non è esattamente la stessa nella tradizione latina e in quella italiana. Giuliano Gasca Queirazza (1962; 1963; 1964) e Sarah McNamer (1990, 251-7) hanno argomentato convincentemente che il *Testo minore* in latino non può essere considerato una versione separata in quanto esso non è compatto testualmente e perché solo pochissimi manoscritti lo testimoniano, mentre il *Testo minore* italiano risulta essere la versione più tramandata (esistente, come vedremo in una cinquantina di manoscritti), essendo anche organico dal punto di vista narrativo.

Pur essendo mutilo della parte finale, il testo trasmesso dal codice parigino appartiene chiaramente alla versione del *Testo maggiore*, cioè comprende tutte e tre le unità narrative: per questo motivo dobbiamo presentare questa versione più dettagliatamente. Il *Testo maggiore* italiano rispecchia strutturalmente il *Testo maggiore* latino, non solo nel senso che contiene tutte e tre le unità narrative delle *MVC*, ma anche per il fatto che i singoli episodi corrispondono più o meno al testo latino ricostruito nell'edizione critica, il quale, secondo la maggioranza degli studiosi, tramanda la forma originale delle *MVC*. Gli episodi del *Testo maggiore* mostrano una certa stabilità, anche se ovviamente il numero dei capitoli varia da testimone a testimone, e non vi è chiarezza a questo riguardo nemmeno negli studi critici: Fischer (1932) ha ricostruito il *Testo maggiore* latino in 95 capitoli, l'edizione critica della stessa versione contiene 105 capitoli, mentre l'edizione del *Testo maggiore* italiano di Sorio è divisa in 94 capitoli (per non parlare della varietà delle diverse edizioni ottocentesche e novecentesche del testo italiano e delle versioni del *Testo minore* e delle *MPC*), per questo motivo è stato necessario elaborare una *collatio* strutturale per poter trattare senza ambiguità degli episodi (Ertl et al. 2013).

Seguendo, dunque, questa divisione, possiamo sintetizzare il contenuto del *Testo maggiore* come segue. Il Prologo e i primi 18 episodi nella *collatio* che corrispondono ai primi 17 capitoli secondo la divisione del nostro manoscritto parigino, costituiscono la prima unità narrativa, in quanto contengono la vita della Vergine, l'infanzia di Cristo fino al battesimo, e le tentazioni nel deserto che precedono l'inizio della sua attività pubblica. L'episodio nr. 20 (il capitolo 19 del nostro manoscritto) è una transizione narrativa che collega le due unità. Tra l'episodio 20 e il 72 della *collatio* si legge ciò che è stata definita la seconda unità narrativa delle *MVC*, ovvero gli episodi della vita pubblica del Redentore. In aggiunta, in questa unità narrativa si legge un lungo trattato sulla contemplazione basato su san Bernardo (che occupa nella *collatio* i nrr. 47-59), che è una parte separata del testo che non segue gli episodi della biografia del Signore.¹³ Questa seconda unità narrativa, compreso anche il trattato bernardiano, si legge completamente anche nel nostro manoscritto, ma la numerazione è meno chiara, perché nel manoscritto It. 115 i capitoli sono numerati solo fino al capitolo 44 (nr. 45 nella *collatio*).

L'ultima unità narrativa inizia al nr. 73 nella *collatio* con la Domenica delle palme e comprende la Passione e gli eventi successivi alla morte di Cristo, inclusa la Resurrezione, l'ascesa al limbo, le molteplici apparizioni del Signore e - infine - l'ascensione e la discesa dello Spirito Santo. Il nostro manoscritto parigino però, come abbiamo accennato, è mutilo, cioè la narrazione si interrompe all'episodio 77 della *collatio*, che corrisponde al capitolo 75 dell'edizione critica latina che riporta come titolo *Me-*

¹² Per un riassunto dettagliato del contenuto dal punto di vista letterario si veda Celluli 1938, 40-60.

¹³ Il Trattato sulla contemplazione - che è quasi una «parafrasi dei *Sermones in Cantica* di S. Bernardo» (Petrocchi 1952, 770) - sembra costituire una 'stonatura' nella narrazione (per dirla con le parole di Oliger 1932, 151), in quanto differisce da questa nella sua forma chiaramente didattico-dottrinale, senza avere quegli elementi dialogici ed emozionali che caratterizzano il resto dell'opera. Giorgio Petrocchi illustra però convincentemente con tanti parallelismi testuali, che un'inserzione dottrinale del genere è assolutamente usuale nella letteratura ascetica medievale, e si esprime «per l'inclusione del 'tractatus' nel complesso delle *Meditationes*» (Petrocchi 1952, 769-71).

*ditacio passionis in hora matutinali*¹⁴ e che appartiene chiaramente già alla terza unità narrativa ovvero a quella della Passione, mentre è anche chiaro che il testo è fisicamente mutilo e non si tratta di un'abbreviazione intenzionale.

Il *Testo maggiore* italiano è tramandato da almeno 10 codici, ma già Alberto Vaccari (1952) aveva notato che il testo del manoscritto It. 115 differisce notevolmente dagli altri testimoni, designando quindi questo manoscritto come variante A e gli altri testimoni come rappresentanti della variante B. Secondo la terminologia introdotta da Sarah McNamer possiamo dunque affermare che il manoscritto di Parigi è il *codex unicus* del *Testo maggiore* A. Esiste una copia manoscritta moderna di questo testo, e una stampa antica, la quale, secondo il parere del Vaccari, dovrebbe tramandare una versione simile. Su questo argomento torneremo dettagliatamente in seguito.¹⁵

Recentemente è uscito un contributo che ha modificato parzialmente la valutazione del *Testo maggiore* A. Federico Rossi nel 2020 ha individuato alcuni testimoni parziali, che pur non appartenendo strutturalmente al *Testo maggiore*, a livello testuale sembrano di trasmettere lo stesso volgarizzamento che si legge nel codice parigino. Tra questi esemplari nuovamente individuati solo uno, il manoscritto Riccardiano 1346¹⁶ sembra trasmettere una porzione notevole del testo, ma anche la versione che si legge in questo codice strutturalmente differisce notevolmente da tutti gli altri esemplari conosciuti del *Testo maggiore*, visto che manca tutta la prima unità narrativa sull'infanzia della Vergine e di Cristo (I-XVIII), e i capitoli appartenenti strettamente sulla Passione (LXXV-LXXX), e anche l'ordine dei rimanenti episodi è alterato. Degli altri testimoni, tutti quattrocenteschi, possiamo dire che solo uno, che tramanda un frammento di un unico capitolo del Trattato, mostra delle caratteristiche testuali rilevanti per la ricostruzione della tradizione testuale.¹⁷ In conseguenza, possiamo dire che il *Testo maggiore* A rimane testimoniato da un unico manoscritto medievale, ma il volgarizzamento che se ne legge è trádito da ulteriori testimoni, cioè possiamo parlare di una 'redazione italiana A' oppure del 'volgarizzamento A' (come fa Rossi), che ebbe una certa circolazione pur limitata, soprattutto rispetto all'altra redazione, già nel Medioevo.

