

CENTRO STUDI ANTONIANI



---

Autorizzazione del tribunale di Padova: 22 aprile 1961, n. 204

---

Part. IVA/Cod. Fisc.: 02643240282

Abbonamento annuale: Italia: € 65,00 - Estero: € 75,00

Annate arretrate: Italia: € 68,00 - Estero: € 78,00

(fasc. singolo: Italia € 25,00 - Estero: € 30,00; doppio: Italia: € 45,00 - Estero: € 50,00)

Conto Corrente Postale: n. 15326358 - Associazione Centro Studi Antoniani

Banca Monte dei Paschi di Siena

IBAN IT 09 I 01030 12197 000000474917 – BIC/SWIFT PASCITMMXXX

*L'abbonamento decorre dal 1 gennaio di ogni anno.*

*Gli abbonamenti che non saranno disdetti entro il 31 dicembre di ciascun anno  
si intendono tacitamente rinnovati per l'anno successivo.*

# IL SANTO

RIVISTA FRANCESCA  
DI STORIA DOTTRINA ARTE

QUADRIMESTRALE

LIX, 2019, fasc. 1-2

CENTRO STUDI ANTONIANI  
BASILICA DEL SANTO - PADOVA

**IL SANTO**  
**Rivista francescana di storia dottrina arte**

International Peer-Reviewed Journal

ISSN 0391 - 7819

*Direttore / Editor publishing*

Luciano Bertazzo

Comitato di redazione / Editorial Board

Michele Agostini, Luca Baggio, Ludovico Bertazzo ofmconv, Paolo Capitanucci,  
Giulia Foladore, Emanuele Fontana, Isidoro Liberale Gatti ofmconv, Maria Nevilla Massaro,  
Damien Ruiz, Valentino Ireneo Strappazon ofmconv, Andrea Vaona ofmconv

Comitato scientifico / Scientific Board

Maria Pia Alberzoni (Università Cattolica del S. Cuore - Milano), Giovanna Baldissin Mollì  
(Università di Padova), Nicole Bériou (IRHT - Institut de Recherches des Textes - Paris),  
Luciano Bertazzo (FTTr-Facoltà Teologica del Triveneto), Louise Bourdua (Warwick  
University - UK), Francesca Castellani (Università IUAV - Venezia), Jacques Dalarun  
(IRHT - Institut de Recherches des Textes - Paris), Pietro Delcorno (University of Leeds - UK),  
Maria Teresa Dolso (Università di Padova), Tiziana Franco (Università di Verona),  
Donato Gallo (Università di Padova), Nicoletta Giovè (Università di Padova), Jean François  
Godet-Calogeras (St. Bonaventure University - USA), Eleonora Lombardo (Universidade  
do Porto - P), Antonio Lovato (Università di Padova), Steven J. McMichael (University  
of St. Thomas - USA), José Meirinhos (Universidade do Porto - P), Giovanni Grado Merlo  
(Università di Milano), Antonio Rigon (Università di Padova), Michael J.P. Robson  
(St. Edmund's College - Oxford), Mariaclara Rossi (Università di Verona),  
Andrea Tilatti (Università di Udine), Giovanna Valenzano (Università di Padova)

*Segreteria / Secretary*

Chiara Giacon

*Direttore responsabile / Legal representative*

Alessandro Ratti

**ASSOCIAZIONE**

**CENTRO STUDI ANTONIANI**

Piazza del Santo, 11

I - 35123 PADOVA

Tel. +39 049 860 32 34

Fax +39 049 822 59 89

E-mail: [info@centrostudiantoniani.it](mailto:info@centrostudiantoniani.it)

<http://www.centrostudiantoniani.it>

**INDICE DEL FASCICOLO**  
LIX, 2019/1-2

STUDI e TESTI

VINCENZO ROSITO, <i>Immaginare il mondo: le intuizioni e il contributo di Vincenzo Coronelli</i>	7
LUCIANO BERTAZZO, <i>S. Maria Gloriosa dei Frari "laboratorio" umano e culturale veneziano del padre Coronelli</i>	11
FELICE AUTIERI, <i>Padre Vincenzo Coronelli. Il francescano e l'uomo di governo</i>	25
FABRIZIO BÒNOLI - FLAVIA MARCACCI, <i>Vincenzo Coronelli: descrittore o studioso del cosmo?</i>	45
PAOLO CAPITANUCCI, <i>Intorno all'enciclopedismo coronelliano: lo "strano" caso di Bonaventura Capridoni e della sua idea dell'universo</i>	63
GIUSEPPE BUFFON, <i>Conclusioni. Il marketing del genio illusionista</i>	75
ANTONIO MURSA, <i>«Pro maiori commodo patrum reformatorum». Studio di fonti sulle vicende costruttive del convento di S. Antonio da Padova di Palermo (1630-1635)</i>	81
CARLO VURACHI, <i>La memoria e il culto dei martiri francescani di Thane</i>	91
VALENTINA BARADEL, <i>Il tema del "Congedo di Cristo dalla Madre" in un affresco di Giusto de' Menabuoi nella cappella della Madonna Mora (più una postilla)</i>	117
FRANCO BENUCCI, <i>L'iscrizione dialogata</i>	143
JEREMY WARREN, <i>An unknown Paduan patron: Giovanni Sant'Uliana's cannon in the Wallace Collection</i>	171

NOTE E RICERCHE

VALENTIN STRAPPAZZON, <i>"Amor ipse intellectus est". Saint Antoine de Padoue et Guillaume de Saint-Thierry</i>	183
--	-----

ANTONINO POPPI, <i>Un duro attacco dei presidenti laici della Veneranda Arca di S. Antonio alla comunità del Santo (1749)</i>	205
DONATELLA SCHMIDT, <i>«Una statua venuta dal mare». Espressioni della devozione cingalese a Padova</i>	219
GIOVANNA BALDISSIN MOLLI, <i>Una riscoperta della scultura padovana del '500: Agostino Zoppo</i>	231

#### RECENSIONI E SEGNALAZIONI

DAMIEN RUIZ, *La vie et l'œuvre de Hugues de Digne*. Préface de André Vauchez (Eleonora Lombardo), 243-246; SOCIETÀ INTERNAZIONALE DI STUDI FRANCESCANI - CENTRO INTERUNIVERSITARIO DI STUDI FRANCISCANI, *Identità francescane agli inizi del Cinquecento*, Atti del XLV Convegno internazionale (Assisi, 19-21 ottobre 2017), (Pacífico Sella), 246-252; ANNE MARKHAM SCHULZ, *The History of Venetian Renaissance Sculpture, ca. 1400-1530*: vol. I: *Text and comparative illustrations*; vol. II: *Illustrations* (Manlio Leo Mezzacasa), 252-254; VALERIA MARTELLOZZO, *Il Santo, il Signore e il Tiranno. Antonio, Tiso da Camposampiero ed Ezzelino da Romano* (Giovanna Baldissin Molli), 257-259; PIETRO DEL CORNO (a cura), *Politiche di misericordia tra teoria e prassi. Confraternite, Ospedali e Monti di Pietà (XIII-XVI secolo)*, (Paula Castillo), 259-262; GIANLUCA CRUDO (a cura), *Andare oltre la povertà delle forme. Le ragioni spirituali e materiali della nascita e dello sviluppo dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini* (Marzia Ceschia), 262-265; ELENA CATRA - ISABELLA COLLAVIZZA - VITTORIO PAJUSCO (a cura), *Canova, Tiziano e la Basilica dei Frari a Venezia nell'Ottocento, Canova Titian and the Church of Frari in Venezia in the 19<sup>th</sup> century* (Maria Beatrice Gia), 265-267; ODORICO DA PORDENONE, *Racconto delle cose meravigliose d'Oriente*. Introd. di Luciano Bertazzo. Trad. it., Luigi Dal Lago, da ANNA MARCHISIO (a cura), *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum* (Valentino Strappazon), 267-268; *Il filo e le trame di Odorico. Manufatti tessili dalle vie della seta e dal lascito del cardinale Celso Costantini*. Mostra e catalogo a cura di LOREDANA GAZZOLA - CARLO SCARAMUZZA (Doretta Davanzo Poli), 268-270; MANUEL CORULLÓN, *L'incontro tra Francesco d'Assisi e il Sultano. Un dialogo che interroga e provoca*; MARCO BARTOLI, *La nudità di Francesco. Riflessioni storiche sulla spogliazione del Povero di Assisi*; e RAOUL MANSELLI, *Tre conferenze inedite su Francesco d'Assisi. Milano: 1981-1983* (Marzia Ceschia), 270-276; UMBERTO FOLENA, *Il venerabile padre Giacomo Viale. L'avventura di un parroco francescano* (Valentino Strappazon), 276-278.

RASSEGNA DELLE RIVISTE	279
LIBRI RICEVUTI	287

# LA SCIENZA IN CONVENTO

nel III° centenario della morte di  
**VINCENZO CORONELLI**  
francescano e uomo di scienza  
venerdì, 23 novembre 2018

ore 9,30

#### Visita esposizione presso la Biblioteca del Sacro Convento

Testi di Vincenzo Coronelli della Biblioteca del Sacro Convento di Assisi

Le immagini dei Globi del Coronelli dalla Biblioteca Marciana di Venezia alla Bibliothèque Nationale de France

#### Sala Stampa del Sacro Convento

ore 10,30

#### Introduzione e coordinamento

Pierluigi Mingarelli, direttore Laboratorio Scienze Sperimentali, Foligno

#### I grandi globi del Coronelli. Capolavori della cosmografia e cartografia da Venezia a Parigi

Enrico Sciamanna, Storico dell'arte

#### Il globo celeste da tre piedi e mezzo del 1689. Studio e analisi per un restauro

Silvia Pugliese, Coordinatrice Dipartimento Tutela, Conservazione, Prevenzione, Restauro Biblioteca Marciana, Venezia

#### Dai globi del Coronelli all'atlante stellare di Gaia, missione dell'Agenzia Spaziale Europea: oltre un miliardo di astri

Roberto Nesci, INAF - Istituto Nazionale Astrofisica; docente Astrofisica, Università La Sapienza, Roma

#### Gli strumenti scientifici del Fondo Antico, origini ed evoluzione della ricerca e strumentazione scientifica. Da alambicchi e microscopi all'acceleratore del CERN di Ginevra

Mario Tei, Laboratorio Scienze Sperimentali, Foligno

ore 15,00

Saluto delle autorità

#### Introduzione e coordinamento

Vincenzo Rosito, Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura - Seraphicum, Roma

#### S. Maria Gloriosa dei Frari, il "laboratorio" umano e culturale veneziano del p. Coronelli

Luciano Bertazzo, Centro Studi Antoniani, Padova

#### P. Vincenzo Coronelli: francescano e uomo di governo

Felice Autieri, Istituto Teologico, Assisi

#### Vincenzo Coronelli: descrittore o studioso del Cosmo?

Fabrizio Bonoli, Università degli Studi, Bologna

#### Di astri, pianeti e della loro sostanza: il libro I dell'Epitome cosmografica di Coronelli

Flavia Maracci, Pontificia Università Lateranense, Roma

#### Il "sogno enciclopedico" di P. Vincenzo Coronelli

Paolo Capitanucci, Istituto Superiore di Scienze Religiose, Assisi

#### Conclusioni

Giuseppe Buffon, Pontificia Università Antoniana, Roma

ore 17,30

#### L'uomo e il cosmo tra scienza e fede

Vincenzo Paglia e Piergiorgio Odifreddi, modera Enzo Fortunato



VINCENZO ROSITO

## **INTRODUZIONE \***

### **IMMAGINARE IL MONDO: LE INTUIZIONI E IL CONTRIBUTO DI VINCENZO CORONELLI**

Il terzo centenario della morte di Vincenzo Coronelli rappresenta un'utile occasione di riflessione comune. Attraverso la memoria dell'illustre religioso, cartografo ed enciclopedista è possibile confrontarsi, con rinnovato slancio e interesse, sul rapporto che unisce fede e scienza, sulle connessioni tra la vita religiosa, la sequela cristiana e la ricerca speculativa. Coronelli non fu soltanto un sorprendente studioso, ma anche un uomo di fede e di governo nell'Ordine dei frati Minori conventuali. Di quale scienza propriamente parliamo quando pensiamo al Coronelli e alle sue ricerche nei diversi campi del sapere e della conoscenza? In quale ambito di studio in modo particolare e peculiare egli fu maestro e precursore? Per rispondere a queste domande è opportuno evidenziare due aspetti distinti e specifici che in qualche modo coincidono con le anime o vocazioni scientifiche del Coronelli: quella cosmografica e quella enciclopedica.

La passione di Vincenzo Coronelli per la scienza geografica non si limita a occupare un particolare ambito scientifico. Ciò viene confermato dallo stupore incuriosito e talvolta attonito che proviamo, a distanza di secoli, nell'osservare i suoi globi che non sono soltanto strumenti utili per il tempo in cui furono progettati. I globi di Coronelli non rappresentano per gli uomini e le donne del nostro tempo semplici manufatti di archeologia scientifica, non sono pertanto semplici manufatti da museo delle scienze. Esaurita la loro funzione pratica e orientativa nel tempo della geolocalizzazione satellitare, i globi continuano ad affascinare perché continuano a rivelare un aspetto fondamentale della scienza di Coronelli: l'immaginazio-

---

\* Pubblichiamo gli interventi tenuti nel seminario pomeridiano svoltosi ad Assisi, presso il Sacro Convento, il 23 novembre 2018, in occasione del 3° centenario della morte del padre Vincenzo Coronelli.



ne ovvero l'esigenza e la capacità di immaginare il mondo nel momento in cui lo si vuole scientificamente conoscere, nel momento in cui lo si vuole riprodurre e rappresentare. Questo non significa che la scienza coronelliana sia uno sguardo fantasioso sulla realtà, ma che l'immaginare e il rappresentare siano gesti che accompagnano necessariamente lo sguardo dello scienziato, così come non possono abbandonare lo sguardo dell'uomo di fede, impegnato nella *sequela Christi*.

L'immaginazione si impone ai nostri giorni come un gesto necessario e utile sia alle scienze fisiche e naturali che alla stessa riflessione teologica<sup>1</sup>. Tanto le scienze naturali quanto la teologia possono e devono essere "visionarie" nel senso immaginativo e rappresentativo del termine. Sia l'uomo di scienza che quello di fede non si stancano di formulare "immagini del mondo" proseguendo instancabilmente nell'arte ecumenica e trasversale di chi traccia e circonda immaginari comuni o condivisi<sup>2</sup>. In un certo senso ogni uomo, che si avvia in un cammino di studio e di ricerca, è in qualche modo un "disegnatore del mondo", qualcuno che tenta di conoscere la realtà procedendo per immagini tracciate o riprodotte. Sotto questo aspetto è possibile avvertire un legame assonante e coinvolgente con l'approccio scientifico di Coronelli: la sua arte dell'immaginare e del costruire globi è vicina, più di quanto si possa pensare, alla nostra esigenza di immaginare il mondo in cui viviamo, come quando ad esempio facciamo ricorso alla categoria di globalizzazione. In una sorta di passione comune e trasversale continuiamo ad avvertire l'esigenza della rappresentazione del mondo. Come per il Coronelli, anche noi non ci accontentiamo di realizzarne un'immagine fedele della realtà. Non ci basta una fotografia del mondo, vogliamo rappresentarlo ricorrendo a ulteriori immagini, storie e categorie.

La ricostruzione rappresentativa della realtà è animata da figure costanti che possono diventare talvolta autentiche ossessioni. Si consideri ad esempio un interesse pervasivo e insistente che accompagna tutta la modernità come quello nei riguardi della sfera. La forma sferica ha rappresentato un riferimento costante nella storia della civiltà occidentale, un modello plastico da riprodurre e replicare per comprendere le evoluzioni del cosmo che nei secoli è diventato sempre più piccolo e omogeneo. A tal proposito l'opera del filosofo tedesco Peter Sloterdijk è quanto mai eloquente e stimolante: leggere la storia dell'immaginazione occidentale in virtù delle pratiche rappresentative della forma-sfera, decostruire la modernità attraverso un'ambiziosa epica della sferologia<sup>3</sup>. Dall'agorà circolare del mondo antico, all'immagine globulare delle serre ottocentesche, l'u-

<sup>1</sup> Cf. NICOLAS STEEVES, *Grazie all'immaginazione. Integrare l'immaginazione in teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2018.

<sup>2</sup> Cf. MIRKO ALAGNA, *Atlanti. Immagini del mondo e forme della politica in Max Weber*, Donzelli, Roma 2017.

<sup>3</sup> Cf. PETER SLOTERDIJK, *Sfere*, I. *Bolle: microsferologia*, Cortina, Milano 2014; IDEM, *Sfere*, II. *Globi: macrosferologia*, Cortina, Milano 2014; IDEM, *Sfere*, III. *Schiume: sferologia plurale*, Cortina, Milano 2015.

manità ha costantemente e talvolta ossessivamente riprodotto l'immagine della sfera nell'atto di costruire, abitare e rappresentare il mondo<sup>4</sup>. Potremmo opportunamente osservare come oggi la sfera sia ovunque. Esattamente come al tempo di Coronelli i globi pervadono gli spazi del vivere e dell'abitare, anche per questa ragione la sua cosmografia può essere di aiuto alle scienze sociali contemporanee e non solo a quelle fisico-naturali. Un esempio fra tutti può essere la ragione più o meno consapevole che ha condotto la recente comunicazione planetaria a descrivere i tratti paradossali della speculazione finanziaria mediante l'immagine sferica della "bolla". Allo stesso modo e secondo la stessa logica Peter Sloterdijk fa notare come i rapporti sociali all'interno delle metropoli contemporanee abbiano la forma di una schiuma, una "schiuma urbana" per l'appunto, anch'essa fatta di sfere evanescenti e precarie.

La metafora della schiuma ha il vantaggio di fornire un'immagine dell'ordinamento topologico di quelle creazioni spazio-vitali che si assicurano in chiave creativa. Esse non ricordano solo le vicinanze obbligate tra unità fragili, ma anche la necessaria chiusura in sé di ciascuna cella della schiuma, anche se essa può esistere solo come fruitrice di installazioni divisorie comuni (pareti, porte, corridoi, strade, steccati, postazioni di frontiera, aperture, media). L'immagine della schiuma evoca perciò tanto la co-fragilità quanto il co-isolamento delle unità ammassate in unioni dense. La coesistenza va pensata come consistenza<sup>5</sup>.

Continuiamo a provare stupore e interesse per l'immagine sferica del globo perché sentiamo che essa ci è in qualche modo di aiuto nel leggere sia "il grande" che "il piccolo", nel penetrare tanto la complessità del macrocosmo globale che i molteplici microcosmi quotidianamente abitati e attraversati. La vita che si svolge dentro le molteplici "sfere" della nostra esistenza continua a essere oggetto di interesse, stupore e talvolta inquietudini. Questo pensiero deve essere apparso in tutta la sua profondità e vividezza anche a uno sguardo attento come quello di Paolo VI il quale, poco prima di morire, scrisse queste parole:

La vita, la vita dell'uomo! [...] Questo universo dalle mille forze, dalle mille leggi, dalle mille bellezze e dalle mille profondità. Perché non ho studiato abbastanza,

---

<sup>4</sup> Le sfere di cui parla Sloterdijk somigliano a realtà insulari, sono contesti socio-spaziali in virtù dei quali l'essere-nel-mondo e l'abitare diventano atti quasi perfettamente coincidenti. Analizzando l'opera di Sloterdijk è possibile rinvenire almeno quattro caratteristiche principali delle sfere o della coesistenza umana: «La svolta spaziale, che sposta l'attenzione sugli spazi creati e abitati dall'uomo; il carattere immunologico, che intende la vita come il successo di una serie di sistemi immunitari bio-psico-socio-simbolici; la dimensione psicopolitica, che fa riferimento tanto a un'atmosfera affettiva interna delle associazioni umane quanto agli effetti distanzianti e integranti delle tensioni da stress collettivo; il concetto di antropotecnica, che esplicita la tesi della natura autoplastica dell'essere umano mostrando gli effetti di feedback di ogni processo culturale sul piano evolutivo e soggettivo»: DARIO CONSOLI, *Introduzione a Peter Sloterdijk. Il mondo come coesistenza*, Il melangolo, Genova 2017, p. 99.

<sup>5</sup> SLOTERDIJK, *Sfere*, III. *Schiume: sferologia plurale*, p. 240.

esplorato, ammirato la stanza nella quale la vita si svolge? Quale imperdonabile distrazione, quale riprovevole superficialità!<sup>6</sup>.

Il *Pensiero alla morte* di Paolo VI rappresenta un lascito universale e non può essere semplicemente letto come una confessione o un rimpianto personale. Resta un appello pressante e sincero: quello di studiare e immaginare la «stanza nella quale la vita si svolge», un invito alla cosmografia in quanto scienza familiare, quasi vernacolare, un sapere che oggi potrebbe essere declinato anche come scienza sociale e di comune utilità. Continuiamo a provare stupore e interesse per l'immagine sferica del globo perché avvertiamo che essa ci è di aiuto non solo nell'interpretare "il piccolo" e "il grande", ma anche nell'immaginare "il comune". In continuità e in sintonia con l'immagine montiniana della «stanza nella quale la vita si svolge», papa Francesco parla, nell'enciclica *Laudato si'*, di una *casa comune*, di un luogo di appartenenza universale che conserva l'intimità circoscritta di una stanza e la coralità vernacolare della casa, un mondo in comune fatto non solo di appartamenti, ma che aspira a essere casa di tutti e ospitale verso il "popolo dei chiunque"<sup>7</sup>.

L'altra anima o passione coronelliana è quella del sapere enciclopedico. Come sappiamo, la *Biblioteca universale sacro-profana* è la prima grande enciclopedia organizzata in ordine alfabetico, un'opera che evidenzia una visione prospettica e dinamica del sapere, un'impresa che non pretende di racchiudere il tutto e la totalità della conoscenza umana. L'approccio enciclopedico di Coronelli ci parla oggi dell'esigenza di ri-pensare il rapporto tra i saperi scientifici e le relazioni sociali. La segmentazione dei saperi e la specializzazione degli ambiti di ricerca impongono oggi un lavoro comune intorno alle idee di interdisciplinarietà e di transdisciplinarietà. In quest'opera di ricerca comune la teologia viene interpellata non per avanzare le pretese di una scienza sintetica, trasversale o mediatrice, ma perché anche il sapere teologico può oggi entrare senza precomprensioni ideologiche in quello che papa Francesco, nella costituzione apostolica *Veritatis gaudium*, definisce un «provvidenziale laboratorio culturale in cui la Chiesa fa esercizio dell'interpretazione performativa della realtà che scaturisce dall'evento di Gesù Cristo»<sup>8</sup>. L'immagine della coralità delle scienze offerta da Coronelli può costituire un elemento utile a qualificare il contributo francescano alla riforma degli studi ecclesiastici.

Vincenzo Rosito  
Pontificia Facoltà Teologica "San Bonaventura".  
Seraphicum - Roma  
vincenzorosito@yahoo.it

<sup>6</sup> PAOLO VI, *Pensiero alla morte*, «L'Osservatore Romano», 9 agosto 1979.

<sup>7</sup> Cf. PIERANGELO SEQUERI, *Un annuncio per il popolo dei chiunque*, «Il Regno. Attualità», 14 (2018), pp. 439-443.

<sup>8</sup> FRANCESCO, costituzione apostolica *Veritatis gaudium*, 8 dicembre 2017, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018, n. 3.

LUCIANO BERTAZZO

**S. MARIA GLORIOSA DEI FRARI  
“LABORATORIO” UMANO E CULTURALE  
VENEZIANO DEL PADRE CORONELLI**

*Questi sono i due sommi benefizi, ch'io riconosco dalla mano di Dio:  
l'esser nato nel grembo di questa Chiesa, figlia primogenita del suo amore,  
e l'esser nato nel seno di questa Repubblica di Venezia  
principale sostegno della sua Chiesa.*

(V. CORONELLI, *Introduzione a “Biblioteca Universale”*, t. II)

PREMESSA

Nel 1950, nel terzo centenario della nascita del Coronelli, si teneva a Padova un importante convegno di studio per farne memoria, recuperata e celebrata dopo due secoli di un silenzio imbarazzante, ma anche comprensibile, che era sceso su di lui.

Sono significative le espressioni usate allora dal padre Giuseppe Abate, uno dei relatori, nell'aprire il suo contributo: «Siamo fiduciosi che questa stessa modesta rievocazione varrà a suscitare in molti spiriti generosi un senso vivo di simpatia per il troppo dimenticato religioso e scrittore, che – figlio della gloriosa terra veneta e seguace del gran Patriarca di Assisi – fu, tra il secolo XVII e XVIII, come un missionario d'italianità nel mondo, avendo egli portato ovunque e diffuso, con i frutti del suo ingegno e con l'ardore della sua attività, la luce immortale della cultura e della religiosità della nostra amata Patria, l'Italia»<sup>1</sup>.

Ci ritroviamo, a sessant'otto anni di distanza da quella data per ricordare i trecento anni dalla morte. Un'occasione per fare il punto su chi è “oggi”

---

<sup>1</sup> GIUSEPPE ABATE, *Il P. M<sup>o</sup> Vincenzo Coronelli, O.F.M.Conv. religioso e scrittore (1650-1718)*, in *Il P. Vincenzo Coronelli dei Frati Minori Conventuali 1650-1718 nel III Centenario della nascita*, Miscellanea Francescana, Roma 1951, pp.7-38: 7.

il Coronelli, dopo un arco di tempo in cui alcune fondamentali opere ci hanno permesso degli approfondimenti di grande spessore, pur con diversa interpretazione. Mi riferisco all'opera di padre Liberale Gatti<sup>2</sup> che ha puntigliosamente indagato gli anni del suo generalato (1701-1704/7) e, più recentemente il testo di Marica Milanese che puntualizza, assai criticamente, la sua fama di cosmografo e uomo enciclopedico, capace di incantare i suoi contemporanei, come – a suo dire – ha incantato negli ultimi cinquant'anni la storiografia relativa alla sua opera<sup>3</sup>.

## 1. DATI BIOGRAFICI ESSENZIALI

Prima di affrontare il contesto veneziano in cui si trova a operare, particolarmente quello del convento dei Frari, è opportuno richiamare i dati essenziali biografici, già offerti nel *Regesto coronelliano* proposto da padre Antonio Sartori nel volume celebrativo del 1950 e, ancor più, nella ricca documentazione riportata nell'*Archivio Sartori*<sup>4</sup>.

Figlio del sarto Maffeo e di Caterina era nato a Venezia nel 1650. Non a Ravenna come chiaramente dimostrato dal saggio di Ermanno Armao, eliminando la confusione che ne era scaturita con l'omonimo nipote, in effetti qui nato, ultimo degli undici figli del fratello Francesco. Questi si era trasferito da Venezia a Ravenna, probabilmente per difficoltà economiche in seguito alla morte del padre, potendo ospitare anche il fratello Vincenzo che ebbe la possibilità di apprendere l'arte di intagliatore di legno. Entra *puer oblatus* nel convento minoritico di San Nicolò della Lattuga, non lontano da quello più grande noto e importante di Santa Maria Gloriosa dei Frari. Professo dopo il noviziato vissuto ad Assisi nel 1666, nel 1671 viene ascritto al vicino convento dei Frari dove compie gli studi filosofici e teologici secondo la *Ratio studiorum* prevista dall'Ordine. Nel 1672 partecipa, ed è vincitore, al concorso per lo *Studium* nel Collegio Sistino di Roma intitolato a san Bonaventura, ottenendo il magistero nel 1674, titolo necessario per proseguire il *cursus honorum* nell'Ordine. Titolo che gli permise di essere nominato segretario della Provincia del Santo nel 1674, potendo fre-

<sup>2</sup> LIBERALE GATTI, *Il P. Vincenzo Coronelli dei Frati Minori Conventuali negli anni del generalato (1701-1707)*, I-II, Università Gregoriana Editrice, Roma 1976 (Miscellanea Historiae Pontificiae, 41-42).

<sup>3</sup> MARICA MILANESI, *Vincenzo Coronelli Cosmographer (1650-1718)*, Brepols, Turnhout 2016, p. 185 (Terrarum Orbis. Histoire des représentations de l'espace: textes, images - History of the Representations of Space in Text and Image, 13).

<sup>4</sup> ANTONIO SARTORI, *Regesto coronelliano*, in *Il P. Vincenzo Coronelli dei Frati Minori Conventuali 1650-1718*, pp. 228-312, regesto ulteriormente arricchito di informazioni dettagliate e documentate in IDEM, *Archivio Sartori. Documenti di storia e arte francescana. III/2. Evoluzione del francescanesimo nelle Tre Venezie. Monasteri, contrade, Località, abitanti di Padova medievale*, a cura di P. GIOVANNI LUISETTO, Biblioteca Antoniana-Basilica del Santo, Padova 1988 (= AS III/2), pp. 1018-1261.

giarsi di quei titoli onorifici, *sine re* nella sostanza, ma importanti nel cerimoniale pomposo delle precedenze, come quello di provinciale di Ungheria, Provincia soppressa di cui restava solo il titolo permettendogli di partecipare ai capitoli provinciali).

La sua è una fama progressivamente costruita grazie a contatti di alto livello, iniziati ben presto, capaci di farlo entrare nelle importanti corti del tempo: da quella iniziale di Ranuccio II Farnese a Parma, dove costruisce i primi globi<sup>5</sup>; noto anche per questa abilità dall'ambasciatore francese presso la Santa Sede, il cardinale César d'Estrées viene introdotto nella corte di Luigi XIV a cui lascia mirabolanti globi; capace di tessere contatti e relazioni nelle sedi scientifiche più prestigiose in Germania, Olanda, fino a raggiungere l'Inghilterra, divenendo socio di accademie a Oxford e Cambridge e ancora, negli ultimi anni della vita, a Vienna nominato dall'imperatore Carlo VI "Commissario perpetuo" e direttore del Danubio e dei fiumi esistenti nello spazio dell'Impero<sup>6</sup>.

Un carrierista intrallazzatore? Forse il giudizio è eccessivo. Certamente un uomo intelligente e capace di tessere una rete di relazioni a tutti i livelli, soprattutto quelli più alti; un ottimo gestore di se stesso particolarmente nella rete veneziana, per andare successivamente anche oltre i confini della Serenissima Repubblica, con l'ascesa al generalato del suo Ordine, i frati Minori Conventuali. Riuscì nell'intento dopo aver costruito una non nascosta "forza d'urto" con l'esplicita richiesta ai potenti del tempo ai quali era noto per quanto precedentemente aveva intessuto<sup>7</sup>. Una rete oculatamente ben gestita in un gioco di "gettare il sasso e ritirare la mano", se possiamo usare questa immagine, riuscendo a superare l'esplicito divieto di raccomandazioni presenti nelle costituzioni del tempo del suo Ordine. Naturalmente non per interesse suo, ma «a maggior gloria di Dio» e dell'Ordine che veniva a dirigere, nel progetto – esplicitamente dichiarato – di poter avere a disposizione per la sua *Biblioteca Universale* un ragguardevole numero di frati dotti di cui l'Ordine, in teoria, poteva disporre. Eletto generale nel 1701, dopo tre anni, nel novembre 1704 veniva destituito per intervento diretto di Clemente XI, da sempre pregiudizialmente a lui contrario, pur mantenendo, formalmente, il titolo di ministro generale fino alla scadenza naturale del mandato sessennale nel 1707. Tutte vicende ben note grazie allo studio di Gatti<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> NICOLANGELO SCIANNA, *Vincenzo Coronelli costruttore di globi*, in MARIA GIOIA TAVONI (a cura), *Un intellettuale europeo e il suo universo. Vincenzo Coronelli (1650-1718)*, Costa Editore, Bologna 1999, pp. 119-138.

<sup>6</sup> AS III/2, pp. 1251-1252.

<sup>7</sup> Cf. GATTI, *Il P. Vincenzo Coronelli*, pp. 35-48.

<sup>8</sup> Per un parallelismo con un militare contemporaneo, cf. MARTA CAVAZZA, *I due generali. Le vite parallele di Vincenzo Coronelli e Luigi Ferdinando Marsili*, in TAVONI (a cura), *Un intellettuale europeo e il suo universo*, pp. 95-117.

Ma conviene, dopo questo rapido inquadramento biografico, ritornare a Venezia.

Secondo il sistema vigente allora tra i francescani conventuali, ogni frate, al momento della sua professione, veniva affiliato a un convento, esercitando in questo una serie di diritti e doveri esplicitati nelle Costituzioni Urbane che regolavano l'applicazione della Regola francescana. Costituzioni approvate ufficialmente nel 1628, e che a Venezia erano state riconosciute dalla Repubblica solamente nel 1671 trovandole «sine preiudicio delle leggi ducali del Principe e consuetudini della Provincia» nonostante ci fosse stato un fuoco di sbarramento da parte di vari frati nel timore che privilegi e forme precedenti venissero cassati<sup>9</sup>.

Professo, Coronelli veniva affiliato – come detto – al convento di San Nicolò della Lattuga, o San Nicoletto, costruito vicino alla “Ca’ Grande” di Santa Maria Gloriosa dei Frari. La sua prima formazione avviene in questa sede, negli anni 1667-1671, dove può ricevere un’istruzione basilare nel campo dell’astronomia sotto la guida del padre M<sup>o</sup> Pietro Martire Rusca, vescovo di Caorle ma residente nel convento<sup>10</sup>. Il convento era stato fondato per testamento del procuratore di San Marco Nicolò Lion, nel 1354, destinato a ospitare frati anziani e benemeriti, con il giuspatronato affidato ai procuratori *de Ultra* che sempre esercitarono uno stretto controllo sulla sua conduzione. Un convento che disponeva di una nutrita biblioteca progressivamente formata<sup>11</sup>, che poteva annoverare anche trentasei codici greci, già appartenuti al noto frate umanista Urbano Bolzanio (1442-1524): codici considerati “infruttuosi” venduti nel 1699 per la cifra di cento ducati, grazie alla mediazione di Apostolo Zeno, al bibliofilo danese Frederick Rostgaard, subito trasferiti in Danimarca e investendo il corrispettivo in biancheria nuova, in opere teologiche, nei tomi del *Mappamondo storico* del gesuita Antonio Foresti, provvedendo inoltre alla rilegatura di altri libri<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> ANTONIO SARTORI, *Archivio Sartori. Documenti di storia e arte francescana*. II/2. *La Provincia del Santo de Frati Minori Conventuali*, a cura di P. GIOVANNI LUISETTO, Biblioteca Antoniana-Basilica del Santo, Padova 1986 (= AS II/2), p. 1940.

<sup>10</sup> AS III/2, p. 1018.

<sup>11</sup> Per l’inventario di questa, *ivi*, pp. 2049-2053, con la lista degli 890 libri del defunto padre M<sup>o</sup> Santi Damiani.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 2053; *Mappamondo storico, cioè Ordinata narrazione dei quattro sommi imperii del mondo da Nino primo imperator degli Assirii sino al regnante Leopoldo Austriaco, e della monarchia di Christo da S. Pietro primo papa fino a’ nostri dì*. [...] Opera del P. Antonio Foresti della Compagnia di Giesù [...]. In Venetia, per Girolamo Albrizzi, 1691-1694. ANTONELLA BARZAZI, *Collezioni librerie in una capitale d’antico regime. Venezia secoli XVI-XVIII*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017, p. 127 (Temi e testi, 126). Sulla biblioteca del Bolzanio, già maestro di greco del futuro Leone X, v. CIRO GIACOMELLI, *Un autografo di frate Urbano Bolzanio, umanista bellunese. Con appunti sulla sua biblioteca greca*, «Italia medievale e umanistica», 58 (2017), pp. 243-279.

Il successo dei globi costruiti per il duca di Parma Ranuccio II Farnese, gli permette di entrare nel "gran mondo" della corte francese introdotto dall'ambasciatore di Luigi XIV il cardinale César d'Estrées. A Parigi soggiorna per due anni con il compito di costruire due grandi globi, terrestre e celeste, per la reggia di Versailles: ma è anche occasione di poter essere utile alla sua Serenissima Repubblica, passando, nel 1682, informazioni segrete all'ambasciatore veneto Sebastiano Foscarini circa un trattato segreto tra la Francia e il ducato imperiale di Mantova. Un gesto che gli varrà il riconoscimento da parte degli Inquisitori di Stato che ricambiano il favore intervenendo direttamente con il guardiano dei Frari per fargli avere le «stanze che vaccheranno in quel monastero», sollecitando il Coronelli nella sua attività di spia a favore della Repubblica<sup>13</sup>.

Per quanto trasfiliato dal convento di San Nicoletto a quello dei Frari nel maggio del 1671, vent'anni dopo tenta, inutilmente, la nomina a guardiano di San Nicolò: a opporsi sono gli stessi procuratori *de Ultra*, detentori del giuspatronato che gli negano la possibilità non essendo "figlio" di quel convento<sup>14</sup>.

Sono piccoli incidenti in un attivismo che si era fatto frenetico nell'intensa attività editoriale, collegata a quell'"Accademia degli Argonauti" che aveva fondato nel 1684 con una intelligente (o furbesca?!) struttura. Un'attività intensa, per la quale ha l'aiuto di alcuni frati che con lui collaborano, *in primis*, il fedele anche nelle successive traversie, padre Giambattista Moro<sup>15</sup>. Non gli manca una capacità di cogliere uno degli ultimi momenti di gloria che la Repubblica vive, utilizzando da fedele suddito<sup>16</sup>, il momento opportuno delle vittorie veneziane nella riconquista della Morea, celebrandone il vittorioso generale Francesco Morosini († 1694), eletto doge nel 1688. Opportunità gestite con intelligenza che gli permettono nel 1685 di ricevere il pubblico riconoscimento di Cosmografo ufficiale della Serenissima, gratificato di un onorario di quattrocento ducati, a cui si aggiungerà, quattro anni dopo, il compito di lettore di Geografia nelle Procuratie con un ulteriore onorario di duecento ducati<sup>17</sup>.

Un'attività frenetica che vuole imitare, e forse anche rompere, il monopolio olandese nella produzione di carte geografiche proponendo un *Atlante Veneto*, entrando, però, in competizione nell'ambito editoriale con i molti tipografi presenti nella città lagunare. Un pirata dell'editoria? L'espres-

<sup>13</sup> AS III/2, p. 1020.

<sup>14</sup> AS III/2, pp. 1036-1037: SARTORI, *Regesto coronelliano*, p. 244.

<sup>15</sup> AS III/2, p. 1024 e *passim*. Oltre al Moro, fedele collaboratore, altri frati sono Antonio Fautari, Francesco Vezzali, Girolamo Parisotti, cf. *Regesto coronelliano*, pp. 236, 238, 240, 242.

<sup>16</sup> Cf. GATTI, *Il P. Vincenzo Coronelli*, pp. 494-497.

<sup>17</sup> AS III/2, p. 1035. I due stipendi gli saranno confermati anche dopo la sua elezione a ministro generale, cf. *ivi*, p. 1112, salvo a venire sospesi nel giugno 1705 dopo la sua caduta, *ivi*, pp. 1150-1151.



sione può essere forte, certo che si muove in un mondo, come quello veneziano, compulsivo nella produzione editoriale e con una forte concorrenza<sup>18</sup>. Era un'attività editoriale gestita in proprio realizzando una tipografia nello stesso convento, il che non gli toglieva la necessità di contatti con altri tipografi, per acquisto di carta o vendita di libri, con i quali entra in competizione, con ricorrenti processi per crediti non onorati o per questioni connesse<sup>19</sup>. Sarà proprio nel fervore editoriale che concepirà quella *Biblioteca Universale*: un progetto ambizioso che non riuscirà a portare a termine, ideato nel contesto di quella cultura enciclopedica presente nell'atmosfera del tempo<sup>20</sup>, vista con sospetto dall'Inquisizione per le libertà di stampa che il Coronelli si prendeva e con una certa ironia dagli amici non ignari della vastità del progetto e dubbiosi circa il suo completamento<sup>21</sup>.

## 2. VERSO IL GENERALATO. I RAPPORTI CON VENEZIA

Nel pieno della sua attività e della fama – riconosciutagli a livello europeo con gratificazioni raccolte nel corso dei suoi viaggi<sup>22</sup>, oltre che in Francia, nel 1696, anche in Germania, Olanda e Inghilterra dove viene aggregato, nel 1697, alle università di Oxford e Cambridge<sup>23</sup> – sembra venire colto da un “delirio di onnipotenza”, iniziando a costruire quella rete di potenti che lo porteranno a essere eletto ministro generale nel capitolo di Pentecoste del 1701. Nel 1696, prima di partire per il “gran viaggio” europeo, aveva tentato di raccogliere la raccomandazione del granduca di Firenze, tramite il suo bibliotecario Antonio Magliabechi, per venire promosso alla sede episcopale di Chioggia<sup>24</sup>. Nel 1699 avvia il piano delle raccomandazioni con il duca di Savoia e con il granduca di Toscana «nel desiderio che tengo d'esser promosso al Generalato della sua Religione [...] che unicamente sospiro per impiegarmi con zelo al servizio di Dio, per poter disporre di molti Religiosi Litterati a fine di speditamente compire il mio già intrapreso Gran Dizionario»<sup>25</sup>. Il 23 giugno 1699 ottiene, per nomina papale, il titolo di definitore perpetuo dell'Ordine, che gli apriva automaticamente l'in-

<sup>18</sup> MARIO INFELISE, *L'editoria veneziana nel '700*, Franco Angeli, Milano 1991<sup>2</sup>.

<sup>19</sup> AS III/2, p. 1035: maggio 1689, «L'Università di Librai e degli Stampatori pretende d'aver con il Coronelli diversi crediti», trovando un accordo due anni dopo, *ivi*, p. 1037, anche se il contenzioso prosegue con altri tipografi e librai a intermittenza e con reciproci contenziosi, *ivi*, pp. 1038-1040 e *passim*.

<sup>20</sup> ANTONELLA BARZAZI, *Enciclopedismo e Ordini religiosi tra Sei e Settecento: la “Biblioteca universale” di Vincenzo Coronelli*, «Studi settecenteschi», 16 (1996), pp. 61-83.

<sup>21</sup> AS III/2, p. 1156.

<sup>22</sup> TAVONI (a cura), *Un intellettuale europeo e il suo universo*.

<sup>23</sup> AS III/2, p. 1056: L'Università di Oxford e l'Accademia Reale di Londra riconoscono i suoi globi come «i più esatti e ricchi di notizie di qualsia altro globo celeste».

<sup>24</sup> AS III/2, p. 1051.

<sup>25</sup> AS III/2, p. 1060-1061 e *passim*.

gresso al capitolo generale, ma soprattutto gli veniva data una piena autonomia di movimento rispetto a eventuali opposizioni interne che avrebbero potuto contrastarlo<sup>26</sup>. Il titolo di "definitore generale", che proprio «per le grazie particolari e privilegi apostolici» contenuti nell'indulto papale, viene convalidato dal doge, dopo un'analisi fatta dai consultori *de Jure* sempre vigilanti perché ogni privilegio concesso non fosse in contraddizione con le leggi della Serenissima<sup>27</sup>.

Bisogna riconoscere che quello zelo per il suo Ordine, che aveva assicurato di esercitare nelle lettere in cui chiedeva raccomandazioni, lo ebbe a esercitare una volta raggiunto lo scopo. Mi limito solo a richiamare la *Lettera pastorale* a tutto l'Ordine con cui cercava di ricondurre la vita conventuale a una migliore osservanza della Regola esplicitata nelle Costituzioni Urbane, riformando inveterate abitudini e deviazioni e fornendo un preciso piano di formazione religiosa e culturale<sup>28</sup>. Ma fu proprio su questo a trovare opposizione da parte di molti. E opposizione feroce e ribalda fu quella che incontrò proprio nella sua Provincia d'origine, in modo particolare nei due conventi di maggior importanza, il convento dei Frari da cui proveniva e il convento del Santo di Padova. Questo si era anche formalmente premurato di inviargli le congratulazioni per la nomina «ottenuta dal merito e virtù di V.P.R.ma» e che aveva riempito di giubilo il cuore dei frati padovani «che n'hanno fatto pubbliche dimostrazioni con una Messa cantata e Te Deum della maggiore magnificenza in rendimento di grazie al Sign. Iddio et al glorioso S. Antonio, per haverci donato un Superiore che accrescerà il decoro della Religione et il lustro a questa Provincia»<sup>29</sup>.

Il giubilo dovette spegnersi presto, non appena il ministro generale, nella sua visita canonica, iniziò a contestare le inveterate tradizioni del convento, in contraddizione con le Costituzioni Urbane soprattutto in fatto di osservanza della povertà. Nella lettera inviata al ministro provinciale del Santo, padre Marco Pianetti, aveva avvertito della priorità che si era dato nel far osservare le Costituzioni e conoscendo bene le usanze locali aveva sottolineato che «non si lascino alcuni lusingare che il Patrocinio di cotesti Ecc.mi Padroni abbia loro a servire di scudo alle inosservanze». In questo era deciso a presentarsi al Senato Veneto per avere l'appoggio nel suo progetto di riforma e anche trovandolo, dal punto di vista formale, grazie alle lettere che il Consiglio dei Dieci aveva fatto inviare ai podestà dei luoghi dove erano presenti i Conventuali sollecitandoli ad appoggiare il Generale lì dove ci fossero abusi<sup>30</sup>. Al cardinale Leandro Colloredo, protettore del-

<sup>26</sup> AS III/2, p. 1063.

<sup>27</sup> AS III/2, p. 1064. Sulla legislazione veneziana sempre vigile e attenta nei confronti di interventi ecclesiastici esterni, cf. GATTI, *Il P. Vincenzo Coronelli*, pp. 500-503.

<sup>28</sup> Sulla *Lettera pastorale* che offriva le linee del suo programma di governo, cf. GATTI, *Il P. Vincenzo Coronelli*, pp. 92-147.

<sup>29</sup> AS III/2, p. 1078; cf. anche GATTI, *Il P. Vincenzo Coronelli*, p. 507.

<sup>30</sup> GATTI, *Il P. Vincenzo Coronelli*, p. 509; AS III/2, pp. 1101-1102, 1114.

l'Ordine, prima di partire per la visita alla Provincia del Santo aveva scritto: «sfiaterò piuttosto sotto il peso, che abbandonare i miei religiosi all'innosservanza»<sup>31</sup>.

Era consapevole della situazione nel convento dei Frari se, il 9 ottobre 1701, scrive al senatore Pietro Garzoni chiedendo l'appoggio nella sua opera di riforma del convento<sup>32</sup>. E scontro fu. Possiamo dire frontale, senza alcun rispetto per il suo ruolo, con il trovare appesi offensivi cartelli anonimi nei corridoi del convento<sup>33</sup>. Si costruì un programmato ostruzionismo, sia facendo ricorso direttamente alle magistrature veneziane in difesa di inveterati diritti, sia trovando una sistematica e progettata opposizione condotta particolarmente dal guardiano del convento di San Nicolò della Lattuga, Carlo Antonio Donadoni, dal guardiano dei Frari, il padre Giulio Foresti e dal padovano padre Francesco Maria Rossi<sup>34</sup>.

Fu una visita umiliante per come venne trattato dai frati dello stesso convento da cui proveniva. E non meno faticosa fu la visita canonica svolta nel convento del Santo di Padova, dove non meno violento fu lo scontro con i frati decisi a difendere le "inveterate" tradizioni del convento, che non mancò di appellarsi, trovando ragione, presso le autorità veneziane<sup>35</sup>.

### 3. IL RITORNO A VENEZIA

Sospeso dal generalato, per trame interne non meno feroci di quelle vissute a Venezia, rientrava nella città lagunare, nella convinzione che l'aria "di casa" avrebbe potuto essergli giovevole per la salute<sup>36</sup>. Vi rientrava nonostante una disposizione papale di non oltrepassare il confine dello Stato pontificio e, per malintesi non a lui comunicati, causa di tutte le successive amarezze e incomprensioni<sup>37</sup>. Non erano mancate calunniuose voci insinuanti, arrivate fino a Vienna, che fosse fuggito con migliaia di ducati

<sup>31</sup> Citato in GATTI, *Il P. Vincenzo Coronelli*, p. 511.

<sup>32</sup> AS III/2, p. 1096.

<sup>33</sup> AS III/2, p. 1097.

<sup>34</sup> Il padre Foresti, ministro provinciale del Santo, già nel 1698 aveva denunciato nel capitolo provinciale di quell'anno che il Coronelli tramava presso il magistrato sopra i monasteri contro il diritto e le antiche consuetudini del ministro provinciale, disappoi di lunga data, quindi, cf. AS III/2, p. 1057. Sulle vicende, veneziane cf. GATTI, *Il P. Vincenzo Coronelli*, p. 523: l'autore conduce una prolungata e attenta analisi su tutta la vicenda della visita canonica nella Provincia (pp. 494-528) e, con ricchezza di particolari, nel convento dei Frari di Venezia (pp. 529-684); cf. anche AS III/2, pp. 1096-1097.

<sup>35</sup> GATTI, *Il P. Vincenzo Coronelli*, pp. 783-836; AS III/2, pp. 1103-1104.

<sup>36</sup> AS III/2, pp. 1132-1133.

<sup>37</sup> AS III/2, pp. 1134-1140: con il motivo esatto provante che l'unica ragione del provvedimento fu la disobbedienza a un ordine di Clemente XI, per altro già poco propenso nei suoi confronti, ordine che non gli fu notificato dal padre Paglia che doveva comunicarglielo.

frutto delle offerte raccolte in tutto l'Ordine per la ricostruzione della basilica dei Santi Apostoli, per cui molto si era interessato<sup>38</sup>. Voci che il Coronelli stesso, scrivendo al segretario di Stato, denuncia provenienti dal suo antagonista padre Carlo Baciocchi, chiedendo che il suo onore venisse rispettato, avendo accolto l'ordine papale in spirito di obbedienza: «Ho posto in rigoroso silenzio ogni mia scolpa e per manifestare maggiori le mie umiliazioni verso N[ostro] S[ignore] mi sono volontariamente eletto per soggiorno gli stretti confini della mia stanza dalla quale mai mi sono partito»<sup>39</sup>.