Il *Testo maggiore* A nella sua forma integrale è conservato, dunque, nel manoscritto It. 115 di Parigi. Questo codice è molto conosciuto e citato dalla ricerca, visto che Isa Ragusa e Rosalie Green ne hanno pubblicato, nel lontano 1961 (Ragusa, Green 1961), la traduzione inglese insieme alla riproduzione delle miniature, e recentemente Holly Flora vi ha dedicato una monografia (Flora 2009). Oltre al valore artistico, il manoscritto parigino ha un ruolo centrale anche nella definizione della trasmissione testuale: come vedremo dettagliatamente in seguito, Isa Ragusa (1997) ha ipotizzato che questa sia la prima versione in assoluto delle MVC,¹⁸ mentre altri studiosi hanno parlato di una redazione doppia a proposito di questo testimone e del *Testo maggiore* latino, e Alberto Vaccari (1952) lo ritenne una prima traduzione dal latino. D'altra parte, Sarah McNamer (2009; 2018a e 2018b) ipotizza che sia una semplice 'ritraduzione' dal latino del testo originariamente scritto in volgare.

Il prestigioso codice trecentesco, oltre a contenere il testo in volgare italiano¹⁹ della popolare opera francescana, è riccamente illustrato, e per questo motivo è intensamente studiato anche dagli storici dell'arte.²⁰ Come abbiamo accennato, il manoscritto è diventato molto conosciuto soprattutto a partire dal 1961, quando ne è uscita un'edizione del tutto particolare che riproduce tutte le illustrazioni in un modo peculiare, ovvero cercando di imitare la posizione originale dell'immagine nell'impaginazione del codice, insieme alla traduzione inglese del testo (Ragusa, Green 1961). Questa pubblicazione è diventata uno strumento utilissimo non solo per la ricerca storico-artistica, ma anche per l'analisi sto-

¹⁴ Cc. 200r-206r. Vedi Ertl et al. 2013, nr. 77, 107. ST, 255-63, nella traduzione inglese del codice il capitolo reca il titolo *Meditation on The Passion of Christ Before the Morning*, tuttavia questa formula non risulta essere una traduzione sulla base del manoscritto, in cui manca la rubrica, ma il titolo è stato inserito dai curatori sulla base del latino. Vedi Ragusa, Green 1961.

¹⁵ I testimoni del *Testo maggiore* B sono i seguenti: Falconara Marittima, BF, 24; Firenze, BNC, Conv. Soppr. D. I. 227; Firenze, BNC, Nuove Accessioni 350; Siena, BC, I.V.7; Siena, BC, I. VI. 7; CV, BAV, Rossiano 848; Venezia, BNM, Ital. Z. 7; Verona, BC, 643. La copia ottocentesca del *codex unicus* del *Testo maggiore* A è il Ferr. 423 della Biblioteca Apostolica Vaticana. L'incunabolo è: Milano, Corneno, c. 1480 (si veda: nr. 4767 Gesamtkatalog der Wiegendrucke, vol. 4) citato da Vaccari 1952, 345.

¹⁶ Datato a ca. 1391, è l'unico testimone del *Colloquio spirituale* di Simone da Cascina (Rossi 2020, 313-15).

¹⁷ Oxford, BL, Canonici Ital. 214. Rossi 2020, 316. Cf. ora la valutazione di Federico Rossi nel § 1.3.1.

¹⁸ La tesi di Ragusa è stata positivamente accolta e ribadita anche nella monografia della storica dell'arte Flora 2009.

¹⁹ Più precisamente pisano, come vedremo dall'analisi linguistica in questo volume.

²⁰ Si veda il saggio di Flora in questo volume (§ 1.7).

rica e letteraria dell'opera, offrendo un testo raggiungibile dagli studiosi, nonché rendendo possibile indagare l'interazione tra testo e immagine.

Nonostante l'evidente influenza storiografica, la pubblicazione del 1961 risulta piuttosto problematica dal punto di vista filologico. Prima di tutto dobbiamo sottolineare che il testo originale italiano del codice è rimasto fino ad oggi inedito, e non ne possediamo nemmeno una edizione anastatica moderna.²¹ Dobbiamo considerare che da un punto di vista filologico risulta essere un'idea in sé stessa assurda quella di pubblicare un testo in traduzione il cui originale è inedito e inaccessibile al pubblico. In più, il volume inglese, secondo l'affermazione dei curatori, non offre una semplice traduzione dall'italiano, ma presenta inoltre un testo corretto e completato sulla base del latino. Il completamento è dovuto al fatto che il manoscritto parigino – come abbiamo visto – è mutilo nella parte finale, e dunque l'ultima parte del testo viene tradotta non dall'italiano ma dal latino. Vi è da aggiungere, inoltre, che anche la versione latina usata dai curatori non era evidentemente l'edizione critica – uscita decenni più tardi – ma un'edizione vecchia.²² Infatti, come abbiamo visto, l'edizione critica del testo latino è uscita soltanto nel 1997, mentre – come abbiamo accennato sopra – fino a pochissimo tempo fa non esisteva alcuna edizione critica di un testo italiano dell'opera.²³ Proprio il carattere corrotto del testo latino usato ha costituito la base di un'ipotesi assai fuorviante di Isa Ragusa, espressa negli anni Novanta, di cui si parlerà più avanti. Questa soluzione, per così dire, 'ibrida', sarebbe comprensibile, se al tempo della pubblicazione vi fossero state altre edizioni filologicamente attendibili del testo italiano e latino dell'opera pseudo-bonaventuriana, e ciò non era affatto il caso, visto che tale specifica traduzione è servita per più di trent'anni come l'unica 'edizione' moderna del testo. Vi è inoltre da aggiungere il fatto che il testo tramandato dal codice parigino differisce notevolmente dalle varianti conosciute dalle edizioni delle MVC dell'Ottocento e del primo Novecento.

Secondo la maggioranza degli studi filologici, il codice di Parigi ha dunque un ruolo fondamentale nella ricostruzione della trasmissione testuale dell'opera, e, come vedremo di sotto, vi sono alcuni studiosi che lo credono addirittura essere la versione originale dell'opera completa, mentre altri lo ritengono la prima traduzione effettuata dal latino. La particolarità del testo del codice è che corrisponde quasi letteralmente al *Testo maggiore* latino: non soltanto nel senso, ma addirittura nella struttura delle frasi, vi è una evidente vicinanza tra i due testi. Proprio a causa di tale affinità linguistica tra il codice parigino e il testo latino, molti studiosi hanno attribuito al codice un ruolo specifico nella ricostruzione della tradizione testuale. Nell'ormai lontano 1952, Alberto Vaccari, dopo aver escluso la precedenza del *Testo maggiore* italiano B, ha formulato una frase che risulta abbastanza enigmatica, per definire la posizione del *Testo A*:

Se dietro il latino delle MVC sta un originale italiano, questo non sarebbe altro che il *Testo A*. Contro quella supposizione mi si affacciano gravi ragioni, ma mi astengo dall'esponele. Per me ritengo che anche A è bella e buona una versione del latino, ma ne abbandono ad altri la dimostrazione, se può darsi, con lo studio comparativo delle due traduzioni. (Vaccari 1952, 361)

Isa Ragusa, che – come abbiamo visto – già nel 1961 aveva collaborato alla pubblicazione della traduzione inglese e delle illustrazioni del codice parigino, ha continuato le sue ricerche nei decenni successivi, pubblicando due articoli importanti, ma abbastanza problematici. Nel suo saggio del 1997, Ragusa ha individuato un brano particolarmente importante nel testo del manoscritto parigino, il quale, secondo la sua opinione,

sembra un'intrusione, aggiunto in un secondo tempo. E infatti [...] manca nella versione latina. Non mi pare però possibile che sia dovuto a un'intenzione chiarificatrice, all'intervento di un traduttore o editore. Troppo sincera è l'espressione di confusione dinanzi al fenomeno percepito – lo sfor-

²¹ Recentemente la Bibliothèque nationale de France ha pubblicato la versione digitale sul proprio sito: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10527648k.r=italienne%20115>.

²² Come testi di controllo si usavano due versioni stampate, quella di Venezia del 1761 e la parigina del 1868, mentre per l'ultimo quarto mancante del manoscritto di Parigi, si usava l'edizione dell'*Opera omnia* di San Bonaventura (Parigi, 1868, vol. XII, cc. 602 ss.). La parte mancante del manoscritto e completata con il testo latino inizia a p. 327 dell'edizione di Ragusa e Green.

²³ Oltre alle edizioni ottocentesche e novecentesche che si basano su uno o più testimoni scelti arbitrariamente dagli editori (Donadelli 1823; Sorio 1847; Rossi 1859; Sarri 1933); esiste una pubblicazione moderna e scientifica che offre una versione quattrecentesca in dialetto siciliano del testo. Cf. Gasca Queirazza 2008.

zo di discolarsi e la ricerca di un rimedio - perché non si debba riconoscere qui la voce autentica dell'autore. (Ragusa 1997, 148)

L'autrice argomenta che questo brano manca in tutte le altre varianti - latine e italiane - dell'opera perché ne deduce che il codice di Parigi tramandi la prima versione scritta di queste Meditazioni, o meglio «lo spontaneo trapasso dalla fase orale a quella scritta».²⁴ Il brano in realtà sembra tramandare le parole dell'autore e non di un volgarizzatore o di un copista, visto che parla di come si producono le meditazioni:

Un'altra cosa a meditare m'í[n]travenne qui una volta, la quale m'arrecóe grande devotione e consolatione, ma escitte fuore de la memoria mia. [24] Con ciò sia cosa che io trascorresse meditando la vita del Signore Iesu, lo quale io ti scrivo in questo libricciuolo, [...], sì ll'abbo dimenticata con grande turbatione. [...] Et però d'allora pensai d'arrecare in iscriptura ad mia memoria notabilmente, [167v] contabilmente, cotali belle cose.²⁵

Come è stato rivelato dalla *collatio* strutturale delle versioni italiane, l'unico problema con questo argomento risulta essere la base stessa, che appare semplicemente errata, in quanto il brano in questione non è affatto presente soltanto nel codice parigino, ma si ritrova in molte altre varianti dello stesso testo (Ertl et al. 2013, nr. 63, 84-9). Anche se è vero che queste frasi non si trovano nella versione volgare più diffusa, cioè nel *Testo minore* italiano - il che non stupisce visto che il brano fa parte della seconda sezione della narrazione che manca interamente in quella versione - esse si possono però leggere apparentemente in tutti i testimoni del *Testo maggiore*, compreso quello pubblicato da Bartolomeo Sorio nell'Ottocento. In più, addirittura, la versione ritenuta ufficiale dal consenso tradizionale ovvero il *Testo maggiore* latino, comprende chiaramente i brani:

Sorio 1847, 142-3 (*Testo maggiore B*):

Un'altra cosa, essendo in questo luogo, m'occorse di meditare, e m'avvenne che mi diè devozione e consolatione grande; ma partissi e uscì della memoria mia, quando la vita del Signore Gesù meditando trascorreva, la quale ti scrivo in questo libricciuolo, [...] dimenticàla, con grande turbazione. E però pensai d'allora innanzi tali cose notevoli e belle per la scrittura di recare a mia memoria.

Firenze, BNC, Nuove accessioni 350, cc. 185-186 (*Testo maggiore B*):

Un'altra cosa in questo luogo m'occorse di meditare e m'avenne che mi diè divotione e consolatione grande, ma partisi ed escì de la memoria mia. Quando la vita del Signore Gesù meditando trascorrevi, la quale ti scrivo in questo libricciuolo [...] dimenticàla grande turbatione. [...] E perciò pensai d'allora innanzi tagli cose notevoli e belle per la scrittura di recare ad mia memoria.

Venezia, BNM, Ital. Z. 7, c. 51v (*Testo maggiore B*):

Un'altra cosa in questo logo m'accorsi e m'avenne di meditare che mi diè grande divotione e consolatione ma parase e infie de la memoria mia. Quando la vita del Signore Iesù meditando trascorrevi la quale te scrivo in questo libro [...] dimenticàla con grande tribolatione. [...] E perciò pensai d'alora innanzi tali notevoli cose et belle per la scriptura di ricare ad mia memoria.

Latino (ST, LXI, 222-3):

Aliud quidem hic michi quadam uice occurrit quod deuocionem et solutionem attulit uehementem sed

²⁴ In realtà l'autrice all'inizio parla dell'assenza del brano soltanto nel testo latino, ma nella conclusione dell'articolo allude chiaramente allo stesso brano, dicendo: «Nel cercare di individuare con maggiore precisione la personalità dell'autore - pur non offrendogli un nome - abbiamo trovato indicazioni importanti in due caratteristiche che son proprie solo del Ms. ital. 115. [...] La seconda caratteristica consiste nella presenza di alcuni brani che non esistono nelle altre versioni del testo delle *Meditationes*, sia in latino sia in volgare: questi testimoniano lo spontaneo trapasso dalla fase orale a quella scritta» (Ragusa 1997, 148).

²⁵ Testo critico 61/24-25. Ragusa 1997, 148; cf. la traduzione inglese: Ragusa, Green 1961, 295.

exiuit memoriam meam. Cumque enim uitam Domini Iesu quam hoc libello tibi transcribo [...] oblitus sum eius cum turbacione non modica. [...] Et ideo ex tunc cogitavi talia notabiliter pulchra in scripturam ad meam memoriam redigere.