La documentazione offerta dal padre Sartori ci offre un ampio dossier sul caso della destituzione del Coronelli che occupò, sia per la gravità del fatto che per la fama dell'uomo, un continuo andirivieni di interventi chiarificatori e giustificativi, di memoriali dello stesso generale nel fornire la sua versione dei fatti<sup>40</sup>. Al di là del silenzio autoimpostosi, non mancarono da parte del Coronelli tentativi di far intervenire autorevoli figure per ottenere la sua riabilitazione<sup>41</sup>. Senza effetto. La stessa Repubblica si impegna a valutare il riconoscimento del breve pontificio di destituzione interpellando i suoi consultori circa l'applicazione del breve<sup>42</sup>. Non bastasse il tutto, nel maggio 1705 gli veniva tolto l'onorario che percepiva quale Cosmografo della Repubblica e come Lettore di geografia, nonostante le ragioni portate dal Coronelli stesso<sup>43</sup>.

E il cardinale protettore Leandro Colloredo? Una fitta corrispondenza fa vedere che, praticamente, lo lascia al suo destino. Non mancano ripetute promesse di intervenire presso il papa a suo favore, in udienze, vere o presunte, continuamente procrastinate. Il consiglio ultimo che gli lascia è di rassegnarsi e portare pazienza: «Vorrei esserle compagno ne' travagli, come V.P.R.ma mi fa nell'occasione di essi, perché l'assicuro ch'è molto meglio star in una stanza co' libri, che nel Vaticano co' frati»<sup>44</sup>. Alla vigilia del capitolo generale, nel mese di marzo, il cardinale Bichi, nel ringraziarlo per le stampe inviategli, gli dichiara la sua stima e ammirazione «per la grandezza d'animo con cui ha sopportato la gravissima prova»<sup>45</sup>. Anche se il fedele padre Girolamo Parisotti scrivendo al Magliabechi, alla vigilia del capitolo generale in cui formalmente scadeva il mandato del ministro

<sup>38</sup> AS III/2, pp. 1138-1139.

<sup>39</sup> AS III/2, p. 1139: lettera del 14 febbraio 1705.

<sup>40</sup> Si veda la lettura offerta dall'amico e collaboratore padre Moro in un promemoria al Doge, dell'aprile 1705, in cui attribuiva tutta la colpa della faccenda agli intrighi del Baciocchi, AS III/2, pp. 1143-1144, per il *Memoriale*, cf. p. 1146.

<sup>41</sup> Richiesta rivolta al granduca di Toscana, all'ambasciatore di Spagna il conte di Montalban, cf. AS III/2, p. 1150.

<sup>42</sup> AS III/2, pp. 1141-1143.

<sup>43</sup> AS III/2, pp. 1145-1146; 1151.

<sup>44</sup> AS III/2, p. 1156.

<sup>45</sup> AS III/2, p. 1158.

generale, affermava che «il suo fatale sessennio lo tenne in uno stato peggiore di continua morte»<sup>46</sup>.

«Molto meglio star in una stanza co' libri». E fu la decisione che il generale – perché ancora tale era fino al capitolo del 1707 – scelse. Nel suo laboratorio ai Frari, in compagnia di pochi scelti frati collaboratori, e tra questi l'omonimo nipote<sup>47</sup>, si dedica intensamente all'attività di editore, di proposte varie per interventi riparatori di fiumi, di idee innovative. Non gli manca un riconoscimento internazionale allorché nel 1717 viene invitato a Vienna per realizzare il progetto relativo al Danubio, ideando un canale di deviazione delle acque del fiume per impedire allagamenti, progetto che ottiene un pubblico riconoscimento imperiale<sup>48</sup>. Al suo tavolo di lavoro chiudeva la sua esperienza terrena nel pomeriggio del 9 dicembre 1718. Solenni funerali gli furono fatti l'11 seguente con discorso commemorativo del teatino Agostino Tolotta, venendo sepolto nella tomba comune dei frati senza alcun segno particolare di riconoscimento.

#### 4. UN'EREDITÀ CORONELLIANA?

Nel suo laboratorio-stanza ai Frari lasciava un cospicuo materiale, anche prezioso e “pericoloso”. Per ordine degli Inquisitori di Stato, sotto la supervisione del nipote padre Vincenzo Coronelli jr. e del guardiano del convento fu inventariato tutto il materiale presente nella cella del defunto, prelevando quei documenti, relazioni e corrispondenze con ambasciatori che avrebbero potuto esserci, asportando soprattutto i rami contenenti disegni delle piazzeforti e fortezze della Repubblica, rami che una volta resi inutilizzabili, vennero riconsegnati al padre guardiano dei Frari. Si procedette pure a trasferire dalla biblioteca privata del Coronelli alla pubblica Libreria di San Marco circa 2200 volumi considerati di particolare importanza<sup>49</sup>.

Su di lui calò un silenzio, durato a lungo. Troppe erano state le tensioni con il convento natio, nel gioco, forse poco francescano, di poteri e interessi contrapposti, di gelosie che lo avevano reso personaggio chiacchierato e di contesa non solo nell'amata patria, ma anche a livello di Ordine. In parte lui stesso vittima di se stesso, nei giochi di potere che volle avviare nella scalata al generalato e nell'invidia suscitata, data l'autonomia delle relazioni che aveva progressivamente costruito a livello europeo.

<sup>46</sup> SARTORI, *Regesto coronelliano*, p. 300.

<sup>47</sup> Vincenzo Coronelli junior, il quale avrà un lungo contenzioso per aver riconosciuto il titolo di “Padre di Provincia” proprio per il prolungato servizio culturale prestato allo zio, cf. AS II/2, p. 1942.

<sup>48</sup> AS III/2, pp. 1246-1253.

<sup>49</sup> AS III/2, p. 1257; cf. anche PIERO FALCHETTA, *Il fondo delle opere di Coronelli alla Biblioteca di San Marco in Venezia e il progetto “Coronelliana Marciana”*, in TAVONI (a cura), *Un intellettuale europeo e il suo universo*, pp. 199-238; AS III/2, p. 1258.

Dopo la sua morte, Venezia visse i suoi ultimi bagliori. È interessante la descrizione di un quadro opera di Pietro Longhi datato 1761 dal titolo *La frateria di Venezia*. In un foglio staccato dal retro durante il restauro, i ventidue Ordini religiosi presenti in città venivano divisi in tre categorie e così catalogati:

- Primo Ordine ("*Quelli che godono buon tempo*"): 1. Canonico regolare agostiniano di San Salvatore; 2. Rocchettino (Canonico Lateranense) della Madonna dell'Orto; 3. Olivetano di Sant'Elena; 4. Canonico regolare lateranense della Carità; 5. Gerolamino di San Sebastiano; 6. Carmelitano; 7. Eremita agostiniano di Santo Stefano (Agostiniani); 8. Minore francescano di Santa Maria (Gloriosa) dei Frari (dei Frati Minori Conventuali); 9. Minimo di san Francesco di Paola.
- Secondo Ordine ("*Quelli che studiano*"): 10. Domenicano; 11. Gesuita; 12. Servita; 13. Benedettino nero; 14. Somasco; 15. Teatino.
- Terzo Ordine ("*Dei 'divoti'*"): 16. Cappuccino; 17. Francescano di San Clemente; 18. Certosino (?); 19. Carmelitano scalzo; 20. Riformato (?); 21. Gesuato (?); 22. Francescano Zoccolante (Fрати Minori Osservanti)<sup>50</sup>.

Questa poteva essere la *communis receptio* di ben nove Ordini, su ventidue, e tra questi anche i Conventuali dei Frari, nella Venezia della metà del Settecento. Non inseriti nemmeno, secondo una ricorrente autocoscienza dell'Ordine, tra quelli "che studiano"! Un giudizio foriero dell'intervento soppressivo che venne applicato nel 1769 con la chiusura di tutti quei conventi non in grado di garantire la sussistenza per dodici religiosi<sup>51</sup>.

È vero che ai Frari una biblioteca non mancava e anche ben nutrita. Sede di uno *Studium*, la biblioteca veniva citata e ricordata per la ricchezza del patrimonio librario, frutto anche del secolare rapporto tra il libro e l'intensa attività editoriale veneziana<sup>52</sup>. Ancora consistente, come si può

<sup>50</sup> Cf. *Gli Ordini religiosi a Venezia*, in *La sostanza dell'effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente*. [Museo nazionale di Castel Sant'Angelo, 18 gennaio-31 marzo 2000], Catalogo a cura di GIANCARLO ROCCA, Edizioni Paoline, Roma 2000, p. 500, Scheda 151 (Silvia Iannuzzi): Pietro Longhi (Venezia 1702-1785), *La Frateria di Venezia*, olio su tela, cm 62 × 50,5 (Venezia Fondazione Querini Stampalia). Sul rovescio della tela "Petrus Longhi pi[nxi]t 1761.

<sup>51</sup> Per un quadro sulla realtà nel Settecento, anche se focalizzata per l'ambiente monastico, rinvio a ANTONELLA BARZAZI, *Settecento monastico italiano. Ordini regolari, Chiesa e società tra XVII e XVIII secolo*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XXX (1994/1), pp. 141-173. Più ampia la lettura offerta per l'ambito veneziano tra XVI e XVII secolo dedotta dall'inchiesta della Congregazione dell'Indice nel 1599, EADEM, *Ordini religiosi e biblioteche a Venezia tra Cinquecento e Seicento*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento/Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Institut in Trient», XXI (1995), pp. 141-227.

<sup>52</sup> È ricordata tra le più importanti biblioteche assieme a quella degli Agostiniani di Santo Stefano, dei Teatini e altre ancora da FLAMINIO CORRER, *Dello scrivere, della stampa e degli Scrittori* (Venezia 1756), citato in ANTONELLA BARZAZI, *Collezioni librerie in una*

dedurre dai cataloghi redatti al momento della indemaniazione di questa nella soppressione napoleonica del 1810. Cataloghi che danno una consistenza di circa seimila volumi in folio, quasi tutti rilegati in pergamena e una nutrita serie di manoscritti<sup>53</sup>.

Dilatandoci ulteriormente nel tempo, è significativa l'inquietudine culturale che si respira anche nel convento dei Frari, mentre avanzano sempre più irrequieti e provocatori i venti illuministici a rompere la quiete della laguna veneta. Un caso esemplare può essere fornito dalla vicenda di Giovanni Francesco Scottoni, frate ai Frari, che nel 1763 propone all'«industriale della stampa», il bassanese Remondini, la pubblicazione di un foglio settimanale, inoltrandosi sempre più nella recezione di quelle idee che di lì a non molti anni avrebbero cambiato il volto della storia. Trovò la stessa netta opposizione per idee sempre più in contrasto con la realtà precedente. Insofferente di un ambiente chiuso di fronte alle nuove domande emergenti, patì due anni di prigionia in difesa delle sue idee, lasciando l'Ordine, ma continuando a intercettare nuove esigenze soprattutto nel campo fisiocratico, finendo i suoi giorni nel 1783<sup>54</sup>.

## SOMMARIO

Il contributo, dopo aver brevemente richiamato il profilo biografico del padre Vincenzo Coronelli, pone attenzione soprattutto al contesto veneziano in cui maturò la sua attività di editore, di cartografo e geografo nel convento di Santa Maria Gloriosa dei Frari. Pervenuto al generalato dell'Ordine e destituito in modo ingiusto, ritornò amareggiato nella sua Venezia. Osteggiato nel convento dei Frari, si isolò lavorando intensamente alla sua attività editoriale fino alla morte sopraggiunta nel 1718. Molto materiale che aveva prodotto andò disperso, in parte recuperato nella Pubblica Libreria Marciana, rifusi i rami che erano serviti per la stampa. Su di lui calò un prolungato silenzio, legato anche alle vicende storiche delle soppressioni ecclesiastiche.

*Parole chiave:* Vincenzo Coronelli; Venezia; Convento Santa Maria Gloriosa dei Frari; San Nicolò della Lattuga.

---

*capitale d'antico regime. Venezia secoli XVI-XVIII*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2017, p. 177 (Temi e testi, 166).

<sup>53</sup> AS II/2, pp. 1924-1925, con rinvio al testo di PIETRO LA CUTE, *Le vicende delle biblioteche monastiche veneziane dopo la soppressione napoleonica*, «Rivista di Venezia», 8 (1929), pp. 597-646: per la biblioteca dei Frari p. 598. Per il catalogo dei manoscritti nella biblioteca dei Frari, cf. GIACOMO FILIPPO TOMASINI, *Bibliothecae Venetiae manuscriptorum publice et privatae. Quibus diversis scriptores hactenus incogniti recensentur*, Utini 1650, pp. 108-110.

<sup>54</sup> Sulla sua vicenda, per altro poca nota ma interessante per la storia culturale anche dei francescani conventuali, cf. MARIO INFELISE, *Appunti su Giovanni Francesco Scottoni, illuminista veneto*, «Archivio Veneto» s. V, CXXI (1982), pp. 39-73; PIETRO DEL NEGRO, *Una nota su Giovanni Scottoni e il "Giornale d'Italia"*, «Archivio Veneto» s. V, CXXIV (1985), pp. 115-129.

## SUMMARY

After briefly recalling the biographical profile of fr. Vincenzo Coronelli, this contribution pays particular attention to the Venetian environment where fr. Coronelli developed his work as editor, cartographer and geographer in the friary of Santa Maria Gloriosa dei Frari. Coronelli became General of the Franciscan Conventual Order but then, unjustly deposed, he returned embittered to his Venice. He was opposed by the friars of his monastery and, isolating himself, he worked intensely to his editorial activity until his death in 1718. Much of what he had produced was lost, partly recovered in the Marciana Public Library, the copper plates used for printmaking were remelted. About Coronelli a long silence reigned, also related to the historical events of ecclesiastical suppressions.

*Keywords:* Vincenzo Coronelli Franciscan conventual; Venice; Franciscan Convent St. Maria Gloriosa dei Frari; Convent St. Nicolò della Lattuga.

Luciano Bertazzo  
FTTr - Facoltà Teologica del Triveneto  
direzione@centrostudiantoniani.it





FELICE AUTIERI

## PADRE VINCENZO CORONELLI. IL FRANCESCO E L'UOMO DI GOVERNO

### INTRODUZIONE<sup>1</sup>

L'occasione del III centenario della morte del francescano e uomo di scienza Vincenzo Coronelli (1650-1718), ci offre la possibilità di approfondire la conoscenza di un personaggio poliedrico, che ha lasciato significativi contributi nel campo della scienza e della fede. Fu infatti geografo, scienziato, storico, enciclopedista, nonché accorto e lungimirante editore, tanto che a lui si possono attribuire un *corpus* di oltre 130 volumi. Oltre alla formazione classica, fu certamente il tirocinio svolto presso la bottega artigiana ravennate a condizionare la sua futura attività di disegnatore di carte e di abilissimo costruttore di globi. Fu decisamente grandioso il progetto coronelliano di una vasta enciclopedia, strutturata secondo l'ordine alfabetico e intitolata *Biblioteca universale sacro-profana*, a cui dedicò 30 anni della sua vita nello scriverla. Fu la prima grande enciclopedia organizzata in ordine alfabetico: avrebbe dovuto riunire ben 300.000 voci distribuite in 45 volumi, ma soltanto 7 ne furono completati, a copertura dei lemmi dalla lettera «A» fino al termine «Caque»<sup>2</sup>. L'opera, annunciata

---

<sup>1</sup> A seguire, le sigle e le abbreviazioni: AGO = Archivio generale dei frati Minori conventuali; ASC = Archivio del Sacro Convento; CU = *Constitutiones urbanae Ordinis fratrum Minorum conventualium S. Francisci*, Roma 1628; MF = «Miscellanea Francescana»; RO = *Regesta Ordinis fratrum Minorum conventualium*.

<sup>2</sup> L'opera del Coronelli, secondo il progetto del 1699, avrebbe dovuto raccogliere quarantacinque volumi, più altri supplementi, indici e tavole. I volumi 41 e 42 erano stati pensati per aggiunte e correzioni; i tomi 43-45 per gli indici: per ogni volume un apposito sommario avrebbe rinvio alla numerazione degli articoli. Il primo tomo, dedicato a Clemente XI, dotato di una vasta introduzione, un ampio elenco delle opere consultate e con voci corredate da interessante bibliografia, uscì a Venezia nel 1701. A questo fecero seguito altri sei volumi, tutti stampati, tranne uno, dalla tipografia veneziana Tivani tra il 1701 e il 1709: uscirono nel formato dell'*in folio* piccolo, per circa 700-800 pagine ciascuno, giungendo a coprire quarantamila voci fino alla lettera «C»,

dal Coronelli già nel 1695, vide il primo volume stampato nel 1701, una cinquantina di anni prima della più celebre *Encyclopédie*, con i suoi diciassette volumi<sup>3</sup>.

Non è nostro obiettivo approfondire il Coronelli in qualità di uomo di cultura; ci soffermeremo invece, nello specifico, sull'uomo di governo, tracciando a grandi linee la sua azione delineatasi nelle visite alle diverse giurisdizioni dell'Ordine<sup>4</sup>. L'esempio è dato dalla parola, dalle lettere, dalle visite canoniche, dalle edizioni e riedizioni, anche tascabili, delle Costituzioni, dei Manuali, dei Compendi, senza dimenticare le prescrizioni date per la pubblica lettura dei documenti, i "*sermones ad fratres*". Insomma, furono tutti strumenti che ebbero lo scopo di custodire, far comprendere e assimilare il progetto di vita francescana! Un discorso diverso costituiscono i testi di storia e spiritualità dell'Ordine da lui composti: l'obiettivo, in questo caso, non fu quello di diffondere semplici strumenti di erudizione culturale ma, al contrario, di offrire, specialmente ai giovani in formazione dell'Ordine, dei sussidi utili ad approfondire il senso di appartenenza alla famiglia francescano-conventuale nonché alla loro crescita umana e spirituale. Tuttavia non possiamo omettere, oltre alle luci su questa interessante personalità di frate e studioso, le ombre dovute a un carattere autoritario, non sempre caritatevole, spesso privo di quell'opportuno tatto diplomatico, capace di "saper dire" cose non semplici in una modalità rispettosa ma altrettanto incisiva. Quasi per una strana legge del contrappasso, toccò al Coronelli la stessa sorte che, in situazioni diverse, egli inflisse a diversi

---

raggiunta la quale non fu poi possibile proseguire per mancanza di sostegni economici. Della documentazione certamente raccolta per i libri mai pubblicati nulla è rimasto. Per facilitare l'individuazione dei riferimenti sulla pagina, venne utilizzato un numero romano nella colonna centrale, a indicare il numero di riga, ad avanzamento di 10. Mentre poi la stampa su colonne, anziché a piena pagina, era di uso comune a quel tempo, innovativo fu invece l'uso del corsivo per i titoli dei tomi, pratica in seguito adottata su larga scala. La presenza di osservazioni e annotazioni non del tutto ortodosse procurò al Coronelli l'ostilità della Chiesa, mentre i dotti dell'epoca ne criticarono l'operato bollando la pubblicazione come caotica, imprecisa e scarsamente documentata. Tuttavia appare inevitabile che un'impresa così minuziosa e vasta, condotta per giunta da un solo uomo e con pochi mezzi, non presenti genericità ed errori. Cf. VINCENZO CORONELLI, *Biblioteca universale sacro-profana, antico-moderna: in cui si spiega con ordine alfabetico ogni voce, anco straniera, che può avere significato nel nostro idioma italiano, appartenente a qualunque materia*, 7 voll., A spese di Antonio Tivani, Venezia 1701-1706; ROBERT LEWIS COLLISON, *A bibliographical guide with extensive historical notes to the general encyclopaedias issued throughout the world from 350 B.C. to the present day*, in IDEM, *Encyclopaedias: their history throughout the ages*, Hafner, New York 1964, pp. 97-98.

<sup>3</sup> *Encyclopedie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des metiers*, 17 voll., Paris 1751-1765.

<sup>4</sup> Negli anni del suo generalato, il Coronelli visitò diverse giurisdizioni. In Italia: Abruzzo, Umbria, Toscana, Bologna, Padova, Marche, Roma, S. Angelo in Puglia e Sardegna. In Francia: S. Ludovico, S. Rocco. In Europa: Dalmazia, Ungheria, Boemia, Polonia, Germania e Russia.

religiosi, nel corso delle visite alle province dell'Ordine. È indubbio che i suoi interventi furono motivati da istanze disciplinari, ma furono in molti a restare perplessi, anche a quei tempi, sul suo modo di azione. Possiamo supporre che il Coronelli, dopo la dimissione dal governo della sua famiglia religiosa, ebbe molto tempo per meditare sul suo agire e molto materiale su cui riflettere e verificarsi.

La figura del Coronelli è passata alla storia per il licenziamento imposto da Clemente XI e del rigore con cui lavorò per la riforma della sua famiglia religiosa. Noteremo che la rigidità e la durezza del Coronelli crebbero proporzionalmente all'aumento delle resistenze che egli incontrò nella necessaria azione riformatrice attuata dal suo governo. I suoi avversari raramente si scagliarono direttamente contro le spigolosità del suo carattere, ma seppero abilmente strumentalizzarle per gettare discredito sulla sua azione riformatrice, quando contraria ai loro interessi. Contro questi avversari però Coronelli non oppose mai persecuzione e odio, né provò autentico rancore nei confronti di fr. Carlo Baciocchi e Clemente XI all'indomani delle sue dimissioni.

## 1. LA BIOGRAFIA

Vincenzo Coronelli nacque a Venezia il 16 agosto 1650, da genitori di condizioni economiche piuttosto modeste; nel 1660, all'età di dieci anni, si trasferì a Ravenna, dove fu apprendista falegname: lì fu avviato all'arte dell'intaglio e della silografia. Nello specifico, ci riferiamo all'arte dell'incisione di immagini o di brevi testi su tavolette di legno, dette matrici, successivamente inchiostrate e utilizzate per la realizzazione di più esemplari dello stesso soggetto su carta e a volte su seta, mediante la stampa con il torchio. La sua abilità divenne fondamentale per la produzione successiva dei globi. Ritornato a Venezia, entrò nell'Ordine dei frati Minori conventuali, arrivando a conseguire, nel collegio romano di San Bonaventura, la laurea in teologia il 27 marzo 1674<sup>5</sup>. Innamorato di san Francesco, mostrò una fede radicata, non certo abitudinaria e passiva, per l'Ordine e per le sue possibilità di rinnovamento, per la sua struttura, i suoi esercizi di pietà, le sue consuetudini. Da questo legame nacque il suo bisogno dinamico di un'azione riformatrice della famiglia religiosa e quando fu eletto alla massima carica dell'Ordine, non lesinò impegno nell'esprimere questo attaccamento, anche attraverso il rigore e il rimprovero spesso eccessivi. Nel francescano Coronelli non possiamo escludere che vi sia stato il desiderio di aver ambito alla carica suprema della sua famiglia religiosa; la consapevolezza dei propri mezzi, l'autostima personale, una sufficiente autoreferen-

---

<sup>5</sup> RO 48, 245-246; LEONE CICCHITTO, *Il P. Vincenzo Coronelli dei frati Minori conventuali*, «MF», 14 (1915), pp. 158-175; DOMENICO SPARACIO, *Gli studi di storia e i frati Minori conventuali*, «MF», 20 (1919), pp. 23-26.

zialità furono infatti presenti nella personalità forte e poliedrica del religioso. Tuttavia dobbiamo considerare che, ottenuta la carica del generalato, dimostrò con i fatti di riuscire a servire, con quanto di meglio aveva, la propria famiglia religiosa e i suoi frati.

Ingegno enciclopedico di primo ordine, seppe essere contemporaneamente religioso e sacerdote, ma anche inventore, fisico, astronomo, ingegnere, letterato e cartografo. Del resto, dimostrò il suo precoce ingegno fin dal 1666, quando pubblicò a Venezia un almanacco, *Calendario perpetuo sacro profano* che ebbe molte ristampe<sup>6</sup>. Già dal 1678 il Coronelli cominciò a lavorare nel campo della geografia: gli venne infatti commissionata la costruzione di globi che rappresentassero la terra e i corpi celesti per il Duca di Parma Ranuccio II: avevano un diametro di 175 cm ed erano di pregevole fattura<sup>7</sup>. Nel 1681, Coronelli si trasferì a Parigi, dove rimase due anni; lì la sua fama di «maestro nella produzione di globi» si diffuse in tutta Europa, tanto che il cardinale César d'Estrées, ambasciatore francese di Luigi XIV a Roma, gli ordinò due mappamondi da destinare al sovrano, per abbellire la biblioteca regia di Versailles<sup>8</sup>. Realizzati tra il 1681 e il 1683, uno terraqueo con la rappresentazione del mondo allora conosciuto, l'altro celeste con la rappresentazione del cielo alla nascita di Luigi XIV, dipinta e miniata da Jean-Baptiste Corneille con rappresentazioni metaforiche delle costellazioni e dei corpi celesti, essi misurano 382 cm di diametro e pesano circa ben due tonnellate ciascuno. Oggi appartengono alle collezioni della *Bibliothèque Nationale de France* e sono esposti alla sede *François Mitterrand* a Parigi<sup>9</sup>. Rientrato a Venezia nel 1684, Coronelli

---

<sup>6</sup> Fu lo stesso Coronelli, nella sua *Cronologia universale*, a dichiarare di aver dato, all'età di sedici anni, la sua prima opera. Cf. VINCENZO CORONELLI, *Cronologia universale, che facilita lo studio di qualunque storia e particolarmente serve da prodromo alli XLV volumi della Biblioteca*, Venezia 1707, p. 49.

<sup>7</sup> Furono soprattutto le corti dell'Europa centrale e settentrionale i maggiori committenti di globi. In Italia, la fabbricazione dei globi, rivestiti con carte terrestri o celesti, tracciate a mano e spesso finemente decorate, trovò nel Coronelli uno degli iniziatori di questa vera e propria arte. Le sue esecuzioni possono dividersi in due gruppi: da una parte abbiamo i mappamondi per il Duca di Parma e per Luigi XIV, unici quanto a qualità artistica, dall'altra abbiamo i manufatti costruiti dopo il 1688, in cui è evidente il segno di un'esperienza ormai consolidata. Fu proprio però la magnificenza dei globi destinati a Luigi XIV a determinare l'incremento della "domanda" dei globi coronelliani: committente sempre più prestigiose ambivano ad adornare le proprie biblioteche con questi elementi, insieme oggetti scientifici e manufatti di prezioso arredo. Cf. MAURIZIO BONI - SERGIO BONI - ANDREA DORI - LUCIA DORI, *Il globo terrestre di Vincenzo Maria Coronelli della Biblioteca Angelo Mai di Bergamo*, «Bergomum. Bollettino della civica biblioteca di Bergamo», 106 (2011-2012), pp. 151-160.

<sup>8</sup> NICOLANGELO SCIANNA, *Indagine sui grandi globi a stampa di Vincenzo Coronelli*. Prima parte: *Il globo terrestre*, «Nuncius. Annali di Storia della Scienza», 13 (1998), pp. 151-168.

<sup>9</sup> MONIQUE PELLETIER, *Des globes pour le Roi-Soleil. Les origines des "globes de Marly"*, «Revue de la Bibliothèque Nationale», n. 2 (1981), pp. 80-86.

venne nominato cosmografo dell'Università della Repubblica di Venezia e vi fondò l'Accademia degli Argonauti, la prima società geografica del mondo<sup>10</sup>. Tale consesso, fondato nel 1684, fu il più antico fra quelli a carattere geografico; posto sotto la protezione del doge Marcantonio Giustiniani, non ebbe statuti né regolari adunanze. L'organizzazione sembrò nata per permettere la diffusione della produzione del Coronelli: i soci venivano aggiornati per posta, dalla sede sita presso la chiesa dei Frari, circa le novità editoriali del Coronelli, che venivano poi concesse agli iscritti a prezzo di favore<sup>11</sup>.

## 2. IL CAPITOLO GENERALE

Le Costituzioni Urbane dei frati Minori conventuali, come prescritto dalla Regola, obbligavano il ministro generale in carica, i suoi assistenti, il procuratore, i ministri provinciali, i custodi, i definitori generali e i guardiani dei conventi di Assisi e dei Santi Apostoli a Roma, a partecipare ogni sei anni al Capitolo generale di Pentecoste, per eleggere i superiori maggiori e per trattare le cause più importanti dell'Ordine<sup>12</sup>.

Pertanto il ministro generale in carica, fr. Felice Rotondi, indisse il Capitolo per la Pentecoste del 1701, un anno prima della celebrazione. Così nella primavera dello stesso anno, da ogni parte di Italia e d'Europa, i frati vocali confluirono a Roma per l'elezione del superiore dell'Ordine. Il 30 marzo 1701, p. Rotondi, giunto alla scadenza del suo mandato, inviò a tutti i ministri provinciali una circolare per fare in modo che nessun frate, eccetto quelli vocali e gli addetti al servizio, si recassero a Roma durante lo svolgimento del Capitolo, sostanzialmente per evitare assembramenti inutili e gli inevitabili pettegolezzi<sup>13</sup>. Il Coronelli, convocato al Capitolo *de jure*, in quanto definitore generale, era partito da Venezia per Roma il 29 marzo 1701, martedì dopo Pasqua, e vi giunse a metà aprile<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Anche il Museo Galileo di Firenze possiede un'importante collezione di globi del cosmografo veneziano, che appartengono alla serie prodotta da Coronelli presso l'Accademia cosmografica degli Argonauti. Cf. ROBERTO ALMAGIÀ, *Nel III centenario della nascita del Coronelli*, «L'Universo», 3 (1950), p. 746; FRANCESCO BONASERA, *Vincenzo Coronelli geografo, cartografo, costruttore di globi*, «MF», 51 (1951), pp. 114-115.

<sup>11</sup> Ampio fu il favore incontrato fin dall'inizio dall'Accademia, che nel 1693 contava duecentosessantuno aderenti, con presenze in Inghilterra, in Polonia (il re Giovanni Sobieski tra i membri), e ancora tra scienziati, ecclesiastici, patrizi e il novero di molte biblioteche europee. Cf. MICHELE MAYLENDER, *Storia delle Accademie d'Italia*, I, L. Cappelli, Bologna 1926, pp. 336-337.

<sup>12</sup> Le Costituzioni urbane ammonivano così gli elettori: «non abbiano altra mira che l'onore di Dio, la salvezza delle anime, le necessità dell'Ordine e l'osservanza della regolare disciplina». Cf. CU, cap. VIII, tit. 3, n. 1.

<sup>13</sup> RO 60, 267.

<sup>14</sup> ISIDORO LIBERALE GATTI, *Il p. Vincenzo Coronelli dei frati Minori conventuali negli anni del generalato (1701-1707)*, I, PUG, Roma 1976, p. 52.

Il venerdì 6 maggio 1701 fu solennemente aperto il Capitolo generale nel convento dei Santi Apostoli a Roma, nell'aula magna del collegio San Bonaventura<sup>15</sup>. Celebrata di prima mattina la messa dello Spirito Santo nella basilica, tutti i frati vocali si radunarono nel chiostro e si recarono processionalmente in due lunghe file nella sala appositamente preparata, dove presero posto ai loro scranni, secondo il grado di dignità. Il primo giorno fu dedicato alla lettura del Catalogo degli incarichi spirituali e temporali, redatto dal presidente del Capitolo. Con gesti composti, un lettore avanzò verso il centro e lesse le pagine degli elenchi con la classica voce monocorde; iniziò con la lista dei nomi dei padri ufficiali: il guardiano del Capitolo, il moderatore del coro, i predicatori, i cattedranti, gli auditori delle cause, i confessori. A ciascun ministro provinciale venne assegnato un altare in basilica sul quale, per evitare ogni confusione, lo stesso e i suoi frati avrebbero celebrato la messa. Il segretario generale dell'Ordine avrebbe dovuto prendere nota di tutto, a evitare eventuali usurpazioni di ufficio o di altare. L'elenco così redatto sarebbe stato poi affisso in un luogo del convento, bene in vista, mentre il guardiano del Capitolo avrebbe provveduto a punire gli inadempienti<sup>16</sup>.

Le riunioni dei giorni successivi videro il susseguirsi di relazioni da parte dei diversi superiori delle circoscrizioni dell'Ordine. Il corpo elettorale si espresse quindi facendo emergere due candidati: fr. Vincenzo Coronelli della Provincia del Santo e fr. Carlo Baciocchi della Provincia toscana. Il 14 maggio 1701, alla vigilia di Pentecoste, i frati, dopo aver celebrato la messa solenne *de Spiritu Sancto*, formando due lunghissime file, si diressero verso la sala capitolare al canto del *Veni creator Spiritus*. Il Rotondi consegnò al presidente del Capitolo il sigillo dell'Ordine, scusandosi per le negligenze personali occorse durante il suo mandato: ebbe quindi inizio la prima votazione<sup>17</sup>. Il segretario dell'Ordine chiamò all'appello i religiosi aventi diritto di partecipare al Capitolo: 71 i nomi dei designati. Essi si recarono al tavolo, posto in mezzo alla sala, per esprimere il nome del prescelto scrivendolo su un foglio bianco<sup>18</sup>. Introdotti due frati con l'ufficio di scrutatori e di lettori dei voti, lo spoglio ebbe termine: il Coronelli ebbe 40 voti, 30 invece il Baciocchi. Vincenzo Coronelli fu eletto nuovo ministro generale<sup>19</sup>. Il pontefice, per evitare discordie e divisioni all'interno dell'Ordine, scelse il Baciocchi come procuratore generale, nomina prestigiosa, utile ad appagare le aspettative dei sostenitori del religioso toscano<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> AGO, *Series electorum 1701-1934*, a. 1701.

<sup>16</sup> CU, cap. VIII, tit. 4, nn. 1-4.

<sup>17</sup> CU, cap. I, tit. 1, nn. 4-6.

<sup>18</sup> CU, cap. VIII, tit. 3, n. 7.

<sup>19</sup> GATTI, *Il P. Vincenzo Coronelli dei frati Minori conventuali*, p. 64.

<sup>20</sup> RO 61, 4

### 3. IL GOVERNO

Al momento dell'elezione del Coronelli, secondo i dati statistici rilevati dal censimento del 1681, l'Ordine era costituito da 31 giurisdizioni e due missioni, per un totale complessivo di 950 conventi e circa 15.000 religiosi<sup>21</sup>. Il Coronelli assunse il governo dell'Ordine in un momento in cui i programmi del suo stesso ministero erano legati agli eventi religiosi e politici di quel determinato momento storico. Nel 1694 era stata istituita la *Congregazione della disciplina regolare* e la Santa Sede vigilava sull'osservanza integrale della Regola nei conventi. Il 18 luglio 1695 la stessa Congregazione emise il decreto, secondo cui solo nei conventi di osservanza regolare era possibile compiere validamente il noviziato. Papi e frati tra i più qualificati sostenevano con zelo, in varie maniere, la riforma e la purificazione della vita religiosa, indicando i rimedi ritenuti più opportuni. Non possiamo stupirci se uno studioso, dello spessore del fr. Giovanni Franchini, invocava un superiore generale che fosse finalmente «un buon primo motore»! In realtà Vincenzo Coronelli non fu né «innovatore», né «progressista», ma si mantenne fedele alle tradizioni e alle leggi come avevano fatto i suoi predecessori; a suo modo fu un ministro generale con uno spiccato taglio «pastorale», tuttavia fu almeno capace di superare un certo «giuridicismo» di fronte a casi umani concreti. Ricordiamo la dispensa concessa a fr. Lazzaro Marzi di Ferrara per accudire la vecchia madre malata, le dispense dalle funzioni liturgiche notturne rilasciate ai frati di Venezia per motivi di generale stanchezza. Fu un superiore dal temperamento meditativo, un amante della vita interiore, ma si dimostrò pure estroverso, non scevro dal concedere confidenza o amicizia, ben inserito nella vita pubblica, a contatto diretto con il proprio tempo e con le polemiche scientifiche. Non trascurò però i silenzi, il ritiro, mostrando una predilezione per i luoghi di Assisi, definiti «luoghi imparadisati».

Uomo di vasta cultura enciclopedica, seppe essere contemporaneamente inventore, fisico, astronomo, idraulico, ingegnere, letterato, cosmografo,

---

<sup>21</sup> Il numero approssimativo dei conventi e dei frati lo fornì lo stesso Coronelli nel suo *Manuale de' frati Minori conventuali*, dove scrisse: «In queste [Province] sono attualmente sopra mille case, o conventi, abitati da circa quindicimilla persone religiose, suddite del p. Generale de' Conventuali». Cf. VINCENZO CORONELLI, *Manuale de' frati Minori conventuali di S. Francesco: per istruzione de' novizj, e professi, chierici, e laici, e d'altre persone spirituali; con una breve descrizione della stessa serafica religione...*, Venezia 1711, p. 350. Il frate Minore riformato Pietro Antonio di Venezia, nel suo *Giardino serafico*, confermò il numero dei religiosi e dei conventi dell'Ordine: «Tutti li Conventi uniti insieme 952. Monasteri di Monache 20. Collegi di Terziarie 30. Parrocchie 10. Noviziati 50. Studi 100. Maestri, o Reggenti 1310. Predicatori 3800. Sacerdoti 11520. Chierici 1400. Laici 2270. Tutti li Frati Conventuali 15190. Tutte le Monache ad essi soggette 608. Tutte le Suore Terziarie 200. Cause de' Servi di Dio 7. Tale è lo stato presente de' Minori conventuali». Cf. PIETRO ANTONIO DI VENEZIA, *Giardino serafico storico secondo di fiori e frutti di virtù, di zelo e di santità nelli tre ordini instituiti dal gran patriarca de poveri S. Francesco...*, I, Per Domenico Lovisa, Venezia 1710, p. 192.



cartografo<sup>22</sup>. Fece eseguire appositamente a Venezia, da Sebastiano Ricci, il grandioso quadro dell'Ascensione che si ammira nella sagrestia della basilica dei Santi Apostoli del suo stesso Ordine a Roma. Per la chiesa della Curia generale fu assai benemerito, adoperandosi, fin dall'inizio del suo generalato, a far concorrere tutto l'Ordine alle enormi spese della sua monumentale ricostruzione<sup>23</sup>. Infine, degno di elogio è l'aver curato sapientemente i rapporti tra l'Ordine e le altre famiglie religiose, affinché fossero improntati, sempre e dovunque, a cordiale amicizia e a sincera fraternità. Così appunto avvenne con la Compagnia di Gesù, con l'Ordine dei Predicatori, con i confratelli Minori osservanti, con i Serviti, con i Carmelitani. Dal suo comportamento, dalle sue decisioni, dalle sue lettere, dai suoi progetti, dalle sue opere scaturisce una documentazione abbondante per poter affermare con fondamento che fu un uomo magnanimo, altruista, operoso, di tenace volontà e, nello stesso tempo, fu di delicata finezza emotiva, che lo rese incapace di risentimenti profondi e duraturi contro gli avversari, e ciò gli rese facile il perdono.

Uno dei problemi di non facile gestione fu l'assolutismo dei sovrani, che portò allo smembramento della provincia Ligure-Piemontese, sorta nel 1239 dalla provincia "madre" di Lombardia. A causa della suscettibilità di Vittorio Amedeo II di Savoia, all'interno della provincia francescana si creò un'atmosfera alquanto pesante per la vita dei religiosi, specialmente in rapporto ai loro superiori; ne scaturirono dissensi che ebbero vasta eco e proporzioni tali da dover essere discussi anche nella Curia romana<sup>24</sup>. In data 4 luglio 1701 il Coronelli nominò commissario generale per i conventi soggetti ai duchi di Savoia, fr. Ludovico Ceva di Saluzzo<sup>25</sup> e si posero le

---

<sup>22</sup> FRANCESCO ANTONIO RIGHINI, *Provinciale ordinis fratrum Minorum S. Francisci Conventualium*, Ex Typographia Joannis Zempel, Romae 1771, p. 30; BONASERA, *Vincenzo Coronelli geografo, cartografo, costruttore di globi*, pp. 99-139.

<sup>23</sup> Demolita la fatiscente costruzione, la basilica venne rifatta *ex novo*, secondo il disegno e sotto la direzione dell'architetto Francesco Fontana, che ne pose la prima pietra il 27 febbraio 1702. Il Coronelli, nella sua lettera circolare del 1° luglio 1702, non solo faceva menzione di tale avvenimento, ma aggiungeva che il pontefice aveva sostenuto la fabbrica con migliaia di scudi. Si riferiva poi la voce, allora comune, che la nuova basilica, dopo quella vaticana avrebbe dovuto essere una delle più sontuose dell'orbe cristiano. Cf. EMMA ZOCCA, *La Basilica dei SS. Apostoli in Roma*, Miscellanea Francescana, Roma 1959, pp. 59-62; LUDWIG VON PASTOR, *Storia dei Papi*, XV, pp. 400-402.

<sup>24</sup> GATTI, *Il p. Vincenzo Coronelli dei frati Minori conventuali*, pp. 148-201.

<sup>25</sup> Ecco infatti quanto si legge nel *Compendio di storia minoritica* del fr. Francesco Antonio Benoffi: «L'anno 1726 formassi nell'Ordine una nuova provincia. Li conventi situati nei domini di Casa Savoia, secondo l'antica divisione, appartenevano alla Provincia di Milano, ed in maggior numero, alla Provincia di Genova. Erano vent'anni che il Principe voleva esclusa da essi qualunque ingerenza esterna, salva però la dipendenza dal Ministro generale, e che le dette case facessero provincia a sé. Le guerre e i dispareri politici, lasciarono indeciso l'affare, il che cagionò non poca rilassatezza; ma finalmente ripacificata quella Corte con la S. Sede, il Ministro Generale, munito di facoltà apostolica, il dì due febbraio, riunì li trentaquattro conventi del Piemonte e

basi per la creazione della nuova provincia di Genova, formata da quattro custodie e ventitré conventi, mentre quella di Torino o della "Santa Sindone", rimase composta da cinque custodie, con trentasette conventi<sup>26</sup>.

#### 4. CUSTODE DELL'IDEALE FRANCESCO

L'impegno del Coronelli nella lotta agli abusi e alla rilassatezza nella vita religiosa, si dispiegò nella visita alle province dell'Ordine, dove volle verificare la regolare osservanza della vita religiosa. Con l'accettazione del generalato, Coronelli assunse con ferma volontà il compito di essere questo "motore" e inviò all'Ordine la lettera programmatica i cui punti salienti si svilupparono durante il suo governo: l'ecclesialità, la vita liturgica, l'osservanza dei voti e la testimonianza evangelica. L'ecclesialità si dimostrò nell'obbedienza al pontefice tramite la figura del ministro generale, vivendo la Regola secondo le intenzioni della Chiesa e le Costituzioni dell'Ordine, tanto da invitare i religiosi a viverla letteralmente senza interpretazioni e sotterfugi particolari. Non ultimo, il Coronelli come religioso ebbe una chiara concezione ecclesiologica; amò non una Chiesa ideale e astratta, ma quella concreta, quella del «signor papa Onorio e dei suoi successori canonicamente eletti», alla quale dimostrò completa e assoluta fedeltà. Ciò è realisticamente confermato dal fatto che, nonostante il suo carattere vivace e indipendente, nel momento più drammatico delle dimissioni dal generalato, diede attuazione alla sua obbedienza libera e convinta al papa, nell'adesione della propria intelligenza al governo della Chiesa e degli uomini che la componevano in quel determinato momento storico.

La vita liturgica, che egli invitava a vivere nella fedeltà alla celebrazione eucaristica, all'ufficio e alle relative ore canoniche, non era solo motivata dall'adempimento giuridico ma dalla necessità di «cavarne frutto per l'anima». Lo stesso avveniva per l'esame di coscienza, le liturgie e le devozioni francescane, i ritiri spirituali di almeno dieci giorni. L'osservanza dei voti fu profondamente legata alla fraternità che, se qualitativamente vissuta, era il termometro della vita religiosa<sup>27</sup>. La dimensione operativa della lettera pastorale lo spinse a concentrare la sua azione prevalentemente in tre direzioni: a) la conoscenza, la custodia, l'attuazione dell'ideale francescano; b) la lotta agli abusi e alla rilassatezza; c) la cura degli studi, dell'istruzione e delle vocazioni.

---

ne formò la Provincia di Torino a cui fu dato per primo Ministro il p. m. Francesco Palandella, riservato da Dio a ravvivare nella Provincia la condotta religiosa sconvolta dalla passata anarchia». Cf. FRANCESCO ANTONIO BENOFFI, *Compendio di storia minoritica*, Pei tipi di Annesio Nobili, Pesaro 1829, pp. 307-308.

<sup>26</sup> EMILIO BRIOZZO, *Sintesi storica della Provincia Ligure-pedemontana dei frati Minori Conventuali di S. Francesco d'Assisi (1240-1967)*, Genova 1968, p. 5.

<sup>27</sup> VINCENZO CORONELLI, *Lettera pastorale et ordini del reverendissimo Padre maestro Vincenzo Coronelli veneto, Ministro generale LXXVIII di tutto l'Ordine de' minori conventuali dopo 'l Serafico Patriarca S. Francesco...*, Bologna 1701.

Quanto alla custodia, alla conoscenza e all'attuazione dell'ideale di vita francescana, Coronelli non tralasciò occasione per ammonire, esortare, comandare ai frati la presa di coscienza dell'ideale che san Francesco aveva indicato nella Regola, ora aggiornato attraverso le Costituzioni Urbane<sup>28</sup>. A conferma di questo, come modello per le visite da lui compiute nelle diverse giurisdizioni dell'Ordine fu quella compiuta al Sacro Convento di Assisi, in data 28 luglio 1701. Il programma della visita canonica fu preannunciato dalla *Lettera pastorale*, il cui obiettivo era di vigilare sull'osservanza della vita comune e di riformare la vita religiosa. Una delle sue prime preoccupazioni fu la pulizia della basilica e la preghiera corale della comunità. Stabili che ogni frate avesse in custodia un altare della basilica, la sacrestia, un reparto del convento, dove tutto doveva essere tenuto pulito e in ordine. L'orazione mentale fu rimarcata dal ministro generale che volle, attraverso la preghiera, instillare ai frati la luce, la fermezza e la costanza necessaria per la propria conversione e per un servizio più fedele e fervoroso a Dio<sup>29</sup>. Ad Assisi volle regolarmente tenere il "capitolo delle colpe", e fin dal primo giorno dopo il suo arrivo, di venerdì. Interrogò nel pubblico refettorio fr. Antonio Paolo Hintz, verso la fine della cena: lo fece genuflettere e stare con le braccia aperte a terra «dicendogli che doveva egli dare ad altri esempi di penitenza, benché senza colpa»<sup>30</sup>. Il 4 agosto, suonata la campanella del pranzo, il ministro generale mutò improvvisamente direzione ed entrò a sorpresa nella cucina del convento «per osservar con qual pulizia si ministrassero le vivande, ordinando ai ministri che fossero diligenti nel loro ufficio»; volle poi visitare i singoli tavoli del refettorio, verificare la pulizia dei posti e delle stoviglie<sup>31</sup>. I frati usavano mettere il vino in vasi di stagno, ciascuno tenendo il suo davanti a sé; il Coronelli li osservò tutti e «non trovandoli con tutta la pulizia», riprese il frate cantiniere Giuseppe da Nocera Umbra. Un altro giorno, dopo pranzo, visitò le camere dei religiosi «ne' quali non trovando che dir circa la povertà, li persuase alla pulizia, che vi desiderava, siccome ancora gravemente inculcò al P. Custode per tutto il Convento, ritrovandone le mura piene di polvere, e di ragnatele»<sup>32</sup>. Lo stesso avvenne nella basilica di San Francesco dove, visitando quella superiore «ordinò che si ripulisse ben bene, e si risarcissero i murel-

<sup>28</sup> GIUSEPPE ABATE, *Vincenzo Coronelli religioso e scrittore*, «MF», 51 (1951), pp. 76-78.

<sup>29</sup> Lo stesso Coronelli spiegò quali fossero i frutti spirituali ottenuti dalla meditazione: «I frutti della meditazione sono questi infrascritti, contenuti in questi due versi: ammira, incita, ama, adora, ringrazia, spera, odia, confonditi, offerisci, compari, dimanda». CORONELLI, *Manuale de' frati Minori conventuali di S. Francesco*, pp. 297-304.

<sup>30</sup> Fr. Antonio Paolo Hintz, un luterano convertitosi al cattolicesimo, fu nominato penitenziere in Assisi per la lingua tedesca il 25 maggio 1701 (RO 61, f. 5v). Sempre nello stesso anno, ricoprì il ruolo di confessore dei novizi e di maestro dei novizi che sarebbero rimasti fratelli religiosi (RO 61, f. 218). Morì il 28 dicembre 1710 (cf. *Necrologio, ossia elenco dei frati defunti ordinato secondo i giorni dell'anno*, Assisi 2006, p. 576).

<sup>31</sup> RO 61, 218.

<sup>32</sup> *Ivi*.

li attorno di qua, di là, con altre cose». Volle verificare se gli ordini fossero stati eseguiti, tanto che vi ritornò tre giorni dopo, visitando tutti gli altari della chiesa «ad ognuno de' quali assegnò per custode un religioso sacerdote perché si mantenessero netti e ben ordinati». Il decoro per l'altare di san Francesco gli stava particolarmente a cuore, tanto che suggerì di sostituire le lampade di vetro con delle nuove d'argento, lavorate con pregevole manifattura, rifatte dopo che le prime erano state precedentemente rubate<sup>33</sup>.

Un altro aspetto che il Coronelli curò fu la povertà della vita dei religiosi: il 9 agosto volle vedere e analizzare tutti i movimenti della cassa del convento, dal 25 maggio 1697 a tutto aprile 1701. Controllò in particolare l'amministrazione del custode, fr. Felice Guarnieri, e dello spenditore, fr. Francesco Antonio Vitali, dal 30 aprile al 31 luglio 1701. Dichiarò:

In quel trimestre si è trovato che ha ricevuto dalla Cassa dell'erario scudi settecento trentuno, baiocchi venticinque, due quattrini e mezzo [...]. E la spesa ascende alla somma di scudi settecento ventisette, baiocchi sessantacinque, quattrini due, e mezzo [...] sicché resterebbe creditore di scudi tre, baiocchi trentotto e quattrini due<sup>34</sup>.