Quale può essere il motivo di un errore così banale? In parte la risposta a tale domanda è ovvia, e risiede nel fatto che l'edizione critica della versione latina sia uscita nello stesso anno dell'articolo in questione, e che la sua autrice non la poteva conoscere: Ragusa ha usato l'edizione latina antica,²⁶ nella quale infatti manca la parte corrispondente alla citazione in volgare. Come abbiamo detto sopra la maggioranza delle versioni italiane è inedita, e la citazione infatti manca nel *Testo minore* italiano, che è la versione in volgare del testo chiaramente più diffusa. Nonostante questo, tuttavia, l'edizione di Sorio era raggiungibile e conosciuta sin dall'Ottocento, anzi anche quella più recente di Sarri (1933, 268-9) - che riproduce un manoscritto del *Testo minore*, completandolo però per la parte centrale con il testo di Sorio - include tale citazione, il che rende la svista difficilmente spiegabile.

Sembra che anche la stessa Ragusa abbia notato il problema in quanto qualche anno più tardi ha pubblicato un altro articolo nella stessa rivista, modificando la sua ipotesi. Invece di ammettere e correggere esplicitamente l'errore, l'autrice ha scelto però la soluzione di proporre un'altra ipotesi che è compatibile con la tradizione manoscritta, ma che, allo stesso tempo, non contraddice apertamente la sua precedente posizione, quindi argomentando per una «composizione orale» del testo, che era in volgare,²⁷ senza ritenere più che la prima versione scritta fosse necessariamente il codice di Parigi e tacendo il suo argomento riportato sopra. Nonostante l'articolo contenga certamente argomenti validi e stimolanti, il fatto di non aver corretto l'errore precedente, ha contribuito alla sfortunata conseguenza di fuorviare alcuni studiosi che si occupavano delle MVC senza essere specialisti di critica testuale.²⁸

Un'altra ipotesi interessante è legata al nome di Don Giuseppe De Luca. Il famoso storico ed erudito nella sua nota antologia di letteratura devozionale medievale ha pubblicato anche qualche brano dalle MVC (De Luca 1977, 645-6 e 647-706). Per quanto riguarda i testimoni scelti dal De Luca per la sua parziale edizione, possiamo dire che il curatore, tenendo presente il saggio di Vaccari, ha cercato di usare manoscritti del *Testo maggiore* italiano, senza tuttavia adoperare il codice parigino - non facilmente reperibile dall'Italia - mentre per il primo brano egli ha trascritto il manoscritto Rossiano 848 della Biblioteca Apostolica Vaticana, e per il secondo ha riprodotto l'edizione Sorio. Anche se l'edizione di De Luca non si basa su un fondamento analitico, possiamo dire che egli colloca il testo delle MVC in un contesto estremamente organico, mettendo la narrazione insieme alle Rivelazioni della Vergine a Santa Elisabetta, un testo citato nelle MVC, e proprio l'interpretazione - tra l'altro errata, e recentemente anche ritirata - delle *Rivelazioni* è servita come base della datazione di tutte le versioni delle MVC largamente accettata per ben 20 anni dopo il 1990.²⁹

Oltre l'eccezionale senso religioso-letterario del curatore, quello che a noi interessa di più in questa sede è la brevissima introduzione testuale all'edizione, dove De Luca esprime un suo parere a proposito della nascita del testo che sembra essere molto originale:

A mio parere o, meglio dire sospetto, le Meditazioni nate in latino e in volgare nello stesso tempo, perché opera di una veggente e del suo confessore, derivano da una Agreda o Emmerich del Duecento, nascondono il 'dossier' di una mistica e perciò forse furono ricoverate sotto l'egida di San Bonaventura. (De Luca 1977, 645)

Come possiamo interpretare le parole di De Luca? Anche se egli non fornisce ulteriore argomento circa il proprio 'sospetto', conoscendo i paralleli menzionati - due mistiche dell'età moderna, Marie d'Agreda (1602-1665), e Anna Katharina Emmerick (1774-1824) riportate come esempio perché ad entrambe sono legati scritti sulla vita di Cristo o della Vergine - diventa chiaro che il dotto curatore pensi a un'altra

²⁶ *Opera omnia* di San Bonaventura (Parigi, 1868, vol. XII, c. 602).

²⁷ «In ogni caso si tratterebbe sempre di un testo orale in origine e scritto in seguito [...] possiamo dedurre che anche la versione orale delle *Meditationes* era in volgare» (Ragusa 2003, 71-82).

²⁸ Ad esempio la storica dell'arte Holly Flora (2009, 27-33) che accanto alle importantissime analisi artistiche e socio-culturali, parlando della storia testuale delle MVC ripete l'ipotesi erronea della Ragusa.

²⁹ Sul rapporto delle *Rivelazioni* e le MVC si veda McNamer 1990 e la critica a questi in Falvai 2005, 248-63; 2011; Tóth, Falvai 2014; Perry 2011. Sarah McNamer ha ritirato la sua ipotesi di datazione in McNamer 2014, 121-2. Per ulteriori argomenti e controargomenti sulle *Rivelazioni* si vedano McNamer 2018b, cxli-cxlv; Falvai 2020, 157-64.

persona che descrive di seconda mano e in un'altra lingua le esperienze mistiche di una donna veggente.

Se interpretiamo le parole di De Luca come indicanti un testo latino e uno volgare scritti parallelamente, tra le versioni conosciute delle MVC vi sono soltanto il *Testo maggiore* latino e il *Testo maggiore* italiano A - ovvero il codice di Parigi - tra cui si possa immaginare un simile rapporto testuale.

Per illustrare con qualche esempio il rapporto tra le due versioni e il testo latino, vediamo due brani in cui abbiamo anche la fonte diretta è evidente.³⁰ Il primo brano è della prima unità narrativa del testo, ovvero la parte in cui si parla dell'infanzia della Vergine, la cui fonte è il libro delle Rivelazioni della Vergine:

<i>Revelationes</i> (Oliger 1926, 56)	<i>Testo maggiore latino</i> (ST, 15-18)	<i>Testo maggiore A</i> (It. 115, cc. 5v-9r 3/1, 4-5)	<i>Testo maggiore B</i> (Sorio 1847, 42)
	III DE VITA MARIE VIRGINIS ANTE INCARNACIONEM FILII Circa Virginem uero ex qua incarnacio facta fuit meditari possumus uitam ipsius.	[III] <i>De la vita de la Vergine</i> <i>Maria innanti la inca[r]</i> <i>nactione del Figliuolo.</i> De la Vergine [per] la quale fu facta la incarnatione possiamo contemplare la sua vita.	<i>Come la nostra Donna rivelò</i> <i>a santa Elisabetta e' suoi fatti</i>
	Vnde scire debes quod dum esset trium annorum fuit a parentibus oblata in templo, et ibi stetit usque 5 ad decimum quartum annum. Quid autem ibi fecerit scire possumus ex reuelacionibus suis, factis cuidam sue deuote. Et creditur quod fuerit sancta Elizabeth, cuius festum solemniter celebramus.	Unde déi sapere che essendo ella d'anni 3, fu dal padre e da la madre offerta al templo e quine stecte infine a li anni 14. Et quello ch'ella facesse stando in del tem plo, possia illo sapere per le reuelacione suoie facte ad alcuna sua deuota, e quella crediamo e credesi che ffusse sancta Elyçabeth, la cui festa sollennemente celebriamo.	Essendo la Vergine Maria piccola di tre anni, si fu offerta dal padre e dalla madre nel templo, e quivi stette infino alli quattordici anni. Ma quello ch'ella vi fece possiam sapere per rivelacione ch'ella mostrò ad una sua deuota, e credesi che fusse santa Elisabetta, di cui noi facciamo gran festa.
Quando, inquit, pater meus et mater mea me dimiserunt in templo, ego statui in corde meo habere Deum in patrem, et devote ac frequenter cogitabam, quid possem facere Deo gratum, ut dignaretur mihi dare gratiam suam.	In quibus hec inter alia continentur. Quando, inquit, pater meus et mater mea me dimiserunt in templo, statui in corde meo habere Deum in patrem. Et deuote ac frequenter cogitabam quid possem facere Deo gratum ut dignaretur michi dare gratiam suam.	In de la qual cosa queste cose si contengnano infra l'altre: «Quando 'l padre mio e lla madre mia mi lassono in del templo, immanentemente in del mio quore mi propuosi d'auere Dio per padre, e devotamente e continuamente pensava quello ch'io potesse fare e che pió fusse gratioso ad Dio acciò ch'ei degnasse di darmi la gratia sua.	Nella quale rivelacione si contiene questo infra l'altre cose; e disse cosi: quando e' parenti miei mi lasciato nel templo, si fermai nel cor mio d'auere Iddio per padre, e devotamente pensava spesse volte ch'io potesse fare cosa che fosse piacere a Dio, acciò ch'elli s'inchinasse a darmi la sua grazia.
Et feci me doceri legem Dei mei, et ex omnibus preceptis divine legis tria precipue servavi in corde meo scilicet.	et feci me doceri legem Dei mei. Et ex omnibus preceptis diuine legis tria precipue seruavi in corde meo, scilicet:	Et fé'mi insegnare la leggie del mio Dio. Et tutti li comandamenta de la divina leggie, 3 spetialemente n'abbo osservate in del cuor mio...».	E fecimi dare la legge di Dio, e tra tutti li comandamenti della legge divina si ne serbai tre speciali nel cuor mio.

Anche da questo breve campione è evidente che il *Testo maggiore* latino usa direttamente la fonte latina, mentre le due versioni volgari sembrano essere due traduzioni indipendenti: per esempio il costrutto latino *statui in corde meo* viene tradotto nel *Testo maggiore A* come «in del mio quore mi propuosi», mentre nel *Testo B* si legge una forma dello stesso valore semantico, ma chiaramente indipendente: «fermai nel cor mio». Oltre alla presenza di soluzioni indipendenti nella traduzione, in qualche caso si può anche osservare che il *Testo A* tende a seguire più direttamente il latino, ad esempio: la soluzione del *Testo A* «la cui festa sollennemente celebriamo» è una traduzione a specchio della formula lati-

³⁰ La nuova edizione critica del *Testo maggiore B* è in preparazione a cura di Ertl, Konrád, Szemere, Falvai, usando come testo di superficie il Firenze, BNC, Nuove Accessioni, 350, cc. 156b-157b, emendato con la lezione di: CV, BAV, Ross. 848; Falconara Marittima, BF, 24; Firenze, BNC, Conv. Soppr. D. I. 227; Siena, BC, I. VI. 7; Venezia, BNM, Ital. Z. 7; Verona, BC, 634.

na cuius festum solemniter celebramus, mentre il *Testo B* opta per una traduzione più libera «di cui noi facciamo gran festa». Similmente la frase latina *ut dignaretur michi dare gratiam suam* è tradotta nel *Testo A* letteralmente come «ch'ei degnasse di darmi la gratia sua» mentre nel *Testo B* si legge «ch'elli s'inclinasse a darmi la sua grazia».

Per secondo vediamo il brano iniziale di un episodio della seconda unità narrativa del testo, cioè della parte che si legge solo nel testo maggiore. Il brano in questione è un capitolo del cosiddetto *Trattato sulla vita attiva e contemplativa*, basato su testi di Bernardo da Chiaravalle, che è una lunga inserzione didattica, nella narrazione della vita pubblica di Cristo.

Bernardus Bernardo, <i>Cant.</i> 62.2 (LTR 2, 155-6)	Testo maggiore latino (ST, 190-2)	Testo maggiore A (It. 115, cc. 150v-151r)*	Testo maggiore B (Sorio 1847, 125-6)
	LII DE CONTEMPLACIONE CELESTIS CVRIE	[LII] 52/1-3	Capitolo XLVIII <i>Della contemplatione della celestiale corte</i>
Licebit itaque unicuique nostrum, etiam hoc tempore nostrae mortalitatis [...] nunc quidem Patriarchas revisere, nunc vero salutare Prophetas, nunc senatui etiam misceri Apostolorum, nunc Martyrum inseri choris; sed et beatarum Virtutum status et mansiones, a minimo angelo usque ad Cherubim et Seraphim, tota mentis alacritate percurrendo lustrare, prout quemque sua devotio feret. Apud quos magis afficitur, immittente sibi Spiritu prout vult, si steterit et pulsaverit, cofestim aperiatur ei.	Dicit igitur de celesti curia contemplanda hoc modo sexagesimo secundo canticorum: Licebit unicuique nostrum, etiam hoc tempore nostrae mortalitatis, nunc quidem Patriarchas reuisere, nunc uero salutare Prophetas, nunc senatui immisceri Apostolorum, nunc Martyrum inseri choris; sed beatarum Virtutum status et mansiones, a minimo angelo usque ad Cherubim et Seraphim, tota mentis alacritate percurrendo lustrare, prout quemque sua deuotio feret. Apud quos magis afficitur, immittente sibi Spiritu prout uult, si steterit et pulsauerit, cofestim aperiatur ei.	[D]ice che la celestiale corte si dé contemplare in questo modo. lxij°. <i>Cant.</i> : «Sarà licito ad ciascuno di noi, etandio in questo tempo della nostra i(m) mortalitade, ora di visitare li patriarchi, or di salutare li propheti, ora inframmetterci al collegio delli apostuli, ora mescularci in delli chori delli martyri, ma e li stati e le dimoranse delle beate virtudi dal minimo angelo infine ai cherubyn e seraphyn cercare discorrendo con tutta allegrezza di mente secondo che porterà la devotione di ciascuno. Appo coloro li quali maggiormente è apropiato, immettendo ad sé lo Spirito sì come vuole, se starà e picchierà, tostamente li fie aperto».	Dice adunque san Bernardo della celestiale corte contemplare in questo modo LXII nella Cantica: sarà licito a ciascuno di noi eziandio in questo tempo mortale di rivedere li patriarchi, di salutare li profeti, d'essere coi sanatori delli apostoli, d'essere colli cori delli martiri; anco di discorrere e di cercare lo stato e l'abitazione delle beate virtudi, cominciando dal minimo angelo, et andando da' cherubini e serafini con tutta allegrezza della mente, secondo che la divozione di ciascuno porterà. Appo coloro più affetto averà, procacciando ciò lo spirito come a lui piace, se starà e busserà incontinente li sarà aperto.
* Cito la lezione del manoscritto It. 115, e non il testo critico del presente volume emendato in base a un altro testimone del volgarizzamento A.			