Con poco più di tre scudi di avanzo in un trimestre, non era certo possibile pensare ad avviare i necessari restauri degli ambienti claustrali e della basilica, perciò il Coronelli, il giorno dopo la revisione dei conti, decise di chiamare a raccolta tutti i ministri provinciali dell'Ordine affinché inviassero un contributo proporzionato al numero dei religiosi professi di ogni provincia in favore del Sacro Convento. Già da tempo, il superiore generale aveva chiesto un sostegno economico in favore della casa che custodiva il corpo di san Francesco, al viceré spagnolo di Napoli, Luigi de la Cerda, duca di Medina, ottenendone la cospicua elemosina di 100 ducati «che non s'era mai potuto essiggere dagli antecessori»<sup>35</sup>. Con riconoscenza accolse anche la disposizione del conte boemo Venceslao Adalberto di Starmberg, che dotò il Sacro Convento di 1000 fiorini d'oro con l'obbligo di celebrare messe. Il Coronelli, fatto l'accordo, scrisse al ministro provinciale di Boemia, fr. Bernardo Artofei, di stabilire l'invio di due frati della sua provincia ad Assisi, uno dei quali avrebbe dovuto essere scelto dal ministro generale. La scelta cadde appunto su fr. Teodoro Neumann, che venne collocato per un anno ad Assisi, il 21 giugno 1701, per poi tornare l'anno successivo in provincia<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Le primitive dodici lampade a olio e i sei candelieri d'argento, che ornavano l'altare di san Francesco, vennero rubate nella notte del 16 novembre 1696 (RO 55, 233). Il duca di Uzeda, don Giovanni Pacheco, ambasciatore del re di Spagna presso la Santa Sede, offrì i fondi per mantenere accesa giorno e notte una delle lampade (RO 61, 13v).

<sup>34</sup> GATTI, *Il p. Vincenzo Coronelli dei frati Minori conventuali*, p. 360.

<sup>35</sup> GIUSEPPE FRATINI, *Storia della basilica e del convento di S. Francesco in Assisi*, Ragnieri Guasti, Prato 1882, pp. 332-333.

<sup>36</sup> RO 61, fol. 156.

Nello stesso tempo fece in modo di evitare tutte le spese superflue; per esempio, la sera del 2 agosto, ordinò che tutti i frati giunti in Assisi per la festa del Perdono lasciassero la città la mattina dopo, e ciò «per isgravare il Sacro Convento». Ricordiamo l'annuale elemosina di 1000 libbre di cera offerte dalla Repubblica di Venezia, esentate dal dazio all'ingresso nello Stato Pontificio, così come le molte lettere, custodite nell'Archivio di Assisi, indirizzate al custode tra il 1701 e il 1702 dai cercatori di offerte e lasciti in favore della fabbrica del Sacro Convento, a volte così generose da provocare perfino l'invidia di malintenzionati. Insomma, il Coronelli non lasciò nulla di intentato, raccomandando al custode, fr. Felice Antonio Guarnieri:

tenga ben custodito, e segnato il denaro che entra in sussidio, e carità di cotesto Sacro Convento per mia cura [...]. Ho stabilito di sollevare dalle sue miserie, che sono grandi, il Sacro Convento di Assisi, ma di sollevarlo realmente nel mio sessennio, onde cerco tutti i mezzi che mi conducano à questo fine<sup>37</sup>.

Le sue sollecitudini si estesero anche agli urgenti problemi dei restauri del complesso monumentale delle due basiliche. I lavori ordinati dal Coronelli iniziarono nel maggio 1702, sulla scorta di perizie allora non ancora definite, effettuate da vari architetti e muratori di Assisi e di Gubbio in data 8-16 dicembre 1702. Detti documenti dimostrarono la necessità di una manutenzione costosissima. In particolare, nel Sacro Convento, bisognava intervenire nello specifico nei seguenti luoghi:

- a) nei tetti bisognava rinnovare travi «e buon numero de' coppi e pianelle»;
- b) il dormitorio dei padri collegiali e degli studenti aveva il tetto «con le sole tavole fragide, senza esservi soffitta o volta [...] per il che le camere di detti Padri ricevono freddo considerabile»;
- c) il refettorio, lungo 292 palmi romani e largo 59 [= m 58×12), capace di ospitare 200 frati, era «parimenti a tetto senza soffitta». I venti smuovevano le tegole, altre ne venivano portate via, quindi «in più luoghi ci piove, anche sopra le tavole dove si mangia»: era necessario costruire una volta per il soffitto;
- d) il chiostro grande dietro il coro lasciava penetrare l'acqua piovana che «infracida la volta [...] e rende humido alle muraglie dell'istesso coro, dove i religiosi stanno a salmeggiare notte, e giorno»;
- e) nel secondo chiostro scoperto, l'acqua «infracidava» parte della volta della cantina e bisognava costruire un «battuto a stagno».

## 5. LA LOTTA AGLI ABUSI E ALLA RILASSATEZZA

Fin dall'inizio della sua permanenza in Assisi, Coronelli volle essere presente nel coro, alla meditazione comune, che allora avveniva di notte. Aveva fatto porre, presso il lume del leggio centrale del coro, una clessidra

<sup>37</sup> ASC, Lettere, *Lettera del Coronelli al Guarnieri*, fol. 58v.

dalla durata di trenta minuti, per indicare la durata della preghiera<sup>38</sup>. Volle puntualmente che fossero compiute devotamente tutte le pie pratiche, le comunioni generali e le funzioni francescane. Non dispensò nessuno dallo scendere in coro: infatti, fin dalla prima notte dopo il suo arrivo in Assisi, sebbene fosse stanco per il viaggio e si fosse coricato dopo le ore 22, i frati lo videro apparire al mattutino di mezzanotte, al quale seguirono le lodi e trenta minuti di meditazione, e dopo un riposo di appena due ore e mezza, fu visto ritornare in basilica a recitare l'ora canonica di prima. Coronelli diede ordine affinché puntualmente fosse svegliato, non volendo in nessun modo mancare alla liturgia delle ore alla tomba di san Francesco. Non tutti i frati avevano però la sua costanza: nella notte tra l'8 e il 9 agosto, Coronelli trovò il coro semivuoto. Ne riparò in refettorio, subito dopo la benedizione del cibo, ordinando a tutti coloro che avevano dormito la notte precedente, disertando la preghiera del mattutino, di mettersi in ginocchio. Soltanto quindici frati rimasero in piedi e il suo rimprovero fu accorato, svergognando tutti i colpevoli che rimasero genuflessi. Concesso poi il permesso di mangiare, fece restare in ginocchio in mezzo al refettorio fr. Felice Zaccaria da Ostuni, baccelliere del convento, finché non avesse recitato a nome di tutti la preghiera del

Divino Ufficio [...] ordinando, che da quell'ora in poi chi avesse avuto bisogno di riposo, lo facesse noto al P. Custode la sera precedente, e chi avesse qualche indisposto, l'avesse detto al campanaro, acciò detto il P. Custode gli somministrasse ogni aiuto<sup>39</sup>.

In refettorio, il Coronelli diede ordine che gli fossero somministrati gli stessi cibi che mangiavano gli altri frati, senza distinzione alcuna «né circa la quantità, né circa la qualità, né circa il condimento». Nelle sere di digiuno non gustava che pochi bocconi di pane e, mentre si mangiava, faceva leggere dall'uno o dall'altro frate qualche libro devoto o la Regola di san Francesco, oppure faceva predicare. In un'occasione chiamò al centro del refettorio il novizio più giovane, che predicò il suo sermone preparato per la notte di Natale. Coronelli, fattolo avvicinare «l'animò a coltivare il buon talento datogli da Dio», promettendogli ogni assistenza. Altre volte i novizi sostenevano il dialogo tra lui e i giovani candidati, rispondendo secondo il suo *Manuale de' Frati Minori Conventuali*<sup>40</sup>.

A conclusione della sua visita, il giudizio del Coronelli a riguardo dei religiosi del Sacro Convento fu sostanzialmente positivo. Nella lettera che scrisse al cardinale protettore Leandro Colloredo, alcuni giorni prima di partire da Assisi, riassunse gli aspetti positivi della visita canonica, scrivendo:

<sup>38</sup> RO, 61, 5

<sup>39</sup> RO, 61, 218.

<sup>40</sup> GATTI, *Il p. Vincenzo Coronelli dei frati Minori conventuali*, p. 340.

Sempre più devo consolarmi di vedere questi buoni religiosi incaminati alla perfezione, essendo tutte le ore del giorno e della notte da essi impiegate esemplarissimamente in funzioni ecclesiastiche e litterarie, o pure nel necessario riposo. Anco il tempo della mensa viene distribuito o coll'esercitare qualche studente nel sermoneggiare o dei novizi nel dialogare sopra la Regola, o dei sacerdoti nel rispondere alla proposizione di qualche caso di coscienza, altri nel medesimo tempo s'impiegano in qualche atto volontario di humiltà o che gli viene prescritto dal Superiore e quando questi esercizi cessano, si supplisce tutto colla lettura. L'ufficiatura del Coro non puote essere più appuntata. L'orazione mentale si fa durare a misura d'orologio, che sta esposto a lume di candela et ad arbitrio del Superiore. Si fa sempre dopo da un religioso la recitazione in brevi parole del frutto ricavato dall'orazione mentale. Ogni religioso ha in custodia e governo un altare e la sagrestia; Chiesa e Convento vengono compartiti perché tutti questi luoghi venghino trattenuti con proprietà religiosa. Abbiamo qui un Cimitero ripieno di scheletri, fatto a foggia di conventino, assai bello, ma che era abbandonato. Questo perché resti con devozione coltivato, ho determinato che li religiosi ne' giorni de' loro esercizi debbino passare le hore di recreazione in divotamente disporre quelle numerose cataste d'ossa, acciò venghino con frequenti suffragi visitate dal secolo, allettati dal buon ordine<sup>41</sup>.

## 6. SOSTEGNO DEGLI STUDI

Quanto agli studi, all'istruzione e alle giovani vocazioni, egli svolse un'azione costante, ferma e severa affinché le scuole fossero serie, gli insegnanti preparati e accurata e capillare la formazione spirituale e intellettuale dei giovani novizi e chierici. D'altro canto, la sua preparazione culturale lo rese, senza dubbio, un uomo brillante, non banale, sistematico nel lavoro e capace di andare oltre i problemi, cercando soluzioni ragionevoli. Per questa ragione si distinse come apprezzato studioso, alla costante ricerca di sostenere lo sviluppo degli studi e delle arti con la parola e con ogni mezzo. Indubbiamente fu benemerito per aver arricchito di libri, di carte e di globi varie biblioteche conventuali, introducendo ai "frari" di Venezia e in altri luoghi di studio del suo Ordine l'insegnamento, anche pubblico, della storia ecclesiastica<sup>42</sup>.

Per quanto riguarda la formazione spirituale delle giovani vocazioni, il suo programma fu determinato dal fatto che ai novizi dell'Ordine non fosse concesso nessuno sconto formativo dal punto di vista della vita fraterna, del culto e dello studio. Diede indicazioni precise circa l'educazione delle vocazioni alla vita fraterna e contro l'ozio, il cibo ricercato, il maneggio del denaro a proprio uso. Questa sua attività riguardò anche l'elevazione

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 346.

<sup>42</sup> Le lezioni di storia ecclesiastica a Venezia, iniziate il 15 dicembre 1701, venivano fatte in coro ogni giovedì e vi assistevano molti ecclesiastici. Il primo lettore fu fr. Stefano Hoemiller da Belluno, uomo dottissimo. Cf. BENOFFI, *Compendio di storia minoritica*, p. 301.

morale e culturale dei fratelli laici, allora quasi abbandonati a se stessi. Ebbe un alto concetto del valore delle tradizioni dell'Ordine, perciò si adoperò affinché fosse inculcata ai giovani religiosi la cura del culto divino, il decoro degli altari, la conservazione e l'osservanza perfetta degli antichi riti e delle tradizioni dell'Ordine, l'insegnamento al popolo della dottrina cristiana, la necessità di una predicazione che fosse solida e robusta<sup>43</sup>.

Per ciò che riguarda gli sviluppi della legislazione per gli studi in generale, il 1° agosto 1703 il Coronelli inviò una lettera a tutto l'Ordine per ribadire l'osservanza delle leggi che garantivano la serietà degli studi e dell'insegnamento «essendo l'una delle principali incombenze del nostro ministero di promuovere con vero zelo li studi fra li nostri religiosi». A questo scopo ordinò ai reggenti, lettori, baccellieri e studenti di non esercitare le loro incombenze e di non assentarsi dalla loro residenza, pena le conseguenti censure canoniche. Qualora si fossero verificati casi simili, sarebbe stato necessario segnalarlo, per cura dei superiori locali, al ministro generale, che avrebbe poi pensato ai necessari provvedimenti da prendere. Ogni ministro provinciale, guardiano e reggente avrebbe dovuto inviare una relazione sulle qualità, i costumi e le conoscenze culturali di ciascun baccelliere e studente, affinché il ministro generale, a suo tempo, potesse scegliere chi inviare per gli studi al Collegio<sup>44</sup>. Dall'analisi delle fonti archivistiche è emerso che si sentì la necessità di una genuina riforma degli studi che passasse attraverso la selezione accurata del corpo docente e discente, ma anche da una più attenta disamina della vita spirituale all'interno delle case formative<sup>45</sup>.

Tra i sussidi per la formazione ricordiamo il suo *Manuale dei frati Minori conventuali di S. Francesco*, pubblicato a Venezia nel 1701. Il testo ebbe come riferimento le Costituzioni Urbane del 1628 e utilizzò la forma dialogica della domanda e della risposta. In merito alla formazione, molto scrisse sulle condizioni per essere ricevuti nell'Ordine e sui requisiti per la professione. Degno di rilievo il suggerimento di alcune pratiche spirituali, quali le preghiere del mattino e della sera, quelle antecedenti la vestizione dell'abito e prima della comunione, la meditazione sulla passione durante la settimana santa, la preparazione giornaliera alla buona morte. Era indicativa la raccomandazione alla modestia in convento, in sacrestia, in cella, fuori dal convento, in viaggio, nei vestiti, nella conversazione, nei gesti e

---

<sup>43</sup> In sostanza il Coronelli, come coloro che lo avevano preceduto, diede continuità all'opera di riforma di fr. Giacomo Montanari, già ministro generale (1612-1622), codificata all'interno delle Costituzioni urbane entrate in vigore per l'Ordine nel 1628. Queste norme, giudicate un corpo giuridico di alto valore e un ottimo modello di legislazione francescana, rimasero come legge fondamentale dell'Ordine, sia pure con aggiunte e modifiche, anche per quanto attiene agli studi. Cf. VINCENZO CORONELLI, *Ordinum religiosorum in ecclesia militanti catalogus: eorumque indumenta, iconibus expressa. Complectens virorum ordines*, I, Venezia 1707, p. 7.

<sup>44</sup> GATTI, *Il p. Vincenzo Coronelli dei frati Minori conventuali*, II, p. 947.

<sup>45</sup> RO 66, 35.



nei movimenti. Per rafforzare l'identità dei frati, il *Manuale* presenta l'elenco dei ministri generali succedutisi dopo san Francesco e reca la divisione della vita religiosa in tre stati: la probazione, la professione e l'osservanza, illustrandone i doveri<sup>46</sup>.

## 7. LE ACCUSE E LE DIMISSIONI DEL CORONELLI

Il carattere autoritario e l'assenza di "tatto" del Coronelli, diedero adito a una serie di malintesi, che si conclusero con la sospensione dall'ufficio di ministro generale, nel 1704, per disposizione di Clemente XI, pur mantenendo il titolo fino allo scadere del sessennio. Lo stesso religioso veneto si ingannò nel fare una valutazione scrupolosa della sua attitudine al governo in genere e, in particolare, in relazione a quel preciso momento storico in cui venne ad assumerlo. Il suo zelo di riforma non fu sempre improntato alla necessaria prudenza; infatti l'ottimo da lui cercato, senza prima passare per una situazione intermedia, si rivelò nemico del bene, della prudenza e della conciliazione degli animi. Rileviamo tra le ombre che, specialmente nel primo anno di generalato, peccò di frequente della mancanza di duttilità, per cui la cura degli abusi attraverso i lenitivi e i rimedi caritatevoli venne posta in ombra, non regolando la correzione dei frati secondo il loro grado di virtù e i diversi temperamenti: ciò provocò irritazione e scontento. Fra le tante accuse lanciate contro il Coronelli, pesante fu quella di autoritarismo, che trovò espressione nella sua prima *Lettera circolare*, stampata «ordinationes et novitates confusionem generantes et publicam quietem perturbantes». Eppure la verità è che quel documento, prima ancora di venire dato alle stampe e distribuito, fu, per volere del Coronelli, posto all'esame e all'approvazione del cardinale protettore dell'Ordine, mons. Angelo Fabroni, segretario della Sacra Congregazione della Riforma, nonché dei più dotti e qualificati religiosi dell'Ordine. Il Coronelli a tutti aveva comandato, per virtù di santa obbedienza, di esprimere le proprie osservazioni secondo coscienza. Non si dimentichi poi che, se la lettera presentava un elenco di aspetti negativi, ciò era espressione della sensibilità del tempo, dell'influenza dei testi di morale, in cui si pretendeva si indicassero quello che non si doveva fare. Un'altra accusa mossagli fu che, durante il suo generalato, si sarebbe circondato di collaboratori con funzioni assai modeste. Il Coronelli pertanto sarebbe stato un accentratore, che amava circondarsi di assistenti e ministri provinciali di scarso spessore. Infine, senza dubbio curiosa appare l'accusa che gli mossero invece i suoi confratelli, data la particolare ottica culturale del tempo, di non essere un religioso debitamente istruito, e ciò perché non era un teologo ma un ingegnere e cartografo<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> CORONELLI, *Manuale de' frati Minori conventuali di S. Francesco*.

<sup>47</sup> GIOVANNI FRANCHINI, *Bibliosophia e memorie letterarie di scrittori francescani conven-*

L'occasione tanto attesa dai suoi nemici fu legata alla sua visita ad Assisi per offrire un grande orologio in dono alla basilica, in cui fu accusato dai francescani, davanti al S. Ufficio di essere un trafugatore di reliquie. Il vero motivo va ricercato probabilmente nelle invidie e nelle inimicizie suscitate sia all'interno dell'Ordine, soprattutto per il suo carattere spigoloso, sia per le spese della stampa delle sue opere, sia all'esterno, per via dell'opposizione di una vera e propria cordata di potenti librai di Venezia. Anche il papa, che in un primo tempo gli si era mostrato favorevole, finì per adirarsi contro di lui per il suo carattere indipendente e la sua ritrosia a tener conto delle indicazioni papali circa la necessità di consultarsi con la Santa Sede prima di prendere qualsivoglia decisione. Ad Assisi Clemente XI gli aveva imposto di non lasciare lo Stato della Chiesa; egli invece, nel settembre 1704, ritornò a Venezia per attendere alla pubblicazione della *Biblioteca universale*. Non passarono due mesi, che fu deposto dalla carica di ministro generale dell'Ordine.

A un'analisi storica degli eventi, possiamo affermare che Clemente XI fu vittima dei raggiri di fr. Carlo Baciocchi, procuratore generale, del quale si era fidato con un'ingenuità quasi infantile. La mancanza vera del papa fu quella di aver condannato e di aver privato il Coronelli, in nome del diritto processuale ecclesiastico allora vigente, dell'elementare diritto alla difesa. Lo stesso religioso veneziano si ritrovò il testo del breve che lo castigò, esautorandolo dal generalato, senza venire a conoscenza dei motivi della punizione. Pertanto, meditando in seguito su questi eventi, il coscienzioso pontefice, un anno e mezzo prima della morte del francescano, volle riparare all'errore compiuto nei suoi confronti con la paterna benedizione, con cui dichiarò di reputarlo saggio e virtuoso<sup>48</sup>. Il Baciocchi, in qualità di

---

*tuali...*, Per gli Eredi Soliani, In Modena 1693, pp. 162, 566, 602; GIOVANNI GIACINTO SBARAGLIA, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium Ordinum S. Francisci*, III, Romae 1936, pp. 299-302; ABATE, *Vincenzo Coronelli religioso e scrittore*, pp. 68-72; GATTI, *Il p. Vincenzo Coronelli dei frati Minori conventuali*, p. 127.

<sup>48</sup> RO 62, 128r.v.

A seguire il testo del breve conservato in copia nell'Archivio generale dell'Ordine:

«CLEMENS Pp. XI

Ad futuram rei memoriam

Iustis ex causis animum nostrum moventibus, quae Nobis plenae notae sunt, adducti, motu proprio, et ex certa scientia et matura deliberationes nostrae deque Apostolicae potestatis plenitudine dilectum filium Vincentium Coronelli Ministrum Generalem Ordinis Fratrum Minorum Sancti Francisci Conventualium noncupatorum a regimine, gubernio, et administratione eiusdem Ordinis, ac Superioritate harum serie ad nostrum ac Sedis Apostolicae beneplacitum suspendimus, ac pro suspenso haberi volumus, et declamamus.

Praeterea ex commissae Nobis caelitus dispensationis munere, Ordini praedicto de idoneo Vicario Generali, qui illum interea adiuvante Domino feliciter regere satagat providere cupientes, ac de dilecti pariter filii Caroli Baciocchi fratris expresse professi Ordinis huiusmodi in Sacra Theologia Magistri, qui officium Procuratoris Generalis dicti Ordinis de praesenti exercet, fide, prudentia, doctrina, integritate, vigilantia, cha-

vicario generale resse l'Ordine per tre anni (1704-1707), fino alla celebrazione ordinaria del Capitolo generale del 1707, dove fu eletto fr. Bernardo Angelo Carucci<sup>49</sup>.

## CONCLUSIONE

Non è facile un esame complessivo ed esaustivo del generalato del Coronelli, indubbiamente protagonista di una storia tragica. Egli non corrispose alle aspettative anche di quei religiosi che lo votarono come ministro generale, anzi li deluse e ciò per quelle fragilità caratteriali non tenute in debito conto nemmeno dal Coronelli medesimo. In sostanza, a suo sfavore giocarono il desiderio di primeggiare, che ha dato origine a pregiudizi e a risentimenti, il suo carattere forte ma, specialmente negli anni più giovanili, autoritario e impetuoso. Sembrò quasi, dopo la sua morte, che fosse caduto in una sorta di "damnatio memoriae", infatti quasi tutti i suoi libri, i manoscritti, la sua corrispondenza, le lastre di rame per le incisioni andarono disperse o, in buona parte, vendute poco tempo dopo. Anche l'Accademia degli Argonauti non sopravvisse al suo fondatore e andò perso anche un patrimonio culturale condiviso tra gli aderenti al cenacolo culturale. Bisognò attendere studi scientificamente validi, a partire dalla fine del XIX secolo in poi, per ricavare un giudizio storicamente valido ed equilibrato sul Coronelli, sul suo operato di studioso e di uomo di governo. Un ruolo fondamentale è stato svolto dal centenario coronelliano del 1951 e la relativa pubblicazione, a opera di *Miscellanea Francescana*, di una serie di contributi che hanno aperto interessanti piste di ricerca sulla poliedrica personalità del religioso veneziano<sup>50</sup>. Infine i due volumi del frate Minore

---

ritate, et religionis zelo plurimum in Domino confisi, eumque a quibusvis excommunicationis, suspensionis, etc., motu, scientia, et potestatis plenitudine praesentibus eundem Carolum in Vicarium Generalem Ordinis praeclictum in locum supradicti Vincentii, cum omnibus et singulis facultatibus, privilegiis, auctoritate, jurisdictione, praeeminentiis, et praerogativis Ministro Generali pro tempore esistenti eiusdem Ordinis quomodolibet competentibus, ac quibus ille uti potest, tenore praesentium, similiter ad nostrum et dictae Sedis beneplacitum, constituimus, et deputamus; mandantes propterea in virtute S. obediendiae, etc. omnibus et singulis dicti Ordinis Superioribus, fratribus et personis... etc., ut supradictum Carolum recipiant et admittant, etc.

Datum Romae apud S. Mariam Maiorem sub Anno Piscatoris die XVII Novembris MDCCIV, Pontificatus Nostri Anno quinto».

<sup>49</sup> RO 63, 3.

<sup>50</sup> Cf. *Il p. Vincenzo Coronelli, OFMConv. (1650-1718) nel III centenario della nascita*, «MF», 51 (1951), pp. 63-558. A seguire i contributi: ABATE, *Vincenzo Coronelli religioso e scrittore*, pp. 67-98; BONASERA, *Vincenzo Coronelli geografo, cartografo, costruttore di globi*, pp. 99-139; ALMAGIÀ, *Vincenzo Coronelli e i suoi globi*, pp. 140-147; ETTORRE SCIMEMI, *Il padre Coronelli idraulico*, pp. 152-167; GIOVANNI L. ANDRISSI, *Il cosmografo Vincenzo Coronelli e l'astronomia del Seicento*, pp. 168-249; GUIDO RIZZI, *La medicina termale nella*

conventuale Isidoro Liberale Gatti negli anni '70 del XX secolo hanno dato un ulteriore e significativo contributo sull'uomo di governo e sulle cause delle sue dimissioni forzate, imposte dalla Santa Sede, anche a seguito delle "manovre" del Baciocchi<sup>51</sup>.

Buon per lui che i vari interessi culturali lo impegnarono oltremodo dopo le dimissioni dal generalato, tanto che nel 1717 fu chiamato a Vienna dall'imperatore Carlo V come commissario e direttore del fiume Danubio e di altri dell'impero. Studiò il corso del Danubio e scrisse un trattato di idrostatica dal titolo *Effetti naturali delle acque*, pubblicato al suo ritorno a Venezia nel 1718<sup>52</sup>. Se però il fisico del Coronelli fu eccezionalmente robusto, tale da reggere il lavoro, le lotte e i contrasti, purtroppo sul lungo periodo essi ebbero ragione sulla sua forte vitalità, tanto che il suo cuore cessò di battere, come sembra, per infarto, il 9 dicembre 1718 all'età di sessantotto anni.

## SOMMARIO

L'articolo vuole delineare le linee di governo del fr. Vincenzo Coronelli, all'indomani della sua elezione a ministro generale dell'Ordine. Vengono tracciate le modalità da lui utilizzate per portare a compimento i suoi obiettivi, quali la visita alle giurisdizioni dell'Ordine, lettere, manuali. Attraverso la descrizione dettagliata della sua visita canonica in Assisi, abbiamo reso evidente la modalità di azione e di rapporto con i frati. Di carattere zelante ma spigoloso, Coronelli intrecciò relazioni talvolta conflittuali che posero le basi per la dimissione da ministro generale e il conseguente ritiro a Venezia, dove lo colse la morte nel 1718, all'età di sessantotto anni.

*Parole chiave:* Vincenzo Coronelli; Governo; Ordine dei frati Minori Conventuali; Dimissioni; Venezia.

## SUMMARY

This article aims to outline the Order's governance guidelines of friar Vincenzo Coronelli, following his election as Minister General. It delineates his means of

---

«*Biblioteca universale*» di P. Coronelli, pp. 250-257; RODOLFO GALLO, *La Repubblica di Venezia e il p.m. Vincenzo Coronelli*, pp. 258-263; UGO SPERANZA, *Vincenzo Coronelli e la città dell'Aquila*, pp. 264-274; GIUSEPPE ZACCARIA, *Una «visita» del padre generale Coronelli al Sacro Convento di S. Francesco in Assisi*, pp. 275-286; ANTONIO SARTORI, *Regesto coronelliano*, pp. 287-372; IDEM, *Il P. Vincenzo Coronelli e gli artisti che lavorarono per lui*, pp. 373-388; LORENZO DI FONZO, *La produzione letteraria del P. Vincenzo Coronelli, O.F.M. Conv. (1650-1718)*, pp. 401-532; GIOVANNI ODOARDI, *Bibliografia coronelliana del III centenario*, pp. 533-550; ANTONIO SARTORI - GIOVANNI ODOARDI, *Le celebrazioni del centenario coronelliano*, pp. 551-558.

<sup>51</sup> GATTI, *Il padre Vincenzo Coronelli dei frati Minori conventuali*.

<sup>52</sup> VINCENTO CORONELLI, *Effetti naturali dell'acque, concernenti l'idrostatica, scritti, e dimostrati, altri effettuati in tempo di vacanze nelle sue incombenze sopra la moderazione del Danubio in Vienna nel 1717...*, Venezia 1718.

bringing about his goals, namely: visits to the Order's jurisdictions, letters, manuals. Through the detailed description of his canonical visitation to Assisi, we have highlighted his method of action and relationship with the friars. All this brought out Coronelli's zealous but rough around the edges character, such that it built up a series of somewhat conflicting relations: those, in turn, laid the way for his dismissal as Minister General and his consequent withdrawal to Venice, where he died in 1718 at the age of 68.

*Keywords:* Vincenzo Coronelli; Government; Franciscan Conventual Order; Resignation; Venice.

Felice Autieri  
Istituto Teologico Assisano - Assisi  
feliceautieri2012@libero.it

FABRIZIO BÒNOLI - FLAVIA MARCACCI

## VINCENZO CORONELLI: DESCRITTORE O STUDIOSO DEL COSMO?

### 1. INTRODUZIONE: CORONELLI COSMOGRAFO NEL SUO CONTESTO

Nell'anno 1683 il cardinale César d'Estrées (1628-1714) presentava in dono a Luigi XIV (1638-1715) due enormi globi<sup>1</sup>, mirabilmente realizzati dal veneziano padre Vincenzo Coronelli (1650-1718) che aveva fatto venire appositamente a Parigi, dopo averlo incontrato durante la preparazione di un trattato segreto con Mantova contro la Spagna, nel corso di una sosta presso la città di Parma, dove aveva ammirato i globi terrestre e celeste che Coronelli stava realizzando per il duca Ranuccio Farnese (1630-1694).

Da tempo era chiara all'abile diplomatico francese l'importanza del perfezionamento delle conoscenze geografiche per una nazione in rapida espansione, qual era la Francia dell'epoca: una migliore definizione dei territori arrecava ovvi vantaggi militari e politici. Gli era altrettanto chiaro come quel perfezionamento della cartografia fosse strettamente legato al rapido sviluppo che un'altra disciplina stava avendo in quel secolo, l'astronomia, e proprio per questo anche un altro italiano era stato chiamato a Parigi alcuni anni prima, il ligure Giovanni Domenico Cassini (1625-1712), professore di Astronomia a Bologna, per contribuire all'edificazione dell'Observatoire Royal<sup>2</sup>. Anche l'Inghilterra, con la quasi contemporanea

---

<sup>1</sup> MONIQUE PELLETIER, *Les Globes de Louis XIV, les sources françaises de l'oeuvre de Coronelli*, «Imago Mundi», 34 (1982), pp. 72-89; EADEM - ALAIN ROGER, *La Renaissance des Globes de Coronelli (1650-1718) au Musée des Beaux-Arts de Lille*, «La Revue du Louvre et des Musées de France», 4 (1993), pp. 65-75; MARICA MILANESI, *Vincenzo Coronelli cosmographe (1650-1718)*, Brepols, Turnhout 2016, pp. 47ss.

<sup>2</sup> ANNA CASSINI, *Gio. Domenico Cassini: uno scienziato del Seicento*, Comune di Perinaldo 1994 e 2003; FABRIZIO BÒNOLI - ALESSANDRO BRACCESI, *Les recherches astronomiques de Gio. Domenico Cassini à Bologne: 1649-1669*, in «*Sur les traces des Cassini*», Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, 121<sup>e</sup>, a cura di PAUL BROUZENG - SUZANNE DÉBARBAT, Éditions du CTHS, Paris 2001, pp. 101-127; 2005 – *Anno Cassiniano*, a cura di FABRIZIO BÒNOLI, «Giornale di Astronomia», 32 (1/2006).

fondazione a Greenwich del Royal Observatory, dedicato «al progresso dell'arte nautica», aveva voluto esplicitamente dichiarare il suo interesse per l'astronomia, in quanto disciplina fondamentale per lo sviluppo della geografia, della cartografia e della navigazione<sup>3</sup>.

E così, al cardinal d'Estrées parve sicuramente un'ottima idea fare omaggio al «re più grande del Mondo» delle «più grandi raffigurazioni del Mondo», cioè una coppia di globi terrestre e celeste, di circa 4 metri di diametro, cavi all'interno e capaci di «sostenere il peso di trenta Huomini»<sup>4</sup>. Quello terrestre a illustrare anche le più recenti conquiste della dinastia francese nella vastità dell'orbe terracqueo; quello celeste a raffigurare la ancor più grande vastità del creato e la moltitudine di «lucentissime stelle, tutte d'ottone, dorate a fuoco» e rappresentate nella loro posizione in cielo come appariva «all'Epoca del momento glorioso della nascita di Luigi XIV». Così si legge nel cartiglio dedicatorio, intagliato «sopra una lamina d'ottone, pure dorata a fuoco, incastrata nello stesso globo»<sup>5</sup>.

Ed è facile immaginare che in quel giorno del 1683, nel quale erano presentati al re i due grandi globi, tra i dignitari e i cortigiani accorsi per osservare quei doni, costati al cardinale ben centomila franchi, fosse presente anche il famoso e ossequiato Cassini, astronomo di corte, venuto ad ammirare l'opera di un altro italiano, destinato anch'egli a vasta fama. Si sa per certo, infatti, che nei due anni trascorsi da Coronelli a Parigi alla lavorazione dei globi c'erano stati dei contatti tra i due<sup>6</sup>. Inoltre, Cassini compare, nella sua veste di «Astronomo del Re», fra i soci di quell'Accademia degli Argonauti, fondata da Coronelli nel 1684, che viene considerata la prima società geografica al mondo.

## 2. LA FORMAZIONE DI CORONELLI E LE INNOVAZIONI DELL'ASTRONOMIA

Altri esaminano qui in dettaglio la vita e le opere di Coronelli, noi, occupandoci dei suoi interessi legati alla scienza del Cosmo, riteniamo sia importante iniziare chiedendoci dove il frate minorita avesse studiato astronomia e quale fosse lo stato delle conoscenze astronomiche alla fine

<sup>3</sup> FABRIZIO BÒNOLI, *L'evoluzione degli strumenti d'osservazione astronomici nel Settecento*, in *Giuseppe Toaldo e il suo tempo nel bicentenario della morte. Scienza e lumi tra Veneto ed Europa*, Atti del Convegno, Padova 10-13 novembre 1997, a cura di LUISA PIGATTO (Contributi alla Storia dell'Università di Padova, 33), Bertinello Arti Grafiche, Cittadella 2000, pp. 337-360; IDEM, *La nascita dei moderni osservatori*, in *Galileo. Immagini dell'universo dall'antichità al telescopio*, a cura di PAOLO GALLUZZI, Giunti, Firenze 2009, pp. 276-287.

<sup>4</sup> VINCENZO CORONELLI, *Epitome Cosmografica o compendiosa introduzione all'Astronomia, Geografia, & Idrografia etc.*, Colonia (ma Venezia, A. Poletti) 1693, p. 340.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 335.

<sup>6</sup> Lettera di Giovanni Domenico Cassini a Geminiano Montanari, Parigi, 6 settembre 1682, in *Bibliotheca Pisanorum Veneta*, II, a cura di ANTONGIOVANNI BONICELLI, Typis A. Curti, Venetiis 1807, pp. 297-299.

del Seicento. Sappiamo che, nato a Venezia e trascorsa la giovinezza a Ravenna, all'età di quindici anni era tornato nella città lagunare a proseguire gli studi nel convento di San Nicolò della Lattuga, per poi entrare nell'Ordine dei frati Minori Conventuali<sup>7</sup>.

Appena sedicenne, aveva pubblicato la sua prima opera, *Calendario Perpetuo sacro-profano*, che, secondo quanto riferisce lo stesso autore<sup>8</sup>, «ebbe titolo dal Volgo di *Lunario del Frate, Protogiornale Veneto* ed altri ancora». Vi erano fornite, a scopi pratici, informazioni di computo astronomico, come le date delle feste mobili, e altre di carattere meno astronomico (ma sicuramente molto utili, com'era proprio nello stile di Coronelli), quali i giorni delle fiere e dei mercati, i giorni in cui partivano da Venezia i portatlettere per vari paesi d'Italia e d'Europa, ecc. Negli anni successivi, Coronelli studiò astronomia, forse sotto il magistero del padre Pietro Martire Rusca (?-1674), vescovo di Caorle, e perfezionò poi lo studio di Euclide sotto la guida del conte Francesco Damiani<sup>9</sup>.

Non abbiamo informazioni dirette sui programmi degli studi astronomici di Coronelli, ma si può immaginare che non differissero di molto da quelli delle università e di altre congregazioni religiose dell'epoca<sup>10</sup>: la geometria di Euclide, gli algoritmi e il computo, la gnomonica e l'uso degli strumenti astronomici, per concludere con lo studio della teoria dei moti dei pianeti, forse sul recente trattato del gesuita Giuseppe Biancani (1556-1624), *Sphaera mundi*, nel quale venivano fornite le descrizioni dei vari sistemi cosmologici, compreso quello copernicano, anche se, per ovvi motivi di conformità al Sant'Uffizio, vi si dichiarava contrarietà al moto della Terra. Durante le lezioni di filosofia della natura e di teologia, lo studente era poi introdotto a una valutazione filosofica e non puramente matematica dei vari sistemi cosmologici.

A questi studi istituzionali giovanili, si devono aggiungere le frequentazioni, sia personali che epistolari, che Coronelli ebbe con numerosi astronomi dell'epoca. Da Cassini a Geminiano Montanari (1683-1687), all'inglese Edmond Halley (1656-1742), a monsignor Giovanni Ciampini (1633-1698), fondatore a Roma di un'Accademia Fisico-Matematica e del

<sup>7</sup> ANTONIO SARTORI, *Regesto coronelliano*, in *Il P. Vincenzo Coronelli dei Frati Minori Conventuali 1650-1718: nel III centenario della nascita*, «Miscellanea Francescana», 51 (1951), pp. 227-312; LOREDANA FRANCO, *Vincenzo Coronelli: vita e opere. Aggiornamenti*, «Nunciatus», 9 (1994), pp. 517-541; MILANESI, *Vincenzo Coronelli cosmographer*, Part I.

<sup>8</sup> VINCENZO CORONELLI, *Cronologia Universale, che facilita lo Studio di qualunque Storia, etc.*, A. Tivani, Venezia 1707, p. 49.

<sup>9</sup> SARTORI, *Regesto*, p. 232; GIUSEPPE ABATE, *Il P. M.<sup>o</sup> Vincenzo Coronelli, O.F.M. Conv., religioso e scrittore (1650-1718)*, in *Il P. Vincenzo Coronelli*, p. 29; MARICA MILANESI, *I globi celesti di Vincenzo Coronelli*, in *Vincenzo Coronelli e l' "Imago Mundi"*, a cura di DONATINO DOMINI - MARICA MILANESI, Longo, Ravenna 1998, p. 55, n. 70.

<sup>10</sup> UGO BALDINI, *Legem impone subactis. Studi su filosofia e scienza in Italia: 1540-1632*, Bulzoni, Roma 1992; JUAN CASANOVAS, G. D. Cassini, élève de la Compagnie de Jésus, in *"Sur les traces des Cassini"*, p. 27.



quale utilizzò per i suoi globi le osservazioni di stelle doppie e di comete.

Nei tempi in cui operava Coronelli, tra la fine del Seicento e gli inizi del Settecento, la conoscenza stava subendo un'accelerazione fantastica. L'astronomia, in particolare, era passata da scienza seguita e coltivata da singoli studiosi, a disciplina organizzata e istituzionalizzata in centri dotati di appositi finanziamenti e finalizzati a pratiche utilità: le osservazioni astronomiche, come abbiamo detto, erano le uniche in grado di consentire una corretta riproduzione cartografica dei territori ed erano le uniche, si pensava, che avrebbero consentito di risolvere il cruciale problema della determinazione della longitudine in mare. Problema, questo, che era proprio alla base dell'istituzione dei due grandi osservatori astronomici di Parigi e Greenwich. È in quest'epoca che gli astronomi si avviavano verso la piena comprensione del "Sistema del Mondo", iniziando a eseguire vere e proprie "misure del Cosmo".

Al di là delle accettazioni o delle scomuniche ufficiali, dalla metà del Seicento l'astronomia era ormai avviata decisamente verso una scelta eliocentrica e non geostatica, anche se ancora mancavano le prove definitive, che arriveranno solo nel corso del Settecento. Il Seicento si chiude, anche, con la nascita o, meglio, con l'ammodernamento, favorito proprio dallo sviluppo dell'astronomia osservativa, di due discipline: la geodesia e la climatologia. Ma, soprattutto, questo secolo si chiude con la pubblicazione, nel 1687, dei *Principia mathematica* di Newton (1642-1727) e con i nuovi grandi sviluppi che questi portarono praticamente a tutte le discipline.

Che cosa si trova di tutto questo nell'opera di Coronelli?

Di tutta la sua vasta produzione – quasi 150 opere nei campi più svariati – oltre al già ricordato giovanile *Calendario Perpetuo* (1666), si possono segnalare, per studiarne l'eventuale figura di studioso del Cosmo, il *Corso Geografico* (1694), la *Cronologia Universale* (1707), l'*Atlante Veneto* (1690), il *Libro dei Globi* (1697), l'*Epitome Cosmografica* (1693) e le parti astronomiche dell'incompiuta *Biblioteca Universale* (1701-1709)<sup>11</sup>.

Ebbene, dei nuovi sviluppi e delle nuove direttrici della ricerca astronomica non si ritrova praticamente nulla negli scritti di Coronelli. Non vi è traccia delle recenti misure dell'arco di meridiano terrestre eseguite da Jean Picard (1620-1682), non vi è traccia dei lavori di geodesia, cartografia e astronomia di Cassini, della determinazione della distanza Terra-Sole, della misura dell'obliquità dell'eclittica o delle nuove tavole della rifrazione astronomica, della divisione dell'anello di Saturno e dei suoi nuovi satelliti. Non vi è una sola parola su Newton, mentre Galilei viene ricordato solo relativamente al suo cannocchiale, oltre, ovviamente, al fatto che «divenne reo dell'Inquisizione nel Ponteficato d'Urbano VIII, onde posto in prigione, fu costretto a ritrattare»<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> GIOVANNI LATINO ANDRISSI, *Il cosmografo Vincenzo Coronelli e l'Astronomia nel Seicento*, in *Il P. Vincenzo Coronelli*, pp. 108-189.

<sup>12</sup> CORONELLI, *Epitome*, p. 27.

### 3. L'“EPITOME COSMOGRAFICA”

Coronelli non poteva non conoscere tutte queste novità, di gran rilievo nel campo di quella scienza che egli chiama “cosmografia”, cioè “descrizione del cosmo”. A Parigi aveva conosciuto Cassini e gli altri astronomi, aveva incontrato Geminiano Montanari a Padova e frequentato gli ambienti di Londra e di Oxford, dove aveva avuto dati di prima mano da Halley, ma evidentemente queste nuove conoscenze erano per lui dei “dettagli” che esulavano dallo scopo dei suoi lavori o non gli apparivano importanti per i suoi lettori. Certamente, questi “dettagli” della nuova astronomia, orientati com'erano proprio a dare una nuova descrizione, non geocentrica, del Cosmo, gli potevano anche sembrare pericolosi, sia per i propri reali convincimenti religiosi, che per la carriera che con impegno – e anche con difficoltà – cercava di percorrere nell'Ordine.

Certamente non possiamo, oggi, pretendere che egli accettasse quelle nuove idee, prima di tanti altri e prima che ci fossero le verifiche sperimentali o osservative; tuttavia, nell'esame della sua opera astronomica, avrebbe fatto piacere trovare qualcosa di più di un lavoro, sicuramente enorme e ambizioso, ma col carattere di un vecchio sapore enciclopedico e carente di aggiornamenti. Possiamo prendere come esempio di questo suo atteggiamento l'*Epitome Cosmografica* del 1693, il cui titolo completo suona:

*Epitome cosmografica, o Compendiosa introduzione all'astronomia, geografia, & idrografia: per l'uso, dilucidatione, e fabbrica delle sfere, globi, planisferj, astrolabj, e tavole geografiche, e particolarmente degli stampati, e spiegati nelle pubbliche lezioni dal P. Maestro Vincenzo Coronelli Cosmografo della Serenissima Repubblica di Venetia, e lettore di Geografia in quella Università per l'Accademia Cosmografica degli Argonauti.*

Nonostante quanto dichiarato nel titolo, il libro non era nato come testo delle sue lezioni di astronomia e geografia che si tenevano alle Procuratie veneziane, ma come una sorta di manuale pratico per l'utilizzo dei globi e delle tavole geografiche che egli produceva in quantità. Secondo vari autori del secolo scorso, l'*Epitome* costituirebbe «il prototipo dei moderni manuali di geografia fisica, naturale e politica» e «il primo manuale di astronomia e di geografia dei tempi moderni»<sup>13</sup>; il che ci pare francamente eccessivo.

L'impressione che si ricava dall'*Epitome Cosmografica* – almeno dalle prime due parti, dedicate all'astronomia e alla geografia; la terza, sui globi merita un discorso a parte – è che si tratti piuttosto «dell'ultimo manuale di astronomia e geografia dei tempi antichi», invece che del «primo dei tempi moderni». Il carattere è infatti quello di un manuale di rapida e semplice consultazione, ma la completa mancanza di uno sguardo di alcun genere ai

<sup>13</sup> ERMANNO ARMAO, *Vincenzo Coronelli: cenni sull'uomo e la sua vita. Catalogo ragionato delle sue opere, lettere, fonti bibliografiche, indici* (Biblioteca di Bibliografia Italiana, 17), Olschki, Firenze 1944, p. 189; FRANCESCO BONASERA, *Vincenzo Coronelli geografo, cartografo, costruttore di globi*, in *Il P. Vincenzo Coronelli*, p. 52; ANDRISSI, *Il cosmografo*, p. 158.

nuovi sviluppi strumentali, osservativi e interpretativi favorisce l'ipotesi che le lezioni di Coronelli fossero in piena linea con lo stile paludato di gran parte delle lezioni accademiche secentesche; il che peraltro non deve stupire.

Un simile atteggiamento di Coronelli lo si era riscontrato anche nei confronti della geografia<sup>14</sup>, laddove, da un punto di vista delle nuove scoperte, il frate veneziano era sicuramente attento e aggiornato, ma non pare che abbia in qualche modo preso parte o mostrato interesse ad alcune delle questioni di attualità del tempo; al contrario, ad esempio, dei tedeschi Bernhardt Varen (1622-1650) e Athanasius Kircher (1602-1680) o dei geografi di scuola inglese. Cominciavano, all'epoca, gli studi di geografia fisica, con interessi legati all'origine dei giacimenti metalliferi e dei fossili, e gli studi di oceanografia, iniziati dal conte bolognese Luigi Ferdinando Marsili (1658-1730)<sup>15</sup>, sulle profondità oceaniche, sulle correnti e le maree, sulla genesi delle sorgenti. Studi, tutti questi, connessi al problema, allora di grande attualità, dell'età e dell'origine della Terra, il che implicava la ricerca di una coerenza o meno tra le esposizioni scientifiche e i testi biblici. Anche in questo caso, quindi, i problemi di tipo religioso – e anche di carriera – devono aver svolto un certo ruolo nell'atteggiamento di Coronelli.

La sua posizione al riguardo è, ovviamente, chiarissima – non è una critica al Coronelli, perché non poteva essere diversamente per un ecclesiastico dell'epoca – e può essere esemplificata da due affermazioni tratte da due opere diverse. Riguardo al problema «Della Materia, e Fabbrica del Mondo secondo li Moderni», nell'*Epitome Cosmografica* sostiene che:

Vi sono anche dell'altre opinioni, ma noi, conformandoci all'ammaestramento della Sacra Scrittura nel primo del Genesi, concluderemo che il Mondo, con tutto ciò, che in esso è compreso, fu creato dall'Onnipotente Signore in sette giorni, con haver a noi occultata la Materia, della quale si è servito<sup>16</sup>.

Precisa poi, nella *Cronologia Universale*, che:

Iddio creò il Mondo, e tutto quello, che contiene nello Spazio di 6 giorni [...] 4004 Anni avanti la nascita di Cristo [a] 710 Anni del periodo Giuliano [e ad] Anni 1 della Creazione del Mondo<sup>17</sup>.

Ritornando alla sua posizione nei confronti dei diversi “Sistemi del Mondo” cioè di quello che

appresso gli Antichi significa l'ordine e la situazione naturale da noi concepita tra le parti principali che compongono l'Universo [...] varie sono l'opinioni [...]. Noi riferiremo quelle di Tolomeo, di Copernico, di Ticon Brahe, e Descartes, Autori famosi e che hanno tutti havuto i loro seguaci<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> BÒNOLI, *Vincenzo Coronelli*, p. 34.

<sup>15</sup> Per una panoramica delle numerose opere di L.F. Marsili, vedi GIUSEPPE GULLINO - CESARE PRETI, *Marsili, Luigi Ferdinando*, «Dizionario Biografico degli Italiani», 70, Roma 2008.

<sup>16</sup> CORONELLI, *Epitome*, p. 25.

<sup>17</sup> IDEM, *Cronologia*, p. 1.

<sup>18</sup> IDEM, *Epitome*, p. 26.

Nella comunque breve descrizione dei vari sistemi (come vedremo più avanti in dettaglio), dà più spazio a quello copernicano, anche se si intuisce una preferenza per quello ticonico, preferenza peraltro ampiamente diffusa nell'ambiente non galileiano del Seicento, sull'onda dei poderosi lavori del gesuita Giovan Battista Riccioli (1598-1671). Prosegue discutendo della «Distanza dalla Terra de' Cieli e de' Pianeti, secondo gli Astronomi Antichi, e Moderni» e poi della distanza delle stelle fisse.

Gli Astronomi moderni, che hanno voluto operare con maggior esattezza [...] aggiungono che dalla Terra fino alle piccole Stelle [siano] 45 225 Semidiametri [terrestri], che sariano 129 479 125 miglia; distanza così grande, che si crede, se Adamo vivesse ancora e che dalla sua creazione avesse potuto camminare verso il Cielo 36 miglia al giorno, non sarebbe per anche arrivato alla concavità dell'Ottavo Cielo; o pure, se una palla da Cannone fosse nel luogo dove stanno situate le Stelle, e che questa venisse a cadere; quando anche ogni hora col di lei precipitio misurasse lo spazio di 400 miglia, impiegherebbe più di trent'anni prima di giugnere in Terra. [A quella distanza] una Stella [...] dovrebbe fare 4528 miglia nello spazio d'un battere di polso d'uomo ben regolato; che per osservazione di Cardano batte 4000 volte in un'ora; celerità così grande, che non potrebbe uguagliarsi da un tiro di Cannone. Perciò molti giudicando questo moto troppo violento et incompatibile con la Natura, hanno stimato meglio, per salvare le apparenze Celesti, supponere che la Terra sia mobile<sup>19</sup>.