Anche da questo secondo brevissimo campione diventa evidente che le due versioni volgari tramandano due traduzioni indipendenti, e che nella maggioranza delle differenze testuali il *Testo A* segue più direttamente il modello latino. Oltre a qualche differenza testuale – *tempore nostrae mortalitatis* – «tempo della nostra immortalitade» vs. «in questo tempo mortale» – che può essere spiegata probabilmente o dall'uso di un testimone latino diverso dal testo critico come modello o da un errore di copiatura; sono viste tante soluzioni indipendenti di traduzione, e infatti nel testimone riccardiano si legge «mortalidade».

Ad esempio: il costrutto latino *Patriarchas reuisere* viene tradotto nel *Testo A* come «visitare li patriarchi», mentre nel *Testo B* con il verbo «rivedere». Oppure: il latino *senatui immisceri Apostolorum* viene interpretato nel *Testo A* come «inframmetterci al collegio delli apostuli» mentre nel *Testo B* come «d'essere coi sanatori delli apostoli». Un terzo esempio: *magis afficitur, immittente sibi Spiritu* viene tradotto dal *Testo A* come «maggiormente è apropiato, immettendo ad sé lo Spirito» contro la soluzione del *Testo B*: «più affetto averà, procacciando ciò lo spirito».

Queste differenze tra le versioni volgari non possono essere interpretate come errori derivati dal processo della trasmissione testuale, bensì sono segni evidenti di due traduzioni indipendenti del modello latino. Inoltre possiamo anche osservare che il *Testo A* segue spesso più direttamente il lessico e anche la struttura del latino, arrivando così a un testo meno scorrevole in italiano.

Anche il Vaccari (1952) aveva già sottolineato che l'unico testo italiano di cui si possa immaginare una posizione allo stesso livello del latino nella trasmissione testuale, ovvero come originale, non possa essere altro che il suo *Testo A*, il quale è tramandato unicamente dal manoscritto di Parigi, e questa sarà anche la linea di argomentazione ripresa da Jacques Dalarun, come spiegheremo in seguito.

Si deve menzionare un saggio fondamentale che tuttavia, stranamente, è stato poco citato dalla storiografia contemporanea sulle MVC.³¹ Infatti, il grande studioso francese Jacques Dalarun è arrivato a una conclusione simile a quella di De Luca, proponendo una possibile «redazione doppia» delle MVC da parte dell'autore, spiegando da un lato che il codice di Parigi «est le plus ancien témoin des Meditaciones vite Christi, toutes langues confondues», e dall'altro, con dei ragionamenti molto convincenti e usando le citazioni bernardiane, propendendo per la precedenza del latino (Dalarun, Besseyre 2009, 74-5). Inoltre, Dalarun fa alcuni esempi testuali secondo cui il manoscritto di Parigi sembrerebbe offrire maggiore precisione del suo archetipo latino. La soluzione di tale virtuale contraddizione proposta da Dalarun sarebbe di ipotizzare che l'autore stesso abbia prodotto sia una versione volgare – per la discepola clarissa –, sia una versione latina – con le citazioni bernardiane, per un pubblico più vasto e operando una certa 'autotraduzione'.³² Nonostante la plausibilità dell'argomentazione, per esempio che un autore toscano non scrivesse a una destinataria italiana (probabilmente anche meno *literata*) in latino, l'ipotesi complessiva non convince totalmente. Per quanto riguarda i brani dove il nostro testo italiano sembra essere più preciso del latino,³³ possiamo credere che i testimoni latini a nostra disposizione (e così nemmeno il testo critico) non siano l'archetipo diretto del codice di Parigi (anche per motivazioni cronologiche).

Sulla possibilità di 'autotraduzione', mi sembra che il testo volgare del manoscritto It. 115 di Parigi mostri segnali – soprattutto nel caso dei complessi brani dottrinali basati su citazione bernardiane – di una non perfetta comprensione del testo latino da parte del traduttore.³⁴ Per illustrare questa caratteristica del testo vediamo un brano del *Trattato sulla vita contemplativa*, in cui nel manoscritto parigino sotto LIII/6, parlando sulla contemplazione di Dio, si legge la seguente formulazione:

Divine cose sono, e se non se ad quelli che l'anno provate al postutto sono sconosciute quelle cose che noi parliamo, **come vede** in del mortale corpo abbiente fede **ad questo stato**, e non è anco appaleçata la substantia del soctile lume, già **puramente** alcuna volta la contemplatione della veritate presume d'operare le parte suoi intra noi ovvero in parte acciò che così sia licito d'arappare ad alcuno di noi.

Il testo sembra poco chiaro in sé, ma se paragoniamo alla fonte latina, diventa evidente che in questo breve brano si dimostrano alcune errori di traduzione:

Diuina sunt, et nisi expertis prorsus incognita, quae effamur, quomodo uidelicet in hoc mortali corpore, fide adhuc habente statum, et necdum prolata prospicui substantia luminis interni, purae interdum contemplatio ueritatis partes suas agere intra nos uel ex parte praesumit, ita ut liceat usurpare alicui nostrum. (ST, 193)³⁵

³¹ Ringrazio Géraldine Veysseyre che mi ha indicato questo fondamentale saggio, che non è citato nemmeno da Sarah McNameer, e che io stesso ho usato solo marginalmente nel mio precedente contributo in cui mi sono occupato di questo manoscritto. Nel presente saggio modifico quindi leggermente il mio giudizio già espresso in Falvay 2018.

³² «Je livre mon hypothèse, esquissée dès 1954 par don Giuseppe De Luca. Jean de Caulibus a rédigé son traité spirituel en toscan à destination d'une clarisse toscane. Mais parce qu'il avait compris que son œuvre de circonstance pouvait avoir une bien plus large diffusion, il a lui-même écrit en parallèle la version latine de l'ouvrage, avec les œuvres de Bernard de Clairvaux sous les yeux. Aucune des deux versions n'est l'originale de l'autre, car, comme Samuel Beckett était son 'self translator' d'une langue à l'autre au point qu'on ne peut dire qui a la préséance de l'anglais ou du français dans son œuvre, Jean de Caulibus a été son 'self translator' dans une double rédaction menée de front» (Dalarun, Besseyre 2009, 74-5).