Per un attimo, Coronelli sembra abbandonarsi all'idea di una Terra in movimento, ma si riprende subito: «il che però resta riprovato dalla Santa Cattolica Chiesa».

Solleva una certa perplessità la sua posizione, quantomeno ambigua, nei confronti dell'astrologia. Coronelli non si dichiara esplicitamente a favore di credenze astrologiche, il che alla fine del Seicento avrebbe potuto sollevargli delle critiche non solo nell'ambiente scientifico, viste le numerose condanne della Chiesa "*contra astrologos*", a partire dal Concilio di Nicea del 325 e poi da quelli di Laodicea (343, 381), Toledo (400) e Braga (561), passando attraverso Agostino d'Ipbona (354-430) e Tommaso d'Aquino (1225-1274), e ribadite con forza nelle più recenti bolle papali di Sisto V, del 1586, *Contra exercentes artem astrologiae iudiciariae* e di Urbano VIII, del 1631, *Contra astrologos iudiciarios*. Ma, quando parla della fascia dello zodiaco oppure prende in esame le costellazioni o i singoli pianeti, il discorso astrologico è sempre ben presente in tutti i suoi aspetti<sup>20</sup>: «Gli Astrologi in qualità di Fisici vogliono rendere ragione delle virtù naturali de' raggi [dei corpi celesti]».

Saturno, per esempio, è «mascolino, melancolico e distruttore d'ogni cosa»; di Giove ricorda, sì, «le quattro piccole Stellette», ma senza citare le osservazioni di Galileo Galilei (1564-1642) né le accurate misure di Casini per utilizzare i satelliti medicei per la determinazione della longitudi-

<sup>19</sup> *Ivi*, pp. 35-36.

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 202ss.

ne a terra (uno dei motivi per cui era stato chiamato a Parigi), ma sottolinea il fatto che il grande pianeta influenza «prudenza, bontà, umanità, castità, inclinazione alla Religione»; la Luna «regola le affezioni del Corpo, e dello Spirito» e così via anche per gli altri pianeti e le costellazioni:

I dodici segni che formano il Zodiaco hanno la sembianza, più tosto le qualità conformi agli Animali, da' quali pigliano il nome loro. Per esempio; l'Ariete essendo d'un temperamento caldo, quando il Sole entra in esso, principia à riscaldarsi [...].

Inoltre, una decina di capitoli dell'*Epitome* sono dedicati interamente a istruire il lettore nell'uso «dell'Astrolabio e della Sfera Artificiale Armillare», strumenti che si ritrovavano descritti peraltro in tutti i testi di astronomia sin da Tolomeo (c. 100-c. 175), Georg von Peurbach (1423-1461), Regiomontano (1436-1476), Copernico (1473-1543), Egnazio Danti (1536-1586), Tycho Brahe (1546-1601) e molti altri<sup>21</sup>, ma le sue spiegazioni sono rivolte a un uso generico ed essenzialmente astrologico.

Discute anche della natura fisica delle comete, dichiarandole composte di «materia condensata, non accesa, ma illuminata da' Raggi del Sole», poste nella «Regione sopra la Luna», in accordo con le osservazioni di Tycho, Cassini e altri. E qui, infine, dichiara senza timore quella che è stata la linea guida della sua opera: «dover sodisfare alla curiosità degli Studiosi». Infatti, nell'elencarle sin dalla prima cometa osservata «nell'anno del Mondo 1657, mentre il Diluvio Universale copriva la Terra», dichiara di voler «toccare alcuno de' loro più strani, e maravigliosi effetti: talvolta fausti, ma per lo più funesti»<sup>22</sup>. Segue l'elenco di 416 comete, per ognuna delle quali ricorda la nascita o la morte di sovrani, principi o signori, oppure particolari accadimenti, come battaglie, terremoti, inondazioni. Il tutto, come aveva dichiarato, per soddisfare la curiosità; curiosità che, evidentemente, andava appagata mettendo in evidenza gli influssi astrologici e non le nuove scoperte in un'epoca, il Seicento, in cui lo studio delle comete era di enorme rilevanza e oggetto di grande dibattito tra i maggiori astronomi<sup>23</sup>.

Sono tutti questi aspetti che – insieme alla mancata attenzione alle tematiche scientifiche contemporanee di cui abbiamo parlato – fanno perdere all'opera astronomica di Coronelli quell'immagine di “modernità” che altri gli avevano riconosciuto e fanno apparire maggiormente il carattere dell'autore, sempre attento a far risaltare la propria figura e a stupire il lettore per la sua erudizione, ma senza correre il rischio di esporsi a critiche, con l'addentrarsi in campi pericolosi o, forse meglio, da lui poco conosciuti.

<sup>21</sup> Per un'accurata descrizione degli strumenti usati da Tolomeo e della loro evoluzione, oltre che delle tecniche utilizzate, vedi GIORGIO STRANO, *Claudio Tolomeo e Tycho Brahe. Tradizione e innovazione negli strumenti per l'osservazione astronomica*, tesi di Dottorato di ricerca in Storia della scienza, Università degli Studi di Firenze, 2002-2003.

<sup>22</sup> CORONELLI, *Epitome*, p. 169.

<sup>23</sup> ANDREA GUALANDI, *Teoria delle comete. Da Galileo a Newton*, Franco Angeli, Milano 2009.

a) *Il confronto tra i "Sistemi del mondo"*

La nostra opinione viene confermata qualora si guardi più da vicino l'*excursus* sui sistemi del mondo. Va dapprima detto che il problema di decidere quale fosse il sistema più adatto a descrivere nonché a comprendere la vera struttura del cosmo fu centrale per buona parte del Seicento. Dopo la pubblicazione del *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) di Copernico e dell'*Astronomiae instauratae mechanica* (1602) e degli altri risultati di Tycho Brahe, la centralità di Tolomeo era stata messa in discussione. Eppure, il dibattito da teorico era divenuto decisamente pratico dopo che Galileo Galilei pubblicò nel 1610 il *Sidereus nuncius*. Nonostante i "due massimi sistemi del mondo" tolemaico e copernicano sembravano dominare ancora, non ci volle molto a capire che a contendersi il titolo di modello del cosmo erano diventati il sistema copernicano e il sistema tychonico, con eventuali varianti. Coronelli riporta nelle pagine dell'*Epitome* solo un timido riflesso dell'ampiezza e complessità di questo dibattito nel capitolo XII, *De' Sistemi*<sup>24</sup>, «poiché varie sono l'opinioni circa la Natura, e il Sistema del Mondo»<sup>25</sup>, riducendolo a una breve ed elementare nota informativa sui sistemi di Tolomeo, Copernico, Tycho Brahe e Descartes. L'*excursus* resta oltretutto manchevole, poiché non rende note le chiavi concettuali per intendere le varie soluzioni in profondità, sia dal punto di vista tecnico e geometrico che dal punto di vista filosofico.

La carenza più evidente è che non viene data ragione dei motivi del disaccordo, numerosi per i problemi specifici, legati ad esempio ai moti di latitudine e longitudine delle stelle, alla determinazione della parallasse stellare e così via. Anche senza entrare in troppi dettagli, però, era semplice ricordare come tali problemi fossero riconducibili alla mancanza di una soluzione esauriente di due problemi fondamentali: la giustificazione della variazione di velocità dei pianeti (*prima inaequalitas*) e il loro apparente moto di retrogradazione (*secunda inaequalitas*). Al contrario, Coronelli riporta a proprio piacimento spunti astronomici e riflessioni sulla natura dei cieli.

Il resoconto più povero è quello su Tolomeo<sup>26</sup>: Coronelli parla generalmente di «qualche irregolarità», riferendola peraltro al solo moto del Primo Mobile, a sua detta giustificata dall'astronomo alessandrino mediante l'interposizione di due sfere cristalline tra il Primo Mobile e il cielo delle Stelle Fisse (il "Firmamento"). Le restanti riflessioni sono destinate alla descrizione della successione delle sfere, sia celesti che elementari, qualora si ritiene che il globo sottostante il cielo della Luna e fatto di acqua, aria, terra e fuoco sia tutto circondato da quello celeste. Così è data continuità a quanto già espresso nel capitolo X, dove si riconduceva ad Aristotele la suddivisione

<sup>24</sup> Altrettanto avviene anche in *Atlante Veneto*. Cf. ADAM MOSLEY, *Vincenzo Maria Coronelli's "Atlante Veneto" and the diagrammatic tradition of cosmography*, «Journal for the History of Astronomy», 42 (2011), pp. 27-53.

<sup>25</sup> CORONELLI, *Epitome*, p. 26.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 26.

tra fisica celeste e fisica elementare. Il tono compilativo con cui è esplicitata la successione delle sfere planetarie lascia il dubbio se la macchina tolemaica non sia un'occasionale variazione del mondo aristotelico.

La trattazione più estesa è dedicata a Copernico<sup>27</sup>, il cui sistema è introdotto collegandolo a Niccolò Cusano (1401-1464): fu il cardinale a recuperare il mondo dei Pitagorici, in particolare Filolao, che aveva asserito l'ipotesi di un cosmo con un fuoco centrale, sebbene il nome del sistema venisse consacrato all'astronomo polacco. Dopo qualche nota storica circa gli esiti dello stesso sistema giudicato "reo" nella versione riportata da Galileo, Coronelli sembra associare il sistema di Copernico a quello di Kepler, quando insiste sulla capacità del Sole di influenzare il moto dei pianeti. Per questo, esso deve occupare sempre il centro del Mondo ed essere causa del moto longitudinale e della variazione della loro velocità («egli con la forza dei suoi raggi imprime ne' Pianeti il moto periodico, che fanno nello Zodiaco»). È interessante il riferimento alla materia eterea dei Pianeti:

non essendo li Pianeti da se stessi né pesanti né leggieri, resistere non possono alla violenza de' raggi, mà vengono tratti da quelli in ordine alle situazioni loro, & essendo formati di figura rotonda, sono à questo moto naturalmente disposti<sup>28</sup>.

È pertanto a causa della particolare natura dei pianeti il motivo per cui sottostanno al potere del Sole, dando luogo a moti di rivoluzione di periodo diverso. Anche la Terra è sottomessa a questo moto, al quale si aggiungono altri due. Primo tra tutti è il moto di rotazione della Terra, che spiega la durata di 24 ore del giorno; questa giustificazione è migliore di quella che tenta di giustificare lo stesso moto mediante il moto del Primo Mobile nella sua "parte convessa"<sup>29</sup>. Coronelli inizia quindi a sollevare una questione interessante, che avrebbe potuto portarlo alla supposizione di una relazione universale tra i corpi celesti e il sole<sup>30</sup>:

[è] più giusto, che la Terra si rivolga, e sottoponga le sue parti al Sole, che questo, 166 volte più vasto, faccia il gran giro intorno ad essa per illuminare le sue parti; perché la Terra è quella che tiene necessità de' soccorsi del Sole; mà non si può comprendere, ch'egli ricever possa imaginabile aiuto dalla Terra.

La considerazione appena svolta viene però subito smorzata, e non c'è possibilità di una riflessione accurata, o se non altro problematizzante. Coronelli prosegue introducendo il secondo moto della Terra, "annuale" e "sotto lo Zodiaco". È questo moto che risolve le anomalie planetarie, in particolare le retrogradazioni. La figura che viene chiamata in causa (Tav. 1) non è certamente esplicativa, se si pensa a molti altri schemi fruibili in opere di altri autori circa un problema assai noto. La conclusione volge menzionando il terzo moto terrestre dovuto all'inclinazione dell'asse, tale da provocare la variabilità stagionale.

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 27-30.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 29.



**Tav. 1:** La figura riporta semplicemente il sistema copernicano indicando l'ordine delle orbite planetarie, senza mostrare alcun moto retrogrado o progrado.

È dunque la volta del sistema tychonico, esposto in pochissime righe. La limitata discussione su Tycho contrasta, di nuovo, con l'evidente e mancata possibilità di articolare maggiormente il discorso. Il cartografo ne sarebbe stato perfettamente in grado, nonché sarebbe stato del tutto opportuno per giustificare la presenza dei dati tychonici, utili a informare del moto longitudinale delle stelle<sup>31</sup>. Esso è l'unico moto del cielo delle stelle fisse suscettibile di variazione, essendo esso divisibile in due componenti: dapprima, il moto da Oriente a Occidente, giornaliero e lungo le 24 ore; quindi il moto da Occidente a Oriente, che giustifica lo spostamento dei pianeti e che rallenta di 1 grado ogni 70 anni e 215 giorni (Tav. 2). La misurazione è resa manifesta comparando le tavole di Tycho e di Riccioli, ma non si dà ragione del perché in pochi decenni due astronomi semi-geocentristi avrebbero prodotto misure diverse. Neanche si approfitta per mostrare la differenza tra i due sistemi, considerando che Riccioli variò il modello tychonico ponendo Giove e Saturno intorno alla Terra e lasciando solo Mercurio, Venere e Marte intorno al Sole.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 32.



38

## EPITOME GEOGRAFICA

### Moto di Longitudine delle Stelle Fisse, secondo Ticone.

Mese	Secondi	Anni	Gradi	Minuti	Secondi	Anni	Gradi	Minuti	Secondi
Gennaio	4	1	0	0	51	13	0	11	3
Febbraio	8	2	0	1	42	14	0	11	54
Marzo	13	3	0	2	33	15	0	12	45
Aprile	17	4	0	3	24	20	0	17	0
Maggio	21	5	0	4	15	30	0	25	30
Giugno	25	6	0	5	6	40	0	34	0
Luglio	30	7	0	5	59	50	0	43	30
Agoſto	34	8	0	6	48	60	0	51	0
Settembre	38	9	0	7	39	70	0	59	30
Ottobre	42	10	0	8	30	80	1	8	0
Novembre	47	11	0	9	21	90	1	16	30
Dicembre	51	12	0	10	12	100	1	25	0

### Moto di Longitudine delle Stelle Fisse, secondo Riccioli.

Mese	Secondi	Anni	Gradi	Minuti	Secondi	Anni	Gradi	Minuti	Secondi
Gennaio	4	1	0	0	50	13	0	10	50
Febbraio	8	2	0	1	40	14	0	11	40
Marzo	13	3	0	2	30	15	0	12	30
Aprile	17	4	0	3	20	20	0	16	40
Maggio	21	5	0	4	10	30	0	25	0
Giugno	25	6	0	5	0	40	0	33	20
Luglio	30	7	0	5	50	50	0	41	40
Agoſto	34	8	0	6	40	60	0	50	0
Settembre	38	9	0	7	30	70	0	58	20
Ottobre	42	10	0	8	20	80	1	6	24
Novembre	47	11	0	9	10	90	1	15	0
Dicembre	51	12	0	10	0	100	1	25	20

Tav. 2: Comparazione tra i dati osservativi di Tycho Brahe e di Giovanni Battista Riccioli.

Ugualmente rapido l'*excursus* su Descartes (1596-1650)<sup>32</sup>, per il quale si insiste sul problema del moto Terra, che non è autonomo ma riconducibile all'effetto di trascinamento dei cieli fluidi. Infatti, sulla Terra non si hanno prove fisiche di una qualche "inclinazione al moto". Conclude quindi Coronelli<sup>33</sup>: «chi desidera instruirsi di tante, e così fatte diverse opinioni, conviene applicarsi alla lettura delle opere pubblicate da cotesti grand'Ingegneri».

Il generale atteggiamento sbrigativo di Coronelli si rifà senza dubbio al carattere del suo lavoro. Che nonostante questo egli indugi appena più sui dettagli tecnici del sistema copernicano non può che essere il sintomo di una predilezione verso di esso. D'altra parte, lo stesso atteggiamento è confermato dalle tavole presenti nell'*Atlante Veneto* (1690-1701)<sup>34</sup>, che danno conto degli stessi contenuti qui appena riportati<sup>35</sup>.

#### b) *L'insegnamento sui globi*

Dicevamo prima che la parte terza dell'*Epitome* merita un discorso a sé. In quella sezione, infatti, Coronelli descrive le tecniche di costruzione e il modo di utilizzare quei globi che gli consentirono di raggiungere la fama e i titoli cui tanto aspirava: dalla chiamata alla corte del Re Sole, alla nomina a «Ministro Provinciale di Ungheria e Definitore Generale dell'Ordine», ottenuta da papa Innocenzo XII, fino all'agognata carica di «Ministro Generale dell'Ordine» e alla nomina a «Cosmografo Imperiale dei Fiumi» da parte dell'imperatore Carlo VI.

Altri scrivono qui dei globi di Coronelli, per cui ci limiteremo a ricordare che la sua opera si inserisce in un filone di produzione di globi ricoperti da fusi a stampa, iniziato a metà Cinquecento, e il cui massimo esponente fu l'olandese Willem Janszoon Blaeu (1571-1638), allievo di Tycho Brahe ed esperto nell'astronomia, oltre che nella stampa. Una produzione di globi che raggiunse il suo massimo proprio nel Sei-Settecento, per la necessità di rifornire sia gli studiosi che i militari e i naviganti di strumenti adatti allo studio della geografia e all'insegnamento della navigazione<sup>36</sup>.

Come si era detto, nel grande globo celeste realizzato per Luigi XIV la posizione delle stelle, dipinte in oro su «finissimo azzurro oltremarino» dal pittore Jean-Baptiste Corneille (1649-1695), è quella del giorno della nascita del Re, mentre nei globi successivi l'epoca prescelta è l'anno 1700, secondo la consuetudine astronomica dei tempi; una piccola linea

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>34</sup> VINCENZO CORONELLI, *Atlante Veneto nel quale si contiene la descrizione geografica, storica, sacra, profana, e politica, degl'imperij, Regni, Provincie, e Stati Dell'Universo*, I, Apresso Girolamo Albrizzi, In Venetia 1695.

<sup>35</sup> Cf. MOSLEY, *Vincenzo Maria Coronelli's "Atlante Veneto"*, pp. 33-50.

<sup>36</sup> KAREL [C.A.] DAVIDS, *The use of Globes on Ships of the Dutch-East India Company*, «Der Globusfreund», 35-37 (1987), pp. 69-78.

consente di calcolare gli spostamenti delle stelle sulla volta celeste dovuti alla precessione degli equinozi: «51 secondi [all'anno] come piace a Ticone o 50 secondi seguendo il parere del Riccioli», come suggerisce una leggenda.

Come base per le 83 costellazioni e per le circa 1900 stelle rappresentate, Coronelli utilizzò le contemporanee e diffusissime *Cartes du ciel*, dell'architetto del re Augustin Royer (fl. XVIII secolo), ispirate dai globi del Blaeu, e anche l'imponente atlante di Johann Bayer (1572-1625), *Uranometria*, del 1603, aggiungendo alcune stelle prese da osservazioni successive, tra le quali quelle di Halley ed Hevelius (1611-1687). I nomi delle costellazioni e delle stelle sono in italiano, latino e francese e, laddove esistente, anche in greco, arabo ed ebraico. Grazie alla collaborazione di artisti di fama, pittori e incisori, tra cui Arnold Deuvez (fl. XVII-XVIII secolo), Jean Baptiste Nolin (1657-1725) e il veronese Alessandro Della Via (ca. 1660-ca. 1729)<sup>37</sup>, il risultato dei globi celesti di Coronelli è indubbiamente di grande effetto. Vi sono riportate numerose comete e anche le stelle "novae", con l'indicazione degli astronomi che le hanno osservate e con la data delle osservazioni.

Ma esaminando nel dettaglio le caratteristiche di tutto questo e anche confrontandole con le tavole riportate nell'*Epitome*, si vedono numerose imprecisioni. Da numeri di stelle ripetuti o mancanti, a errori nelle posizioni, a identificazioni scorrette di alcune comete e stelle "novae", a imprecisioni nelle traduzioni di alcuni nomi<sup>38</sup>. Probabilmente, non tutti questi errori sono dovuti allo stesso Coronelli, ma potrebbero essere stati provocati dal disegnatore o dall'incisore. Certamente la sua enorme, ma anche frenetica attività, lo distoglieva dall'eseguire i dovuti controlli con la cura necessaria: cosa che peraltro si riscontra anche nei suoi libri.

Un altro aspetto interessante da notare è che, sia nei globi, sia negli atlanti e nelle raffigurazioni presenti nei testi di astronomia, la volta celeste era rappresentata, sin dall'antichità, come vista dal di fuori, quasi come se fosse osservata – e quindi governata e regolata – da "qualcuno" esterno al Cosmo e come tale un'entità superiore, fosse questa una divinità o il Padreterno Creatore o il Cristo Pantocratore o altro. Ne risultava, quindi, che tutto lo scorrere della volta celeste appariva in senso contrario a quello che si osserva naturalmente da terra e le figure delle costellazioni erano invertite rispetto a come le si vede in cielo. Ma proprio in quei tempi vi era un certo dibattito fra gli studiosi se fosse più giusto continuare con questo stile oppure – come scrive all'inizio dell'*Epitome* lo stesso Coronelli, anche

<sup>37</sup> BONASERA, *Vincenzo Coronelli geografo*, pp. 39-87; IDEM, *Per una classificazione dei globi celesti di Vincenzo Coronelli*, «Coelum», 19 (1951), pp. 161-164; MARIA LUISA BONELLI, *Catalogo dei globi antichi conservati in Italia*, 2. *I globi di Vincenzo Coronelli*, L.S. Olschki, Firenze 1960.

<sup>38</sup> JOHN CHRISTOPHER EADE, *The accuracy of Vincenzo Coronelli's celestial globes*, «Isis», 68 (1977), pp. 437-440.

a seguito di una disputa fisico-matematica avuta nel 1692 a casa di monsignor Ciampini – «come agli occhi noi compariscono [...] poiché nel centro loro bisogna immaginarsi d'essere», cioè come osservate dall'interno, con una visione, perciò, uguale a quella che appare a chi dalla Terra contempla il cielo stellato. La differenza non è solo prospettica, ma indicativa anche di un cambio di paradigma sulla centralità dell'Uomo nel Cosmo e sul suo rapporto con chi lo osserva e regola dall'alto.

Incerto su quale scegliere o forse desideroso, come sempre, di fare tutto e ancora di più, Coronelli costruì i suoi globi in entrambi i modi, alcuni con la sfera celeste come vista dall'esterno, quelli cosiddetti "convessi"; altri come vista dall'interno, i cosiddetti "concavi"<sup>39</sup>.

Ma sta di fatto che evidenti motivi di risparmio sulla duplicazione delle immagini delle costellazioni e sulla duplicazione dei costosi rami per la stampa fecero sì che nei globi concavi (visti dall'interno) alcune figure non vennero modificate e appaiono di schiena (cioè dall'esterno), altre furono stampate a rovescio, con il curioso risultato di far apparire i personaggi raffigurati tutti mancini (Tav. 3, a pagina seguente). A onor del vero, va detto che anche diversi atlanti dell'epoca presentano la stessa confusione: mescolanza cioè di visione delle figure delle costellazioni dall'esterno e dall'interno.

Come abbiamo detto, un globo celeste non è solamente uno splendido oggetto artistico, ma anche – ed era nato per questo – uno strumento utile per risolvere gran parte dei problemi di astronomia sferica. Detto in maniera estremamente concisa, i reticoli disegnati sul globo riproducono i sistemi di coordinate astronomiche, oltre ai cerchi fondamentali, come l'*eclittica* e l'*equatore celeste*; il globo può essere fatto girare intorno a un asse, "l'asse del Mondo", a simulare la rotazione apparente diurna delle stelle e delle costellazioni. Così, si può vedere come si presentano le stelle in cielo in un certo giorno e in una certa ora; quando una stella si trovi sull'orizzonte e quanto sia alta sull'orizzonte stesso; come varino il sorgere e il tramontare di un corpo celeste al variare della latitudine dell'osservatore; le date delle levate eliache delle stelle; la posizione del Sole in un certo giorno e le sue variazioni di altezza sull'orizzonte; la posizione di un pianeta tra le costellazioni e così via.

Purtroppo, nell'*Epitome*, Coronelli si dilunga a spiegare, come sempre, quante notizie e quali novità siano riportate sui suoi globi, ovviamente «pieni d'erudizioni», e anche quali siano gli influssi astrologici, ma non fa alcun cenno a come usarli praticamente.

Mentre non appare a disagio nelle parti più decisamente geografiche, o meglio, cartografiche, in cui descrive l'uso dei globi terrestri, i vari modi di eseguire le proiezioni cartografiche e l'uso delle carte geografiche e idro-

---

<sup>39</sup> BÒNOLI, *Coronelli astronomo*, p. 158; MILANESI, *Vincenzo Coronelli cosmographer*, pp. 126ss.

**Tav. 3:**

Un confronto tra le immagini di Orione in due opere di Coronelli.

Qui a fianco: dall'*Epitome*, nella visione dall'interno detta "concava": qui Orione appare esser "mancino"!

Sotto: dal *Libro dei Globi*, in una visione dall'esterno che nei globi viene definita "convessa".



grafiche anche per la navigazione ecc., quando deve avvicinarsi all'aspetto astronomico, le lacune che emergono lasciano supporre un deciso scemare di attenzione o di interesse, se non una vera e propria mancanza di competenza.

## CONCLUSIONE

La Cosmografia – scrive nella prima pagina dell'introduzione all'*Epitome* – ebbe il nome dalle due Voci Greche Κόσμος e γραφίς, cioè *Mundi Descriptio* [...] si divide nella parte Eterea, o Celeste, e nell'Elementare [...] prima discorre del Cielo, poi della Terra.

Anche a noi, allora, piace ricordare Coronelli come “*cosmos-grafos*”, cosmografo, così come anche lui amava firmarsi, cioè proprio come “descrittore”, piuttosto che come “studioso del Cosmo”.

## SOMMARIO

Vincenzo Coronelli è considerato uno dei maggiori costruttori di globi terrestri e celesti, oltre che geografo, cartografo e cosmografo. Un'analisi delle sue opere di contenuto astronomico, dai globi agli scritti, suggerisce invece come le sue conoscenze dei grandi sviluppi cui stava andando incontro l'astronomia del Seicento non fossero particolarmente approfondite o, comunque, come egli ritenesse più rilevante il dare rilievo alla sua vasta erudizione e il soddisfare la curiosità del suo pubblico, anche con approfondimenti astrologici, che l'affrontare temi relativi agli studi astronomici della sua epoca. Resta in generale il tono e l'atteggiamento dell'informato cronista, spesso inabile a fornire i motivi più tecnici e profondi delle discussioni scientifiche: un caso particolare è fornito dal resoconto sui sistemi del mondo elaborati nel corso del diciassettesimo secolo.

*Parole chiave:* Vincenzo Coronelli; Globografi; Globi celesti; Astronomia del Seicento; Dibattito sui sistemi del mondo.

## SUMMARY

Vincenzo Coronelli is considered one of the greatest terrestrial and celestial globemakers, as well as geographer, cartographer and cosmographer. An analysis of his astronomical works, from globes to the writings, suggests instead as his knowledge of major developments which the astronomy of the seventeenth century was going through was not particularly thorough, or, however, as he deemed more relevant giving prominence to his vast erudition and satisfying the curiosity of its audience, even with astrological insights, that addressing issues related to astronomical studies of his time. In general, the tone and attitude of the informed reporter remains, often unable to provide the most technical and profound reasons for scientific discussions: a particular case is provided by the report on the world's systems drawn up during the seventeenth century.

*Keywords:* Vincenzo Coronelli; Globemakers; Celestial globes; 17<sup>th</sup>-century astronomy; World-systems debate.

Fabrizio Bònoli<sup>40</sup>  
Alma Mater Studiorum  
Università degli Studi di Bologna  
Dip. di Fisica e Astronomia  
via Gobetti 93/2, 40129 Bologna  
fabrizio.bonoli@unibo.it

Flavia Marcacci  
Pontificia Università Lateranense  
Facoltà di Filosofia  
Piazza San Giovanni in Laterano 4  
00184 Roma  
f.marcacci@pul.it

---

<sup>40</sup> Larga parte del presente scritto è tratta dai precedenti lavori di uno degli autori (FB) sull'argomento, in particolare da: FABRIZIO BÒNOLI, *Vincenzo Coronelli e il globo terrestre Giovanni Enriques presso il Museo della Specola di Bologna*, Zanichelli, Bologna 1993; IDEM, *Coronelli astronomo e i globi celesti*, in *Vincenzo Coronelli, un intellettuale europeo e il suo universo*, a cura di Maria Gioia Tavoni, Costa Editore, Bologna 1999, pp. 138-161. Il presente articolo è stato pertanto approntato da Fabrizio Bònoli, con un approfondimento di Flavia Marcacci al paragrafo 3.1. Le tesi e le prospettive qui esposte sono interamente condivise da entrambi gli autori e forniscono i risultati congiunti delle loro riflessioni, presentate alla giornata di studi *La scienza in convento. Cortile di Francesco d'Assisi nel III centenario della morte di Vincenzo Coronelli francescano e uomo di scienza*, 23 novembre 2018, Assisi.

PAOLO CAPITANUCCI

## INTORNO ALL'ENCICLOPEDIISMO CORONELLIANO: LO "STRANO" CASO DI BONAVENTURA CAPRIDONI E DELLA SUA "IDEA DELL'UNIVERSO"

### 1. QUALCHE RAGGUAGLIO

#### INTORNO ALL'INDIRIZZO ENCICLOPEDICO CORONELLIANO

Coronelli fu davvero un frate *sui generis*, decisamente una "strana razza" di intellettuale, una personalità multiforme, uno scrittore infaticabile; come noto, in vita non si fece mancare proprio nulla, forse solo la tranquillità. Non fu infatti solo scienziato, geografo, storico, enciclopedista<sup>1</sup>, ma anche, per un certo periodo, potente uomo di governo<sup>2</sup>. Ebbe per lungo tempo contatti con molte illustri personalità, dimostrandosi tra i più abili organizzatori culturali.

Il giudizio degli studiosi su di lui ha spesso oscillato tra una troppo entusiastica esaltazione del "genio precursore" e un'esagerata stroncatura. Per molti egli sarebbe una sorta di parassita intellettuale, un compilatore frettoloso particolarmente avvezzo alle furberie e al plagio, quasi incapace di un pensiero originale<sup>3</sup>.

In tutte le opere egli ripropone infatti ossessivamente materiali ripresi

---

<sup>1</sup> Recentemente è apparso il denso volume di Marica Milanese, frutto di anni di ricerche dedicate dall'autrice al geografo francescano. La studiosa analizza criticamente la fama del Coronelli come cosmografo, scienziato e uomo enciclopedico, capace, a suo dire, di incantare tanto i suoi contemporanei, quanto i più recenti interpreti. Cf. MARICA MILANESI, *Vincenzo Coronelli Cosmographer (1650-1718)* (Terrarum Orbis, 13), Turnhout, Brepols 2016.

<sup>2</sup> Cf. a riguardo l'insostituibile LIBERALE GATTI, *Il p. Vincenzo Coronelli dei frati Minori Conventuali negli anni del generalato (1701-1707)*, (Miscellanea Historiae Pontificiae, 41-42), I-II, Università Gregoriana Editrice, Roma 1976.

<sup>3</sup> Interessante sull'argomento è la bella sintesi di EDOARDO GRENDI, *Vincenzo Coronelli: un genio confuso?*, in *Vincenzo Coronelli e l' "Imago Mundi"*, a cura di DONATINO DOMINI - MARICA MILANESI, Longo Editore, Ravenna 1998, pp. 11-17.



dalle sue proprie opere o da altri come tavole, elenchi, corpose cronologie. L'idea che animava il frate veneziano era quella di fornire un'informazione abbondante, accessibile e utile a tutti, anche a coloro che non possedevano gli strumenti per comprendere agevolmente questioni teoriche complesse. Un pubblico di lettori ampio era dunque quello a cui puntava il Nostro e, si sa, questo lo si raggiunge anche grazie alle "furberie", alle notizie curiose, ai particolari d'effetto.

Non bisogna dimenticare a tal proposito che il primo lavoro di Coronelli – era il 1666 ed aveva egli appena sedici anni – fu un fortunato almanacco, dunque il primo cimento lo vide alle prese con un genere di letteratura popolare nato per la divulgazione di conoscenze di prima utilità spendibili immediatamente nel quotidiano. L'opera si chiamava *Calendario perpetuo sacro-profano* e nel tempo fu più volte ristampata con vari aggiornamenti, divenendo nota anche come *Protogiornale veneto* o *Lunario del Frate*. In questa prima operetta già erano manifeste le inclinazioni della futura produzione coronelliana: la passione per la conoscenza, intesa nei termini di un sapere eminentemente pratico e applicativo al servizio della pubblica utilità, e una marcata impronta universalistica, riassunta nella formula "sacro-profano", che apparirà poi in molte sue opere, *in primis* nella sua "enciclopedia"<sup>4</sup>.

Forse non è un azzardo considerare proprio la tensione a una dimensione enciclopedica del sapere la chiave di volta per intendere le ragioni di fondo dell'irrefrenabile attività culturale di Coronelli.

Ma di che tipo di "enciclopedismo" si tratta? Coronelli, almeno sotto questo aspetto, è antico o moderno?

Il primo annuncio della sua *Biblioteca universale sacro-profana* – la prima grande enciclopedia in lingua italiana (*nostro italico idioma*) strutturata in ordine alfabetico – sembra risalire già al 1696<sup>5</sup>. Ambiziosissimo era il progetto – l'enciclopedia era programmata in trecentomila voci divise in quarantacinque volumi –, tanto da interrompersi al settimo volume, precisamente alla lettera "C".

Forse questo marchio di opera incompiuta ha contribuito all'oblio in cui velocemente incorse, non essendo più, dopo la morte del suo ideatore, oggetto che di qualche cenno superficiale. Poco riguardo gli riserva ad esempio il Pivati, limitandosi solo a qualche menzione distratta, nel suo *Nuovo dizionario scientifico e curioso sacro-profano*, stampato a Venezia tra il 1746 e il 1751<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Sull'imponente produzione coronelliana si veda LORENZO DI FONZO, *La produzione letteraria del p. Vincenzo Coronelli O.F.M.Conv (1650-1718)*, in *P. Vincenzo Coronelli dei frati Minori conventuali 1650-1718 nel III Centenario della nascita*, Miscellanea Francescana, Roma 1951, pp. 341-472.

<sup>5</sup> Sull'impresa enciclopedica coronelliana si veda in particolare l'ottimo saggio di ANTONELLA BARZAZI, *Enciclopedismo e ordini religiosi tra Sei e Settecento: la Biblioteca Universale di Vincenzo Coronelli*, «Studi settecenteschi», 16 (1996), pp. 61-83.

<sup>6</sup> Cf. SILVANO GAROFALO, *Gianfrancesco Pivati's "Nuovo dizionario"*, in *Notable Ency-*

Tra i contemporanei, a parte gli apprezzamenti forse sinceri del Gimma, autore egli stesso di una singolare *Encyclopaedia*, molto diversa nel metodo e nello stile da quella del Nostro<sup>7</sup>, la *Biblioteca* coronelliana non suscitò entusiasmi particolari. Basti a tal proposito ricordare lo sprezzante ed esagerato giudizio di Apostolo Zeno che, forse non avendone compreso pienamente lo spirito, assimilò l'opera a un «guazzabuglio mal composto che disgusta il palato e fa nausea»<sup>8</sup>.

Assai poco benevolo fu comunque anche il giudizio del Tiraboschi, che in questi termini si esprime: «perciocché essa è un miscuglio di cose buone e cattive ammucciate senza molto discernimento, e che pruova che l'autore aveva un'infinita lettura, ma che mancavagli quel buon criterio, senza cui la lettura invece di ornare confonde lo spirito»<sup>9</sup>.

In realtà l'impresa coronelliana, seppur incompiuta, non appare affatto priva di meriti e quei limiti che i suoi detrattori non hanno esitato a ingigantire, egli stesso in parte onestamente li riconosceva auspicando in futuro di porvi rimedio: «per altro non stimeremo così da ogni parte perfetto il nostro lavoro, che non mi senta sin d'ora disposto a renderlo più compito con *Nuove Addizioni*, e *Supplementi* ed insieme di più rabbellirlo limando il buono, e ritrattando il cattivo»<sup>10</sup>.

È indubbio che nei sette volumi dati alle stampe sono raccolte una gran messe di informazioni riguardanti i più diversi aspetti dello scibile. Tutto quello che nel corso degli anni l'autore aveva appreso, leggendo, intrattenendo corrispondenza con gli eruditi del tempo e viaggiando, egli lo riversa nella sua *Biblioteca*: «Il triennio del nostro soggiorno – sostiene ad esempio – nella Regia di Parigi al servizio di quel glorioso Monarca Regnante, l'Inghilterra, l'Olanda, molte altre parti della Germania, e l'Italia replicamente trascorse, ci hanno provveduto di notizie assai rare»<sup>11</sup>.

Appare chiara dunque l'intenzione: fornire uno strumento essenziale per un'informazione di base, utile e aggiornata nelle più diverse discipline.

---

*clopedias of the seventeenth and eighteenth Centuries: Nine Predecessors of the "Encyclopédie"*, edited by FRANK A. KAFKER, Voltaire Foundation, Oxford 2012, pp. 197-219.

<sup>7</sup> Sul progetto enciclopedico del Gimma cf. soprattutto CESARE VASOLI, *L'abate Gimma e la Nuova encyclopaedia: cabbalismo, lullismo, magia e nuova scienza in un testo della fine del Seicento*, in *Profezia e Ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Morano, Napoli 1974, pp. 821-912.

<sup>8</sup> APOSTOLO ZENO, *Lettere di Apostolo Zeno cittadino veneziano storico e poeta cesareo nelle quali si contengono molte notizie attenenti all'istoria letteraria de' suoi tempi...*, I, appresso Francesco Sansoni, Venezia 1785, pp. 354-55.

<sup>9</sup> GIROLAMO TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, VIII, Presso la Società tipografica, Modena 1793, p. 364.

<sup>10</sup> VINCENZO CORONELLI, *Biblioteca universale sacro-profana, antico-moderna: in cui si spiega con ordine alfabetico ogni voce, anco straniera, che può avere significato nel nostro idioma italiano, appartenente a' qualunque materia*, I, a spese di Antonio Tivani, Venezia 1701, p. [5].

<sup>11</sup> *Ivi*, p. [2].

La formula ovviamente non è nuova («non crediate – ammette l'autore stesso – che vogliamo usurparci una gloria punto non ricercata, vi confessiamo liberamente non essere i primi, c'abbiamo aperto al mondo Biblioteche Universali»), ma riprende un genere noto e che non si esprimeva solamente nei dizionari, nei lessici e nelle enciclopedie ma anche, sin dal Cinquecento, nella vasta e variegata produzione divulgativa legata ai cosiddetti libri di “segreti naturali”<sup>12</sup>.

Rivolgendosi al *discreto lettore*, il Nostro ben sintetizza i propositi che informano tutta l'opera, cominciando con una puntualizzazione circa il valore della conoscenza, che è l'«ornamento più bello dell'umanità» e principale motivo della differenza tra l'uomo e gli animali. Essa si manifesta soprattutto attraverso la scrittura e il libro che è lo strumento che permette, maggiormente dopo la “novità” della stampa, la trasmissione del sapere.

Il luogo in cui vengono raccolti i libri, la “biblioteca”, è dunque lo scrigno che contiene gli straordinari tesori di ogni scienza; di questi luoghi anche le più antiche civiltà si sono provviste, riconoscendone l'importanza e la dignità. Ciò che caratterizza la biblioteca non è solo la massiccia presenza di un variegato materiale librario, ma è soprattutto l'ordine con cui è stata pensata e disposta, in questa *ratio* risiede la chiave che consente l'accesso alle fonti del sapere: «il nome adunque di *Biblioteca* esprime molti libri spettanti al qualsivoglia materia insieme congregati, e coll'ordine dovuto disposti; e quest'ultimo è, per così dire, l'anima delle *Biblioteche*»<sup>13</sup>.

Alla luce di queste premesse è comprensibile come per Coronelli il modello da prendere ad esempio, per la realizzazione dell'enciclopedia, non sia tanto quello ispirato a un più o meno complesso e astratto sistema filosofico, ma quello che si conforma all'ordinamento perfetto di una grande biblioteca ideale, anticipato mirabilmente – limitandosi a due emblematici esempi – dal Gesner<sup>14</sup> e dal Possevino<sup>15</sup>. Non tanto dunque un'enciclopedia a forti tinte metafisiche ispirata alla moda del Seicento<sup>16</sup>. Non sembrano esserci in questo caso suggestioni ramiste o lulliste, così care, per esempio, al celebre Alsted<sup>17</sup>, ma per molti aspetti si tratta di qualcosa di meno architettonicamente barocco, di più apparentemente moderno.

<sup>12</sup> Sul tema, fondamentale è WILLIAM EAMON, *La scienza ed i segreti della natura. Libri di segreti nella cultura medievale e moderna*, ECIG, Genova 1999.

<sup>13</sup> CORONELLI, *Biblioteca universale*, p. [3].

<sup>14</sup> Sul Gesner cf. FIAMMETTA SABBA, *La “Bibliotheca universalis” di Conrad Gesner: monumento della cultura europea*, Bulzoni, Roma 2012.

<sup>15</sup> Cf., in particolare, LUIGI BALSAMO, *La “Bibliotheca selecta” di Antonio Possevino S. I. ovvero l'enciclopedia cattolica della Controriforma*, in *Le origini della modernità, II. Linguaggi e saperi nel XVII secolo*, a cura di WALTER TEGA, Olschki, Firenze 1999, pp. 3-17.

<sup>16</sup> Sull'enciclopedismo del Seicento cf. CESARE VASOLI, *L'enciclopedismo del Seicento*, Bibliopolis, Napoli 2005.

<sup>17</sup> Cf. a riguardo WALTER TEGA, *Il prisma di Alsted. L'enciclopedia come sistema dei sistemi*, in *Le origini della modernità, II*, pp. 101-131.

Si potrebbe dunque vedere nel Coronelli un autentico autore di passaggio, a cavallo tra il suggestivo "modello pansofico" seicentesco e la più moderna fisionomia che assumerà l'impresa enciclopedica di ispirazione illuminista prima con la *Cyclopaedia* di Chambers e poi con la più celebre *Encyclopédie*.

Questa posizione, in bilico tra due culture, appare chiaramente anche solo dando uno sguardo d'insieme alle varie "voci" che compongono l'enciclopedia coronelliana, molto diverse tra loro per dimensioni, struttura e contenuti. Ampie e documentate ovviamente quelle riguardanti argomenti legati alla geografia e alla cronologia, più modeste molte di quelle vicine alle più "moderne" conquiste della scienza del tempo: colpisce ad esempio la differenza tra il maggiore spazio concesso all'astrologia, con tutti i suoi risvolti medicali, rispetto a quello, veramente esiguo, riservato all'astronomia, di cui comunque l'autore si era più volte occupato.

Più ampia e dettagliata è invece la voce dedicata all'anatomia come molto approfondite sono quelle relative ad alcuni termini medico-anatomici.

L'attenzione del frate veneziano è sempre comunque rivolta alle "necessità" del suo pubblico: molte sono infatti le voci dedicate a sostanze naturali, animali e piante, sempre immancabilmente accompagnate dall'esposizione dettagliata delle loro proprietà terapeutiche. Si può ben immaginare come l'arte della cura "fai da te" potesse sortire allora – per alcuni aspetti è così ancora oggi – un ampio riscontro tra i lettori.

A tal proposito merita un richiamo particolare la voce dedicata all'alchimia in cui il Nostro, pur non mostrando apparentemente alcuna predilezione per i confratelli che in passato si erano occupati di essa, sembra comunque onorare una tradizione di interesse per questa materia presente sin dagli albori dell'Ordine<sup>18</sup>. È bene in proposito rilevare che in alcuni elenchi di opere compare persino, attribuita al Coronelli, un'operetta intitolata *La Critica della morte*, per anni erroneamente creduta un'opera ascetica di preparazione alla morte. In realtà si tratterebbe, come ha ben dimostrato il padre Gatti, di un enigmatico scritto di argomento medico-alchemico<sup>19</sup>.

A leggere con attenzione gli scritti del Nostro si può notare – questo forse lo si può giustificare in parte considerando la sua passione per le "curiosi-

<sup>18</sup> Sull'interesse dei francescani per l'alchimia si può vedere CHIARA CRISCIANI, *Note sull'alchimia francescana nel secolo XIII*, in *Atti del XXV Congresso Nazionale di Filosofia*, Società filosofica italiana, Roma 1980, pp. 214-220; EADEM, *Alchimia e potere: presenze francescane (secoli XIII-XIV)*, in *I francescani e la politica (sec. XIII-XVII)*, Atti del Convegno Internazionale di studio (Palermo, 3-7 dicembre 2002), a cura di ALESSANDRO MUSCO, I, Officina di Studi Medievali, Palermo 2007, p. 226; MICHELA PEREIRA, *I francescani e l'alchimia*, «Convivium Assisiense», 10 (2008), pp. 117-157; ZACHARY A. MATUS, *Franciscans and the elixir of life: religion and science in the later Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2017.

<sup>19</sup> Cf. a riguardo ISIDORO LIBERALE GATTI, "La critica della morte". *Ipotesi e rilievi a proposito di un'opera minore di Vincenzo Coronelli*, «Il Santo», 33 (1993), pp. 315-335.

tà” – più di qualche cenno a teorie e personaggi legati al mondo dell’alchimia. È il caso, ad esempio, del *Viaggio d’Italia in Inghilterra* in cui c’è un riferimento diretto al chimico e inventore Cornelius Drebbel: «quanto quest’ultimo sia stato investigatore dei segreti della Natura si può rilevare dalla lettera a Isebrando a Rietvick, riportata da molti Autori, e che per la sua curiosità, ancorche possa essere favolosa, l’abbiamo voluta qui registrare»<sup>20</sup>.

Per quanto riguarda invece nello specifico la voce dedicata dal frate veneziano in particolare all’alchimia, è doveroso in primo luogo riconoscerne l’ampiezza e la completezza. Di quella che oggi è una pseudoscienza infatti egli fornisce fondamentali ragguagli riguardo l’origine, la natura e gli scopi, citando a proposito le maggiori autorità antiche e moderne. Sarebbe stato certo utile e interessante, qualora l’impresa enciclopedica coronelliana fosse giunta alla conclusione, mettere a confronto la voce “alchimia” con la voce “chimica”, per comprendere meglio quanto nell’autore fossero già presenti più evidenti tratti di modernità.

Una delle cose più interessanti – ci limitiamo a segnalare almeno questa – è l’indicazione precisa dell’esistenza di due diversi approcci alla pratica alchemica, quello metallurgico e quello medicale; non sembra vi sia tale corretto rilievo nella più considerata *Cyclopaedia* e nella più celebre *Encyclopédie*<sup>21</sup>. Eccone allora la testimonianza nel testo coronelliano:

Oltre l’alchimia metallica, si dà anche la medicinale, la quale si definisce un’arte di sciogliere i corpi misti, e di coagulare i disciolti per rendere i medicamenti più grati, più salubri, e più sicuri. Questa ancora dicesi spagirica, che da Paracelso definiscesi *Arte separatoria del puro dall’impuro*. In oltre vien detta arte *Ermetica* da Ermete o Mercurio, che se ne stima l’Autore; e finalmente arte distillatoria dalla principale operazione, che consiste in liquefare, o distillare i corpi<sup>22</sup>.

Al di là dei molti limiti, di cui un esame più approfondito della *Biblioteca universale* renderebbe certamente ragione, non si può non riconoscere l’abbondanza di notizie in essa contenute, alcune ancora oggi, per esempio quelle riguardanti alcuni personaggi “minori”, di indubbia utilità. Del resto, questo era il desiderio del Coronelli: fornire uno strumento che fosse “universalmente” utile, sia ai sapienti sia agli ignoranti, tanto ai ricchi quanto ai poveri; v’era insomma in lui l’ideale di una conoscenza francamente intesa al servizio di tutti:

<sup>20</sup> VINCENZO CORONELLI, *Viaggi del p. Coronelli parte seconda, consecrati all’eccellenza reverendissima, di monsignore Giovanni Casimiro Ab-Alten Bokun, referendario dell’una, e l’altra signatura, protonotario apostolico, inviato straordinario del regno di Polonia alla Santa Sede, alla serenissima repubblica di Venetia, ed agli altri sovrani dell’Italia*, per Gio. Battista Tramontino, Venezia 1697, p. 54.

<sup>21</sup> La voce dell’*Encyclopédie* redatta da Jean-Paul Malouin in un’ottima traduzione italiana e accompagnata da un utile corredo di note è in *Alchimia. I testi della tradizione occidentale*, a cura di MICHELA PEREIRA, Mondadori, Milano 2006, pp. 1267-1270.

<sup>22</sup> CORONELLI, *Biblioteca universale*, II, pp. 708-712.

In questa con facilissimo metodo, ogni Arte, ogni Scienza potrà ritrovare i suoi termini, e sarà comodo a ciascheduna condition di Persone il fornirsi d'erudizioni delle quali ella è un ricchissimo erario. Speriamo altresì, che non la sdegnaranno le pubbliche *Librerie*, mentre l'obbligo di esser feconda di tutte le materie, nel possesso di questa sola sarà bastantemente adempito; e forse le Critiche, le Filologie, il confronto delle opinioni la renderanno singolare eziandio in qualsivoglia più copiosa *Biblioteca*. I Dotti poi, che desiderano più alimento nel rintracciar la verità delle cose, sapranno dove ricorrere per gli Autori che si citano. Gl'ignoranti saranno soddisfatti di ciò che sta appresso. A' Letterati facoltosi ella servirà d'ornamento, a' Poveri di comodità, a tutti di profitto...<sup>23</sup>.

## 2. L' "IDEA DELL'UNIVERSO": CORONELLI O CAPRIDONI?

Render ragione del rapporto del Coronelli con le sue fonti è stato sempre un problema per gli studiosi che con lui si sono confrontati. Nella sua vasta opera infatti – si pensi solo all'ampiezza della *Biblioteca* – spesso risulta molto difficile orientarsi in tal senso, in quanto i materiali proposti e riproposti sono talmente vari e abbondanti, da non consentire facili e immediati riconoscimenti. Nel suo laboratorio dei Frari il Nostro doveva avere a disposizione una gran messe di materiale di varia natura, compresi appunti e trattati scritti da diversi frati cultori dei vari rami dello scibile.

In qualche caso però, su questo si vuol ragionare, una serie di fortunate coincidenze aiuta a illuminare qualche questione che per anni è passata inosservata.