³³ L'esempio citato da Dalarun, Besseyre 2009, 75: «de la beata vergine Clara madre et dugh[es]sa tua» nel manoscritto di Parigi in confronto con il latino: «beata virgine Clara matre ac dulcissima tua».

³⁴ Questa caratteristica testuale è stata già percepita anche dalle traduttrici inglesi del testo, che hanno affermato: «Saint Bernard's writings apparently presented grave problems to the scribe or the translator into Italian. We should not have been able to reconstruct the sense of some of the quotations without recourse to the Latin» (Ragusa, Green 1961, xxvi-xxvii).

³⁵ La fonte diretta del latino è San Bernardo, che anche in questo caso viene citato molto fedelmente: «Divina sunt, et nisi expertis prorsus incognita, quae effamur, quomodo uidelicet in hoc mortali corpore, fide adhuc habente statum, et necdum propalata perspiciui substantia luminis interni, purae interdum contemplatio veritatis partes suas agere intra nos vel ex parte praesumit, ita ut liceat usurpare etiam alicui nostrum» (Bernardus, *Cant.* 41.3 = LTR 2, 30).

Per primo l'espressione latina *videlicet* è stata tradotta come «vede», per secondo *adhuc* probabilmente fu interpretato come *ad hunc*. Per terzo *purae* venne tradotto con un'interpretazione avverbiale in luogo. Se paragoniamo questo brano con la soluzione che opta il volgarizzatore del *Testo B*, osserviamo un testo che segue meno strettamente la struttura latina, ma che risulta più scorrevole in italiano:

Divine cose sono che dico, e non si conoscono se non da coloro che sono in ciò sperti et usati; come può essere ch'in questo corpo mortale avendo anco stato e luogo la fede, e non è anco palesata la sostanza del lume; e niente meno alcuna volta la contemplazione della verità e le sue parti fra noi, ovvero d'alcuna sua parte, presume, et ardisce, sì, che sia lecito usurpare e quasi per forza tollere ad alcuno di noi. (Sorio 1847, 127)

In conclusione, quindi, si può affermare che il *Testo Italiano Maggiore A* delle MVC, tramandato dal manoscritto It. 115, sia la versione più vicina al testo latino, e che quest'ultimo sembri riaffermarsi come la forma originale della narrazione pseudo-bonaventuriana. Nel suo saggio recente anche Federico Rossi, portando parecchi ulteriori esempi testuali arriva a una conclusione simile.³⁶

Dobbiamo dunque condividere l'opinione degli altri studiosi – prima di tutto il contributo fino ad oggi più autorevole dal punto di vista filologico, scritto da Alberto Vaccari – che ritengono il manoscritto di Parigi una traduzione, ma «di gran lunga superiore alla comune», versione denominata *Testo maggiore B* (Vaccari 1952, 358), che però nonostante questa sua superiorità, come abbiamo accennato, è rimasta abbastanza isolata. In altre parole, oltre ai testimoni parziali individuati da Federico Rossi,³⁷ e strutturalmente non appartenenti al *Testo maggiore*, la critica ha menzionato esclusivamente una copia ottocentesca e un incunabolo che sembrano contenere tale redazione.³⁸ Per quanto riguarda la copia manoscritta ottocentesca, è evidente che essa sia una copia diretta del codice parigino, visto che ne descrive anche le miniature, e che possa dunque essere ritenuta un *codex descriptus*.

Per quando riguarda invece l'incunabolo che il Vaccari ha proposto per completare la lettura del codice parigino e per ricostruire così un'eventuale edizione del *Testo A*, si ha l'impressione che il dotto filologo sia incorso in un malinteso, considerando che la stampa in questione non sembra affatto contenere la stessa versione del codice di Parigi. Il divario viene notato dal Vaccari stesso, il quale, parlando per la prima volta della edizione incunabola milanese – e confrontandola con l'antica stampa veneziana dello Zanchi (Venezia, de Zanchis, 1500 ca.) – ha a dire: «queste due edizioni ci danno due traduzioni del testo latino diverse fra di loro e diverse dalla comune, la sola nota ai moderni» (Vaccari 1952, 346) e cita anche l'inizio del primo e del settimo capitoli che dimostrano chiaramente la validità della sua affermazione, anche se il *Testo maggiore A* non è inserito nelle collazioni. Il Vaccari, anzi, definisce le due stampe come appartenenti alla «seconda classe», ovvero al *Testo minore*, che «salta la vita pubblica del Redentore».

Alla fine del saggio, però, quando lo studioso propone la forma di una eventuale edizione del codice di Parigi (annunciandone anche la preparazione, presso la serie *Studi e Testi* della Biblioteca Vaticana), scrive così:

la cosa più urgente e necessaria a fare in questa materia è l'edizione integrale del *Testo A*, cioè del manoscritto Parigino; e siccome questo è mutilo verso la fine potrà essere supplito in questa parte dall'edizione incunabola milanese (n. 4767 del Gesamtkatalog der Wiegendrucke), che deriva da un codice della medesima versione come può già intravedersi dal fatto che ha il medesimo incipit di quel manoscritto (vedi le descrizioni di questo nel citato elenco di P. Fischer...). (Vaccari 1952, 361-2)

³⁶ «Mi sembra certo che si abbia a che fare con un volgarizzamento e non con un'opera volgare originale e poi latinizzata; anche l'ipotesi di un'autotraduzione mi sembra fortemente improbabile, dato che non solo l'autore fraintenderebbe ripetutamente sé stesso, ma tradurrebbe il proprio testo in una versione già punteggiata di errori di trascrizione. L'ipotesi che il codice di Parigi sia l'esemplare di dedica o comunque sia stato realizzato sotto la supervisione dell'autore, come è stato suggerito, risulta dunque decisamente improbabile» (Rossi 2020, 325). Si veda inoltre il contributo di Federico Rossi nel presente volume, in particolare § 1.3.2.

³⁷ Vedi *supra*.

³⁸ CV, BAV, ms. Ferraioli 423. L'incunabolo è: Milano, Corneno, c. 1480 (si veda: nr. 4767 Gesamtkatalog der Wiegendrucke, vol. 4) citato da Vaccari 1952, 345.

Se paragoniamo però l'*incipit* conosciuto dal codice Parigino (altrimenti citato sopra dallo stesso Vaccari):

Cominciassi lo prolago de la meditatione de la vita del nostro Signore Yesu Cristo. Infra ll'altre spetial cose di vertude e di laude de la sanctissima vergine Cecilia si leggie che 'l Vangelio di Cristo innascoso sempre portava in del pecto. La qual cosa pare che ssi debbia intendere ch'ella de la vita del Signore Yesu in del Vangelio dimostra' alquante pió devote cose avea in sé electe. (Vaccari 1952, 347)

con l'*incipit* del nostro incunabolo milanese, in cui si legge:

Incomenza il tractato dela vita con le meditatione del nostro salvatore meser Yesù Cristo compillato per lo seraphico doctor meser Bonaventura cardinale de l'ordine di frati minori. Meditatione como li spiriti beati tuti insiema supplicarno al'omnipotente Dio per la salute umana. (C)onciosia cossa che per molto grande tempo oltra spatio de cinquemilia. (Milano, Corneno, c. 1480, c. 1r)

arriviamo alla conclusione che gli *incipit* dei due testimoni sono ben diversi.

Il testo dell'incunabolo, infatti, differisce da tutte le altre varianti volgari delle MVC: per illustrare il divario testuale tra l'incunabolo e le altre versioni delle MVC, ecco un breve brano tratto dall'episodio apocrifo del dialogo tra Gesù, la Maddalena e la Vergine Maria, avvenuto il mercoledì santo.³⁹ Secondo il testo latino,

Cenante namque Domino Iesu die Mercurii cum discipulis suis in domo Marie et Marthe et eciam matre eius cum mulieribus in alia parte domus, Magdalena rogavit Dominum, dicens: Magister sitis memor quod uos faciatis hic Pascha nobiscum. Rogo uos quod non denegetis hec michi. Quo nullatenus acquiescente sed dicente quod in Ierusalem faceret Pascha, illa recedens tamen cum fletu et lacrimis uadit ad Dominam et his ei narratis rogat ut ipsa eum ibi in Paschate teneat. (ST, 240-2)

Secondo il Corneno,

(C)enando il nostro signore il dì del mercoro sancto con li soi discipuli in casa de Maria e de Martha e la madre con le altre donne stava in una parte de la casa predicta. La Magdalena amenestrava et apparecchiava onde andò et aproximòssi al Signore e disse: Maestro mio, pregovi quanto so e posso che voi faciati la pasca con noi e pregovi no 'l me 'l denegati. Esso non volse consentire, ma gli disse che li conveniva fare la pasca in Ierusalem. Odita tal riposta partisse da lui con dolore e lagrime et andò dove era la nostra Donna, digano: Madona, il maestro dice ch'el vole fare la pasca in Ierusalem, pregovi, Madona che no 'l lasciati andare ançi me impetrati la gratia che romagna qui con noi a fare la pasca che dubito assay che se gli va faremo l'amara pasca. (Milano, Corneno 1480, cc. 45v-46v)

Secondo il *Testo maggiore A*,

Cenando lo signore Iesu lo mercoledì coi disciepoli suoi in casa di Maria e di Martha, e anco la madre sua co le donne in dell'altra parte de la casa, la Magdalena servendo pregó lo Signore dicendo: «Maestro, abbiate a mente che voi facciate la Pasqua con noi, pregovi che voi non mi neghiate questo». Ma elli ad nullo modo consentitte, ma dicendo che in Ierusalem farebbe la Pasqua. Ella partendosi quinde piangendo e con lagrime andóe a la Donna, e avendoli dicto queste cose, sì lla prega ch'ella lo tegna quine in de la Pasqua. (72/3-5)

Secondo il *Testo maggiore B*,

Cenando dunque messer Gesù lo mercoledì vegnente sequente la domenica d'ulivo co li discepoli suoi in casa de la Maddalena, pregava lo Signore, diveca: maestro e Segnore mio, io vi priego che voi non neghiate una grande consolazione ched io vi voglio adomandate, che vi piaccia di fare qui la pasqua co noi. Ma egli per nullo modo ci vuole consentire, anzi disse ch'andrebbe a fare la pasqua

³⁹ L'episodio è stato analizzato dettagliatamente e collazionato dal Tóth, Falvai 2014, *Appendix 1*, 94-105. In quell'articolo, tuttavia, il testo dell'incunabolo non era stato preso in considerazione.

in Gerusalem. De la quale cosa la Madalena tutta addolorata, piangendo e lagrimando, se ne andò a la madre, e dissele questo fatto, e pregolla ch'ella facesse sì che ella pura tenesse a fare la pasqua co noi. (Sorio 1847, 257)

Come risulta dal passo citato, i tre testimoni volgari trasmettono tre diverse lezioni che non sembrano dipendere l'una dall'altra, e la spiegazione più semplice di ciò potrebbe essere che esse tramandino tre traduzioni differenti del testo latino.⁴⁰

Il *Testo maggiore A* nella sua forma integrale dunque sembra essere tramandato isolatamente dal famoso codice illustrato di Parigi, gli altri due testimoni menzionati dalla ricerca precedente in realtà non sembrano contribuire alla sua diffusione, mentre gli esemplari individuati recentemente, sembrano veramente contenere lo stesso volgarizzamento, ma, come si è visto di sopra, strutturalmente non rappresentano il *Testo maggiore*.

L'altra versione integrale in volgare delle MVC, ovvero il *Testo maggiore B*, è tramandato da almeno 8 testimoni, può in altre parole essere ritenuto una versione relativamente poco diffusa rispetto al *Testo maggiore* latino o al *Testo minore* italiano, ma comunque circolante in maniera decisamente più ampia rispetto alla variante A del *Testo maggiore*.⁴¹ Inoltre, come abbiamo già accennato, questa variante è organicamente legata a quella più diffusa rappresentata dal *Testo minore*. Per quanto concerne le differenze tra le due varianti del *Testo maggiore*, dobbiamo ancora una volta concordare con la pur sommaria posizione del Vaccari, che porta alcuni esempi testuali per sottolineare la caratteristica del B che «più volte accorcia il testo qual è dato dall'edizione latina» (Vaccari 1952, 358). Anche parlando del valore delle due versioni nella ricostruzione della trasmissione, le parole del Vaccari paiono fondamentali:

I letterati, che mirano alla bontà della dicitura, potranno dare le loro preferenze a B; ma il critico, che studia le origini e le mutue relazione degli scritti, non esiterà un istante ad anteporre A come più prossimo alla genuina radice delle MVC. (Vaccari 1952, 360-1)

⁴⁰ Anche la classificazione del Vaccari del testimone tramandato dall'incunabolo milanese andrebbe perfezionata, considerato che la versione che vi si legge non è un *Testo minore* classico, ma ne costituisce una variante specifica che pur avendo soltanto 47 capitoli, e pur saltando la maggiore parte dell'unità narrativa centrale, ovvero la parte relativa alla vita pubblica di Gesù (caratteristiche che lo fanno rientrare nella classe del *Testo minore*), contiene parecchi capitoli che mancano nella versione comune del *Testo minore*. Infatti vi si leggono (soprattutto tra le cc. 40 e 44, dove vi è la transizione dall'infanzia alla Passione) alcuni episodi che appartengono chiaramente al *Testo maggiore*, come la Chiamata degli apostoli e i tre miracoli di guarigione di Cristo.

⁴¹ Oltre alle versioni A e B conosciamo anche un ulteriore codice che appartiene strutturalmente al *Testo maggiore*, il quale tuttavia dal punto di vista testuale tramanda una versione diversa, che è anzi scritta in volgare siciliano, ed è evidentemente diverso, che probabilmente è una traduzione autonoma: Na, BN, XII F 13, edito in Gasca Queirazza 2008.