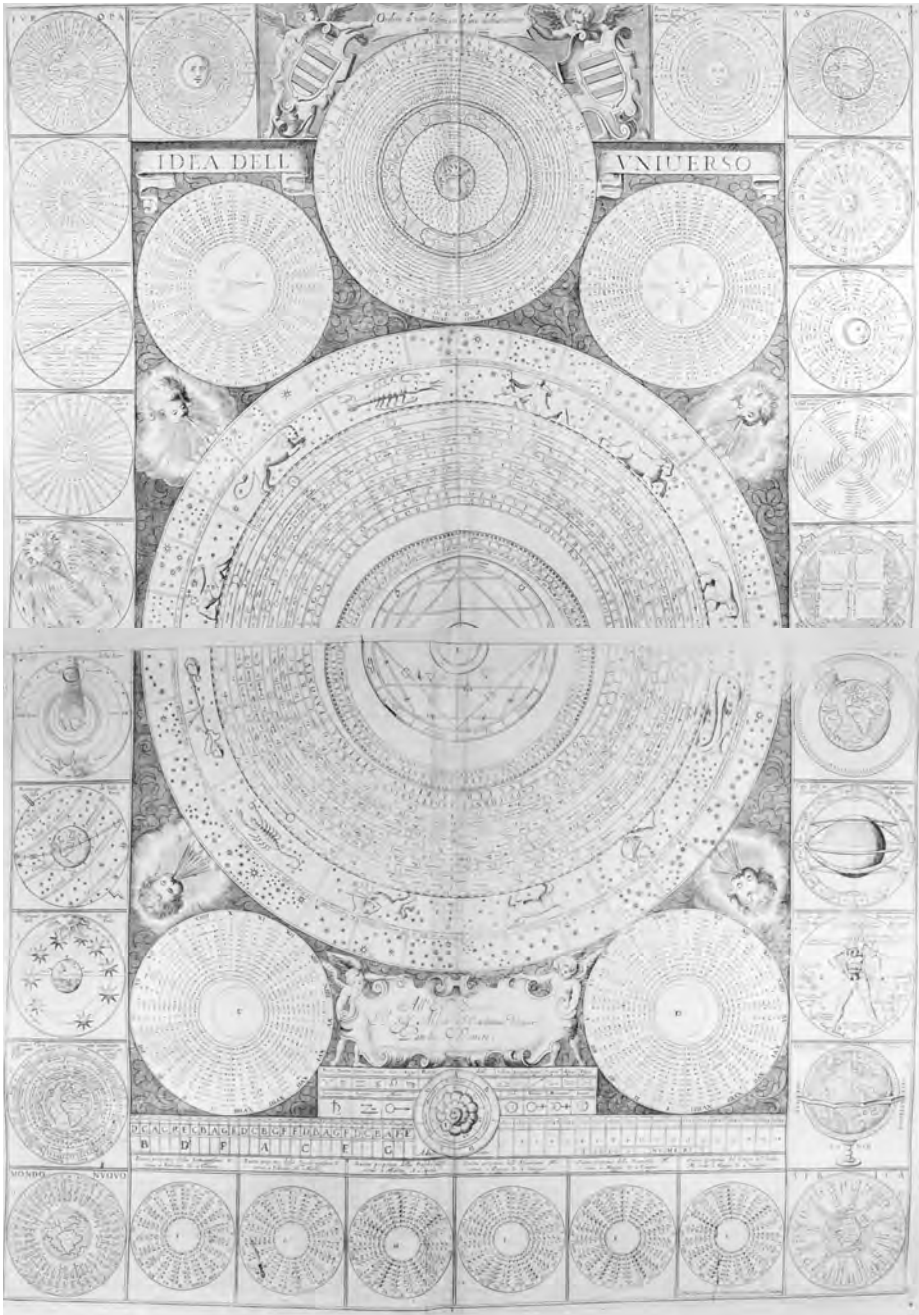
Dopo aver detto sopra genericamente dell'enciclopedismo coronelliano e di qualche suo aspetto particolare, ora si vuol qui proporre il caso di una sua "ipotetica" fonte, apparentemente occultata dal frate veneziano, ma visibilissima alla luce di qualche indicazione più precisa.

Il riferimento specifico è all'*Idea dell'Universo* (Tav. 1), una tra le tavole più suggestive e difficili da comprendere presenti nel primo volume dell'*Atlante veneto*<sup>24</sup>, in cui compare una dedica a «Sebastiano Venier Patrizio Veneto». In essa si propongono una serie di tavole e di diagrammi a cerchio ricchi di riferimenti astrologici, astronomici, geografici, medici e persino alchemici che, nell'intenzione dell'autore, dovevano esprimere, in una sintesi atta a facilitare la comprensione e la memoria, tutto ciò che era necessario conoscere sul mondo. L'*Idea* presente nell'*Atlante* è stata molto ben descritta da Adam Mosley al cui lavoro naturalmente rimandiamo per una migliore illustrazione della stessa<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. [4].

<sup>24</sup> Cf. VINCENZO CORONELLI, *Atlante veneto nel quale si contiene le descriptione geografica, storica, sacra, profana, e politica degli imperij, regni, provincie, e stati dell'universo...*, I, appresso Girolamo Albrizzi, Venezia 1691.

<sup>25</sup> Cf. a proposito ADAM MOSLEY, *Vincenzo Maria Coronelli's "Atlante veneto" and the Diagrammatic Tradition of Cosmography*, «Journal for the History of Astronomy», 42 (1/2011), pp. 27-53.



**Tav. 1:** *L'Ida dell'Universo* di Vincenzo Coronelli. L'immagine riproduce la tavola presente in un esemplare dell'*Atlante veneto* custodito presso la Biblioteca del Sacro Convento di Assisi.

La tavola, come di consueto usava fare, il frate veneziano la ripropone più volte predisponendo diverse ristampe, come già avvertiva correttamente l'Armao, anche come tavola a sé, a quanto pare sempre senza il supporto di qualche basilare istruzione per intenderne il senso.

Manca comunque ancora oggi una ricognizione completa e uno studio dettagliato riguardo il numero di esemplari in circolazione e la presenza degli stessi nei principali fondi librari. Non si vuole naturalmente in questa sede percorrere questa strada, forse auspicabile per il futuro, ma si intende semplicemente segnalare l'apparente debito del Coronelli nei confronti di un francescano veneziano semisconosciuto, ma comunque autore, come si vedrà, di opere assai "curiose", cibo prelibato per palati enciclopedici come quello del Nostro.

Il frate cui ci riferiamo risponde al nome di Bonaventura Capridoni e di lui, nonostante l'interesse di qualche bibliofilo, si conosce veramente ben poco. Qualche ragguaglio lo fornisce però il Franchini, che lo dice veneziano e particolarmente versato negli studi; eccone per intero la testimonianza:

Era molto studioso l'Autore. Il più di sua vita, faceva co' suoi libri in facoltà diverse di scolastiche, eruditione, historia, mathematiche, Sacra Scrittura; onde il tempo che li avanzava dal Choro, al quale sempre si trovava, spendeva tutto negli studij. Stampò l'Idèa dell'Universo in foglio patente, riducendo a sistema tutte le regioni dell'aria, Sfere, Pianeti, segni del Zodiaco, Metheorologiche operazioni, Venti, Stagioni, Lunazioni, ecc. esprimendo il tutto con circoli, parte de' quali può girarsi su'l foglio, e parte, che impressa nel foglio, non si gira. Per darne poi contezza con dichiarazioni, più aperte, stampò un Libro in esposizione del foglio, e nel Libro discorrendo da buon Filosofo et Astronomo, dà conto di quanto espose grafficamente su'l foglio. Il foglio, e Libro sono iscritti *Idea dell'universo, Stam. in Venetia per Gio: Battista Bertoni 1617 in 4*<sup>26</sup>.

A queste informazioni nulla aggiunge la grande erudizione del padre Sbaraglia<sup>27</sup>, che riprende in tutto Franchini, mentre è il padre Papini a immettere un particolare, riferendo anche su uno pseudonimo utilizzato dal Capridoni per licenziare qualche sua opera: «sub hoc nomine latentem: Bassobrutti Mesto da Lanciano»<sup>28</sup>.

In effetti, del Capridoni si possono ancora oggi leggere due opere, *La Dichiaratione della carta intitolata Idea dell'Universo*, sui cui contenuti poi si avrà modo di tornare, e la *Consideratione del sig. Mesto Bassobrutti da*

<sup>26</sup> GIOVANNI FRANCHINI, *Bibliosofia, e memorie letterarie di scrittori francescani conventuali ch'hanno scritto dopo l'anno 1585...*, per gli eredi Soliani, Modena 1693.

<sup>27</sup> «Bonaventura Capridonius Venetus Min. Conv. Sac. Theol. Magister philosophicis, mathematicisque disciplinis exultus edidit, tipisque vulgavit ideam universi graphice exhibitam, ac integro libro explicatam Venetiis an. 1617 in 4. Apud Jo. Baptistam Bertoni, teste Franchino in Biblioso. Num. 69» GIOVANNI GIACINTO SBARAGLIA, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo alitise descriptos...*, ex typographia S. Michaelis ad ripam apud Linum Contedini, Romae 1806, p. 174.

<sup>28</sup> ASSISI, BIBLIOTECA COMUNALE, Fondo Moderno, ms. 85: NICOLA PAPINI, *Scriptores ordinis Minorum vulgo Convetualium sancti Francisci usque ad annum 1800*, c. 60r.



*Lanciano intorno all'occultatione insolita et incognita di Marte, occorsa l'Anno 1615*, libricolo di carattere astronomico-astrologico, scritto appunto sotto pseudonimo<sup>29</sup>, con ampio riferimento alle fonti antiche e moderne, in cui non manca un richiamo alle osservazioni Galileiane: «come testimoniano molti, che gl'hanno osservati col nuovo organo speculare del Signor Galileo Galilei fiorentino»<sup>30</sup>.

L'opera che più qui ci interessa è però la *Dichiaratione*<sup>31</sup> che così l'autore direttamente presenta rivolgendosi nella dedica a monsignor Stefano Pignatelli da Perugia: «desideroso di non esser scancellato dalla sua grazia, di farle dono d'una Carta, o Foglio, in cui da me, quasi al vivo si rappresenta L'IDEA dell'Universo, succintamente raccolto, in forma sferica, e circolare, come più perfette dell'altre, con la Dichiaratione distinta di esso Foglio ridotta pur brevemente in questo libro».

Da questo possiamo apprendere come il primo "dono" che Capridoni intendeva porgere al suo protettore e al suo pubblico fosse proprio una sorta di tavola generale esplicativa dell'intero universo naturale creato, composto sia dal cielo sia dalla terra. Il trattato di cui parliamo dunque non appare pensato come una trattazione indipendente, ma non doveva essere altro che una spiegazione dettagliata della complessa *Carta*, una sorta di libretto delle istruzioni atto a intenderne pienamente il significato.

A un esemplare di questa *Carta*, di cui purtroppo chi scrive non è riuscito per ora a trovar traccia, sembra far riferimento l'Armao nel suo pionieristico studio del 1944: «in un esemplare apparso recentemente sul mercato antiquario – riferisce lo studioso – la tavola figura dedicata dal Coronelli al card. Decio Azzolini († 6 giugno 1689) e risulta, da una iscrizione malamente cancellata, incisa a Venezia nel 1672 (Coronelli aveva allora 22 anni ed era studente di teologia a Roma) e dedicata a ignoto da certo fra Bernardo di Capridoni»<sup>32</sup>.

Forse a causa del deterioramento seguito al tentativo di cancellare l'iscrizione, lo studioso ha inteso Bernardo al posto di Bonaventura, ma ad oggi non può esservi più dubbio sul nome dell'autore. Rimane comunque il fatto che Coronelli doveva aver visto e studiato quella *Carta* e non si può escludere che sia stata proprio una sua "precauzione" quella di cancellare

<sup>29</sup> Cf. GAETANO MELZI, *Dizionario di opere anonime e pseudonime di scrittori italiani o che sia aventi relazione all'Italia*, III, coi torchi di Luigi di Giacomo Pirola, Milano 1852, p. 383.

<sup>30</sup> BONAVENTURA CAPRIDONI, *Consideratione del sig. Bassobrutti da Lanciano intorno all'occultatione insolita et incognita di Marte, occorsa l'Anno 1615*, appresso Gio. Battista Bertoni, libraro all'Insegna del Pellegrino, In Venetia 1617, p. [10].

<sup>31</sup> Per una descrizione dettagliata dell'opera si veda in particolare *Autori italiani del '600. Catalogo bibliografico*, a cura di SANDRO PIANTANIDA - LAMBERTO DIOTALLEVI - GIANCARLO LIVRAGHI, Milano 1948-1951, pp. 104-105; LEANDRO CANTAMESSA ARPINATI, *Astrologia: opere a stampa, 1472-1900*, I, Olschki, Firenze 2007, pp. 168-170.

<sup>32</sup> ERMANNIO ARMAO, *Coronelli. Cenni sull'uomo e la sua vita. Catalogo ragionato delle sue opere, fonti bibliografiche, indici*, Bibliopolis, Olschki, Firenze 1944, p. 199.

il nome del vero autore, proprio un francescano veneto come lui, per poter magari riproporre la grande e suggestiva tavola come una sua invenzione.

Un elemento interessante, utile ad avvalorare tale tesi, è il fatto che i fogli dell'*Atlante* in cui Coronelli ripropone la *Carta* non sono, come si è già accennato, accompagnati da alcuna informazione circa la maniera di leggerla o di interpretarla, come se le suggestive "ruote" e i complessi diagrammi di carattere geografico, astronomico e astrologico potessero essere al lettore immediatamente intelligibili.

Ma qual è il senso dell'opera del Capridoni? Al di là dei complessi tecnicismi su cui si struttura la *Carta* e in cui ora non si entrerà, esistevano dei tratti comuni nella visione del sapere dei due "enciclopedici" francescani di cui ora parliamo?

Come suggerisce il titolo stesso, in cui addirittura in maiuscolo compare il termine IDEA, il riferimento alla tradizione platonica e al modello esemplarista di gran moda tra i figli di Francesco sin dalla prima ora è oltremodo palese. Il mondo recherebbe in sé l'immagine del suo Creatore; conoscere allora il cosmo in tutta la sua razionale bellezza, cogliendone la molteplicità delle forme, non sarebbe altro che l'inizio di un percorso, che si potrebbe dire tranquillamente bonaventuriano, di ritorno a Dio.

Capridoni, nel rivolgersi al «prudente e discreto Lettore», in tal maniera chiarisce la doppia funzione del sapere, donato da Dio all'uomo non solo per scopi mondani, ma anche come strumento di comprensione di verità più profonde:

È certo, che non poteva egli meglio spiegare gli effetti dell'infinita bontà di Dio, il quale ha sempre con singolar favore comunicato a gl'intelletti humani lume, per ritrovare speculando, le nobilissime arti, e le altissime scienze, non solo, perché col mezzo loro potesse l'huomo prudentemente disporre, e regolare tutte le sue attione, ma più oltre ancora, affincbe considerando l'ordine maraviglioso delle cose visibili, e basse, giungesse pian piano, come per securissima scala, alla contemplatione, e cognitione distinta, quanto a lui sia possibile in questa vita, delle cose supreme et invisibili...<sup>33</sup>.

Si esalta poi l'astrologia, «a cui devesi ragionevolmente honoratissimo e principalissimo luogo» in quanto essa ha per oggetto i fenomeni celesti ed è utile al marinaio, all'agricoltore e al medico. Naturalmente il richiamarsi all'astrologia è da intendersi qui in una forma oltremodo ampia, almeno tanto da abbracciare generalmente anche il sapere astronomico in senso stretto. Attraverso il moto dei corpi celesti si può intuire inoltre, secondo l'autore, la necessità di un «Primo Ente, Motor Infinito, Fattor di quelle»<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> BONAVENTURA CAPRIDONI, *Dichiaratione della carta, intitolata, idea dell'vniuerso, del R. padre maestro Bonauentura Capridonio da Venetia dell'ordine min conuent. ... Nella quale si esplicano tutte le ruote di essa carta distintamente, e s'hà la notitia di molte cose...*, appresso Gio. Battista Bertoni, libraro all'Insegna del Pellegrino, In Venetia 1617, p. [5].

<sup>34</sup> *Ivi*, p. [6].

Nel suo trattato il francescano vuole dunque render ragione in maniera sintetica di tutto l'universo e lo fa scegliendo di utilizzare un sistema complesso di tavole dette "ruote", precisamente trentacinque, forse anche per sottolineare ulteriormente, oltre la loro funzione principale di eccellente strumento esplicativo, l'idea della "sfericità" del tutto.

Quindi non solo i cieli, i loro moti, le caratteristiche dei pianeti, le varie posizioni del sole e della luna, le misure, ma anche l'immobilità della terra e tutto ciò che è legato al mondo terrestre e ai quattro elementi che, secondo la tradizione, lo compongono sono risolti in specifiche "ruote".

Alcune "ruote" vengono poi dedicate alla descrizione delle quattro parti in cui si pensava fosse divisa la terra: Asia, Africa, Europa e «Nuovo Mondo adunque che con altro titolo vien nomato America, si divide in parti quarantauna...»<sup>35</sup>.

Senza proseguire oltre nell'analisi dell'opera che certo meriterebbe future, auspicabili e meno distratte attenzioni, concludiamo per ora con un punto interrogativo.

Sembra comunque indubbio che il Coronelli conoscesse assai bene l'opera del Capridoni e che di essa si sia servito e "appropriato". Egli, come detto, non lo cita mai e nemmeno nella sua grande *Biblioteca*, dove di "minori" vi è una gran sfilata, compare il suo nome; la cosa è a dir poco sospetta. È dunque l'ennesimo caso di plagio, quella pratica disdicevole di cui molti l'hanno riconosciuto esperto?

## SOMMARIO

Dopo una sintetica esposizione di alcuni tratti caratteristici dell'enciclopedismo coronelliano, viene presa in particolare considerazione l'opera del francescano Bonaventura Capridoni. Di questa infatti il Coronelli sembra aver fatto un largo e disinvolto uso senza però far mai esplicito riferimento al vero autore.

*Parole chiave:* Vincenzo Coronelli; Enciclopedismo; Bonaventura Capridoni.

## SUMMARY

After a brief exposition of some typical traits of Coronellian encyclopedism, the work of the Franciscan Bonaventura Capridoni is taken into particular consideration. In fact Coronelli seems to have made a wide and casual use of this, although he never makes explicit reference to the true author.

*Keywords:* Vincenzo Coronelli; Encyclopedism; Bonaventura Capridoni.

Paolo Capitanucci  
Istituto Teologico di Assisi  
capago@tiscali.it

---

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 30.

GIUSEPPE BUFFON

**CONCLUSIONI****IL MARKETING DEL GENIO ILLUSIONISTA**

Le celebrazioni del terzo centenario della nascita di Coronelli, nel 1950, inaugurando una stagione segnata dalla moda dei globi, si rendono responsabili della sovraesposizione cui è stata sottoposta la figura del fortunato “cosmografo” veneziano. Il vaglio del suo valore scientifico viene applicato, invece, solo a cominciare dal 1980, quando si avvia lo studio dei globi, custoditi in numerose collezioni europee. L'immediato, sarcastico giudizio, esito più della reazione emotiva succeduta all'eccessiva esaltazione che di una pacata valutazione delle fonti, manca del necessario supporto di un'esauriente analisi. L'imperdonabile lacuna viene colmata solamente con la pubblicazione dell'Archivio Sartori<sup>1</sup>, con la ricerca di Isidoro Liberale Gatti sulla turbolenta carriera religiosa del francescano<sup>2</sup>, con i lavori di Lawrence Fuchs<sup>3</sup> e Clara MESSI<sup>4</sup>. Sulla scia di Ermanno Armao<sup>5</sup> e di Rudolf

---

<sup>1</sup> ANTONIO SARTORI, *Il P.M. Vincenzo Coronelli e la sua attività*, in IDEM, *Archivio Sartori. Documenti di storia e arte francescana*. III/2. *Evoluzione del francescanesimo nelle Tre Venezie. Monasteri, contrade, Località, abitanti di Padova medievale*, a cura di GIOVANNI LUISETTO, Biblioteca Antoniana-Basilica del Santo, Padova 1988, pp. 1018-1261. Proprio Antonio Sartori, già nel 1951, aveva pubblicato in «Miscellanea Francescana» (51, pp. 387-372) il *Regesto coronelliano*, inserito in un numero speciale dedicato dalla Rivista al cosmografo francescano: *Il Padre Vincenzo Coronelli dei Frati Minori Conventuali 1650-1718 nel III centenario della nascita*.

<sup>2</sup> ISIDORO GATTI, *Il P. Vincenzo Coronelli dei Frati Minori Conventuali negli anni del Generalato (1701-1707)*, I-II, Università Gregoriana, Roma 1976.

<sup>3</sup> LAWRENCE JAMES FUCHS, *Vincenzo Coronelli and the Organisation of Knowledge: The Twilight of Seventeenth-Century Encyclopaedism*, tesi dottorale non pubblicata, Università di Chicago 1983.

<sup>4</sup> CLARA MESSI, *P.M. Vincenzo Coronelli dei frati Minori conventuali (1650-1950)*, Centro Studi Coronelliani, Padova 1950.

<sup>5</sup> ERMANNO ARMAO, *Vincenzo Coronelli. Cenni sull'uomo e la sua vita. Catalogo ragionato delle sue opere*, Bibliopolis Libreria editrice, Firenze 1944; IDEM, *Le grandi carte geografiche di Vincenzo Coronelli*, «Rivista geografica italiana», 57 (1950), pp. 158-180; IDEM, *Il catalogo degli Autori di Vincenzo Coronelli. Una bibliografia geografica del*

Schmidt<sup>6</sup>, è soprattutto Marica Milanese a fornire particolari chiarificanti sul rapporto tra Coronelli e Alberto Alberti e sulla storia delle edizioni, tanto dell'*Epitome*, quanto del *Libro dei Globi*, censendo anche le mappe pubblicate nel *Corso geografico*<sup>7</sup>. Da esperta della cultura geografica del XVII e XVIII secolo, Milanese scopre, nel modesto cosmografo veneziano che catalizza inspiegabilmente l'attenzione dei salotti scientifici europei, un importante campionario di studiosi e di curiosi della scienza geografica.

Cosmografo mediocre, ma abile costruttore di macchine utili alla diffusione della cultura geografica, Coronelli si dimostra geniale soprattutto per la sua capacità di intrecciare una rete di clienti, funzionale alla costruzione della propria rinomanza di geografo e di grande cosmografo. La fama di Coronelli trova indubbiamente origine nei due manoscritti sui globi destinati al re di Francia, prodotti a Parigi tra il 1681 e il 1683. Di eccezionali dimensioni, i globi vengono realizzati per essere collocati a Versailles, nel centro del mondo cortigiano, se non proprio dell'accademia scientifica. Molte corti europee si sono dotate di globi, quando la corte di re Luigi XIV ne era ancora sfornita. Il cardinale César d'Estrées (1628-1714), in accordo con Jean-Baptiste Colbert (1619-1693), pianifica di offrirne due di eccezionali dimensioni, come regalo per il re di Francia, che sta costruendo la propria reggia a Versailles. Essi devono essere dei capolavori di tecnica e di scienza e in Francia non mancano studiosi in grado di dare vita a un prodotto aggiornato della scienza geografica e astronomica; devono avere la dovuta visibilità per onorare un re considerato *le plus grand roi de la terre*; devono avere la capacità di rappresentare le strategie politiche di un sovrano, che guarda all'espansione coloniale nelle Americhe. In questo tempo nessuno in Francia possiede le competenze tecniche per costruire globi che soddisfino a queste esigenze cortigiane. Costruttori di globi con tale abilità si possono trovare solo in Germania, Olanda o Italia: quelli per Luigi XIV sono i più grandi mai costruiti, con i loro 3 metri e 85 centimetri di diametro. E Coronelli stesso a dichiarare di aver costruito i più perfetti globi dell'epoca<sup>8</sup>.

---

600, Olschki, Firenze 1957. Di questo prolifico autore ci siamo limitati a riportare solo le opere più rappresentative.

<sup>6</sup> RUDOLF SCHMIDT, *P. Vincenzo Coronelli's Method of Work*, «Der Globusfreund», 43/44 (1995), pp. 192-219; IDEM, *Il ruolo dei Globi nella conoscenza della terra*, in *Segni e sogni della terra. Il disegno del mondo dal mito di Atlante alla geografia delle reti*, Catalogo della mostra, De Agostini, Milano 2001, pp. 192-219; IDEM, *L'uomo dei globi*, in *La cartografia europea tra primo Rinascimento e fine dell'Illuminismo*, Olschki, Firenze 2003, pp. 75-92; IDEM, *Was Coronelli in Wien?*, in *Mappae Antiquae, Liber amicorum Günter Schlider*, a cura di PAULA VAN GESTEL-VAN HET SCHIP - PETER VAN DER KROGT, I, Hes & De Graaf, Amsterdam 2007, pp. 245-249.

<sup>7</sup> MARICA MILANESI, *Vincenzo Coronelli cosmographer (1650-1718)*, Brepols, Turnhout 2016.

<sup>8</sup> VINCENZO CORONELLI, *Epitome cosmografica, o Compendiosa introduzione all'Astronomia, Geografia, & Idrografia, per l'uso, dilucidazione, e fabbrica delle sfere, globi, planisferi, astrolabi, e tavole geografiche, e particolarmente degli stampati, e spiegati nelle pubbliche lezioni dal P. Maestro Vincenzo Coronelli M. C. Cosmografo della Serenissima*

A Parigi Coronelli scopre la sua vocazione di illusionista, capace di incantare l'Europa appunto con i suoi globi terrestri e celesti, le sue mappe topografiche, astronomiche, geografiche, i libri illustrati, i ritratti, le genealogie, le guide, le cronologie, i disegni di macchine da guerra e di quelle utili in tempo di pace: tutte opere su cui regna sovrana la curiosità. Il re ne è insaziabile, appassionato com'è di immagini e di libri illustrati, grazie alla formazione geografica ricevuta fin da piccolo. La curiosità, infatti, qualifica il perfetto *gentlemen*, l'uomo di cultura, che non è pedante, né erudito, consacrato allo studio delle scienze e della letteratura, ma soprattutto colto da fascino e ammirazione per il raro, per il nuovo, il sorprendente, tanto da diventare spesso collezionista di oggetti, disegni, mappe geografiche, scritti e naturalmente globi. La curiosità, dunque, è la pietra filosofale della scienza moderna, che specie nella Parigi di fine Seicento incoraggia Agostiniani, Carmelitani e Benedettini dell'abbazia di Sainte-Geneviève ad aprire gabinetti di scienze naturali, laboratori di macchinari, oltre a mettere insieme collezioni di curiosità scientifiche, matematiche, astronomiche, ottiche, geometriche, storiche, sulle età della natura o della generazione umana. Penetrare il mondo della curiosità, che rappresenta non solo la cultura ma l'*ethos* dell'epoca equivale a intravedere le ragioni del successo fulmineo ottenuto da Coronelli, come anche quelle della sua rovinosa caduta. Significa, altresì, comprendere come nascano le curiosità commercializzate da Coronelli: perché si affermino, perché vengano ammirate e perché sorprendano; significa altresì accertare come egli riesca a incantare i suoi clienti, come crei reti per la vendite e come contribuisca a incoraggiare i loro stessi gusti. Se Coronelli non è un geografo e un cosmografo, non gli si può tuttavia negare l'arte di maestro dell'immagine.

Il fascino per la geografia domina abbondantemente la cultura della curiosità. La geografia deve essere patrimonio di ogni cittadino dedito all'arte militare, di ogni cittadino francese, non escluse le nobildonne, che devono saper indicare su una mappa le vittorie del loro sovrano. L'amore del re per la geografia spinge il cardinale d'Estrées alla scelta di ricorrere al dono dei globi per l'esposizione Marly. La passione del re per la geografia, appresa dai Cassini<sup>9</sup>, costituisce una moda per la corte francese, che vuole imitare il suo sovrano. La stessa passione si era diffusa a Venezia già un secolo prima, inducendo ogni mercante patrizio a possedere collezioni di mappe geografiche e globi. A Venezia si affianca, poi, l'Olanda, che produce il più alto numero di mappe e di globi, come testimonia l'edizione francese

---

*Repubblica di Venetia, e Lettore di Geografia in quella Università, per l'Accademia Cosmografica degli Argonauti*, Ad Istanza di Adrea Poletti, in Venetia 1693, p. 334.

<sup>9</sup> Sono almeno quattro i Cassini, esperti in geografia e nella costruzione dei globi, che svolgono un ruolo importante presso la corte francese e nella cultura europea dei secoli XVII e XVIII: Giovanni Domenico (1665-1712), il capostipite di origini italiane, ma naturalizzato francese; Jacques (1677-1756), figlio di Giovanni Domenico; César-François (1714-1884), figlio di Jacques, e Jean-Dominique (1748-1845), detto IV Cassini, nipote di Giovanni Domenico.

dell'*Atlas Maior* (1663) di Joan Blaeu<sup>10</sup>, dedicato a Luigi XIV, quale strumento per capire la storia, intraprendere campagne militari, navigare e commerciare. Senza la geografia, non si può comprendere la storia, non si possono fare commerci, intraprendere viaggi; soprattutto non si può fare politica, come richiesto all'*homme de qualité*, non si può esercitare l'arte del governo, non si può disquisire di campagne militari o parlare di guerra.

Coronelli si dimostra l'unico capace di produrre oggetti, un tempo destinati solamente alle corti, per un pubblico che non dispone di pari possibilità finanziarie. Egli trasforma i materiali impiegati per i globi del re in prodotti commerciali, adatti a un più vasto pubblico. A Venezia, Coronelli mette a frutto la sua fama di costruttore di globi e la sua abilità manuale di francescano. Le sue lezioni e l'*Atlante veneto* sostengono l'identità del patriziato veneto, abituato a maneggiare mappe e strumenti topografici, che cerca ora un aggiornamento della propria cultura geografica: soddisfa, così, gli interessi di medici e avvocati, ammaliati dalla nuova scienza e riempie un vuoto all'università di Padova, che manca di una cattedra di cosmografia, dopo la morte di Geminiano Montanari (1633-1687) e Vitale Terrarossa (1623-1692). Si inserisce, inoltre, nel teatro delle guerre contro i turchi, sostenendo i generali e l'orgoglio militare veneziano. Infine, specie con l'*Atlante*, incontra l'aspirazione della Serenissima a mettersi al passo con gli altri produttori stranieri di mappe.

La fortuna di Coronelli a Venezia, dovuta inizialmente ai materiali portati da Parigi, che concorrevano a fare di Venezia, ancora una volta, la capitale dell'informazione geografica, crolla soprattutto dopo il 1705, quando l'euforia per le vittorie della Repubblica è scemata e le finanze pubbliche si trovano compromesse dalle spese militari. A Venezia Coronelli si mantiene fedele alla tradizione, rifiutando innovazioni o aggiornamenti in linea con le acquisizioni scientifiche, perché ciò gioca a favore dell'orgoglio cittadino: scelta tutt'altro che scontata, considerando le sue amicizie nella curia pontificia. L'appoggio del patriziato, utile per ottenere il governo del proprio Ordine, nonostante le opposizioni interne, si cambia successivamente in opposizione, incentivata dall'alleanza con quella medesima Roma che il religioso, da veneziano, poneva in subordine rispetto alla Repubblica.

Si può dire che Coronelli sia cosmografo solamente a Parigi, mentre riceve le istruzioni per la costruzione dei globi per il re, cosmografo spettatore, mai attore. Incline alla geografia più che all'astronomia, egli produce globi e carte che contengono le medesime informazioni di altre carte e, anzi, sono ricavate da altre mappe. I suoi *Argonauti* sono sottoscrittori delle sue pubblicazioni, le finanziano e le diffondono, ma non sono affatto membri di altre accademie, tanto che non sono reputati una vera accademia. Secondo Giacinto Gimma (1668-1735), che ha parole di elogio per Coronelli, gli argonauti rientrano nel genere delle accademie sperimenta-

<sup>10</sup> JOAN BLAEU, *Le grand atlas ou Cosmographie Blaviane en laquelle est exactement descritte la Terre, la Mer et le Ciel*, I-XII, chez J. Blaeu, Amsterdam 1663.

li<sup>11</sup>. Coronelli non prende parte alle discussioni accademiche di Geminiano Montanari e Paolo Sarotti<sup>12</sup>, né dimostra di intrattenere contatti con accademici, come Giovanni Domenico Cassini, Geminiano Montanari e Antonio Felice Marsili (1651-1710). Cassini non esprime giudizi sui globi e Philippe Le Hire (1640-1718) e François Le Large li valutano incompleti e non aggiornati da un punto di vista scientifico<sup>13</sup>. Anche l'esperienza accademica parigina non ha contribuito ad aggiornare la sua cultura astronomica e geografica, dato che non menziona mai Cassini, né Newton, ostinandosi a riportare l'opinione di Tycho Brahe (1546-1601). Lo stesso viaggio a Londra, da lui stesso pubblicizzato per la legittimazione scientifica, non contiene e non evidenzia una vera frequentazione del mondo scientifico.

Coronelli è, invero, un abile artigiano e un carpentiere capace di fabbricare strumenti per la pratica del geografo, ma non un geografo o uno studioso di cosmografia. Il suo riconoscimento dipende non dagli scienziati, ma dai librai e dai loro dipendenti, dai *gentlemen*, dagli ecclesiastici, dai dignitari e principi, desiderosi di soddisfare la propria curiosità. Anche gli studiosi, geografi e astronomi, sono convinti che i globi di Coronelli facciano un'ottima figura unicamente nelle esposizioni e nelle biblioteche. Il bibliotecario del duca di Firenze, Antonio Magliabechi (1633-1714), ammira Coronelli, perché egli non è uno specialista in geografia, ma in filologia e critica testuale, disciplina sconosciuta al costruttore di globi; infatti, nella sua corrispondenza con il francescano non scrive mai su temi di natura geografica o astronomica. Gli scrittori accettano Coronelli tra gli eruditi solo come opinionista divulgatore, non come esperto del dibattito scientifico. La vetrina della sua erudizione, la *Biblioteca universale*, non incontra grande successo tra gli studiosi: richiama il tradizionale *Dictionnaire historique* di Louis Moréri (1643-1680), che saccheggia abbondantemente, e l'*Enciclopedia* di Pierre Bayle (1647-1706), che lo stesso francescano saluta con entusiasmo nel 1697.

A un erudito come Girolamo Tiraboschi (1731-1794) non occorre molto tempo per scoprire come tanto accumulo di informazioni senza ordine sia privo di valore alcuno. Non si può pertanto concordare con Ermanno Armao, quando afferma che Coronelli è l'inventore del dizionario alfabetico. Il disordine della *Biblioteca* rivela, invece, che cosa sarebbero potuti essere i globi se Coronelli non avesse goduto dell'attenta supervisione degli

<sup>11</sup> GIACINTO GIMMA, *Elogi dell'Accademia degli Spensierati di Rossano descritti dal Dottor Signor D. Giacinto Gimma*, I, Carlo Troise, Napoli 1703, pp. 355-358.

<sup>12</sup> Le notizie biografiche su Paolo Sarotti si dimostrano lacunose. Di origini veneziane, soggiorna a Napoli negli anni 1668-1669 e a Londra in qualità di residente per la Repubblica Veneta negli anni 1675-1681; tornato a Venezia, fonda nel 1682 l'Accademia pubblica di scienze filosofiche e matematiche (Accademia Sarotti), attiva fino al 1686. CLELIA PIGHETTI, *L'influsso scientifico di Robert Boyle nel tardo '600 italiano*, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 127-139.

<sup>13</sup> FRANÇOIS LE LARGE, *Explication des figures qui sont sur les globes de Marly, 1713*, in Bibliothèque national de France, ms. François 13366, pp. 47-72.



accademici francesi Claude du Molinet (1620-1687) e Claude Bernou (1638-1716). La *Biblioteca*, infatti, conquista facilmente l'apprezzamento soltanto di un predicatore privo di risorse culturali, cui possono tornare utili le conoscenze di un tecnico professionalmente preparato, ma poco versato nello studio scientifico. Solo Giacinto Gimma, dell'Accademia degli Spensierati di Rossano, in Calabria, spende parole di ammirazione verso il Coronelli, reputandolo uno studioso. La scienza non è, tuttavia, la prerogativa prevalente dell'Accademia degli Spensierati. Il giudizio del calabrese si basa sicuramente sull'incontro romano con Coronelli, quando negli anni intorno al 1690 entrambi sono iscritti all'Accademia letteraria del Platano, allorché lo stesso Coronelli viene affiliato all'Accademia degli Spensierati. Vent'anni dopo, Gimma ammette che Coronelli può aver commesso qualche errore nella costruzione dei globi, affermando che il suo lavoro era stato pesantemente criticato da numerosi studiosi, inclusi diversi stranieri. Gimma mette, tuttavia, in evidenza l'abilità del cosmografo nella costruzione di macchinari di ogni tipo e, in primo luogo, di quelli utili per la costruzione dei globi per il re di Francia. Coronelli viene rispettato per la sua abilità nel produrre strumenti tecnici, utili in diversi campi della scienza, e per la conoscenza richiesta per tali realizzazioni scientifiche. Ciò è sufficiente per essere ammesso nella repubblica delle lettere, dove, però, egli gioca un ruolo solo marginale.

Otto Menke (1644-1707) loda l'*Atlante veneto* per la descrizione della Morea e per le sezioni idrografiche e cosmografiche, ma le sue recensioni mirano a informare più che a valutare, a segnalare più che a esprimere il punto di vista critico dello studioso<sup>14</sup>. La linea della divulgazione scientifica *ante litteram*, anzi il genere che si colloca a metà strada tra la produzione dello studioso e quella dell'esperto di tecniche costruttive, lo rende affascinante non solo per i curiosi. Coronelli appare agli uomini di scienza lo specialista delle tecniche costruttive, l'artigiano, l'editore, mentre per i principi e per il mondo al di fuori dell'accademia si dimostrava il geografo, il cosmografo, il topografo e l'erudito. Durante la sua vita, Coronelli viene o lodato o denigrato, ma i suoi lavori non vengono mai sottoposti a valutazione, tranne quelli di idraulica, criticati non solo aspramente, ma dettagliatamente. Si tratta, però, di lavori proposti alla fine della sua carriera, nel tentativo disperato di riabilitarsi: lavori frutto dell'affanno e dell'umiliazione, che esulano dall'ambito delle sue competenze di divulgatore, dove sa esprimere il meglio di sé. La professione di divulgatore moderno, da lui inaugurata, sfugge a ogni vera valutazione, perché non si trova altri, più esperto di lui, in grado di valutarlo in quell'arte dell'illusionista che incanta i curiosi.

Giuseppe Buffon  
Pontificia Università Antonianum - Roma  
g.buffon@antonianum.eu

<sup>14</sup> OTTO MENCKE, *Actorum eruditorum quae Lipsiae publicantur Supplementa*, tomus II, Johannis Georgii, Lipsia 1696, p. 255.

ANTONIO MURSIA

**«PRO MAIORI COMMODO  
PATRUM REFORMATORUM»**

**STUDIO DI FONTI SULLE VICENDE COSTRUTTIVE  
DEL CONVENTO DI S. ANTONIO DA PADOVA DI PALERMO  
(1630-1635)**

INTRODUZIONE

Nel corso dell'ultimo venticinquennio del Cinquecento, erano ritornati in auge in Sicilia le aspirazioni riformatrici di alcuni frati Minori osservanti, desiderosi di vivere una vita nella più stretta osservanza della regola francescana. Erano stati i frati Paolo Bono da Palazzolo e Bonaventura Sciascia da Agrigento a rilanciare l'azione riformatrice nell'isola, raccogliendo l'eredità di frate Simone Napoli da Calascibetta, il quale aveva operato nel corso degli anni quaranta dello stesso secolo<sup>1</sup>.

Il movimento riformatore, grazie alla solerzia dei due religiosi, poté svilupparsi, così, con una certa rapidità in Sicilia, soprattutto a seguito della

---

<sup>1</sup> Sui frati Minori della «stretta osservanza», cf. LAZARO IRIARTE, *Storia del Francescanesimo*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1982, pp. 238-245. Per quanto riguarda frate Stefano Molina, propugnatore della riforma in Italia centrale, vedi MARCO BARTOLI, *Stefano Molina e la riforma francescana nel Lazio (sec. XVI)*, «Frate Francesco», 72/2 (2006), pp. 543-548. Invece, sul beato Simone da Calascibetta, notizie sono contenute in PIETRO TONGNOLETTI, *Paradiso Serafico del fertilissimo Regno di Sicilia: ovvero Cronica, nella quale si tratta dell'origine della Riforma de' Minori Osservanti in questo Regno*, I, Tipografia d'Anselmo, Palermo 1667, ff. 55-57, e in PIETRO ANTONIO DA VENEZIA, *Historia Serafica, ovvero Cronica della Provincia di S. Antonio detta di Venezia de Min. Riformati*, Tipografia Giovan Francesco Valvasense, Venezia 1688, p. 34. Sull'argomento cf. anche VINCENZO CAMPO - GIUSEPPE SCATURRO, *Un cammino di santità. Simone da Calascibetta, frate minore riformato*, Palladium, Corleone 2001. Finalmente, sui frati Paolo Bono da Palazzolo e Bonaventura Sciascia da Agrigento, vedi FRANCESCO APRILE, *Della cronologia universale della Sicilia*, Stamperia di Gaspare Bayona, Palermo 1725, p. 550 e pp. 558-559.

promulgazione della bolla *Cum illius vicem* da parte di Gregorio XIII, avvenuta il 3 giugno 1579<sup>2</sup>. Già un anno prima della lettera pontificia, tuttavia, nell'ambito del capitolo provinciale tenutosi nella chiesa di Santa Maria degli Angeli di Palermo, i frati Minori della stretta osservanza avevano ottenuto i conventi di Santa Maria di Gesù di Piazza (Armerina) e di San Nicolò di Agrigento<sup>3</sup>, nonché molto probabilmente pure quello di Santa Maria di Gesù di Palermo<sup>4</sup>.

La dimora palermitana, fondata dal beato Matteo di Agrigento nel 1426, sorgeva alle pendici del monte Grifone, in una contrada piuttosto distante dalla città. Per sopperire ai bisogni dei religiosi e per provvedere soprattutto alle cure dei *fratres* infermi, i francescani della riforma non poterono contare più sul convento de «La Gancia»<sup>5</sup>, ubicato nel quartiere Kalsa, poiché esso era rimasto nelle disponibilità dei frati Minori osservanti<sup>6</sup>. Per tale motivo, intorno agli anni ottanta del Cinquecento, si costruì un piccolo ospizio nei pressi del baluardo di Porta Termini<sup>7</sup>. Ma, a causa del

<sup>2</sup> VINCENZO CRISCUOLO, *Osservanti e Riformati in Italia alla fine del '500. Il breve "Cum illius vicem" (3 giugno 1579) e documenti vaticani inediti (1579-1585)*, in *Revirescunt chartae codices documenta textus. Miscellanea in honorem P. Caesaris Cenci OFM*, a cura di ALVARO CACCIOTTI - PACIFICO SELLA, I, Antonianum, Roma 2002, pp. 556-662.

<sup>3</sup> TOGNOLETTO, *Paradiso Serafico del fertilissimo Regno di Sicilia*, f. 121, e PALERMO, ARCHIVIO STORICO DELLA PROVINCIA DEL SS. NOME DI GESÙ DEI FRATI MINORI DI SICILIA (ASPPSSNG), Archivi personali, *Ambrogio Cardella*, 5, AMBROGIO CARDELLA, *La Minoritica Provincia del Ss. Nome [di Gesù] di Sicilia*, I, p. 59, e III, pp. 295-297.

<sup>4</sup> Cf. GIUSEPPE ORLANDO, *Storia del Santuario di Santa Maria di Gesù vicino Palermo*, Tipografia Tamburello, Palermo 1886, e GENEVIEVE BRESCH-BAUTIER, *Les étapes de la construction de l'église Santa Maria di Gesù hors de Palerme au XV siècle*, in *Studi dedicati a Carmelo Trasselli*, a cura di GIOVANNA MOTTA, Rubbettino, Soveria Mannelli 1983, pp. 145-156. All'interno di questa chiesa visse san Benedetto il Moro. Per questi, cf. GIOVANNA FIUME, *Il Santo moro. I processi di canonizzazione di Benedetto da Palermo (1594-1807)*, Franco Angeli, Milano 2002, e ROSARIA CLAUDIA GIORDANO, *San Benedetto il Moro. Le interrogatorie del processo di Palermo (1625-26) e di san Fratello (1626). Trascrizione del manoscritto 3 Qq E 41 della Biblioteca Comunale di Palermo*, Assessorato alla Cultura del Comune di Palermo, Palermo 2002.

<sup>5</sup> Sul convento di Santa Maria degli Angeli, detto «La Gancia», la bibliografia è corposa. Si rimanda *in primis* a GIOVAN BATTISTA COMANDÈ, *La chiesa e il convento di S. Maria degli Angeli detta la Gancia*, «Atti della Reale Accademia di Scienze Lettere e Arti in Palermo», IV (1942), estratto. Inoltre, cf. il saggio di PATRIZIA LIPANI, *La Gancia. Chiesa S. Maria degli Angeli a Palermo*, Nuova Graphica, Palermo 1990, e il contributo di ANTONIO MURSIA, «La Gancia dei frati Minori». *Un manoscritto inedito per il convento S. Maria degli Angeli di Palermo*, «Frate Francesco», 80/1 (2014), pp. 125-149.

<sup>6</sup> Per quanto riguarda i conventi passati ai frati Minori riformati, cf. LUDOVICO MARIA MARIANI, *La Provincia SS. Nome di Gesù [dei] frati Minori – I conventi*, Edizioni Kefagrafica, Palermo 1990, e ANTONIO MURSIA, «*Fratres strictioris observantiae*». *Note preliminari sullo studio degli insediamenti dei frati Minori riformati in Sicilia (1533-1639)*, «Studi Francescani», 114/3-4 (2017), pp. 43-52.

<sup>7</sup> Cf. LUDOVICO MARIA MARIANI, *La chiesa di S. Antonio di Padova in Palermo. Precisioni sull'ex Oratorio di M. SS. del Presepe*, Edizioni Sicilia Serafica, Palermo 1955, p. 7.

numero crescente dei *Minores* ricoverati, gli spazi non furono più sufficienti. In questa maniera, nel corso degli anni trenta del Seicento, i frati Minori riformati di Santa Maria di Gesù si adoperarono per edificare una nuova dimora prossima alle mura della città, che fungesse principalmente da infermeria, ma pure da base di appoggio per i frati della custodia riformata del Val di Mazara bisognosi di recarsi a Palermo<sup>8</sup>.

## 1. LA COSTRUZIONE DEL CONVENTO DI S. ANTONIO DA PADOVA

Il 1 gennaio 1630, in seno al capitolo provinciale, celebratosi nel convento di Santa Maria di Gesù di Palermo, i frati Minori riformati della custodia del Val di Mazara deliberarono che si erigesse un nuova dimora prossima alla città<sup>9</sup>. Così, su istanza di «Marci Antonii Paganetto, hiconjmi et procuratoris generalis Dive Marie de Iesu»<sup>10</sup>, il 31 gennaio dello stesso anno si ottenne da donna Margherita Mirabile, vedova di don Nicolò Martranga, uno «spatio terre sicut et posita extra portam Sanctae Aghate et portam Manriquez seu Vicaris»<sup>11</sup>. Il terreno era stato donato ai religiosi «pro maiori commodo Patrum Reformatorum»<sup>12</sup>, e segnatamente per poveri a costruire una «infermeriam sive alterum et novum Conventum»<sup>13</sup>.

L'8 febbraio 1630, così, i frati del definitorio della custodia del Val di Mazara presentarono richiesta al «senato [di Palermo per] concedergli [la] facultà di poteri fabbricari detto convento chiesa et infermeria»<sup>14</sup>, nel terreno di loro possesso, sito «fuori la porta di Vichari»<sup>15</sup>. Allo scopo di ottenere più facilmente il permesso dalle autorità palermitane, i francescani assicurarono che, «in caso di urgenti necessità, questo detto convento si possi spianari senza che questa città non sia obbligata a pagari cosa alcuna»<sup>16</sup>. Avuto il *placet* del senato, finalmente l'8 marzo 1630 frate Antonio

<sup>8</sup> PALERMO, ARCHIVIO COMUNALE (ACP), Aula Diplomatica, *Registro Provviste 1629-1630*, c. 129F, in MARIANI, *La chiesa di S. Antonio di Padova*. Su questo argomento, cf. ancora ANTONIO CUCCIA, *Origine del Convento di Sant'Antonio da Padova Extramoenia*, in *La Chiesa del Convento di Sant'Antonio da Padova di Palermo*, Officine Tipografiche Aiello, Bagheria 2002, pp. 23-25.

<sup>9</sup> TOGNOLETTA, *Paradiso Serafico del fertilissimo Regno di Sicilia*, f. 243.

<sup>10</sup> PALERMO, ARCHIVIO DI STATO (ASP), *Fondo notarile*, b. 104, aa. 1629-1630, c. 120r (notaio Giuseppe Cortisi di Palermo - 31 gennaio 1630). Per questo, cf. MARIANI, *La chiesa di S. Antonio di Padova*, pp. 65-66.

<sup>11</sup> ASP, *Fondo notarile*, b. 104, c. 120r. Interessante, a tal proposito, risulta essere lo studio di ANTONIO GALIOTO - LORENZO MARCAIONE, *Le porte, le mura, i bastioni: l'isolato di S. Antonino a Porta Vicari*, Tesi di Laurea, Facoltà di Architettura, Università degli Studi di Palermo 1997-1998.

<sup>12</sup> ASP, *Fondo notarile*, b. 104, c. 120r.

<sup>13</sup> *Ivi*.

<sup>14</sup> ACP, Aula Diplomatica, *Registro Provviste 1629-1630*, c. 129r.

<sup>15</sup> *Ivi*.

<sup>16</sup> *Ivi*.

da Gabbiano, commissario generale per l'Italia, rilasciò ai frati Minori riformati della custodia del Val di Mazara la licenza per la costruzione del nuovo convento di Sant'Antonio da Padova<sup>17</sup>.

In questa maniera, un mese dopo aver ottenuto il permesso dal commissario, nei primi contratti stipulati per la realizzazione del convento figura un tal Nicola Brocco, quale procuratore del convento di Santa Maria di Gesù nonché dell'erigenda fabbrica di Sant'Antonio da Padova. Il 5 aprile dello stesso anno questi sottoscrisse, infatti, un patto con il lapicida Francesco La Monica, il quale si impegnava «per lo spatio di anno uno [a] servire per perciatore con tutti li soi ferri necessari»<sup>18</sup>. Parimenti, due giorni dopo, lo stesso procuratore siglava un ulteriore contratto con il lapicida Pietro de Uriglio, con il quale conveniva di prestare la propria opera nell'ambito del cantiere di Sant'Antonio<sup>19</sup>, cavando la pietra dalla «pirrera di Giuseppe D'Agostino, esistente nella contrada delli Mucardi»<sup>20</sup> e in appreso dalla *pirrera* di Santo Spirito<sup>21</sup>.

Finalmente, 13 giugno 1630, al cospetto di don Francesco della Ribba, vicario generale della diocesi palermitana, del capitolo della cattedrale e di numerosi esponenti della nobiltà della stessa città, il viceré Francesco Fernandez de Cueva, duca di Albuquerque, pose la prima pietra della fabbrica<sup>22</sup>. I lavori per l'edificazione del convento poterono avere inizio, però, soltanto dopo il 15 giugno del corrente anno, giorno in cui fu redatto l'atto dal notaio Giovambattista Brocco, tramite il quale il procuratore del convento di Sant'Antonio di Padova sottoscrisse le condizioni per l'erezione della nuova dimora francescana, con i *fabbrì murari* Vincenzo Carnimolla, Battista Agnello, Pietro di Andria e Luciano Formosa<sup>23</sup>. Secondo i «Capitoli della fabbrica da farsi detta Chiesa et Convento sotto titolo di Santo Antonio»<sup>24</sup>, tali capimastri era obbligati a rifarsi *in toto* al progetto già elaborato, «da darseli dal Molto Reverendo padre Custode di essa religione o da altro Padre di detto convento o di Pietro Carnimolla Capo maestro»<sup>25</sup> della

<sup>17</sup> TOGNOLETTO, *Paradiso Serafico del fertilissimo Regno di Sicilia*, f. 243. Uno dei primi studi su questo convento è quello di ANGELICO DI CIMINNA ofm, *Sulla chiesa e convento di Sant'Antonino di Palermo*, Palermo 1906.

<sup>18</sup> ASP, *Fondo notarile*, b. 1726, aa. 1629-1630, c. 572v (notaio Giovambattista Brocco di Palermo - 5 aprile 1630), in MARIANI, *La chiesa di S. Antonio di Padova*, p. 68.

<sup>19</sup> ASP, *Fondo notarile*, b. 1726, aa. 1629-1630, c. 573r (notaio Giovambattista Brocco di Palermo - 7 aprile 1630), in MARIANI, *La chiesa di S. Antonio di Padova*, p. 69.

<sup>20</sup> ASP, *Fondo notarile*, b. 1726, a. 1629, c. 102v (notaio Giovambattista Brocco di Palermo - 11 settembre 1630), in MARIANI, *La chiesa di S. Antonio di Padova*, p. 71.

<sup>21</sup> ASP, *Fondo notarile*, b. 1727, aa. 1630-1631, c. 477v (notaio Giovambattista Brocco di Palermo - 16 dicembre 1630), in MARIANI, *La chiesa di S. Antonio di Padova*, pp. 72-73.

<sup>22</sup> TOGNOLETTO, *Paradiso Serafico del fertilissimo Regno di Sicilia*, f. 244.

<sup>23</sup> ASP, *Fondo notarile*, b. 1726, aa. 1629-1630, c. 857r (notaio Giovambattista Brocco di Palermo - 15 giugno 1630), in MARIANI, *La chiesa di S. Antonio di Padova*, pp. 66-68.

<sup>24</sup> ASP, *Fondo notarile*, b. 1726, aa. 1629-1630, c. 857r.

<sup>25</sup> *Ivi*. Su Pietro Carnemolla, vedi DANIELA RUFFINO, *Carnemolla Pietro*, in *Dizionario*

città di Palermo. L'intervento di questi in seno al cantiere aveva persuaso lo storico francescano Ludovico Maria Mariani che il progetto, in realtà, fosse stato sviluppato dal rinomato architetto Mariano Smiriglio<sup>26</sup>.

I *Capitoli della fabbrica* rappresentavano un vero e proprio *vademecum*, posto a corredo del disegno progettuale che riproduceva il complesso conventuale<sup>27</sup>. In questa maniera, se da un lato il «detto Nicola Brocco [era] obbligato a pagare detti maestri [per la costruzione] di detta fabbrica»<sup>28</sup>, dall'altro lato si chiarivano meglio i termini cui erano vincolati i *fabbricanti*. A questo proposito si evidenziava che, qualora il convento non fosse stato «bene e magistralmente fatto, [essi erano] obbligati rifarlo a loro spese ed interessi»<sup>29</sup>.

I lavori di costruzione del convento e della chiesa dovettero avere termine pressappoco tra il 1635 e la prima metà del 1636, in quanto nel mese di giugno di quest'ultimo anno, «si fece la prima festa nella Chiesa nuova di S. Antonio, fuori la porta di Vicari con gran concorso di pubblico»<sup>30</sup>.

La grande devozione dei palermitani verso il santo di Padova aveva trovato, d'altronde, concretezza già un anno prima di questa celebrazione solenne, allorché il senato di Palermo, mediante deliberazione del 15 giugno 1635, aveva acclamato sant'Antonio Patrono della città<sup>31</sup>.

## 2. LA REALIZZAZIONE DELLA PIAZZA ANTISTANTE IL CONVENTO

Ultimata la chiesa e il convento di Sant'Antonio da Padova – il cui complesso vantava ben centoquarantaquattro stanze –<sup>32</sup>, il viceré Fernando

---

*degli artisti siciliani*, vol. 1, *Architettura*, a cura di LUIGI SARULLO - MARIA CLARA RUGGIERI TRICOLI, Novecento editrice, Milano 1993 (schede), e anche MARIA SOFIA DI FEDE, *Architetti e maestranze lombarde in Sicilia (1550-1700)*, in *I lombardi e la Sicilia. Ricerche su architettura e arti minori tra il XVI e il XVII secolo*, a cura di ROSSANA BOSSAGLIA, Edizioni dell'Orso, Pavia 1995, pp. 72-80.

<sup>26</sup> MARIANI, *La chiesa di S. Antonio di Padova*, 22-24. Sull'architetto Mariano Smiriglio, cf. FILIPPO DI PIETRO, *L'attività di Mariano Smiriglio nella edilizia monumentale ecclesiastica*, «Sicilia Liberata», 45 (20 settembre 1943); GIULIANA ALAJMO ALESSANDRO, *Gli architetti del Senato di Palermo: Mariano Smiriglio. La vita. Nuovi documenti inediti*, Arti Grafiche A. Perna, Palermo 1949; e GIUSEPPE TAORMINA, *Mariano Smiriglio e Pietro Novelli architetti*, «Sicilia artistica e archeologica», II (1888), pp. 21-23.

<sup>27</sup> ANTONIO CUCCIA, *Il progetto e la costruzione della chiesa nell'ottica dell'architettura francescana dopo la riforma cattolica*, in *La Chiesa del Convento di Sant'Antonio*, pp. 30-32.

<sup>28</sup> ASP, *Fondo notarile*, b. 1726, aa. 1629-1630, c. 857v.

<sup>29</sup> *Ivi*.

<sup>30</sup> B. ZAMPARONE, *Compendio di diversi successi in Palermo dell'anno 1622*, in *Biblioteca storica letteraria di Sicilia*, a cura di GIOACCHINO DI MARZO, II, Pedone editore, Palermo 1839, p. 286.

<sup>31</sup> ACP, Aula Diplomatica, *Atti del Senato*, b. 249, aa. 1634-1635, c. 243v, in MARIANI, *La chiesa di S. Antonio di Padova*, pp. 80-81.

<sup>32</sup> MARIANI, *La Provincia SS. Nome di Gesù*, p. 115.

Afan de Ribera y Enriquez, duca di Alcalà, comandò che innanzi all'edificio sacro fosse stata realizzata un'ampia piazza semicircolare, che fungesse da quinta scenografica alla dimora francescana. Il 25 gennaio 1635, furono redatti, così, i «Capituli dello staglio dell'opera delle due statue»<sup>33</sup> raffiguranti sant'Antonio da Padova e san Pietro d'Alcantara, da porsi «nel principio della nova strada d'Alcalà, quali incumincia incontro il convento»<sup>34</sup>. Il senato di Palermo, infatti, aveva commissionato le due statue al rinomato artista «Gaspere Guercio, per onzi cinquanta sei»<sup>35</sup>, il quale doveva realizzarle sulla base «delli disigni che se li dava lo Illustrissimo Senato et li Signori deputati fatti per Vincenzo La Barbera inginghero, la quale opera li havirà da fare a satisfatione e assistenza del suddetto La Barbera»<sup>36</sup>. Lo stesso giorno, con un ulteriore rogito, il senato di Palermo diede mandato a Gaspere Guercio di realizzare le «armi Reali, tabelloni et Armi di sua Eccellenza della città ed iscriptioni di marmo»<sup>37</sup>, allo scopo di essere apposte in un luogo eminente della piazza di Sant'Antonio da Padova, interamente finanziata dalle autorità palermitane. Ancora una volta *lu disignu* era stato eseguito da Vincenzo La Barbera, il quale era stato incaricato dal senato di supervisionare anche l'esecuzione dei lavori.

Al centro della piazza si era risoluto di porre una fontana, ideata dall'architetto La Barbera, il quale, solo e unico, era stato l'artefice dell'intero progetto monumentale. La realizzazione dei lavori era stata affidata invece ad Aloiso di Jeraci *marmurario*, al quale era stato indicato di utilizzare «la pietra di Billiemi, di quello modo et forma che ci sarà ordinato per lo Ingegghiero et capo mastro»<sup>38</sup> della città.

Il 25 marzo 1635 furono finalmente appaltati i lavori per l'esecuzione «delli cavalli marini, mostri, puttini e mascaruni che si haviranno da fare

<sup>33</sup> ACP, Aula Diplomatica, *Atti del Senato*, b. 249, aa. 1634-1635, c. 125, in MARIANI, *La chiesa di S. Antonio di Padova*, pp.75-76.

<sup>34</sup> *Ivi*, c. 125r.

<sup>35</sup> *Ivi*. Su Gaspere Guercio, vedi FILIPPO MELI, *Degli architetti del Senato di Palermo*, «Archivio storico siciliano», IV (1938-1939), pp. 357-359, e FRANCESCO ABBATE, *Storia dell'arte nell'Italia meridionale*, IV, Donzelli Editore, Roma 2002, p. 121 e *passim*.

<sup>36</sup> ACP, Aula Diplomatica, *Atti del Senato*, b. 249, aa. 1634-1635, c. 125r. Sull'architetto Vincenzo La Barbera, vedi ANTONIO CONTINO - SALVATORE MANTIA, *Vincenzo La Barbera architetto e pittore termitano. La famiglia La Barbera dalla Liguria a Termini Imerese nei secoli XVI e XVII*, Termini Imerese 1998.

<sup>37</sup> ACP, Aula Diplomatica, *Atti del Senato*, b. 249, aa. 1634-1635, c. 128r, in MARIANI, *La chiesa di S. Antonio di Padova*, pp. 76-77.

<sup>38</sup> ACP, Aula Diplomatica, *Atti del Senato*, b. 249, aa. 1634-1635, c. 127v, in MARIANI, *La chiesa di S. Antonio di Padova*, pp. 77-78. Su questa fontana, cf. MARIA CLARA RUGGIERI TRICOLI, *Le Fontane di Palermo*, Linea d'Arte Giada editore, Palermo 1984, pp. 180-186, e ANTONIO CUCCIA, *La creazione del convento e la prima connotazione extraurbana verso sud*, in *La Chiesa del Convento di Sant'Antonio*, pp. 26-29. Per quanto riguarda la pietra di Billiemi, vedi DOMENICA SUTERA, *Il grigio di Billiemi, L'uso a Palermo dal XVI al XX secolo*, «Lexicon. Storie e architettura in Sicilia e nel Mediterraneo», 8 (2009), pp. 56-72.

nella fonte fuori la porta di Vicari»<sup>39</sup>. L'incarico di realizzazione di tali figure era stato dato a «mastro [Nunzio] La Matina sculturi»<sup>40</sup>, il quale doveva servirsi della pietra di Billiemi, in base alle indicazioni fornite, ancora una volta, dall'architetto Vincenzo La Barbera.

La frenesia di appaltare i lavori dei monumenti inseriti all'interno della piazza e di eseguirli con estrema celerità si doveva molto verosimilmente al desiderio, da parte del viceré Fernando Afan de Ribera y Enriquez, di vedere ultimato il complesso monumentale che egli aveva fortemente voluto, tanto più che, il 15 giugno 1635, il senato di Palermo proclamava sant'Antonio Patrono della città<sup>41</sup>.

## CONCLUSIONI

La fondazione del convento di Sant'Antonio da Padova, fermamente voluta dal definitorio della custodia riformata del Val di Mazara nonché dal senato di Palermo, si impose senza dubbio come un evento dal forte impatto religioso e politico. I frati Minori riformati, in questa maniera, non solo erano riusciti a dimostrare di essersi saputi ritagliare uno spazio importante nel contesto cittadino, ma erano stati in grado di recuperare anche cospicue risorse economiche per l'affidamento dei lavori di erezione della loro dimora ad architetti e maestranze specializzate, diffusamente apprezzate in ambiente siciliano<sup>42</sup>. L'importanza raggiunta dal movimento riformatore, già durante le prime decadi del Seicento, si può riscontrare, d'altronde, anche e soprattutto dalle nuove fondazioni di conventi avvenuti nell'isola. Così, nel corso degli anni trenta dello stesso secolo, comunità religiose si insediarono ad Aci Catena (1635)<sup>43</sup>, a Ferla (1636)<sup>44</sup>, a Ragusa (1638)<sup>45</sup> e a Modica (1638)<sup>46</sup>.

<sup>39</sup> ACP, Aula Diplomatica, *Atti del Senato*, b. 249, aa. 1634-1635, c. 108r, in MARIANI, *La chiesa di S. Antonio di Padova*, pp. 79-80.

<sup>40</sup> ACP, Aula Diplomatica, *Atti del Senato*, b. 249, aa. 1634-1635, c. 108r. Notizie su Nunzio La Mattina in STEFANO PIAZZA, *I colori del Barocco. Architettura e decorazione in marmi policromi nella Sicilia del Seicento*, Flaccovio Editore, Palermo 2007, p. 12 e *passim*, e ancora in MARIA CLARA RUGGERI TRICOLI, *Costruire Gerusalemme. Il complesso gesuitico della Casa Professa di Palermo*, Lybra Immagine 2001, p. 87 e *passim*.

<sup>41</sup> ACP, Aula Diplomatica, *Atti del Senato*, b. 249, aa. 1634-1635, c. 243v.

<sup>42</sup> Cf. i contributi contenuti nel volume di ANTONIO CUCCIA, *La Chiesa del Convento di Sant'Antonio*, nel quale ampio spazio è stato riservato allo studio delle opere d'arte presenti all'interno della chiesa e del convento palermitano.

<sup>43</sup> ASPSSNG, CARDELLA, *La Minoritica Provincia*, III, pp. 432-434.

<sup>44</sup> *Ivi*, pp. 286-289.

<sup>45</sup> Notizie su questo convento si ritrovano in SALVATORE SCUTO, *Fra Marcello da Palermo e S. Maria del Gesù a Ragusa*, in *Francescanesimo e cultura negli Iblei*. Atti del convegno di studio (Ragusa, Modica, Comiso 10-13 ottobre 2004), a cura di CAROLINA MICELI - DIEGO CICCARELLI, Officina di Studi Medievali, Palermo 2006, pp. 253-268.

<sup>46</sup> Vd. EMANUELE FIDONE - MARCO ROSARIO NOBILE, *La chiesa e il convento di Santa Ma-*



Mediante la bolla *Iniuncti nobis*, rilasciata da Urbano VIII il 12 maggio 1639, finalmente si elevarono in province le venticinque custodie esistenti nella penisola italiana, in Sardegna e in Sicilia<sup>47</sup>. Pertanto, i custodi divennero veri e propri ministri provinciali. Ciò permise un ulteriore incremento della presenza francescana riformata nell'isola, tanto che, nel corso degli anni sessanta del Cinquecento, i loro conventi assommavano ormai al numero di cinquanta<sup>48</sup>.

## SOMMARIO

Lo studio affronta le vicende relative alla costruzione del convento di Sant'Antonio di Padova di Palermo, avvenuta nel corso degli anni trenta del Seicento, in un terreno donato da donna Margherita Mirabile, posto fuori dalla Porta di Vicari. I frati Minori riformati della custodia del Val di Mazara, nel corso degli anni venti del Seicento, caldeggiarono profondamente la fondazione di una nuova dimora a Palermo, tanto più che il loro convento palermitano di Santa Maria di Gesù si trovava in una zona piuttosto periferica e in quanto erano considerevolmente aumentati i bisogni dei frati infermi, per i quali era necessario portarsi sempre più spesso in città. Per questi motivi, avendo ottenuto il consenso dei superiori e del senato di Palermo, nel mese di giugno 1630 ebbero inizio i lavori di costruzione del convento di Sant'Antonio da Padova. Alla sua edificazione presero parte architetti e maestranze specializzate, largamente apprezzate in ambiente siciliano. Ultimata la fabbrica della chiesa e del convento, il senato di Palermo, con deliberazione del 15 giugno 1635, acclamava il santo di Padova patrono della città. Nel corso dello stesso anno, ebbero inizio pure i lavori per la realizzazione della piazza monumentale posta di fronte al convento di Sant'Antonio, progettata dall'architetto Vincenzo La Barbera.

*Parole chiave:* Convento di Sant'Antonio di Padova; Palermo; Sicilia; Insediamenti francescani riformati; Custodia riformata di Val di Mazara; Architetto Vincenzo La Barbera.

## SUMMARY

The present study deals with the events surrounding the construction of Saint Anthony's from Padua convent in Palermo occurred during the first thirty years of 1600, in a property granted by Lady Margherita Mirabile, located outside Porta di Vicari. The Reformed Friars Minor of Val di Mazara's custody, during the 1620s,

---

*ria del Gesù a Modica*, in *Francescanesimo e civiltà siciliana nel Quattrocento*. Atti del convegno internazionale di studi (Palermo-Carini-Gibilmanna, 25-31 ottobre 1992), a cura di DIEGO CICCARELLI - ARMANDO BISANTI, Officina di Studi Medievali, Palermo 2000, pp. 221-225, e MARIA MERCEDES BARES, *Temi costruttivi: le crociere di Santa Maria del Gesù a Modica*, in *Francescanesimo e cultura negli Iblei*, pp. 15-18.

<sup>47</sup> HERIBERT HOLZAPFEL, *Manuale historiae Ordinis Fratrum Minorum*, Friburgo 1909, p. 308.

<sup>48</sup> DIEGO TAFURI DE LEQUILE, *Hierarchia Franciscana in quatuor facies distributa*, Roma 1664, pp. 454-457 e p. 487.

deeply advocated the foundation of a new settlement in Palermo, so much so that their convent of Saint Mary of Jesus which was located on the far-off outskirts of Palermo could not cope with the sick friars' growing needs and for whom it was necessary to travel to the centre of the city more and more. Due to these reasons, with the consent of the Superiors and of the Senate of Palermo, the construction of Saint Anthony's from Padua convent commenced in June 1630. Renowned architects all over the Sicilian isle as well as some talented workforce participated in its erection. After the building of the Church and the convent was finished, the Senate of Palermo formally hailed Saint Anthony from Padua as patron of the city on June 15th 1635. In the same year the construction of the monumental square near Saint Antonio's convent, with the design by the architect Vincenzo La Barbera, took place.

*Keywords:* Saint Anthony's from Padua Convent; Palermo; Sicily; Reformed Franciscans' settlements; Val di Mazara's Reformed Custody; Vincenzo La Barbera architect.

Antonio Mursia  
Dipartimento di Scienze Umanistiche  
Università degli Studi di Catania  
Via Laudani 18 - 95033 Biancavilla CT  
antonio.mursia@unict.it



CARLO VURACHI

## LA MEMORIA E IL CULTO DEI MARTIRI FRANCESCANI DI THANE

*Alla comunità cattolica di Saint-John the Baptist,  
custode della memoria dei martiri di Thane*

### PROLOGO

I più anziani cittadini di Tolentino hanno ancora vivo il ricordo del 21 novembre del 1965, quando il cardinale Valerian Gracias, arcivescovo di Bombay, guidò il pellegrinaggio di una folta delegazione di vescovi indiani<sup>1</sup>. Insieme a loro monsignor Silvio Cassulo, vescovo di Macerata e Tolentino, accompagnò in processione attraverso le vie della città la reliquia del beato Tommaso, dalla collegiata di San Francesco al duomo di San Catervo. E qui, forse, alla folla di fedeli, che assisteva alla concelebrazione della messa, si rivelò per la prima volta la dimensione ben più che municipale della fama di questo antico concittadino.

La visita, annunciata da monsignor Cassulo dieci giorni prima, il 10 novembre, dava seguito all'invito che nel 1964 il presule marchigiano aveva rivolto al cardinale Gracias in occasione del Congresso eucaristico interna-

---

<sup>1</sup> Valerian Gracias (Karachi 1900-Bombay 1978), di famiglia originaria di Goa, ricevette la porpora da Pio XII nel 1953 e fu il primo cardinale della Chiesa Indiana. La delegazione era composta da Joseph Attipetty, arcivescovo di Verapoly, Albert Vincent D'Souza, arcivescovo di Calcutta, Dominic Romuald Basil Athaide, arcivescovo di Agra, Longinus Gabriel Pereira, vescovo ausiliare di Bombay, Andrew Alexis D'Souza, vescovo di Poona, Jerome M. Fernandez, vescovo di Quilon, Ignatius Mummadi, vescovo di Gutur, Joseph Albert Rosario, vescovo di Amrawati, Edwin Pinto, vescovo di Ahmedabad, Leo D'Mello, vescovo di Ajmer e Jaipur, Ignatius Gopu, vescovo di Visakhapatnam, Leobard D'Souza, vescovo di Jabalpur, Daniel Paul Arulswami, vescovo di Kumbakonam, William Zephyrine Gomes, vescovo ausiliare di Bombay, Mar George Alapatt, vescovo di Trichur, e Mar Sebastian Valloppilly, vescovo di Tellicherry, entrambi della Chiesa di rito siro-malabarese, Mar Athanasios Cheriyan Polachirakal, arcieparca di Tiruvalla, della Chiesa di rito siro-malankarese.

zionale di Bombay, dove questi aveva accolto papa Paolo VI nel primo dei suoi numerosi viaggi pastorali.

Così, concluso il concilio ecumenico Vaticano II, prima di rientrare in patria, monsignor Gracias scioglieva il voto di pregare davanti alla reliquia del beato Tommaso da Tolentino e, con la folta delegazione dell'episcopato indiano che lo accompagnava, conferiva al suo pellegrinaggio un significato storico-simbolico, che in un certo senso chiudeva il cerchio aperto «il giovedì precedente la domenica delle Palme», come dicono gli antichi testimoni e le antiche cronache, vale a dire il 9 aprile del 1321, giorno del martirio di Tommaso e dei suoi compagni.

## 1. IL MARTIRIO E LA FAMA

### *Il viaggio e la morte*

All'inizio del XIV secolo Tabriz era la capitale dell'Ilkhanato mongolo di Persia. I frati Minori e i Predicatori vi avevano due conventi, in cui ai confratelli destinati all'Oriente veniva impartita la formazione culturale e linguistica propedeutica al loro impegno missionario. E proprio da Tabriz, nel dicembre del 1320, mossero quattro francescani – Tommaso da Tolentino, Jacopo da Padova, Pietro da Siena e Demetrio da Tbilisi – diretti a Khanbalic, capitale dell'Impero mongolo e sede arcivescovile del loro confratello Giovanni da Montecorvino. Con loro viaggiava anche il domenicano Giordano di Sévérac<sup>2</sup>.

Seguendo l'itinerario di Giovanni da Montecorvino, i cinque salparono da Hormuz (oggi Bandar Abbas), diretti a Quilon/Kollam, nel Kerala, dove contavano di trovare un imbarco per la Cina. Per ragioni non del tutto chiare, però, la loro nave approdò a Tana, nell'isola di Salsette (oggi Thane, nell'area metropolitana di Mumbai), città che solo tre anni prima era stata conquistata dal sultano di Delhi<sup>3</sup>. Qui essi trovarono alloggio presso una famiglia di nestoriani. Dopo qualche giorno, mentre Giordano si trovava a Sopara, in visita alla locale comunità nestoriana, la donna che li ospitava, bastonata dal marito, li citò come testimoni davanti al cadì, giudice religioso musulmano.

Questi interrogò i tre frati che erano comparsi al suo cospetto (Pietro era rimasto a custodire le loro cose) sulle verità della fede cristiana, poi chiese insistentemente quale opinione avessero del profeta Maometto. Per tutti rispose Tommaso, rigettando la sua dottrina e difendendo la religione cristiana. E con le sue parole determinò la condanna a morte per sé e per i suoi compagni.

<sup>2</sup> Su Giordano di Sévérac vedi CHRISTINE GADRAT, *Une image de l'Orient au XIV siècle. Les "Mirabilia descripta" de Jordan Catala de Sévérac*, École des Chartes, Paris 2005.

<sup>3</sup> Thane fu conquistata nel 1318 dal sultano di Delhi Qutb-ud-din Mubarak Kilji. Dal 1320 al 1325 il sultano fu Ghiyas-ud-din Tughlak.

Jacopo, che era il più giovane, fu sottoposto per due volte alla prova del fuoco e per due volte ne uscì miracolosamente illeso; poi, insieme a Tommaso e a Demetrio, morì di spada il 9 aprile, al di là di uno stretto braccio di mare. Pietro fu ucciso due giorni dopo nel luogo dove, secondo la tradizione, nel 1582 i francescani portoghesi avrebbero fondato il convento e la chiesa di Santo António de Pádua, oggi chiesa parrocchiale di Saint John the Baptist di Thane.

Dopo qualche giorno Giordano, di ritorno da Sopara, secondo quanto si legge in una sua lettera inviata da Thane il 20 gennaio del 1324, avrebbe dato sepoltura ai resti di Tommaso, Jacopo e Demetrio. Odorico, invece, nella sua *Relatio* ignora completamente la figura del frate predicatore e attribuisce la sepoltura ai cristiani di Thane:

In hac autem contrata consuetudo quedam observatur; nam nunquam corpus aliquod sepelitur sed ipsa corpora solum in campaneis dimittuntur et ex nimio calore in brevi temporis spatio consumuntur. Unde corpora istorum fratrum bene quatuordecim diebus illic fuerunt in sole, et ita recentia et integra sunt inventa sicut erant illa die qua passi fuerunt suum martyrium gloriosum. Sic autem videntes qui in illa terra aderant christiani, sua corpora acceperunt et sepulture postea tradiderunt<sup>4</sup>.

I resti di Pietro, dunque, andarono dispersi.

#### *La diffusione della notizia del martirio e della fama dei quattro martiri*

La notizia del martirio giunse a Soltaniyeh, che dal 1318 era sede arcivescovile, e a Tabriz e di lì in Occidente per mezzo di lettere di Giordano, arricchite della testimonianza diretta del mercante Jacobino da Genova, che ne era il latore. Al convento dei domenicani di Soltaniyeh Giordano fece pervenire anche una reliquia (una mascella) di uno dei tre martiri. Fu in questi due importanti centri missionari che prese forma la prima narrazione del martirio, che confluirà nella *Chronica XXIV generalium Ordinis Fratrum Minorum*<sup>5</sup>.

Ma ad avere ampia e immediata circolazione e a perpetuare la memoria dei quattro martiri fu soprattutto la *Relatio* che Odorico dettò nel convento antoniano di Padova nel maggio del 1330, qualche mese prima della morte (14 gennaio 1331), e che fu non solo il testo francescano più diffuso del tardo medioevo, ma anche il libro di viaggi più popolare dopo il *Milione di Marco Polo*. In essa il frate di Pordenone fissò la narrazione del martirio

<sup>4</sup> L'autenticità di questa lettera di Giordano è dubbia. Vedi CHRISTINE GADRAT, *Une image de l'Orient*, pp. 112-121. Cito il passo della *Relatio* da *La redazione C9 della "Relatio" di Odorico da Pordenone*, edizione critica a cura di FRANCESCA MAGGIONI, [http://ecodibus.sismelfirenze.it/uploads/5/3/5/38/odorico\\_maggioni.pdf](http://ecodibus.sismelfirenze.it/uploads/5/3/5/38/odorico_maggioni.pdf) (04-03-2019).

<sup>5</sup> *Chronica XXIV generalium Ordinis fratrum Minorum*, in *Analecta franciscana sive Chronica aliaque varia documenta ad historiam fratrum Minorum spectantia, edita a patribus Collegii S. Bonaventurae adiuvantibus aliis fratribus eiusdem Ordinis*, I, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1897.

di Thane in una forma che richiama le *Passiones* dei primi secoli dell'era cristiana, assicurando la fama dei quattro martiri e favorendo la nascita di un culto spontaneo, che si manifestò nella rappresentazione di questo episodio del martirologio francescano in importanti cicli di affreschi nelle chiese e nei conventi dell'Ordine a Siena, a Verona e a Udine<sup>6</sup> a partire dalla prima metà del XIV secolo.

*La Relatio odoriciana e i Martiri di Thane*

Nel capitolo conclusivo della *Relatio*, il XXXVIII, Odorico ne asserisce la veridicità: tutto ciò che egli ha scritto gli è stato raccontato da persone degne di fede o lo ha visto con i propri occhi; di contro dichiara di aver omesso tutto ciò che potesse sembrare non credibile e di cui egli stesso non fosse testimone oculare:

Ego frater Odoricus de Foro Iulii de quadam terra que vocatur Portus Naonis de Ordine fratrum Minorum testifitor [...] quod omnia qua superius scripta sunt propriis oculis vidi et quedam audivi a fide dignis, ut predixi. Communis etiam locutus est illarum contratarum quod illa que non vidi testantur esse vera. Multa etiam alia dimisi que scribi non feci, cum ipsa incredibilia apud homines videbantur, nisi illa propriis oculis conspexissent<sup>7</sup>.

E con questa dichiarazione di metodo, necessaria per raccontare cose che si collocano al di là dell'esperienza dei suoi lettori, egli si fa garante che, per quanto *mirabilia*, esse non siano *incredibilia*. Questi criteri, che certificano la credibilità degli elementi più bizzarri o straordinari della narrazione, acquistano poi un valore speciale quando Odorico fa rivivere la vicenda dei martiri di Thane.

Dopo aver evocato nel capitolo VII<sup>8</sup> la drammatica fine dei suoi confratelli, egli apre nel suo *Itinerarium* l'ampia parentesi del capitolo VIII, che al racconto del martirio di Tommaso e dei suoi compagni aggiunge quello del recupero e della traslazione delle loro reliquie in Cina. In questo lungo *excursus* Odorico è allo stesso tempo narratore, attore e testimone. Mentre all'inizio del 1321 i quattro frati minori, seguendo la via marittima per la Cina, inaugurata da Giovanni da Montecorvino, erano stati costretti ad allontanarsene e a sbarcare a Thane contro la loro volontà, egli devia volontariamente da quell'itinerario e vi si reca espressamente in una data imprecisata, ma non prima della fine del 1322, dopo essere venuto a conoscenza della morte dei suoi confratelli<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> San Francesco a Siena e a Udine, San Fermo a Verona.

<sup>7</sup> *La redazione C9*, p. 93.

<sup>8</sup> «... in viginti octo diebus me transtuli usque ad Tanam, in qua pro fide Christi gloriosum martyrium passi fuerunt quattuor nostri frati Minores»: *La redazione C9*, p. 10.

<sup>9</sup> «Tunc ego frater Odoricus, de suo sciens martyrio glorioso, illic ivi et sua corpora accepit que iam tradita fuerunt sepulture»: *La redazione C9*, p. 25.

Qui, da testimoni oculari, raccoglie gli elementi che gli consentono di scrivere questa *Passio*, in cui scandisce i momenti successivi della storia: il viaggio, l'approdo a Thane, la disputa davanti al cadí, la duplice prova del fuoco da cui Jacopo da Padova esce miracolosamente illeso; e poi il martirio e le manifestazioni miracolose che lo accompagnano, la punizione divina che colpisce i marinai che li avevano condotti all'isola di Salsette contro la loro volontà e la punizione con cui l'imperatore di Delhi colpisce il Melich e la sua famiglia.

Il beato Odorico, quindi, diventa egli stesso protagonista del racconto<sup>10</sup>: si fa condurre sul luogo della sepoltura, esuma i resti dei martiri e li porta a Zaiton (oggi Quanzhou), dove vengono accolti nel locale convento dei frati Minori; durante questo viaggio è testimone dei miracoli operati dalla presenza delle reliquie dei martiri prima a Quilon, poi sulla giunca che lo sta portando in Cina.

La morte di Tommaso e dei suoi compagni e tutte le manifestazioni miracolose che seguono sono esse stesse *mirabilia*: esse non sono avulse dalla narrazione odoriciano, ma ne sono un elemento strutturalmente essenziale. E come tali furono colte dai contemporanei, quando le ricordarono negli affreschi di San Fermo a Verona o in quelli di San Francesco a Udine; e l'intreccio tra la vicenda dei martiri di Thane e l'esperienza missionaria del frate friulano apparve tanto importante da sancirlo con l'effigie del frate di Tolentino, scolpita a figura intera con la palma del martirio sull'arca che racchiude i resti di Odorico<sup>11</sup>. A distanza di sette secoli andrebbe forse maggiormente sottolineato l'aspetto religioso del viaggio di Odorico, il suo intento di esaltare l'Ordine in un momento di difficili rapporti con la Santa Sede, il compito che egli si assunse di portare a compimento *post mortem* la missione di Tommaso e dei suoi compagni con la traslazione delle loro reliquie in Cina, dove essi erano diretti: primo atto di devozione da cui prese avvio il culto spontaneo dei quattro martiri.

Non è questo il luogo per ripercorrere la plurisecolare tradizione agiografica del martirio derivata dalla *Relatio* odoriciano; basti ricordare soltanto che, attraverso la *Chronica XXIV generalium*, essa fu ripresa nelle *Chronicas da Ordem dos Frades Menores* di Marcos de Lisboa, cronaca ufficiale dell'Ordine, che contribuì grandemente al consolidamento della memoria dell'evento<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Vedi il passo citato nella nota precedente, che segna il momento in cui la narrazione passa dalla terza alla prima persona.

<sup>11</sup> Sulla figura di Odorico e sulla sua *Relatio* vedi *Le voyage en Asie d'Odoric de Pordenone*, traduit par JEAN LE LONG osb, édition critique par ALVISE ANDREOSE et PHILIPPE MÉNARD, Librairie Droz, Genève 2010.

<sup>12</sup> MARCOS DE LISBOA, *Chronicas da Ordem dos frades Menores*, Lisboa 1556-68. Traduzione italiana di Horatio Diola, *Croniche degli Ordini istituiti dal p. S. Francesco*, Venezia 1606. Il racconto del martirio di Thane si trova nel capitolo settimo della seconda parte, par. xxxv-xlii, pp. CLXXIX-CLXXXIII.



## 2. NASCITA DI UN CULTO SPONTANEO IN ORIENTE E IN ITALIA

### *I frati Minori non ottengono la canonizzazione dei quattro martiri*

Subito dopo il martirio, i frati Minori chiesero al pontefice la canonizzazione di Tommaso e dei suoi compagni. Giovanni XXII si riservò una decisione che, però, non fu mai presa né da lui né dai suoi successori. Del mancato accoglimento di questa istanza furono date differenti spiegazioni: Jacques Échard vi vide una pausa di riflessione – diventata interruzione definitiva per la morte del papa – di fronte al gran numero di richieste analoghe avanzate da altri ordini religiosi<sup>13</sup>; per Wadding, invece, fu l'aspra controversia sulla povertà, che in quegli anni lacerava l'Ordine, a consigliare un rinvio<sup>14</sup>.

Un culto spontaneo dei quattro martiri, tuttavia, nacque e si affermò immediatamente in Cina, intorno alle reliquie traslate a Zaitun (oggi Quanzhou) da Odorico, e in Persia, a Soltaniyeh, intorno alla reliquia inviata da Giordano. E in Oriente sopravvisse probabilmente fino a quando la concomitanza di una serie di circostanze avverse (la grande epidemia di peste del 1348 in Europa, l'avvento della dinastia Ming, intollerante e xenofoba, in Cina nel 1368, lo scisma che dilaniò per molti anni la Chiesa d'Occidente) non portò, alla fine del XIV secolo, al collasso della rete missionaria, che frati Minori e Predicatori avevano costruito dal XIII secolo, e all'isolamento e all'estinzione di quelle comunità cattoliche.

### *Culto spontaneo e memoria in Italia*

Nei secoli successivi la memoria di ciascuno dei tre martiri italiani si mantenne viva in misura diversa nella regione d'origine.

Tommaso è il solo di cui siamo in grado di ricostruire una storia personale, attraverso alcuni momenti importanti della sua avventura terrena. Prima del viaggio fatale, lo vediamo coinvolto nelle lotte interne all'Ordine a fianco di Angelo Clareno e soffrire, per questo motivo, due volte la prigione; poi nel Regno armeno di Cilicia, missionario e uomo di fiducia e amba-

<sup>13</sup> Non omittendum quid in cit. cod. Colbert immediate post epistulam priorem Jordani relatam subjicitur: «Et cum fama haec devota SS. Fratrum martyrum ab Oriente in Occidentem transmissa personaret, ubique corda Fratrum et fidelium devotione replevit, et in fervore Sancti Spiritus renovavit, et in Sancta Romana Ecclesia nunciata a Fratribus, et D. Johanni papae, ipse summus pontifex lacrymas devotionis effudit: et cum rogaretur D. papa, ut istos Fratres canonizaret, D. papa praeventus a Fratribus aliorum ordinum, qui Fratres suos aliquos viros Dei conservos offerebant D. papae ad canonizandum, supersedit tunc papa in negotio super his maturius deliberandum»: JACOBUS QUÉTIF - JACOBUS ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti*, I, Apud J.B. Christophorum Ballard, Lutetiae Parisiorum 1719, p. 550.

<sup>14</sup> «Egerunt fratres cum Johanne XXII pro Sanctis his canonizandis, quorum votis se suscripturum indicavit. Sed orta et excrescente controversia de paupertate Christi, de qua jam agimus et schismate Petri Corbarii, cui Caesenas ed alii adhaerebant Minoritae, facere distulit»: LUCA WADDING, *Annales Minorum*, VI, Roma 1733, p. 361.

sciatore del re Aitone II. Fu forse alla fine del XIV secolo che dalla Cina giunse a Tolentino il suo cranio e intorno a questa reliquia prese forma un culto locale, che sarà finalmente sancito con la beatificazione nel 1894<sup>15</sup>.

Degli altri due, invece, nonostante lo zelo profuso nella ricerca dai loro concittadini, nulla conosciamo di certo, se non l'episodio della loro morte.

Numerose testimonianze iconografiche documentano la persistente memoria di Jacopo.

Se l'effigie già esistente nel chiostro del Capitolo della basilica del Santo fu cancellata dai lavori di restauro di fine Ottocento, un affresco della metà del XVI secolo lo ritrae tra le fiamme nel santuario del Noce a Camposampiero, dove è tradizione che abbia soggiornato prima di partire per l'Oriente; un'altra sua immagine, risalente alla seconda metà del XVI secolo<sup>16</sup>, si trova nel santuario della Madonna delle Grazie a Piove di Sacco, città del Padovano che ne rivendica i natali; infine un affresco della metà del secolo scorso nel cConvento di Barbarano Vicentino testimonia la vitalità della sua memoria in ambito veneto. Tuttavia, se nel 1904 i frati Minori di Monselice dedicavano al vescovo di Padova, cardinale Giuseppe Callegari, un opuscolo su Jacopo «protomartire della francescana Provincia di Venezia», esprimendo «i desideri e i voti che dalla Santa Sede, per gli uffici della Eminenza Vostra, sia riconosciuto e confermato quel culto, ond'Egli gode da tempo veramente immemorabile», questo auspicio non fu mai seguito dall'avvio di un formale processo di beatificazione<sup>17</sup>.

Il processo di beatificazione non fu mai promosso neppure per Pietro da Siena<sup>18</sup>, ma la rilevanza della sua figura in ambito toscano è testimoniata oltre che dagli affreschi di Ambrogio Lorenzetti nella sua città natale<sup>19</sup>,

<sup>15</sup> Sulla nascita del culto di Tommaso a Tolentino e sulla beatificazione vedi CANDIDO MARIOTTI, *Breve istoria del B. Tommaso da Tolentino dell'Ordine dei Minori e del suoi compagni*, Tipografia di S. Giuseppe, Roma 1894. Sulla figura e sul culto del frate marchigiano è in corso una ricerca di Paolo Cicconofri e del sottoscritto, stimolata dalla lettura della *Relatio* di Odorico da Pordenone, e ormai prossima alla conclusione.

<sup>16</sup> Fa parte di una serie di trentacinque figure a mezzobusto di santi e beati francescani, che decorano la navata all'altezza delle capriate; della serie fa parte anche l'immagine che ritrae Tommaso da Tolentino.

<sup>17</sup> *Il b. Jacopo di Padova, protomartire della francescana Provincia di Venezia: memorie storiche*, Tipografia Emiliana, Venezia 1904. Dalla dedica al cardinale Giuseppe Callegari.

<sup>18</sup> ALFONSO MARINI, *Pietro da Siena, santo*, «Dizionario Biografico degli Italiani», 83, Roma 2015, pp. 552-554.

<sup>19</sup> ROBERTO BARTALINI, *I resti del ciclo dedicato al beato francescano Pietro nel chiostro di San Francesco a Siena*, in *Ambrogio Lorenzetti*, a cura di ALESSANDRO BAGNOLI - ROBERTO BARTALINI - MAX SEIDEL, *Catalogo della mostra (Siena 2017-18)*, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo (Milano) 2017, pp. 268-277. PAOLO ARANHA, *I martiri di Thane (9-11 aprile 1321)*, in *L'arte di Francesco: Capolavori d'arte italiana e terre d'Asia dal XIII al XV secolo*, a cura di ANGELO TARTUFER - FRANCESCO CARELLI, Giunti, Firenze 2015, pp. 446-47.

anche da una sua immagine a figura intera nella cappella della Santa Croce, affrescata a Firenze intorno al 1380 da Agnolo Gaddi nella chiesa francescana di Santa Croce<sup>20</sup>.

### *Culto e memoria di Demetrio*

Del tutto diversa la sorte di Demetrio, il quarto martire. Sappiamo che era un francescano laico ed era un georgiano di Tbilisi. Di lui le fonti dicono che era conoscitore di molte lingue orientali. È possibile che si fosse convertito grazie all'impegno missionario dei francescani, presenti in Georgia fin dal 1233, e che si fosse trasferito a Tabriz per insegnare nel convento dove, come abbiamo detto, ai frati provenienti dall'Europa veniva impartita la formazione linguistica e culturale propedeutica all'impegno missionario in Oriente. Michel Tamarati mette in stretta relazione il martirio di Demetrio con la decisione di Giovanni XXII di istituire la diocesi di Tbilisi<sup>21</sup>.

La *Chronica XXIV generalium* gli attribuisce la reliquia mandata a Soltaniyeh da Giordano di Sévérac<sup>22</sup> e questa attribuzione viene ripresa prima da Marcos de Lisboa nelle *Chronicas*<sup>23</sup>, poi da fra Benedetto Mazzara nel *Leggendario francescano*, dove si legge:

Fra Giordano portò in Soldania e pose nel convento dei frati Predicatori, fra l'altro, parte di una mascella d'uno di questi martiri, né sapendosi di quale si fosse, operando per mezzo di essa il Signore miracolosi effetti, una devota donna pregò istantemente il Signore a riscoprire di chi era. La seguente notte le apparve un frate Minore tutto risplendente e le disse essere del beato Demetrio<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Trovo questa identificazione in NANCY M. THOMPSON, *The Franciscans and the True Cross: the Decoration of the Cappella Maggiore of Santa Croce in Florence*, «Gesta», 43 (1/2004), pp. 61-79.

<sup>21</sup> MICHEL TAMARATI, *L'Église géorgienne, des origines jusqu'à nos jours*, Société typographique-éditrice, Rome 1910, p. 440, ripreso da IVAN MARTINI, *Breve storia della Chiesa cattolica latina in Georgia*, Edizioni Camilliane, Tbilisi 2010, p. 24. La diocesi di Tbilisi fu istituita il 6 febbraio 1330 con la bolla *Rex regum Altissimus*.

<sup>22</sup> «Item, cum Soldaniae apud fratres Praedicatores sit unum os maxillae alicuius illorum fratrum sanctorum et ignoraretur cuius fratris esset, tunc quaedam bona mulier de Soldania rogavit beatam Virginem, quod sibi dignaretur ostendere, cuius fratris esset illa maxilla. Completa autem oratione, mulier a somno arripitur et statim apparuit sibi quidam frater Minor in habitu glorioso ed quaedam amphora plena ossibus gloriosis, sicut erat in rei veritate, quia in Supera civitate in die illa supradictus frater Jordanus accepit omnia principalia praedictorum Martyrum ossa et misit in quadam amphora, quam in quadam ecclesia, quae est in Supera, collocavit. Tunc illa mulier dixit illi fratri qui sibi apparuerat, cuius fratris fuerat supradicta maxilla. Ille vero respondit, quod fratris Demetrii»: *Chronica XXIV generalium*, p. 606.

<sup>23</sup> MARCOS DE LISBOA, *Chronicas da Ordem dos frades Menores*, parte seconda, I, 7, cap. XL, p. CLXXXI.

<sup>24</sup> BENEDETTO MAZZARA, *Leggendario francescano*, I, Appresso Bartolomeo Tramontino, In Venetia 1676, p. 526.

Forse in questo racconto c'è un'eco di quel culto dei martiri di Thane, promosso in Oriente subito dopo la loro morte, nel cui ambito possiamo immaginare che al frate georgiano fosse riservata una speciale attenzione, in quanto primo martire autoctono della Chiesa latina d'Oriente. Il suo culto sarebbe scomparso, travolto dal naufragio del cattolicesimo orientale alla fine del XIV secolo, privando la memoria di Demetrio di quel sostegno dell'Ordine che, invece, a Tolentino, a Padova e a Siena ha mantenuto vivo il ricordo dei suoi compagni. Ed è certamente per questo che nella sua terra se ne è perso il ricordo e non si è formata una tradizione iconografica<sup>25</sup>.

### 3. I PORTOGHESI ARRIVANO IN INDIA (1498/1500) E CON LORO I FRATI MINORI, CHE DANNO INIZIO ALL'OPERA DI EVANGELIZZAZIONE

#### *Nel Malabar e a Goa*

Quando «Por mares nunca dantes navegados»<sup>26</sup> Vasco da Gama (1498) e Pedro Álvares Cabral (1500) raggiunsero le coste del Malabar, vi incontrarono le comunità dei «Cristiani di san Tommaso», ma non trovarono tracce di cristiani o di chiese di rito latino: le comunità nate all'inizio del XIV secolo dalla predicazione dei missionari – in India soprattutto frati Predicatori – si erano evidentemente estinte, come quelle della Cina e della Persia<sup>27</sup>.

Con le navi di Cabral giunse in India, insieme a sette confratelli, frate Henrique de Coimbra, del vicariato osservante del Regno di Portogallo<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Il 18 marzo del 2017 mi rivolsi a padre Gabriele Bragantini, vicario episcopale per la cultura e l'ecumenismo della Chiesa Cattolica in Georgia, per chiedergli se oggi la memoria di Demetrio fosse in qualche modo presente nella comunità cattolica georgiana. La sua risposta fu negativa. Facendo seguito, poi, a una sua richiesta scrisi per il giornale cattolico *Saba* un breve articolo per ricordare la figura del martire georgiano. Il 7 giugno, infine, nel corso del simposio «International Scientific Conference Catholic Heritage in Georgia», svoltosi a Tbilisi dal 6 all' 8 giugno, lessi una breve comunicazione, *Demetrio di Tbilisi martire a Tana (India)*, verificando che per i presenti si trattava di una vera scoperta. Questo breve intervento, non esente da imprecisioni, che riflettono la fase ancora iniziale della ricerca, si può leggere alla p. 41 degli Atti del simposio, sul sito [http://dSPACE.nplg.gov.ge/bitstream/Katolikuri\\_Memkvidreoba\\_Saqartveloshi.pdf](http://dSPACE.nplg.gov.ge/bitstream/Katolikuri_Memkvidreoba_Saqartveloshi.pdf) (19-01-2019).

<sup>26</sup> LUÍS VAZ DE CAMÕES, *Os Lusíadas*, I, I, 4.

<sup>27</sup> Sull'incontro di Vasco da Gama e Cabral con l'India vedi PAOLO ARANHA, *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*, Franco Angeli, Milano 2006.

<sup>28</sup> I frati Minori crebbero progressivamente di numero e si organizzarono in due Province, entrambe con sede a Goa: quella di São Tomé da Regular Observância, istituita nel 1589 e diventata effettiva nel 1619, e quella di Madre de Deus da Mais Estreita e Regular Observância, istituita nel 1622 e diventata effettiva nel 1629. Esse ebbero un massimo di circa seicento frati nel 1630. Nel 1739, al termine della guerra luso-maratha che provocò la perdita di quasi tutta la Província do Norte, si erano ridotti a 430. Nel 1720 erano già stati espulsi da Bombay, che era diventata inglese nel 1661. Infine

Con loro iniziò ad affermarsi quella posizione di “monopolio” missionario, di cui i frati Minori godettero fino al 1542 (anno in cui dom João III inviò in India i primi Gesuiti) e si determinarono le condizioni perché la memoria di Tommaso, Jacopo, Pietro e Demetrio riemergesse nei luoghi che erano stati teatro del loro martirio.

Nel 1517, per incarico di dom Manuel I, frate António de Louro iniziò a Goa la costruzione della chiesa e del convento di São Francisco de Assis; l'anno dopo i frati, che erano una ventina, furono organizzati in un commissariato, dipendente dall'appena costituita *Província de Portugal da Regular Observância*. Questo commissariato diventò custodia nel 1542, quando a Goa giunsero i Gesuiti.

#### *António do Porto, “Apostolo di Salsette”*

Nel 1546 partirono dal Portogallo cinque frati della *Província da Piedade da Mais Estreita Observância*, per promuovere l'evangelizzazione di Baçaim<sup>29</sup> e della regione circostante. Essi non solo non trovarono tracce di comunità di rito latino, ma nemmeno di quelle comunità nestoriane, che i missionari francescani e domenicani avevano incontrato all'inizio del XIV secolo. Li guidava António do Porto, figura rilevante nella storia dell'evangelizzazione di quella che oggi è la grande area metropolitana di Mumbai e per due secoli fu il cuore della *Província do Norte* dell'India portoghese.

Ad António i cronisti attribuiscono un'attività instancabile, con migliaia di conversioni e la fondazione di decine di chiese a Baçaim, a Chaul e nell'isola di Salsette, ma della sua vita abbiamo notizie scarse e frammentarie. Ne ignoriamo la data e il nome di nascita. Paulo da Trindade gli dedica un capitolo in cui ci dice ben poco, tranne che morì in età avanzata a Baçaim e lì fu sepolto nella chiesa del convento di Santo António de Pádua<sup>30</sup>. Joseph Gerson da Cunha, che non conosceva la *Conquista espiritual*

---

il Decreto di soppressione degli ordini religiosi promulgato nel 1834 dal governo liberale di Lisbona ed esteso anche alle colonie, segnò la fine della plurisecolare presenza dei frati Minori in India. Sui frati Minori in India vedi ACHILLES MEERSMAN, *The Ancient Franciscan Provinces in India 1500-1835*, Christian Literature Society Press, Bangalore 1971; PATRICIA FARIA DE SOUZA, *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*, Editora 7 Letras, Rio de Janeiro 2013. Oltre, naturalmente ai cronachisti francescani indo-portoghesi del XVII secolo: PAULO DA TRINDADE, *Conquista espiritual do Oriente. Em que se dá relação de algumas cousas mais notáveis que fizeram os frades Menores da Santa Província de S. Tomé da Índia Oriental*, introdução e notas F. FÉLIX LOPES o.f.m., Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa 1962-1967; JACINTO DE DEOS, *Vergel de plantas e flores da Província de Madre de Deus dos Capuchos reformados*, na Officina de Miguel Deslandes, Lisboa 1690.

<sup>29</sup> ACHILLES MEERSMAN, *The Franciscans in Bombay. History of the Franciscans in the Territory Comprised within the Boundaries of the Present Archdiocese of Bombay*, Everybody's St. Anthony, Bangalore 1957.

<sup>30</sup> PAULO DA TRINDADE, *Conquista espiritual do Oriente*, II, cap. 24, pp. 111-113.

*do Oriente*, nel 1876 lamentava l'assenza di documenti relativi alla sua morte, scrivendo che

It is a great pity that there is not only no record left of the date of his death, nor even of the place where he was buried. The details of the life and labours of this truly great, holy and zealous worker in the conversion of the heathen would be in interest second only to those of St. Francis Xavier.

Nel 1958, prima della pubblicazione della *Conquista*, ma avendone letto il manoscritto nella Biblioteca Vaticana, Achilles Meersman lo correggeva parzialmente:

One would expect that Paulo da Trindade would give us a whole biography of that wonderful man, Fr. António do Porto. The only thing he tells us, is that he worked for many years around Bassein and was buried in St. Anthony<sup>31</sup>.

Quanto alla data della sua morte Iriarte la colloca nel 1559, ma non indica la sua fonte<sup>32</sup>.

### *Ritorno a Thane*

#### *e fondazione della chiesa e del convento di Santo António de Pádua*

Sappiamo, però, che fin dal suo arrivo in India António pensò di fondare una missione a Thane, luogo che certamente esercitava un forte richiamo simbolico per il ricordo del martirio di Tommaso, e affidò questo incarico a Pellegrino e Diogo, due frati della *Província da Piedade* che lo avevano accompagnato dal Portogallo. Ma questi non ressero alle difficoltà dell'ambiente e abbandonarono l'impresa. Qualche anno più tardi egli stesso passò da Thane e distrusse dodici pagode che sorgevano intorno a un lago<sup>33</sup> (un *tanque* in portoghese).

Perché i frati Minori vi si insediassero, però, bisognerà aspettare ancora fino al 1582, quando vennero fondati la chiesa e il convento di Santo António de Pádua. Il primo a darne notizia, soltanto cinque anni dopo, è Francesco Gonzaga, ministro generale dell'Ordine<sup>34</sup>, che rinvia per il rac-

<sup>31</sup> JOSEPH GERSON DA CUNHA, *Notes on the history and Antiquities of Chaul and Bassein*, Thacker, Vining & Co., Bombay 1876; MEERSMAN, *Franciscans in Bombay*, p. 113.

<sup>32</sup> LÁZARO IRIARTE, *História franciscana*, Editorial Asis, Valencia 1979, p. 359.

<sup>33</sup> «Sita na mesma Ilha está a povoação de Taná e junto de ellas huns formosos banhos, e hum grande tanque, onde se banhavão os Gentios, e Mouros, conforme os ritos de suas purificações, e ao redor delle doze Pagodes, em que os Jogues, à maneira de hermitães, fingião penitencia, e religião: todos estes Pagodes derribou, e poz por terra Fr. Antonio, convertendo muitos dos infieis»: MANOEL DE MONFORTE, *Chronica da Provincia da Piedade, primeira capucha de toda a Ordem, e Regular Observância de nosso serafico padre S. Francisco*, Miguel Manescal Da Costa, Lisboa 1751, pp. 412-413.

<sup>34</sup> «Constiterat olim non longe a civitate Tamna praegrans quaedam piscina, duodecim delubris (hac Pagodes Indica lingua nuncupantur) circumdata, in qua olim Gentiles de superstitioso more idolis sacrificaturi ablui assueverant. His delubris non absque praesentissimo periculo, atque maximo labore demolitis, nostri fratres eodem in loco hunc conventulum, beato patri Antonio sacrum, quem decem fratres frequentius

conto del martirio alle *Chronicas* di Marcos de Lisboa, ma, per la prima volta, lo integra con riferimenti precisi alla topografia dei luoghi: Tommaso, Jacopo e Demetrio sarebbero stati uccisi «ad radices eius montis, qui Calva Indica lingua appellatur, civitatique imminet, ex altera praeterlabentis fluvj parte sub quadam arbore». Si tratta di Kalwa, oggi popoloso e povero sobborgo, sviluppatosi al di là del Thane Crek<sup>35</sup>; Pietro sarebbe stato ucciso presso una *piscina* (per i portoghesi *um tanque*), un tempo circondata da dodici pagode, vale a dire il Talao Pali o Masunda Lake, nel luogo dove oggi sorge la chiesa di Saint-John the Baptist<sup>36</sup>.

Gonzaga trae le sue informazioni da una relazione inviata nel 1584 da frate Gaspar de Lisboa, al quale quindi va attribuita l'identificazione dei luoghi e la testimonianza di una memoria ininterrotta<sup>37</sup>.

Da Gonzaga dipende il racconto dei cronachisti indo-portoghesi del XVII secolo. Scrive Paulo da Trindade:

Na mesma ilha Salsete, quatro léguas de Baçaim, está Taná, lugar povoado de gentios e mouros, muitos dos quais são grandes oficiais de peças de seda. Havia aqui antigamente um tanque muito grande e à roda dele doze pagodes [...]. Os nossos frades que andavam todos ocupados em derribar os pagodes desta ilha e em reduzir aos seus moradores ao conhecimento e culto do verdadeiro Deus,, chegando a este lugar puseram por terra todos os doze pagodes que estavam em

---

occupant, ex elemosynis propria industria acquisitis exaedificari curarunt [...]. Hac in civitate Tamna olim gloriose pro Christi fide certarunt atque illustri martyrio coronati fuerunt pater Thomas a Tolentino ac pater Jacobus Patavinus sacerdotes et frater Demetrius atque frater Petrus Senensis laici: quorum Chronicorum nostri Ordinis author, R. scilicet pater frater Marcus Olyssiponensis Portuensis apud Lusitanos Episcopus 2 p. sui operis c. 31 cuius meminit, quorumque memoria apud aliquos huius patriae Mauros atque etiam Gentiles adhuc extat. Horum tres ad radices eius montis, qui Calva Indica lingua appellatur, civitatique imminet, ex altera praeterlabentis fluvj parte sub quadam arbore, quae usque impresentiarum perseverat, post diversos plurimosque cruciatus capite a barbaris plexi sunt. Sed quartus ex altera arbore praefatae piscinae vicina ab iisdem suspensus est»: FRANCISCI GONZAGAE De origine seraphicae religionis Franciscanae eiusque progressibus, *de Regularis observantiae institutione, forma administrationis ac legibus, admirabilique eius propagatione*, Romae 1587, p. 1213.

<sup>35</sup> Oggi la comunità cattolica di Kalwa si ritrova nella povera chiesa dal titolo francescano di St. Anthony of Padua, ospitata al piano terra di un condominio.

<sup>36</sup> In seguito alla guerra luso-maratha del 1737-1739 i portoghesi persero tutta la Província do Norte del loro Estado da Índia, tranne Damão. Thane capitolò subito, all'inizio delle ostilità. I Marathi distrussero tutte le chiese ed espulsero il clero secolare e regolare di origine portoghese o indo-portoghese. Essi consentirono, però, ai sacerdoti secolari indiani provenienti da Goa di officiare per la numerosa comunità cattolica che era rimasta a Thane nell'unica chiesa che era stata risparmiata: la chiesa francescana di Santo António de Pádua, che ereditò il nome della distrutta chiesa parrocchiale e si chiamò São João Baptista, oggi Saint-John the Baptist.

<sup>37</sup> «El memorial de Fr. Gaspar se compuso en torno a 1584, a instancias de fr. Francisco Gonzaga, con vista a utilizarlo en su De Origine Seraphicae Ordinis (sic)»: FEDERICO PALOMO, *Memoria, cultura manuscrita y oralidad en la cronística Franciscana portuguesa de la Edad Moderna*, «Tempo», 22 (2016) n. 41, pp. 509-532.

contorno do tanque, não sem muito manifesto perigo de suas vidas [...]. E edificaram no mesmo lugar, defronte do tanque, uma igreja dedicada ao bem-aventurado S. António de Pádua, e fundaram um convento de frades Recoletos onde de ordinário moram dez até quinze [...]. Nesta cidade, ou para melhor dizer vila de Taná, padeceram glorioso martírio quatro frades da nossa Ordem, muitos annos antes que os Portugueses viessem à Índia, que foi de 1319 (sic)<sup>38</sup>.

E questo è il racconto di Jacinto de Deus:

Chegado o anno de 582 não permitiu a devação dos moradores da Villa de Taná que passassem por ella os Capuchos, sem o logro de sua assistencia, e lhe offercerão sitio para a edificação de hum Convento, que os nossos aceitarão, e escolherão o lugar junto a hum fermoso tanque, onde ha tradição firme, que em odio de nossa Santa Fé enforcarão os Mouros a Frey Pedro de Sena, Religioso da nossa Ordem, no anno de 1320 [...]. Neste lugar, nas fraldas do tanque, se fundou o Convento no dito anno de 1582, dedicado a Santo António, gloria de Portugal, honra de Italia, columna da igreja, e luz do mundo<sup>39</sup>.

Ma a questo punto è lecito chiedersi se sia possibile che per ben 260 anni, dal 1321 al 1582, in un ambiente esclusivamente musulmano e hindu e non in seno a una comunità cristiana, sia pure minoritaria, la memoria del martirio fosse sopravvissuta in modo da identificare con precisione l'albero di Kalwa e il luogo della morte di Pietro da Siena.

Forse è più probabile che i frati Minori, tornati a Thane dopo tanti anni, abbiano voluto sancire una continuità plurisecolare della loro presenza, identificando i luoghi del racconto di Marco e di Odorico con dei luoghi reali.

#### 4. LA COSTRUZIONE DELLA MEMORIA FRANCESCANI IN INDIA

*Paulo da Trindade e la "Conquista espiritual do Oriente"*<sup>40</sup>.

È necessario notare che la costruzione della memoria riguardante i francescani in Asia fu relativamente tardiva, visto che la prima cronaca sui frati Minori in Oriente, opera di frate Francisco Negrão, fu scritta quasi cento anni dopo che i francescani si stabilirono in India. Mentre nel 1589

<sup>38</sup> PAULO DA TRINDADE, *Conquista espiritual do Oriente*, II, pp. 171-173.

<sup>39</sup> JACINTO DE DEUS, *Vergel*, p. 70.

<sup>40</sup> Paulo da Trindade nacque a Macao nel 1570 o 1571 e morì nel 1661 a Goa, dove si era trasferito da giovane per il noviziato. Dal 1630 al 1636 si dedicò alla stesura della *Conquista espiritual do Oriente*. La sua opera non fu data alle stampe, ma fu disponibile in forma manoscritta, finché con la rovina degli archivi dell'Ordine nel XVIII e XIX secolo in Portogallo, Spagna e Italia se ne persero le tracce. Nel 1924 l'archivista generale dell'Ordine, frate Leonard Lemmens, rinvenne nella Biblioteca Vaticana un manoscritto di 1193 pagine (Cod. lat. 7746), proveniente dalla Biblioteca della Curia generale dell'Ordine francescano nel convento di Aracoeli a Roma. L'incarico di curarne la pubblicazione fu affidato allo storico francescano frate Félix Lopes e l'opera di Paulo da Trindade fu finalmente stampata a Lisbona tra il 1962 e il 1967.



furono pubblicate *Le storie delle Indie Orientali*, opera del gesuita Giovanni Pietro Maffei<sup>41</sup>.

E, proprio con l'intento di contrastare la visione del Maffei di un'Asia guadagnata al cattolicesimo dai Gesuiti, Paulo da Trindade scrive, intorno al 1630, *Conquista espiritual do Oriente*, con cui rivendica il ruolo e la primazia dei frati Minori nell'evangelizzazione dell'India:

Segundo isto, me parece que se funda bem e fica assás justificado o desejo que há anos tenho de, com as minhas fracas forças, sair pela honra desta santa Província de S. Tomé cujo filho, ainda que indigno, sou e menor dos Menores, depois que lí um livro que certo autor compôs em italiano e imprimiu em Roma, em que, com não menor temeridade que ousadia se atreveu afirmar que os frades de S. Francisco na Índia não se ocupavam em fazer cristandade, mas sómente em enterrar defuntos e cantar missas de Requiem<sup>42</sup>.

### *Il Miracolo di Ourique e il Vecchio di Diu*

Ma, al di là della motivazione polemica, la "Conquista" è il vero testo fondativo della storiografia francescana in India e attribuisce ai martiri di Thane un posto di rilievo in un disegno provvidenziale, in cui il destino nazionale del Portogallo e quello dell'Ordine dei frati Minori appaiono strettamente intrecciati.

Per frate Paulo da Trindade, infatti, l'espansione marittima lusitana altro non è che l'inveramento della profezia che Cristo crocifisso, attorniato da angeli, avrebbe annunciato alla vigilia della battaglia contro i Mori ad Afonso Henriques sul campo di Ourique<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Faccio mie le parole di Patrícia Faria de Souza «É preciso notar que a construção da memória sobre os Franciscanos na Ásia foi relativamente tardia, visto que a primeira crónica sobre os frades menores no Oriente, de autoria de frei Francisco Negrão, foi escrita quase cem anos após a fixação dos Franciscanos na Índia. Enquanto, em 1589, foi publicada *Le storie delle Indie Orientali* de autoria do jesuita Giovanni Pietro Maffei»: PATRÍCIA FARIA DE SOUZA, *Literatura espiritual e história dos franciscanos no Oriente português: a escrita de Jacinto de Deus, um frade nascido na Cidade do Nome de Deus de Macau*, «Locus. Revista de história», 17 (1/2011), pp. 217-236.

<sup>42</sup> PAULO DA TRINDADE, *Conquista espiritual do Oriente*, I, p. 5.

<sup>43</sup> Paulo da Trindade si riferisce alla miracolosa apparizione di Cristo crocifisso alla vigilia della battaglia, che, secondo la tradizione, fu combattuta il 25 luglio 1139, giorno di San Giacomo, sul Campo di Ourique, nell'Alentejo, tra il conte di Portogallo, Afonso Henriques e cinque sovrani Mori di Spagna. Al termine della battaglia Afonso si sarebbe proclamato, o sarebbe stato acclamato, re dando origine al Regno di Portogallo. La leggenda, che ricalca quella della visione di Costantino alla vigilia della battaglia di Ponte Milvio, prese forma alcuni secoli più tardi, assumendo il significato di mito fondativo dell'identità e della nazione portoghese. Il «Miracolo di Ourique» fu considerato un fatto storico fino alla metà del XIX secolo, quando lo storico Alexandre Herculano ne denunciò la falsità. Sull'origine e sull'evoluzione della leggenda vedi LUÍS FILIPE LINDSAY CINTRA, *A lenda de Afonso I, Rei de Portugal*, «ICALP Revista», 16-17 (1989), pp. 64-78.

Alla primazia francescana, invece, egli dedica il capitolo 14 della Parte Prima: *Como a conquista espiritual do Oriente por razão de antiga posse se devia de direito aos Frades Menores, e como eles foram os primeiros que vieram à Índia para efeito desta espiritual conquista*<sup>44</sup>.

Per il frate di Macao il primato francescano scaturisce da un evento storico e da un evento miracoloso. Già quasi due secoli prima dell'arrivo dei Portoghesi i quattro martiri di Thane lo avevano affermato, bagnando con il loro sangue la terra dell'India; ma cento anni prima di loro lo stesso san Francesco lo aveva annunciato, quando con una miracolosa bilocazione era apparso nel Bengala sulle rive del Gange<sup>45</sup>. Tutti e due gli episodi hanno più ampio sviluppo nella seconda parte della "Conquista"<sup>46</sup>. Qui, intanto, si delinea nella sua interezza il quadro del disegno divino: la missione evangelizzatrice è affidata alla corona portoghese e all'Ordine dei frati Minori; entrambi traggono legittimazione da eventi miracolosi – il «Miracolo di Ourique» e l'apparizione di san Francesco nel Bengala – ma il primato francescano è suggellato dal sangue di Tommaso da Tolentino e dei suoi compagni<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> PAULO DA TRINDADE, *Conquista espiritual do Oriente*, I, p. 72-77.

<sup>45</sup> Nella storia del «Vecchio di Diu» Paulo da Trindade innesta nel racconto dei primi storici della conquista portoghese dell'India la leggenda di una miracolosa apparizione di san Francesco sulle rive del Gange, nel Bengala, all'inizio del XIII secolo. Fernão Lopez de Castanheda (*História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses*, 1561) è il primo a riferire dello strano incontro con un vecchio pluricentenario, capitato al viceré Nuno da Cunha, di passaggio a Diu nel 1537. L'episodio venne ripreso e ampliato da João dos Barros nel capitolo 9 del libro VII della decade quarta da Asia, pubblicata postuma a Madrid nel 1615. Non si discostano, da quella di João dos Barros, le versioni che dell'episodio danno Giovanni Pietro Maffei (*Indicarum Historiarum libri XVI*, Firenze 1588), Antonio San Román (*Historia general de la Yndia Oriental*, Valladolid 1603), Diogo de Couto (*Década quarta da Ásia*, Lisboa 1612) e Francisco de Andrade (*Cronaca do muyto alto e muito poderoso Rey destes Reynos de Portugal Dom João o III deste nome*, Lisboa 1613). João dos Santos, invece, sdoppia la figura del «Vecchio di Diu» e ne dà una versione radicalmente nuova, che aggiunge al racconto un contenuto religioso fino a quel momento assente (*Etiopia Oriental*, Évora 1609). Egli sintetizza in poche righe (parte II, libro IV, cap. V) il racconto legato a Nuno da Cunha, ma nel capitolo VI, con molti particolari, riferisce che il pluricentenario era un bengalese e che da giovane, senza saperlo, aveva aiutato Francesco, già stigmatizzato, ad attraversare il Gange. L'episodio così trasformato viene ripreso anche nel capitolo LV di ANTONIO DAZA, *Quarta parte de la Coronica de N. P. Francisco y su Apostolica Orden*, Valladolid 1611.

<sup>46</sup> Nel capitolo 38, pp. 171-175, si parla del martirio di Tommaso e dei suoi compagni; nel capitolo 14, pp. 66-68, c'è la storia del «Vecchio di Diu» e della miracolosa apparizione di Francesco sulle rive del Gange.

<sup>47</sup> Un curioso anacronismo è rilevato da PAULO ARANHA, *I martiri di Thane (9-11 aprile 1321)*, in *L'arte di Francesco*, Catalogo della mostra (Firenze, Galleria dell'Accademia, 30 marzo - 11 ottobre 2015), a cura di ANGELO TARTUFERI - FRANCESCO D'ARELLI, Giunti, Firenze 2015, pp. 446-447. Miguel da Purificação attribuisce allo stesso san Francesco la decisione di inviare in India Tommaso da Tolentino e i suoi compagni: «Frater Michael a Purificazione Praedicator, Custos, et Generalis Procurator Provinciae S. Thomae Fratrum Minorum in partibus Orientalibus, exponit Sanctitati V. qualiter Beatus

*Il Martirio di Thane episodio fondativo dell' epopea missionaria*

È a partire da Paulo da Trindade, perciò, che il martirio dei quattro frati cambia radicalmente significato: quello che per quasi due secoli era stato un episodio determinato dal caso, nel contesto dell'esperienza storicamente esaurita delle missioni del XIII e XIV secolo degli ordini mendicanti e assolutamente privo di effetti sulla realtà religiosa Indiana, diventa l'episodio fondativo dell'epopea missionaria francescana, che è la faccia religiosa dell'epopea nazionale lusitana delle esplorazioni marittime. Ed è un ponte tra il presente e un'età in cui la Provvidenza divina manifestava direttamente il suo disegno, sospendendo la distanza tra il cielo e la terra e parlando agli uomini con il linguaggio dei miracoli.

*La "Galeria dos Martires Franciscanos"*

Nel XVIII secolo questa epopea fu illustrata nel convento di São Francisco de Assis a Goa nella "*Galeria dos Mártires Franciscanos*". Qui, lungo le pareti del primo piano del chiostro, in uno spazio non destinato al culto ma alla preghiera e alla meditazione, sedici grandi dipinti su legno ricordavano quattordici episodi del martirologio dei frati Minori in Oriente, mentre, significativamente, nelle due posizioni centrali (8-9), erano collocati i due quadri che rappresentavano i protomartiri francescani del Marocco e i quattro martiri di Thane.

La Galleria, sopravvissuta alla soppressione degli ordini religiosi, decretata nel 1834 dal governo liberale di Lisbona, e alla conseguente scomparsa dei frati Minori anche dall'India portoghese, non è più visibile. In quello che fu il più antico convento francescano d'Oriente oggi è allestito il Museo archeologico di Goa e solo quattro dei dipinti originari sono rimasti nel chiostro. Gli altri dodici – e tra questi quello raffigurante i martiri di Thane – sono finiti nei depositi del Museo.

## 5. DALLA MEMORIA AL CULTO

*Il decreto della Sacra Congregazione dei Riti del 24 ottobre del 1914*

Da quanto abbiamo esposto fin qui, dunque, è chiaro che la memoria dei «Martiri di Tana», intesi come precursori dell'opera missionaria dei frati Minori dell'India portoghese, rinacque nelle due province dell'Ordine – São Tomé e Madre de Deus – che avevano entrambe la loro sede a Goa. Con la fine della plurisecolare presenza francescana in India essa sembrò

---

Franciscus misit quatuor fratres ad dictas partes Orientales ut Sanctum Christi Evangelium infidelibus praedicarent, ob quam causam in eisdem partibus in quodam oppido dicto Thanà gloriosum martyrium consequuti sunt»: MIGUEL DA PURIFICAÇÃO, *Relação defensiva dos filhos da India Oriental e da Provincia do Apostolo S. Thoma dos frades Menores da Regular Observancia da mesma India*, Sebastião e João Matheus, Barcelona 1640, p. 46.

destinata a svanire definitivamente; ma dopo ottant'anni, il 24 ottobre 1914, a vent'anni dalla beatificazione, un decreto della Sacra Congregazione dei Riti inserì l'ufficio e la messa del beato Tommaso da Tolentino nel calendario dell'arcidiocesi di Goa e della diocesi di Damão il 9 aprile, giorno del martirio. A promuovere il culto del martire marchigiano furono l'arcivescovo di Goa, Mateus d'Oliveira Xavier<sup>48</sup>, e il vescovo di Damão, Sebastião José Pereira. Quest'ultimo, in occasione del decreto della Sacra Congregazione dei Riti, autorizzò anche la pubblicazione di un opuscolo sui quattro martiri<sup>49</sup>, mentre sull'altare maggiore della chiesa di Saint John the Baptist di Thane, che a quell'epoca era sotto la giurisdizione della diocesi di Damão, venne collocato un quadro molto naïf di un non meglio identificato Clement Pereira, rappresentante il martirio di Tommaso e dei suoi compagni.

Nel 1938, in un libro commemorativo del cinquantennio dell'Associazione degli East-Indians di Bombay<sup>50</sup>, John De Mello dedicò una pagina ai martiri di Thane, ricordando il decreto del 1914 e la brochure del reverendo Manoel d'Sá del 1915; vi affermava anche che, in seguito alla soppressione della diocesi di Damão, la celebrazione della messa del beato Tommaso si dovesse intendere passata nel calendario dell'arcidiocesi di Bombay.

Quest'ultima precisazione ci ricorda che il decreto era stato sollecitato dalle autorità ecclesiastiche del *Padroado* in un momento in cui nell'area di Bombay era ancora in vigore la *doppia giurisdizione*, che ebbe fine nel 1928 con la scomparsa della diocesi di Damão.

Lo scritto di De Mello era illustrato dalla foto di un quadro dipinto nel 1937 dal pittore Bernard Roedert, originario di Sri Lanka<sup>51</sup>, che rappresentava il martirio del 1321 e che ancora oggi si trova nella chiesa di Saint-John the Baptist a Thane.

Nel 1948 lo storico francescano Achilles Meersman rilevava che «It is due to the separate cult of the people of Tolentino for their fellow-citizen that Blessed Thomas was beatified», per poi chiedersi: «Would it not pos-

---

<sup>48</sup> A lui Manoel d'Sá dedica il suo pamphlet *To his Excellency d. Matheus d'Oliveira Xavier, patriarch of the east Indies, who has interested himself very much in the cause of the Martyrs of Thana, and to whom is due the introduction of their office and mass in the Calendars of the Archdiocese of Goa and the Diocese of Daman. His excellency has also been good enough to go over these pages, before they went to the press, and supplied some materials for the same.*

<sup>49</sup> MANOEL D'SÁ, *The four Martyrs of Thana*, Colaba-Bombay 1915.

<sup>50</sup> THE BOMBAY EAST INDIAN ASSOCIATION, *Golden Jubilee (1887-1937) Souvenir*, A.V. Misquitta, Bombay 1938, p. 38.

<sup>51</sup> Questa la didascalia dell'illustrazione: «This realistic painting of the Martyrs of Thane was ready as we were going to Press, and the artist, Mr. B. Roedert, very kindly gave us the first publication rights. The copyright remains with the artist. A water-color of this picture was sent to His Holiness the pope and the Holy Father awarded him a Medal of the Pontiff's Academy of Art and Science».

sible to have also his companions in martyrdom beatified and their feast introduced in a general calendar for the whole of India?<sup>52</sup>».

Se il suo auspicio non si è ancora realizzato, lo si deve forse a questo antico dualismo della *doppia giurisdizione*, che in passato alimentò per decenni conflitti e incomprensioni nelle comunità cattoliche dell'area di Bombay<sup>53</sup>.

#### *Una reliquia del beato Tommaso da Tolentino a Thane*

Una svolta, tuttavia, si determinò alla fine del 1960, quando il parroco di Saint-John the Baptist, padre Frank Lobo<sup>54</sup>, si rivolse all'arcivescovo di Bombay, Valerian Gracias, pregandolo di scrivere al ministro generale dei Francescani, Augustin Sépinski, per chiedergli una reliquia del beato Tommaso. All'inizio di gennaio 1961 il cardinale Gracias scrisse al padre Sépinski e la reliquia venne ricevuta il 21 gennaio<sup>55</sup>. Per l'occasione fu stampato un opuscolo di quattro pagine, intitolato *The four Martyrs of Thana*, in cui si raccontava brevemente la storia di Tommaso e dei suoi compagni. Vi si legge a p. 4:

A relic from the skull has been sent to India to the Cardinal Archbishop of Bombay through the generosity of the Father General of the Franciscans and is kept in the Church of St. John the Baptist at Thana [...]. A small Oratory has been set up near the Church, where the relic will be venerated. A service also will be held on the 9th of every month at 7,30 pm. The Feast of the Four Martyrs will be celebrated at Thana on the 9th April, the day of their martyrdom.

#### *Il culto di Tommaso a Thane oggi*

Il pellegrinaggio compiuto nel 1965 dal cardinale Valerian Gracias e da diciassette vescovi a Tolentino sembrerebbe indicare la possibilità di una dimensione non più solo locale del culto di Tommaso in India. Ma col trascorrere degli anni l'interesse suscitato dall'iniziativa di padre Lobo si affievolì.

<sup>52</sup> ACHILLES MEERSMAN, *Franciscans in India (1291-1942)*, Rotti Press, Karachi 1948, p. 137.

<sup>53</sup> Sulla «doppia giurisdizione» vedi SIDH DANIEL LOSA MENDIRATTA, *Bombay's East-Indian Community and its Indo-Portuguese background (1737-1928)*, «Anais de história de além-mar», 18 (2017), pp. 207-248.

<sup>54</sup> Padre Frank Lobo fu vicario di Saint-John the Baptist dal 1955 al 1961.

<sup>55</sup> L'oratorio, costruito nell'angolo sud-ovest della chiesa, esiste ancora dopo gli interventi di restauro del 1992 e del 2015. Oggi vi è esposto il dipinto di Bernard Roedert, precedentemente esposto a una parete del corridoio che si trova sul lato orientale della chiesa, dove è stato sostituito da una copia. Il reliquiario, che per anni era stato custodito in un armadio della sacrestia, è oggi visibile in una teca ricavata nella parete occidentale dell'abside. Credo che questa sistemazione, sia della reliquia che dell'oratorio, corrisponda a un rilancio di interesse per il culto dei martiri di Thane, risalente agli ultimi due anni. Sulla presenza della reliquia di Tommaso a Thane vedi JAMES D. RYAN, *Missionary Saints of High Middle Age: Martyrdom, Popular Veneration, and Canonization*, «The Catholic Historical Review», 90 (1/2004), pp. 1-28.

Nell'ultimo mezzo secolo la realtà di Thane è profondamente mutata. Quella che a metà Ottocento era una città di meno di ventimila abitanti con un passato secolare a una trentina di chilometri da Bombay, è stata letteralmente sommersa dall'inarrestabile espansione della metropoli. Oggi i suoi quasi due milioni di abitanti provengono da tutta l'India e anche i fedeli della parrocchia di Saint-John the Baptist non appartengono più tutti alla storica comunità degli «East Indians»: oltre che in inglese, la messa viene celebrata in marathi, in konkani, in tamil e in malayalam<sup>56</sup>.

Nel marzo del 2016, quando muovevamo i primi passi della nostra ricerca, siamo entrati in contatto con la chiesa di Saint-John the Baptist attraverso la professoressa Fleur D'Souza, storica e parrocchiana di St. John. Anzitutto le abbiamo chiesto se qualcosa a Thane ricordasse il martirio (*Is there nowadays something recalling the martyrdom?*). La risposta è stata che «Thane today is a part of the metropolitan region of Mumbai. The Christians who now worship in the Church come from all over India. A few of the older generation would have a devotion to the Thane Martyrs. There is a move to try and revive this tradition»<sup>57</sup>.

Dopo un anno, tuttavia, all'inizio di aprile del 2017, abbiamo appreso che il 9 aprile, coincidente con la domenica delle Palme, le reliquie di Tommaso sarebbero state esposte alla venerazione dei fedeli e il giorno seguente sarebbe stata celebrata la messa in suo onore<sup>58</sup>.

Quest'anno<sup>59</sup>, infine, il 9 aprile la messa è stata celebrata dal vescovo ausiliare di Mumbai, monsignor Allwyn D'Silva, già parroco di Saint-John, in una chiesa gremita di fedeli, ai quali al termine è stata illustrata la storia dei quattro Martiri, della loro memoria e del culto in Italia e in India.

### *La Chiesa francescana di Our Lady of Good Counsel-Sion*

Altro luogo delle memoria dei quattro martiri nell'area di Mumbai è la Chiesa dei frati Minori di Our Lady of Good Counsel-Sion<sup>60</sup>. Qui le vetrate

<sup>56</sup> Informazioni tratte dal sito della Chiesa di Saint-John the Baptist di Thane: <http://www.stjohnthebaptistthane.com/mass-timing.html> (04-03-2019)

<sup>57</sup> E-mail da Fleur D'Souza a Paolo Cicconofri del 26-3-2016.

<sup>58</sup> All'annuncio apparso nel sito della parrocchia di Saint-John the Baptist ha fatto seguito dal 9 al 14 aprile uno scambio di e-mail con la professoressa D'Souza, che ci ha inviato una documentazione fotografica della cerimonia. La scorsa estate è stato pubblicato un libro, curato dalla professoressa D'Souza, dedicato alla storia della chiesa di Saint John the Baptist (*Spanning seven hundred years. Witness*, editor Fleur D'Souza, published by Fr. Gerald Fernandez, Parish Priest, St. John the Baptist Church Jambhli Nana, Thane 2018 ). A p. 22, sotto due foto della cerimonia del 10 aprile 2017, si legge: *In 2017, the day after the Palm Sunday the relics of Blessed Thomas were placed for veneration. And the story of the Thana Martyrs, witnesses to Catholicism first encounter with North Konkan, once again found ready listeners at the Church of St. John the Baptist, Thane.*

<sup>59</sup> 2018.

<sup>60</sup> La Chiesa di Our Lady of Good Counsel di Sion si trova più o meno a metà strada

dipinte, alla destra e alla sinistra dell'altare, raffigurano Tommaso, Jacopo, Demetrio e Pietro. È stato singolare scoprire che a Thane non ne fossero al corrente, così come i frati di Sion non erano al corrente dell'esistenza di una reliquia del beato Tommaso a pochi chilometri dalla loro chiesa.

A una nostra richiesta di informazioni sull'origine della scelta di decorare la loro chiesa con le immagini dei quattro martiri di Thane e sull'esistenza di un culto di Tommaso e dei suoi compagni, i francescani di Sion ci hanno risposto:

When the present church of O.L. of Good Counsel was being planned, the parish priest, Fr. Blaise Lobo, asked our artist, friar Christopher Coelho, to design for the new church some art work with a distinctive Franciscan flavour. Fr. Christopher conceived the idea that on the wall spaces on the right and left of the altar there could be stained-glass panels to depict Franciscan saints connected with Bombay (presently Mumbai). These were the four Martyrs of Thane and St. Gonsalo Garcia of Bassein (presently Vasai, near Mumbai), who was martyred in Japan. One panel depicted St. Alphonsa, an Indian Franciscan sister who died in sanctity after years of suffering in bed. There is no cult in Bombay (Mumbai) of the Martyrs of Thane. The stained-glass panels are just a testimony that Franciscan missionaries played a pioneering role in the Catholic history of Bombay. Most Catholics of Mumbai are not aware of this today<sup>61</sup>.

## ICONOGRAFIA DEI MARTIRI DI THANE IN INDIA

### *Goa. Convento de São Francisco de Assis*

Fino all'inizio del '900 l'unica rappresentazione del martirio del beato Tommaso e dei suoi compagni fu quella presente nella *Galeria dos Mártires Franciscanos*, nel convento di São Francisco de Assis, che oggi ospita il Museo archeologico di Goa<sup>62</sup>.

La descrizione più completa e dettagliata sia della chiesa che del convento è quella che ne dà nel 1931 Ricardo Michael Telles in un articolo di «O Oriente Português», rivista della *Comissão Arqueológica da Índia Portuguesa*<sup>63</sup>. Lì sono descritti i dipinti della Galleria e sono riportate le relati-

---

tra Thane e l'estrema punta meridionale di Mumbai, nel luogo dove i francescani portoghesi fondarono la cappella di Nossa Senhora do Bom Concelho, affiliata alla parrocchia di São Miguel Arcanjo di Mahim. Nel 1953 il cardinale Valerian Gracias ne fece una parrocchia autonoma, affidandola ai frati Minori.

<sup>61</sup> E-mail di frate John Arokiam del 12-02-2017.

<sup>62</sup> Archeological Museum and Portraits Gallery, istituito nel 1964 e riorganizzato nel 1981-82.

<sup>63</sup> RICARDO MICAEL TELES [sic], *Igrejas, conventos e capelas na velha Cidade de Goa*, «O Oriente Português», 30 (1/1931), pp. 43-55. Contemporaneamente la Imprensa Gonçalves pubblica questo scritto in un fascicolo separato, in cui è riportato correttamente il nome dell'autore: Ricardo Michael Telles, confermato dalla riproduzione della sua firma autografa.

ve didascalie, ma non ci viene fornita alcuna informazione né sugli autori, che dovrebbero essere artisti locali<sup>64</sup>, né sulla data di realizzazione, che dovrebbe essere la prima metà del XVIII secolo<sup>65</sup>. Si tratta di sedici tavole di grandi dimensioni (circa cm 250 × 150). Le tavole I-VII e X-XVI raffigurano quattordici episodi di martirio di francescani avvenuti tra il 1520 e il 1694 fra l'Africa meridionale e le Molucche; nelle tavole VIII e IX sono rappresentati i martiri di Thane e i protomartiri del Marocco del 1220.

Attraverso i precursori del 1321 questa disposizione collegava l'esperienza missionaria in India alle origini dell'Ordine, con una narrazione rivolta alla celebrazione, più che alla rappresentazione storicamente fedele dei singoli episodi. Questo approccio appare evidente proprio nel dipinto dedicato ai martiri di Thane, nella cui didascalia leggiamo:

Na era de 1321 cento setenta e seis anos antes do descobrimento da Índia pregando a Fé de Xr. em a cidade de Taná os BB. Thomas de Tolen. e Fr. Jacob de Pádua, sacerdotes, Fr. Demetrio e Frei Pedro de Senis leigos, depois de sofrerem tormentos em ódio da mesma fé forão pelo mouros presos a uma estacas a onde lhe aplicarão quantidade grande de fogo, p. os queimarem, porém vendo que as chamas miraculosamente se retiravam dos seus corpos, deixando-os illezos, á violência das fleixas e lanças conseguirão a coroa do martirio.

La tavola ritrae i quattro frati avvolti dalle fiamme. Essi appaiono della stessa età e non presentano segni distintivi che ne consentano l'identificazione con le quattro distinte individualità storiche che conosciamo. Questa rappresentazione si discosta da quella consueta, fondata sul racconto del beato Odorico, ripreso fedelmente da Marcos de Lisboa e dai cronachisti francescani indo-portoghesi, e sembrerebbe rifarsi alla versione del martirio proposta dalla *Chronica Antonini*<sup>66</sup>, mediata dal *Martyrologium Franciscanum* di Arthur de Monstier<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> «Entre as pinturas executadas localmente, merecem menção [...] ainda uma série de obras no Convento e na Igreja de S. Francisco de Assis, em Velha Goa, como as telas dos Mártires Franciscanos»: CARLOS DE AZEVEDO, *A Arte de Goa, Damão e Diu*, Lisboa 1969, p. 34.

<sup>65</sup> La datazione che ipotizzo è basata sul fatto che il più recente degli episodi rappresentati risale al 1694 e che il chiostro fu ricostruito dopo essere andato in rovina nel 1707: «No anno 1707 arruinaram-se os claustros, que foram reedificados com as esmolas dos fiéis e dos párocos de Bardez e do Norte»: A. LOPES MENDES, *A Índia Portuguesa*, I, Imprensa Nacional, Lisboa 1886, p. 75.

<sup>66</sup> «Anno Domini MCCCXXI feria V post Dominicam de Passione quattuor de Ordine Minore in Tana civitate Saracenorum fuerunt martyrio coronati, s. Frater Thomas de Tolentino, Frater Jaco de Padua, Demetrius laicus seu conversus sciens linguas varias et Petrus de Senis, cum praedicarent fidem Christi et Machometum assererent filium perditionis et legem suam abominabilem primo igni traditi sunt; sed cum nil eos ignis lesionis intulisset, diversis cruciatibus occisi sunt»: VENERABILIS DOMINI ANTONINI Tertia pars historialis, N. Wolf, Lugduni 1512, tit. 14, cap. 9, par. 15.

<sup>67</sup> ARTHUR DE MONSTIER, *Martyrologium Franciscanum*, apud Dionysium Moreau, Parisiis 1638, p. 144, cita le parole di Antonino da Firenze, che ho riportato nella nota precedente.



Si tratta di una scelta iconografica che fa di questo dipinto un *unicum* e rende ancor più deprecabile il fatto che, come ho già detto, sia sottratto alla vista dei fedeli e sepolto nei depositi del Museo archeologico. Sarebbe bello che, sia da Goa che dall'Italia, chi ha l'autorità morale per farlo rivolgesse un appello, affinché alla vigilia del settimo centenario del martirio gli fosse assicurata una degna collocazione.

*Thane. Chiesa di Saint-John the Baptist. I*

Di un primo quadro dedicato ai martiri di Thane nella chiesa di Saint-John the Baptist si sono perse le tracce. La sua esistenza è documentata da una riproduzione in bianco e nero che illustra il volumetto *The four Martyrs of Thana* di Manoel d'Sá, pubblicato nel 1915 in occasione del decreto della Sacra Congregazione dei Riti, che l'anno precedente aveva inserito la messa del beato Tommaso nel calendario dell'arcidiocesi di Goa e della diocesi di Damão. In questa riproduzione si riesce a leggere la firma dell'autore, Clement Pereira, di cui non si sa nulla, se non che si tratta di un cognome molto frequente tra gli East Indians. In un altro libro del 1925<sup>68</sup> una foto dall'interno della chiesa documenta che il quadro era stato collocato al di sopra dall'altare maggiore. Una riproduzione di questa foto si trova oggi, insieme ad altre foto storiche di Saint-John, nel corridoio sul lato orientale della chiesa. Nessuno a Thane ha saputo darmi informazioni sull'autore, sulla data in cui il quadro è stato rimosso, né sui motivi di questa rimozione. E nessuno sa dove sia finito.

*Thane. Chiesa di Saint-John the Baptist. II*

Oggi i fedeli di Thane vedono ricordato il martirio di Tommaso e dei suoi compagni in un quadro collocato sulla parete sud di una cappella situata a sud-ovest, cui si accede dall'esterno della chiesa. Una copia si trova nel corridoio sul lato orientale.

Il quadro non è datato e non è firmato, ma è riprodotto in una pubblicazione del 1938<sup>69</sup> – in cui si afferma, tra l'altro, che «as the martyrdom took place on what may be termed East Indian soil, they are to be held in special veneration by our people» –, da cui possiamo ricavare che risalga al 1937 e da cui apprendiamo il nome dell'autore. Si tratta di Bernard Roedert, un pittore nato a Ceylon/Sri Lanka nel 1875 e trasferitosi a Bombay. Ignoriamo la data della sua morte, chi sia stato il committente del dipinto e come sia pervenuto alla chiesa di Saint-John the Baptist.

Tommaso, Demetrio e Jacopo, com'è noto, furono uccisi il 9 aprile a Kalwa e Pietro due giorni dopo a Thane, ma Roedert ha sintetizzato in un'unica scena i due distinti episodi e si è ispirato al racconto di Odorico,

<sup>68</sup> *In the Mission Field. The Diocese of Damaun*, Bombay 1925, p.33.

<sup>69</sup> Si tratta del *Golden Jubilee (1887-1937) Souvenir* della Bombay's East-Indian Association; vedi nota 50.

che egli lesse nella traduzione inglese che ne aveva dato Henry Yule<sup>70</sup>, riprodotta da Manoel d'Sá nel suo opuscolo del 1915.

*Mumbai - Sion. Chiesa di Our Lady of Good Counsel*

Sion è oggi un quartiere di Mumbai, a diciotto chilometri a nord dell'estremità meridionale della città e ventitré chilometri a sud-ovest di Thane. Qui nel 1500 i francescani fondarono la cappella di Nossa Senhora do Bom Conselho, affiliata alla parrocchia di São Miguel Arcanjo di Mahim. Nel 1661 Bombay fu data in dote a Caterina di Braganza, che andava sposa a Carlo II di Inghilterra, che nel 1669 la diede in affitto alla Compagnia delle Indie Orientali. Nel 1720 gli inglesi espulsero i francescani da Bombay.

I frati Minori ritornarono in India nel 1925 e a Bombay nel 1943. Nel 1949 si insediarono a Sion e quattro anni dopo la cappella di Our Lady of Good Counsel venne separata dalla chiesa di Saint-Michael per diventare una parrocchia autonoma, affidata ai Francescani.

La Chiesa attuale fu inaugurata nel 1995. Quando ne fu progettata la costruzione il parroco, frate Blaise Lobo, si rivolse all'artista francescano frate Christopher Coelho, il quale decise di rappresentare nelle vetrate il secolare rapporto tra Bombay e l'Ordine di san Francesco. E così, insieme a san Gonzalo Garcia e a santa Alphonsina, troviamo ritratti Tommaso, Jacopo, Demetrio e Pietro<sup>71</sup>.

## CONCLUSIONE

A conclusione di questa ricerca, condotta con il mio collega Paolo Ciconofri, mi sono recato in India e dal 4 al 18 aprile del 2018 ho soggiornato a Thane e a Goa. Mi spingeva la curiosità di vedere con i miei occhi i luoghi che per due anni avevo incontrato nei libri, ma la scelta della data era dettata dal desiderio di verificare di persona l'esistenza o meno della memoria e del culto di Tommaso. Così il 6 aprile ho visitato la parrocchia di Saint-Anthony of Padua a Kalwa, dove il parroco, padre Simon D. D'Souza, mi ha mostrato una riproduzione del dipinto di Bernard Roedert; il 7 aprile ho avuto un cordiale incontro con frate Basil Lobo, parroco di Our Lady of Good Counsel a Sion<sup>72</sup>; il 9 aprile, anniversario del martirio, al ter-

<sup>70</sup> HENRY YULE, *Cathay and the way thither*, Hakluyt Society, London 1866.

<sup>71</sup> Christopher Coelho (1932-2007), originario di Kochi, fu artista poliedrico: pittore, scultore, incisore, musicista. Nel 1978 firmò la sceneggiatura del film *Karunamaya-du* (*Ocean of Mercy*), che raccontava la vita di Gesù con il linguaggio della cinematografia popolare indiana. Con la sua produzione figurativa puntò a conciliare l'iconografia cristiana con la tradizione indiana.

<sup>72</sup> Due giorni dopo, il 9 aprile, per la prima volta nella chiesa di Sion è stata celebrata la messa in ricordo di Tommaso e dei suoi compagni e se ne è data notizia sul sito dei frati Minori in India, <http://www.franciscansindia.com/new-and-events/143> (04-03-2019).

mine della messa celebrata dal vescovo ausiliare di Bombay, monsignor Allwyn D'Silva, sono stato chiamato a illustrare la nostra ricerca ai numerosi fedeli che erano intervenuti. Tre giorni dopo ho parlato dello stesso argomento nella cappella del Saint-Andrew's College di Bandra. In questo mio soggiorno sono stato accolto e assistito dalla gentilezza della professoressa Fleur d'Souza, con cui per due anni ci eravamo scambiati preziose informazioni.

A Bandra il mio intervento è stato richiesto e organizzato dal signor Ashley d'Mello, giornalista ed esponente dell'associazionismo East-Indian. Le persone della comunità degli East-Indians che ho incontrato hanno dimostrato un grande interesse per la storia dei quattro martiri di Thane e si sono mostrate impegnate a farne rivivere la devozione, guardando al settimo centenario, che cadrà tra meno di tre anni. Anche se per il solo Tommaso da Tolentino la Chiesa ha riconosciuto il culto, essi vedono in tutti e quattro questi frati francescani degli uomini di pace, armati solo del Vangelo, e nel loro martirio un episodio "fondativo" che libera l'incontro della Chiesa latina con l'India dall'ombra della conquista coloniale: in fondo è la scelta fatta ventitré anni fa da frate Christopher Coelho, quando, per ricordare le origini della presenza francescana a Bombay, propose ai fedeli della chiesa di Sion le figure di Tommaso da Tolentino, Jacopo da Padova, Pietro da Siena e Demetrio da Tbilisi, preferendoli ad António do Porto, storico fondatore della Chiesa cattolica nella regione, che però, come scrive frate Manoel de Monforte, «converteo e baptizou dez mil cento e cincoenta e seis Pessoas», ma «destruio e poz por terra duzentos Pagodes»<sup>73</sup>.

## SOMMARIO

Nel 1965 una folta delegazione di vescovi indiani si recò in pellegrinaggio a Tolentino. Da questo episodio prendo avvio per rievocare il martirio di quattro frati Minori, avvenuto a Thane il 9 e l'11 aprile 1321. Odorico da Pordenone ne trasporta le reliquie in Cina e la sua *Relatio* ne fissa la memoria e favorisce la nascita di un culto spontaneo in Italia e in Oriente. Qui alla fine del XIV secolo il ricordo dei martiri si perde a causa del collasso della rete missionaria dei frati Minori e Predicatori e dell'estinzione delle comunità cattoliche cui essi avevano dato vita. Nel 1500 con le navi di Pedro Àlvares Cabral giungono in India i primi francescani portoghesi. La loro opera, prima dell'arrivo dei gesuiti, getta le basi della Chiesa indiana. E all'inizio del XVII secolo, nel quadro della "costruzione" di una memoria francescana in India, il martirio del 1321 viene recuperato come episodio fondativo della primazia missionaria dei frati Minori. Ma quando la loro presenza viene cancellata dalla soppressione degli ordini religiosi, decretata da Lisbona nel 1834, il ricordo dei martiri di Thane sembra destinato a perdersi per sempre. Non sarà così, perché nel 1914 la Sacra Congregazione dei Riti inserisce l'ufficio e la messa del beato Tommaso da

<sup>73</sup> MANOEL DE MONFORTE, *Chronica da Província da Piedade*, p. 412.

Tolentino nel calendario dell'arcidiocesi di Goa e della diocesi di Damão. Una nuova storia inizia, anche grazie alla presenza di una reliquia di Tommaso.

*Parole chiave:* Martiri di Thane; Tommaso da Tolentino; Francescani in India; Saint-John the Baptist Church di Thane.

#### SUMMARY

In 1965 a large delegation of Indian Bishops went on a pilgrimage to Tolentino. Such episode is my starting point for recalling the martyrdom of four Friars Minor, which took place in Thane on 9th and 11th April 1321. Odoric of Pordenone brings their relics to China and his *Relatio* records the facts and favours the beginning of a spontaneous worship in Italy and in the East. As for the latter place, at the end of the XIV century the memory of the Martyrs fades away, due to the collapse of the missionary network of the Friars Minor and Preachers as well as to the extinction of the Catholic communities they founded. In 1500 the first Portuguese Franciscan friars land in India with the ships of Pedro Álvares Cabral. Their work, before the arrival of the Jesuits, lays the foundation of the Catholic Church in India.

Then, at the beginning of the XVII century, in the context of the will to created a memory of the Franciscan Order in India, the martyrdom of 1321 is retrieved and seen as a key episode of the missionary primacy of the Friars Minor. When the latter disappear, due to the suppression of the Religious Orders decreed by Lisbon in 1834, it seems that the memory of the Martyrs of Thane will be lost forever in India. But such thing will not happen, because in 1914 the Sacred Congregation of the Rites introduces the Office and Mass in honour of Blessed Thomas of Tolentino in the Calendars of the Archdiocese of Goa and the Diocese of Daman. A new history begins, also thanks to the presence of a relic of Thomas.

*Keywords:* Martyrs of Thane; Thomas of Tolentino; Franciscans in India; Sainf John the Baptist Church of Thane.

Carlo Vurachi  
Via Selvatico, 21  
33170 Pordenone  
vurachicarlo@gmail.com



VALENTINA BARADEL

**IL TEMA DEL CONGEDO DI CRISTO DALLA MADRE  
IN UN AFFRESCO DI GIUSTO DE' MENABUOI  
NELLA CAPPELLA DELLA MADONNA MORA  
(PIÙ UNA POSTILLA)**

Nel volume *Maria nel pensiero di Sant'Antonio e nell'arte della Basilica antoniana* edito nel 1995, Claudio Bellinati così congedava il lettore dopo la descrizione di un brano d'affresco presente sulla parete settentrionale della cappella della Madonna Mora: «Quando sarà restaurato, questo affresco significherà una delle scene più belle mai dipinte nella chiesetta di Santa Maria *Mater Domini* (a quando il suo restauro autentico?)»<sup>1</sup>. Seppur a distanza di più di vent'anni, l'auspicio formulato quasi sottovoce dal compianto studioso non è infine rimasto inascoltato e, grazie al recente intervento promosso dalla Veneranda Arca del Santo<sup>2</sup>, è possibile ora apprezzare con occhi nuovi e ritrovato interesse quella pittura murale, che è venuta a configurarsi come uno tra gli episodi più originali, quanto misconosciuti, della decorazione trecentesca del tempio antoniano.

L'affresco (Tav. 1), collocato a sinistra dell'arco d'accesso alla cappella del beato Luca Belludi, va considerato come immagine di devozione isolata, secondo una prassi che conta nella stessa cappella, così come nell'intero edificio della basilica, numerosi altri esemplari<sup>3</sup>. Racchiuso entro tre corni-

<sup>1</sup> CLAUDIO BELLINATI, *La mariologia di sant'Antonio nell'arte della sua Basilica*, in FAUSTINO OSSANNA - CLAUDIO BELLINATI, *Maria nel pensiero di sant'Antonio e nell'arte della Basilica antoniana*, Edizioni Messaggero, Padova 1995, pp. 69-218: 84.

<sup>2</sup> Il restauro è stato condotto tra lo scorcio del 2017 e i primi mesi del 2018 dalla restauratrice dottoressa Valentina Piovan e reso possibile grazie al sostegno finanziario del Lions Club di Camposampiero.

<sup>3</sup> Per il caso specifico della Madonna Mora, dall'accesso che collega la cappella a quella dell'Arca del Santo, procedendo da sinistra e in senso orario, si incontrano: un riquadro raffigurante *I santi Francesco e Caterina con un devoto*; un'immagine di *San Ludovico da Tolosa benedicente* oltre l'arco d'ingresso alla cappella del beato Luca Belludi, in posizione speculare rispetto alla nostra; una *Santa martire* non meglio identifi-

ci che si alternano senza soluzione di continuità – precisamente, procedendo dall'esterno: una fascia color ciclamino con motivi a losanga decorati a traforo, interrotta da oculi anch'essi ornati con una lavorazione a giorno; una modanatura in finta pietra animata da scanalature e infine una banda monocroma dalla tonalità giallo ocra<sup>4</sup> – esso mette in scena una raffigurazione dallo schema compositivo assai semplificato, che si potrebbe delineare per sommi capi come un colloquio tra Cristo, stante, la destra benedicente e la sinistra in atto allocutorio, e la Vergine, genuflessa, le mani giunte e lo sguardo abbassato, in atteggiamento di umile obbedienza. La natura "dialogica" dell'incontro trova conferma nell'iscrizione che si dipana tra i due personaggi (Tav. 2), restituita a una migliore leggibilità in seguito al restauro<sup>5</sup>, mentre nessun altro elemento di rilievo concorre a definire con più precisione l'episodio, ambientato in un paesaggio disadorno la cui unica notazione spaziale è costituita da una città murata sullo sfondo<sup>6</sup>. Va infine

---

cata, con in mano un libro e una sorta di calice (?); di nuovo un *San Ludovico* oltre l'altare della Madonna Mora; un riquadro con la *Madonna col Bambino in trono, san Francesco, sant'Antonio abate* (a destra), *sant'Antonio e un altro santo* purtroppo svanito quasi del tutto (a sinistra); un secondo riquadro con un *Santo vescovo* (Prosdocimo?) e i *santi Antonio, Michele arcangelo, Ludovico con un offerente*; quindi, oltre l'arco che dalla cappella conduce in chiesa (dov'è un'immagine di *Sant'Antonio*), una *Madonna col Bambino in trono*; un riquadro con *Tre giovani santi e il Redentore* (?), in parte rovinati dal trasporto del monumento Fulgosio (dapprima fra il coro e il deambulatorio nei pressi della cappella di San Leopoldo) nel 1651. Su quest'ultimo si rimanda a GIULIA FOLADORE, *Il racconto della vita e la memoria della morte nelle iscrizioni del "corpus" epigrafico della basilica di Sant'Antonio di Padova (secoli XIII-XV)*, tesi di dottorato, supervisor: professoressa NICOLETTA GIOVÈ MARCHIOLI, professor ANTONIO RIGON, I, pp. 160, 164; II, schede Santo 19, Santo 20.

<sup>4</sup> È interessante notare come, lungo il margine inferiore, la bordura mediana in finta pietra non prosegua ininterrottamente nelle due bande laterali verticali, ma sia separata da esse dall'allungamento verso il basso della fascia color ocra: nell'opinione di Franco Benucci, tale espediente avrebbe potuto forse essere funzionale alla creazione di una sorta di "cartellino", uno spazio predisposto per l'accoglimento di un *titulus*, che poi non è stato realizzato.

<sup>5</sup> L'iscrizione doveva essere inizialmente vergata in lettere d'oro, di cui alcune tracce sono ancora percettibili: con la caduta del metallo, quello che oggi rimane e che ci guida nella comprensione del brano è l'impronta della sua applicazione sul muro. Di primo acchito parrebbe che le parole del testo vengano pronunciate dal solo Cristo: in realtà tale impressione è stata smentita dalla lettura condotta da Franco Benucci e presentata in questo stesso volume.

<sup>6</sup> L'identificazione del centro urbano non è piana: secondo BELLINATI, *La mariologia*, p. 84, si sarebbe trattato della rappresentazione di Gerusalemme, con la Porta Aurea in primo piano (vedi *infra* nel testo e nota 11). Pur con alcune riserve, Giovanna Baldissin Molli ha invece proposto di riconoscere nella struttura un ricordo del traghetto carrarese – il corridoio di collegamento sopraelevato tra la Reggia e le mura, conducente al Castello – in virtù dell'evidenza del camminamento che corre tra le due torrette angolari. Sebbene alcune questioni circa la sua conformazione rimangano ancora aperte, è possibile farsi un'idea della fabbrica del traghetto a partire dalla descrizione fornita nel *Libellus* savonaroliano: «Et, ut iucundior reddatur habitatio, locum

rilevato che la scena si svolge alla presenza di due committenti laici in preghiera, inginocchiati al centro della composizione tra i personaggi divini (Tav. 3): di essi, la figura maschile si mostra abbigliata conformemente alla moda in voga nella seconda metà del Trecento, con ampia sopravveste rosa, dalle maniche che progressivamente si stringono sui polsi, soggolo di tonalità vinaccia e copricapo a calotta; la donna indossa invece una sobria tunica di colore scuro e un velo; il candido soggolo che le incornicia l'ovale ne denota la non più giovane età, aspetto che risulta confermato anche dalla forte caratterizzazione fisionomica conferitale dal pittore.

La difficoltà di ricondurre l'immagine a un passo noto della vicenda cristologica, complice anche l'essenzialità iconografica appena rilevata, è una costante che appare subito evidente alla lettura della scarna bibliografia in cui l'affresco trova menzione. Di fatto, il primo a offrirne una descrizione, e quindi a cimentarsi nella sua interpretazione, fu Bernardo Gonzati nei due ponderosi volumi sulla basilica editi alla metà dell'Ottocento: pur nel merito della citazione e dell'aver avanzato una prima ipotesi sul nome dei committenti, padre Gonzati liquidò però velocemente il significato del riquadro come un atto di raccomandazione a Cristo, per il tramite della Vergine, dei due personaggi, che egli identificava con Antonio degli Obizzi e Negra dei Negri, ultima discendente della facoltosa famiglia padovana che si era assicurata il giuspatronato della cappella della Madonna Mora nel 1364<sup>7</sup>. Nemmeno Andrea Ferrari, a cui si deve il primo studio compiuto e illustrato sulle pitture della cappella, ebbe più cura nell'individuazione del soggetto dell'affresco nel quale, sulla linea di quanto già espresso dal Gonzati, veniva riconosciuta una scena votiva raffigurante la benedizione impartita da Cristo «a una Santa, forse la Madre, che sta ginocchioni»<sup>8</sup>.

---

habet, quem *targetum* nominant, ex omni parte merlis vallatum, cuius longitudo adusque quartum milliaria et duodecim pedes latitudo extendere se videtur». Cf. MICHELE SAVONAROLA, *Libellus de magnificis ornamentis regie civitatis Padue* (Rerum Italicarum Scriptores, XXIV/15), a cura di ARNALDO SEGARIZZI, Editore S. Lapi, Città di Castello 1902, p. 49. Se ne ricava quindi che esso fosse fortificato da una teoria di merli per lato, dettaglio che non trova conferma nell'affresco in predicato, come pure assenti risultano le arcate di sostegno del complesso, ricordate per primo da ANGELO PORTENARI, *Della felicità di Padova*, Pietro Paolo Tozzi, Padova 1623, p. 86. Non va poi trascurato il fatto che nella rappresentazione non siano state inserite altre emergenze architettoniche immediatamente riconducibili al tessuto urbano patavino, così da guidare l'osservatore nel riconoscimento della città: sembrerebbe quindi di poter escludere l'identificazione del sito con Padova, mantenendo piuttosto per buona l'ipotesi di Bellinati circa il riferimento a Gerusalemme o a un luogo direttamente connesso con l'episodio affrescato (forse Betania? Si veda *infra* nel testo).

<sup>7</sup> BERNARDO GONZATI, *La Basilica di S. Antonio di Padova*, I, Antonio Bianchi, Padova 1852, pp. 243-244. Sul documento di assegnazione della cappella alla famiglia Negri, in data 29 ottobre 1364, si veda: MARIA CHIARA GANGUZZA BILLANOVICH, *Per la storia religiosa ed edilizia della basilica antoniana: la cappella della Madonna Mora e dell'Arca in un nuovo documento del XIV secolo*, «Il Santo», 19 (1979), pp. 67-79 e *infra* nel testo.

<sup>8</sup> ANDREA FERRARI, *Sugli affreschi della Cappella della Madonna Mora al Santo*, «Il Santo», 4 (1931), pp. 54-67: 57.



Spettò a Sergio Bettini, pochi anni più tardi, la corretta intuizione che l'immagine rappresentasse in realtà uno specifico episodio cristologico, nella fattispecie il *Congedo di Gesù dalla madre*<sup>9</sup>; opinione condivisa anche da Sartori<sup>10</sup> e Bellinati, nel saggio succitato, che però inserì l'incontro tra la madre e il figlio nel novero delle apparizioni *post mortem* del Redentore, collegando la scelta del tema alla riconosciuta devozione antoniana del "sabato mariano" e alla tradizione secondo la quale la Vergine sarebbe stata la prima ad aver visto il Figlio risorto dopo l'incessante veglia dinanzi al suo sepolcro a Gerusalemme<sup>11</sup>. Tuttavia, a un'osservazione attenta, si fa forte l'impressione che l'episodio non corrisponda a quello individuato da quest'ultimo studioso, mancando alcuni dettagli che solitamente concorrono a qualificare inequivocabilmente la scena, come lo stendardo crucisegnato (o, in alternativa, la croce) sorretto da Cristo vittorioso sulla morte – e perciò fulgido di luce e di bianco abbigliato, in contrasto con i colori delle vesti che, in questo caso, sono rosso per la tunica e azzurro per il manto – e, soprattutto, i segni della Passione su mani, piedi e costato<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> SERGIO BETTINI, *Giusto de' Menabuoi e l'arte del Trecento*, Le Tre Venezie, Padova 1944, p. 56: «un riquadro votivo rappresentante Gesù che si congeda dalla madre – in basso le due figurette inginocchiate e preganti degli offerenti – affrescato sulla parete settentrionale della Cappella della Madonna Mora, nella Basilica del Santo». Tuttavia, tale spunto non venne ripreso o approfondito negli studi successivi, cosicché l'affresco veniva ancora ricordato come *Cristo, la Vergine e un offerente* da FRANCESCA D'ARCAIS, *Presenza di Giotto al Santo*, in *Le pitture del Santo di Padova* (Fonti e studi per la storia del Santo a Padova, 9; Fonti e studi per la storia del Santo a Padova. Studi, 5), a cura di CAMILLO SEMENZATO, Neri Pozza Editore, Vicenza 1984, pp. 3-13: 12-13; nello stesso fraintendimento incappavano CAMILLO SEMENZATO, *Le pitture del Trecento al Santo*, in *La cappella del Beato Luca Belludi e Giusto de' Menabuoi nella Basilica di Sant'Antonio*, Edizioni Messaggero, Padova 1988, pp. 103-125: 108; e, di recente, anche LOUISE BOURDUA, *The Franciscans and Art Patronage in Late Medieval Italy*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 108 («Christ and a female saint [perhaps Mary] with two donors»); e SALVATORE RUZZA, *La Basilica di Sant'Antonio. Itinerario artistico e religioso*, Centro di Studi Antoniani, Padova 2016, p. 194 («Il Signore affida a Maria i committenti»).

<sup>10</sup> ANTONIO SARTORI, *Guida storico-artistica della Basilica del Santo*, Il Messaggero di S. Antonio, Padova 1947, p. 47. Ma si veda anche padre VALERIO ZARAMELLA, *Guida inedita della Basilica del Santo: quello che della Basilica del Santo non è stato scritto*, Centro Studi Antoniani, Padova 1996, p. 35.

<sup>11</sup> BELLINATI, *La mariologia*, p. 84, che peraltro interpretava il palmo sinistro levato di Cristo come un gesto di manifesta esibizione delle stimmate alla madre. Sul significato mariano del sabato si rimanda a STEFANO ROSSO, *Il «sabato mariano» in Occidente*, in *La Vergine Madre dal sec. VI al secondo millennio* (Fine d'anno con Maria, 17), a cura di ERMANNIO M. TONIOLO, Centro di Cultura Mariana Madre della Chiesa, Roma 1998, pp. 165-189. Per la menzione nei *Sermones* antoniani si veda invece DAVIDE MARIA MONTAGNA, *Tracce di pietà mariana medievale nei «Sermones» di sant'Antonio*, in *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani* (Centro studi antoniani, 5), a cura di ANTONINO POPPI, Edizioni Messaggero, Padova, 1982, pp. 521-535: 523.

<sup>12</sup> Vero è che sulla presenza delle stimmate potevano sussistere dei dubbi a causa del cattivo stato di conservazione della pittura, ma tali riserve sono state del tutto dissipate alla luce della pulitura condotta durante il recente restauro (Tav. 4). Per l'origine dell'ico-

Ritornando quindi sulla via aperta da Bettini, sarà opportuno circostanziare e verificare l'ipotesi avanzata a suo tempo tentando, per quanto possibile, di risalire alla genesi del soggetto affatto particolare del *Congedo di Cristo dalla madre*, evento che si compì – come vedremo – a Betania, in un momento di poco antecedente la Pasqua<sup>13</sup>.

#### 1. SULLA GENESI E SVILUPPO DELL'ICONOGRAFIA DEL "CONGEDO DI CRISTO DALLA MADRE"

La narrazione dell'avvenimento non trova spazio nei vangeli canonici che, per di più, raccontano con qualche divergenza il lasso di tempo precedente le vicende della Passione: così, per Matteo (26,6-13) e Marco (14,3-9), Cristo si trovava appunto a Betania, a casa di Simone il lebbroso, quando una donna non meglio identificata si avvicinò e gli cosparsè il capo con un unguento profumato e molto costoso, provocando con ciò lo sdegno dei discepoli, colpiti da tanto spreco; Luca (22,7-13), invece, sorvolò completamente sul fatto, mentre nel *Vangelo di Giovanni* (12,1-8) la scena trovò ambientazione in casa di Lazzaro – quello stesso che era ritornato in vita in seguito al miracolo –, Marta e Maria: e fu proprio quest'ultima – secondo l'evangelista – a essersi resa protagonista dell'azione tanto deplorata dai discepoli. Pur a fronte di tali lievi discrepanze, i quattro vangeli concordano comunque nel ritenere che la Vergine non fosse presente in quell'occasione, il cui racconto trovava conclusione con la messa in atto dei preparativi per l'ultima cena.

Nemmeno i vangeli apocrifi, molto spesso fonte generosa di dettagli e episodi narrativi a cui attinsero a larghe mani le arti figurative<sup>14</sup>, ci aiutano

---

nografia dell'*Apparizione di Cristo risorto alla Madre* e per un repertorio d'immagini con cui istituire confronti, si rimanda a JAMES D. BRECKENRIDGE, "Et prima vidit": *the Iconography of the Appearance of Christ to His Mother*, «The Art Bulletin», 39 (1957), pp. 9-32.

<sup>13</sup> Il fatto che il soggetto affrescato non possa essere l'*Apparizione di Cristo risorto* era già stato messo in evidenza durante la presentazione del restauro, come si apprende dall'articolo di Lorenzo Brunazzo ne «La Difesa del Popolo» del 7 gennaio 2018. Sul *Congedo di Cristo dalla Madre* si rimanda a OTTO SCHMITT, *Abschied Christi von Maria*, «Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte», I, Stuttgart 1937, pp. 102-105; PAUL RIEDMATTER, *Abschied Jesu von Maria*, «Lexikon der Marienkunde», Regensburg 1957, pp. 28-33 (va inoltre precisato che lo stesso Riedmattner era stato autore di una tesi sull'argomento, discussa all'Università di Monaco nel 1930, per cui si veda PAUL RIEDMATTER, *Die Ikonographie des Abschiedes Jesu von Bethanien*, Laßleben, Kallmüz 1931); LOUIS RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, II, Presses Universitaires de France, Paris 1957, pp. 395-396; HANS AURENHAMMER, *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, I, Verlag Brüder Hollinek, Wien 1959, pp. 29-31; JOHANNES EMMINGHAUS, *Abschied Jesu von Maria*, «Lexikon der Christlichen Ikonographie», Rom-Freiburg-Basel-Wien 1990, pp. 35-37.

<sup>14</sup> Specie per quanto attiene gli episodi dell'infanzia di Cristo, per cui si veda SARA TARRISSI DE JACOBIS, *Gesù Bambino: alle origini di un racconto popolare*, in *Apocrifi. Memorie e leggende oltre i Vangeli*. Catalogo della mostra (Illegio, Casa delle Esposizioni, 24 aprile - 4 ottobre 2009), a cura di SERENELLA CASTRI, Skira, Ginevra-Milano 2009, pp. 34-49.

a comprendere in che modo venisse formulata la scena, dal momento che non menzionano la circostanza della partenza di Cristo per Gerusalemme, ma pongono più in là gli esordi del ciclo della Passione<sup>15</sup>.

Per veder comparire il soggetto, bisognerà allora rivolgere l'attenzione altrove, ricorrendo nella fattispecie alla letteratura devozionale: in questo senso, ruolo di rilievo ebbe quel "racconto per immagini" che va sotto il nome di *Meditationes Vitae Christi*<sup>16</sup>, redatto al principio del XIV secolo da un

<sup>15</sup> Ci si riferisce in particolare al *Vangelo di Pietro*, in cui il racconto prende avvio in un momento in cui Cristo è già stato arrestato e Erode ne decreta la morte; al *Vangelo di Nicodemo*, che principia con le accuse delle autorità ebraiche e il frangente in cui Cristo è mandato a chiamare da Pilato; al *Vangelo di Gamaliele*, nel quale le prime battute vedono protagonisti Maria e Giovanni, quest'ultimo nell'atto di intercedere presso la Vergine per Pietro, dopo che egli ebbe rinnegato Cristo.

<sup>16</sup> Fonte costantemente citata nei riferimenti bibliografici riportati alla nota 13. Un tentativo di rintracciare l'origine dell'episodio, il cui fulcro è la conversazione tra Gesù e Maria sulla necessità soteriologica della Passione, in testi precedenti alle *Meditationes* è in TADEUSZ DOBRZENIECKI, *The Farewell in Bethany. Some Iconographical Notes*, «Bulletin du Musée National de Varsovie», 7 (1966), pp. 37-51. Secondo l'autore, esso sarebbe stato un'elaborazione del momento narrato nel *Vangelo di Giovanni* (19,25-27) in cui Cristo morente in croce affidava la Vergine dolorosa all'apostolo prediletto. Da quel breve scambio di battute si sarebbe sviluppato in seguito un vero e proprio dialogo, sostanzialmente articolato sul lamento della Madonna e sulla risposta del Redentore sul significato e l'importanza della sua morte per la salvezza dell'umanità, con la conclusione della promessa della risurrezione. Nella letteratura bizantina, una delle attestazioni più antiche in tal senso è il *contacio* per il venerdì santo composto da Romano il Melode nel VI secolo, dove il colloquio tra Madre e Figlio trova appunto ambientazione sul Golgota, al momento della crocifissione. ROMANO IL MELODE, *Cantici*, a cura di RICCARDO MAISANO, I, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 2002, pp. 428-443. In Occidente esso venne ripreso in un componimento in versi del XIII secolo, la *Vita Beatae Virginis Mariae et Salvatoris Rhythmica*, dove però fu posto al principio dei fatti della vita pubblica di Cristo. Cf. *Vita Beatae Virginis Mariae et Salvatoris Rhythmica*, herausgegeben von ADOLF VÖGLIN, Litterarischer Verein in Stuttgart, Tübingen 1888, pp. 119-124: *Soliloquium quod habuit Jesus cum Maria matre sua*. Tuttavia, al di là dei precedenti appena elencati, Dobrzeniecki riteneva che il testo cardine per la formulazione del *Congedo* prima delle *Meditationes* fosse uno scritto latino con il seguente *incipit*: «Passio Christi et opera Christi post Lazari a mortuis resuscitationem. Et colloctiones, que Dominus habuit cum matre sua ante passionem suam feria 2a, 3a, 4a, 5a secundum Jacobum de Vitriaci doctore, in theologia, episcopum et cardinalem, qui composuit ea propter audiencium devocionem». In realtà, Jacques de Vitry († 1240) nulla ebbe a che fare con la redazione di questo testo: il suo nome venne associato alla paternità dell'opera più tardi, sulla base della confusione creatasi all'interno della tradizione manoscritta. Si veda PÉTER TÓTH, *Pseudo-apocryphal Dialogue as a Tool for the Memorization of Scholastic Wisdom: the Farewell of Christ to Mary and the Liber de vita Christi by Jacobus*, in *The Making of Memory in the Middle Ages*, edited by LUCIE DOLEZALOVÁ, Brill, Leiden-Boston 2010, pp. 161-197: 167-168. Concludendo, con la digressione appena proposta si è inteso mettere in evidenza come nelle *Meditationes Vitae Christi* il momento del commiato non venisse inventato *ex novo*, ma fosse ripreso e rielaborato da una vivissima tradizione precedente, costituita da un'ampia varietà di fonti – letterarie, liturgiche, poetiche, ecc. – di cui non è così facile seguire le tracce e ricostruire il percorso: basti qui, per quello che serve ai fini del nostro discorso, averne fatto un veloce cenno.

autore francescano inizialmente appellato Pseudo-Bonaventura, quindi Johannes de Caulibus e che ora si tende a identificare con Giacomo da San Gimignano<sup>17</sup>. Originariamente pensato per l'istruzione di una monaca clariissa, il trattato ebbe fortuna tale da valicare ben presto i muri della clausura per divenire una delle opere più lette dai laici fino a Quattrocento inoltrato: grazie a un *modus narrandi* empatico e al diretto appello di esortazione da parte dell'autore a visualizzare i diversi momenti del racconto con gli occhi della mente, il volumetto garantì l'appagamento di un nuovo bisogno di spiritualità da parte del fedele, più sentita e partecipata, in linea con l'affermarsi di quel movimento di ricerca interiore e fermento religioso noto come *devotio moderna*. Inutile dire che l'ampia diffusione dello scritto ebbe impatto anche sulla produzione artistica, tanto a un più immediato livello quantitativo, stimolando la creazione di dipinti di dimensioni contenute che accompagnassero i laici nella lettura del testo e nella preghiera in generale<sup>18</sup>, quanto a livello iconografico, promuovendo la circolazione di nuovi soggetti<sup>19</sup>.

Nell'opera, in tre diversi momenti Cristo si accommiata dalla madre prima della crocifissione.

Nel primo:

---

<sup>17</sup> In realtà, di recente Sarah McNamer ha riconsiderato i termini della questione, aprendo alla possibilità che la primitiva versione del testo fosse stata scritta da una clariissa pisana e che solo in un secondo tempo fosse intervenuto un francescano (ch'ella dubitativamente ha proposto di riconoscere in Johannes de Caulibus). Si veda SARAH MCNAMER, *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2010, in particolare il capitolo 3, pp. 86-115. Se dunque il dibattito risulta ormai appianato circa la datazione del componimento, sulla quale la critica unanimemente concorda per gli inizi del 1300, risulta invece lungi dall'essere conclusa la discussione circa il suo autore, ma anche per quanto attiene la prima versione del testo, se in latino o in volgare. Per una summa delle questioni ancora aperte e delle diverse posizioni assunte dagli studiosi, nonché per l'ipotesi della paternità al frate francescano Giacomo da San Gimignano si rimanda a DÁVID FALVAY - PÉTER TÓTH, *L'autore e la trasmissione delle "Meditationes Vitae Christi" in base a manoscritti volgari italiani*, «Archivum Franciscanum Historicum», 108 (2015), pp. 403-430; e alla risposta di SARAH MCNAMER, *The Debate on the Origins of the "Meditationes Vitae Christi": Recent Arguments and Prospects for Future Research*, «Archivum Franciscanum Historicum», 111 (2018), pp. 65-112.

<sup>18</sup> Tra gli studi più recenti sull'argomento, rimando a ZULEIKA MURAT, *Un'aggiunta al catalogo di Guariento: il "Cristo passo" già Seligmann*, «Arte Veneta», 73 (2016), pp. 118-128; e, più in generale, ai saggi pubblicati in *Pregare in casa. Oggetti e documenti della pratica religiosa tra Medioevo e Rinascimento*, a cura di GIOVANNA BALDISSIN MOLLI - CRISTINA GUARNIERI - ZULEIKA MURAT, Viella, Roma 2018, con ampia bibliografia precedente.

<sup>19</sup> Si veda, da ultimo, JOSEPH POLZER, *Concerning the Origin of Meditations on the Life of Christ and its Early Influence on Art*, «Studi di Storia dell'Arte», 27 (2016), pp. 43-64; mi piace però anche ricordare l'interessante articolo di Miklós Boskovits sul tema della *Preparazione alla Crocifissione*, riedito in MIKLÓS BOSKOVITS, *Immagini da meditare. Ricerche su dipinti di tema religioso nei secoli XII-XV* (Arti e scritture, 5), Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 189-231.

Avendo Messer Iesù compiti li ventinove anni, nelli quali, secondo che detto è, vivette così preziosissimamente e umilmente, disse alla madre sua: oggimai è tempo ch'io vada, e glorifichi il Padre mio celestiale, e manifesti me medesimo al mondo, et adoperi la salute dell'anime, per la quale lo Padre mio mi ha mandato in questo mondo. Confòrtati dunque, madre mia carissima, imperò ch'io tornerò tosto a te; et ingenocchiandosi lo maestro dell'umiltà, chiese la benedizione alla madre, e quella ingenocchiandosi altresì, abbracciandolo, con lagrime e con tenerezza disse: Figliolo mio benedetto, va colla benedizione del Padre tuo e colla mia. Pregoti che tu torni tosto a me. Così dunque reverentemente licenziato da lei e da Ioseph, cominciò ad andare da Nazareth inverso di Ierusalem<sup>20</sup>.

Il Signore prende congedo da entrambi i genitori, prima di avviarsi alla vita pubblica. Si tratta di una scena raramente raffigurata, di cui vi è testimonianza nelle tre miniature che accompagnano il testo delle *Meditationes* in un manoscritto conservato nella Bibliothèque Nationale de France a Parigi<sup>21</sup>. Servendosi di pochi tratti e di una tecnica molto veloce, penna e inchiostro su carta, con qualche tocco ad acquerello, il miniatore – grazie anche alle indicazioni-guida collocate ai margini dello spazio destinato all'illustrazione – situa Cristo, Maria e Giuseppe all'interno di un'abitazione: dapprima Cristo e la Vergine sono raffigurati in piedi, nell'atto di dialogare, mentre Giuseppe è seduto in disparte; quindi, di pari passo con il brano, Cristo inginocchiato si appresta a ricevere la benedizione dalla Vergine e infine anche Maria si mette ginocchioni per abbracciare il figlio che, nella miniatura seguente, è ritratto in marcia verso Gerusalemme. Ora, considerata la presenza di Giuseppe, l'ambientazione e la collocazione stessa dell'episodio al principio del ministero pubblico del Redentore, difficilmente questo potrà essere quello che andiamo cercando.

Gli altri due congedi trovano svolgimento a ridosso degli eventi della Passione, in un caso la mattina della domenica delle Palme:

<sup>20</sup> *Cento meditazioni di S. Bonaventura sulla vita di Gesù Cristo*, per cura di BARTOLOMEO SORIO, presso l'Editore De' Classici Sacri, Roma 1847, p. 68, capitolo XVI.

<sup>21</sup> Ms. Ital. 115, f. 59r-v. Il manoscritto, il testimone più copiosamente illustrato delle *Meditationes* con ben 193 miniature, è stato oggetto di studio da parte di HOLLY FLOTTA, *The Devout Belief of the Imagination. The Paris "Meditationes Vitae Christi" and Female Franciscan Spirituality in Trecento Italy*, Brepols, Turnhout 2009. Va notato che un'ulteriore raffigurazione dell'episodio è in un bell'esemplare illustrato della Biblioteca del Museo Correr di Venezia (ms. Cicogna 1930, c. 54r), contenente le opere di fra Felice Tancredi di Massa e del senese Nicolò di Mino Cicerchia (su quest'ultimo si veda *infra*): il saluto tra Cristo e la madre, entrambi inginocchiati l'uno di fronte all'altra e con Maria in atto benedicente, si riferisce chiaramente alla separazione in vista dei fatti della vita pubblica del Signore, come indicato anche dal *titulus* all'*incipit* del brano: *De Batesimo de Yesu Xpo*. L'interessante codice veneziano, trascritto dal sarto-copista Cristoforo da Lozio, è stato studiato da GABRIELE PAGLIA, *Prime annotazioni sul Cod. Cicogna 1930 della Biblioteca del Museo Correr di Venezia*, «La Bibliofilia», 110 (2008), pp. 217-239; IDEM, *Un manoscritto tardogotico veneziano e il suo copista Cristoforo da Lozio, sarto e cittadino bresciano*, in *Viaggi di testi e libri. Libri e lettori a Brescia tra Medioevo e età moderna*, a cura di VALENTINA GROHOVAZ, Forum, Udine 2011, pp. 69-86.

Et approssimandosi il tempo nel quale lo nostro Signore desiderava di dare salute al mondo per la passione del suo proprio corpo, venne la domenica mattina per tempo, la quale noi presentiamo lo die dell'Olivo, et apparecchiossi d'andare in Gerusalem per un modo nuovo e inusitato. Veggendo la madre ch'ello voleva andare, sì lo riteneva con un modo pietoso et affettuoso, e diceva: Figliuolo mio, dove vuoi tu andare? tu sai lo mal consiglio ch'è determinato di te tra Giudei; come vai tra loro? Pregoti, Figliuolo mio, che tu non vada. Simigliantemente ai discipuli et agli altri suoi, che l' seguivano, pareva intollerabile cosa, ch'elli v'andasse; e quanto potevano sì lo ritraevano, perché egli non gli andasse. Diceva la Maddalena: maestro, per Dio, non gli andate. Voi sapete bene che li Giudei desiderano la vostra morte. Se voi andate tra loro, egli vi piglieranno et averanno lo loro intendimento [...]. Ma colui che desiderava la salute di tutti, disponea di fare altrimenti, e rispondea a lor così: La volontà del Padre mio è pure che io vada. Non abbiate paura, però ch'esso ci difenderà, e torneremo questa sera qua sani e salvi. Cominciò dunque ad andare; e quella sua piccola compagnia, ma molto fedele, lo seguiva [...]<sup>22</sup>.

Nell'altro, durante il mercoledì santo. È l'autore stesso, nell'introdurre la narrazione, a darci conferma dell'assenza di questo episodio dalle Scritture: «Qui si può pensare e trovare una meditazione molto bella e devota, della quale la Scrittura non parla»<sup>23</sup>, e prosegue raccontando che in quel tempo Gesù si trovava a cena a casa di Marta e Maria; era presente anche la Vergine, insieme ad altre donne, in una parte diversa dell'abitazione. Essendo prossima la Pasqua, la Maddalena insisteva affinché il Signore trascorresse la festa in loro compagnia e non a Gerusalemme: «Ma elli per nullo modo ci volea consentire; anzi disse ch'andarebbe a fare la Pasqua in Gerusalem», provocando così il dolore della donna che, in lacrime, si rivolgeva alla Vergine, affinché fosse lei stessa a convincere il figlio a restare per le celebrazioni:

E fatta la cena, Gesù andò dalla madre, e sedendo con lei in disparte sì le parlò. Ed imperocché si dovea partire tosto da lei, si le diede un poco copia della sua presenza. Guardali sedere insieme cotal Madre e cotal Figliuolo, e come l'uno si porta reverentemente inverso l'altro. E parlando loro così insieme, la Maddalena andò a loro, e posesi a sedere ai loro piedi, e dice: Madonna, io prego lo maestro, che faccia qui la Pasqua con esso noi, e pare pure ch'elli voglia andare a pasquare in Gerusalem, per essere lì preso. Pregovi che voi nol lasciate andare. Allora disse la madre: Figliolo mio, io ti prego che non li vada, e che tu facci qui la Pasqua con noi; imperò che tu sai bene che' Giudei hanno ordinato e posti gli aguati per pigliarti. E esso rispose: Madre mia carissima, la volontà del Padre mio si è pure ch'io vada a fare la Pasqua in Gerusalem, imperò ch'egli è venuto il tempo della redenzione. Ora s'adempono le profezie, e le scritture che sono scritte di me, e faranno di me ciò che piacerà a loro. Allora fuoro tutte addolorate, imperò che bene intesero, ch'esso diceva della morte sua. Disse la madre appena podendo parlare: Figliolo mio, tutta sonne sbigottita per quello che tu hai detto, e pare che l' core mio m'abbia abbandonato. O Dio Padre, provvedili so-

<sup>22</sup> *Cento meditazioni*, pp. 148-149, capitolo LXVII.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 150, capitolo LXVIII.

pra questo fatto, però ch'io non so ch'io mi dica. Non gli voglio contraddire; ma se vi piacesse, pregovi che voi lo 'ndugiate per ora, e facciamo la Pasqua qui con questi nostri amici; e se li piacerà, porà provvedere per altro modo di ricompere la umana generazione senza la morte tua; imperò ch'ogni cosa è possibile a lui [...]. Dice adunque lo Signore volendole consolare: non piangete: voi sapete che mi conviene l'ubbidienza del Padre mio compire; ma per lo certo state sicuramente, perché io tornerò tosto a voi, e 'l terzo dì resusciterò senza macula niuna di questo mondo [...]<sup>24</sup>.

Se, quindi, si può affermare che il soggetto del *Congedo* traesse la sua popolarità dall'ampia diffusione delle *Meditationes*, dove in più punti l'autore si sofferma sulla descrizione del distacco di Cristo dalla madre, del dolore di costei e dell'inevitabilità della morte del Signore per la salvezza dell'umanità, secondo la volontà del Padre, è pur vero che i due ultimi brani citati non trovano piena rispondenza nella nostra immagine. Risulta, così, arduo stabilire un collegamento diretto tra il testo e la sua codificazione visiva, oltretutto ambiguo il riconoscimento del momento preciso raffigurato nell'affresco, se durante la domenica delle Palme o, più probabilmente, il mercoledì santo; in più, al di là delle mancate consonanze sulla cornice che ospita la scena e sul numero di personaggi che la animano, in entrambi i casi le *Meditationes* omettono quello che nella nostra rappresentazione sembra essere il gesto più significativo, ossia la benedizione impartita da Cristo alla madre.

A complicare ulteriormente il quadro, va poi rilevato che non si può contare sull'appoggio di una tradizione figurativa consolidata: il nostro affresco risulta un *hapax* nel panorama della produzione artistica trecentesca<sup>25</sup>, sicché non è possibile avvalersi del confronto con altre raffigurazioni coeve o precedenti a questa per meglio circostanziare la definizione di siffatta iconografia. Difatti, nonostante i tentativi compiuti in passato per rintracciare alcune precoci attestazioni della figurazione, che però si sono rivelati dei travisamenti di altri episodi<sup>26</sup>, si era ormai giunti alla comune

<sup>24</sup> *Ivi*, pp. 150-151.

<sup>25</sup> Devo la mia riconoscenza a Laura Jacobus (Birkbeck, University of London) per avermi suggerito di avviare la ricerca dagli affreschi di Santa Maria Donnaregina a Napoli che, in effetti, costituiscono uno dei testimoni più precoci dell'influenza delle *Meditationes* sull'arte figurativa. Tuttavia, nelle 17 scene della Passione affrescate sulla parete settentrionale del coro non viene preso in considerazione il momento che qui interessa, poiché il ciclo prende avvio con la raffigurazione dell'*Ultima Cena*. Si veda: CATHLEEN A. FLECK, *To exercise yourself in these things by continued contemplation': Visual and textual literacy in the frescoes at Santa Maria Donna Regina*, in *The church of Santa Maria Donna Regina. Art, iconography and patronage in fourteenth-century Naples*, edited by JANIS ELLIOTT - CORDELIA WARR, Ashgate, Aldershot 2004, pp. 109-128; e nello specifico: ADRIAN S. HOCH, *The "Passion" cycle: Images to contemplate and imitate amid Clarrissan clausura*, in *The church of Santa Maria Donna Regina*, pp. 129-153.

<sup>26</sup> RÉAU, *Iconographie*, p. 395, segnalava l'esistenza di due scene di *Congedo* databili all'inizio del XIV secolo, delle quali egli riconduceva la prima alla *Maestà* di Duccio: considerata la mancanza di ulteriori specificazioni da parte dell'autore, è probabile

conclusione<sup>27</sup> che le sue più antiche apparizioni dovessero essere ricondotte all'ambito tedesco (nella fattispecie alla scuola di Colonia) e risalissero agli inizi del XV secolo: almeno per quanto noto fino ad oggi, la più antica comparsa del soggetto veniva individuata in un dossale d'altare raffigurante la vita del Signore e della Vergine in trantacinque miniature, datato tra il 1410 e il 1420 ed esposto alla Gemäldegalerie di Berlino<sup>28</sup>. La finalità didascalica del dipinto, che segue passo passo lo svolgimento della storia della salvezza dall'*Annunciazione* al *Giudizio universale*, trova immediato riflesso nella costruzione semplificata delle immagini, facilmente riconoscibili: il *Congedo*, profilato attraverso la stretta di mano tra Cristo e la madre, è collocato tra i fatti della vita pubblica (*La predicazione di Gesù nel tempio*) e l'*Ultima cena*, nell'unico riquadro diviso a metà tra due momenti, dei quali quello ospitato nella porzione superiore – avvenuto in precedenza secondo l'ordine di lettura dell'opera, da sinistra a destra e dall'alto al basso – è l'*Ingresso a Gerusalemme*. In questo dipinto la scena trova quindi svolgimento temporale durante il mercoledì santo e ambientazione in un paesaggio caratterizzato dalla presenza di una porta urbana che ricalca quella del soprastante *Ingresso a Gerusalemme*, facendo concludere che il saluto tra madre e figlio fosse avvenuto nei pressi di quella città.

Il confronto di quest'illustrazione con il nostro affresco potrebbe a tutta prima far concludere che le pose e la gestualità dei protagonisti dell'episodio fossero soggetti a interpretazioni diverse dovute, se non alle licenze dei pittori, a espresse richieste da parte della committenza. Tuttavia, almeno in un'altra delle attestazioni del *Congedo* di primo Quattrocento – ma anche in quelle più tarde, tra la fine del secolo e i primi del Cinquecento<sup>29</sup> –

---

che il pannello debba essere identificato con una delle cuspidi del coronamento dell'ancona e nella fattispecie con quello raffigurante il *Commiato della Vergine da Giovanni e dagli Apostoli*, che pare il più prossimo al nostro soggetto. Siamo però dinanzi a un'individuazione errata, nella quale già SCHMITT, *Abschied*, p. 103, avvertiva di non incorrere. La seconda testimonianza del tema andava rintracciata, a parere di Réau, nel Passionario della badessa Cunegonda, conservato a Praga, Narodni Knihovna Ceske Republiky (XIV.A.17): egli non citava con precisione la miniatura a cui faceva riferimento, ma dovrebbe trattarsi dell'*Incontro tra le Vergine e Cristo risorto* al f. 16v (se ne veda la riproduzione in KAREL STEJSKAL, *Le chanoine Beneš, scribe et enlumineur du Passionaire de l'abbesse Cunégonde*, «Scriptorium», 23 (1969), pp. 52-68, tav. 21): anche in questo caso, quindi, l'interpretazione del soggetto sarebbe frutto di un fraintendimento.

<sup>27</sup> Cf. la bibliografia citata alla nota 13.

<sup>28</sup> Inv. 1224. Cf. *Gemäldegalerie Berlin. Gesamtverzeichnis*, Staatliche Museen zu Berlin-Preussischer Kulturbesitz, Berlin 1996, p. 66, tav. 146.

<sup>29</sup> In effetti, il soggetto guadagnò in popolarità soprattutto verso la fine del Quattrocento, tanto a nord quanto a sud delle Alpi, sebbene qui in maniera più limitata. Per citare solo qualche esempio d'ambito nordeuropeo, tedesco e fiammingo, si faccia riferimento alla nota incisione di Dürer nel ciclo della *Piccola Passione* o ai dipinti – valve di dittico – di Gerard David attualmente conservati a Basilea e al Metropolitan Museum, ma non mancano anche esemplari scultorei della scena. Per l'Italia si possono ricordare: il *Congedo* di Lorenzo Lotto, ora a Berlino, Gemäldegalerie; il dipinto di Correggio alla National Gallery di Londra; quello di Giovan Francesco Caroto per la



l'atto della benedizione ritorna costante, cosicché se ne possa escludere, alla lunga, il carattere occasionale. Comunque, per limitarsi all'analisi delle immagini più antiche si ricordino, oltre al già citato dossale berlinese, due opere conservate al Wallraf-Richartz Museum di Colonia e attribuite al Maestro del Passionsfolgen<sup>30</sup>. La conformazione dei dipinti si rifà alla tavola della Gemäldegalerie: in una serie di riquadri affiancati vengono messe in scena le vicende cristologiche, in un caso dal *Battesimo* al *Giudizio universale*, nel secondo dallo stesso *Congedo* alla *Deposizione dalla croce*<sup>31</sup>, con il probabile intento di fornire una traccia visiva ai fedeli durante le celebrazioni pasquali. Nel primo dei due *Congedi* (Tav. 5), situato di nuovo tra *l'Ingresso a Gerusalemme* e *l'Ultima cena*, durante il mercoledì santo, si scorgono Cristo e la Vergine al centro di una cornice paesaggistica selvaggia e brulla, dove la presenza umana è ravvisabile solamente sullo sfondo, nelle città che si contrappongono sulle cime di due alture (forse Betania e Gerusalemme?): la madre stringe con ambedue le mani la destra del figlio, mentre egli con la sinistra levata accompagna il commiato con un discorso evidentemente inteso a far accettare alla genitrice l'ineluttabilità del suo destino. Una vera e propria benedizione è invece quella che impartisce Cristo nel secondo *Congedo* (Tav. 6), mentre con l'altra mano stringe quella della Madonna, scoppiata in un pianto diretto e con il fazzoletto agli occhi: intorno, le donne dal lato della Vergine, gli Apostoli da quello del Signore.

Nonostante si tratti di raffigurazioni leggermente più tarde, il loro accostamento a quella in esame permette comunque di trarre una prima serie di conclusioni sulla primitiva modalità di rappresentazione del *Congedo*: in tutte le scene ritorna infatti la stessa ambientazione, all'aperto e con una città sullo sfondo, in contrasto con la descrizione fornita dal testo e con la versione che prevarrà – almeno in Italia – nel Cinquecento; il numero dei personaggi è limitato ai due principali, Cristo e la Vergine, aspetto anch'esso discorde rispetto alla redazione scritta e agli sviluppi posteriori, e più articolati, del tema; infine, gli atteggiamenti dei due protagonisti variano d'immagine in immagine ma, pur nelle differenze, sembra che il gesto di benedizione assuma un ruolo preminente sugli altri.

Focalizzando quindi l'attenzione su questo specifico atto e spingendo più in là la ricerca, ci si potrebbe chiedere quale fosse il tramite per il quale esso entrò a far parte della gestualità ritualizzata della scena; ovvero ci si

---

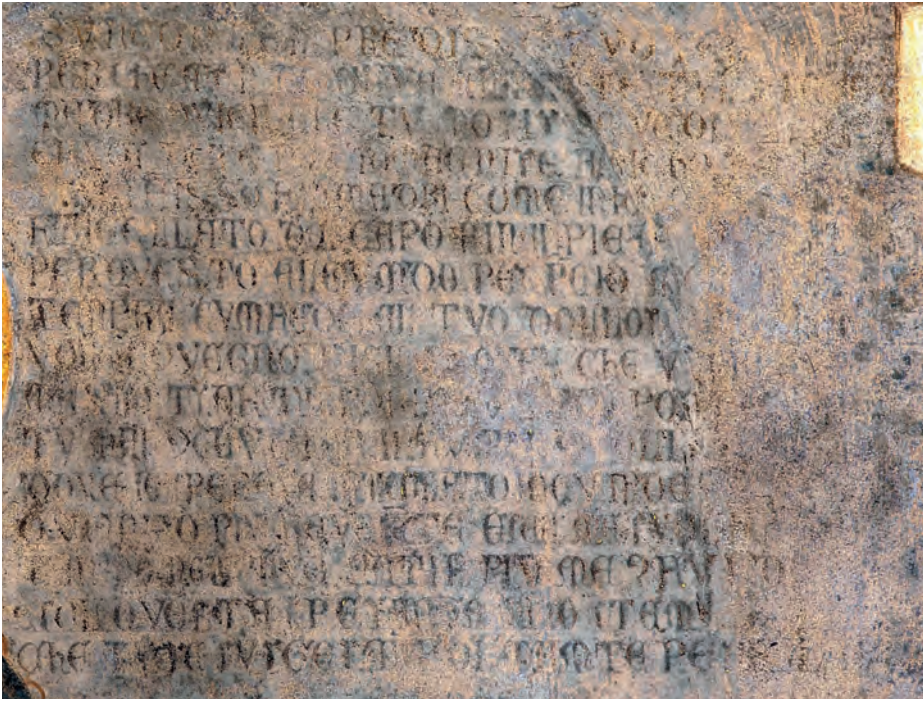
chiesa di San Bernardino a Verona e quello di Giovanni Cariani della Pinacoteca Ambrosiana di Milano. Un interessante contributo per comprendere i differenti approcci al tema tra il mondo tedesco/protestante e quello italiano/cattolico nel Cinquecento è in FRANCESCO COLALUCCI, *Lorenzo Lotto, don Pietro da Lucca, Elisabetta Rota e il tema del Congedo di Cristo dalla madre*, «Venezia Cinquecento», 1 (1991), pp. 27-61: 39-46 in particolare.

<sup>30</sup> Invv. 90; 91-94, 759/760, 794/795, 876/877. Cf. *Katalog der Alt kölnner Malerei*, von FRANK GÜNTER ZEHNDER, Stadt Köln, Köln 1990, pp. 361-368, tavv. 240-241.

<sup>31</sup> Va tuttavia rilevato che l'opera si presenta mancante di quattro scenette, per cui la narrazione doveva trovare un epilogo successivo alla *Deposizione*.



**Tav. 1:** GIUSTO DE' MENABUOI, *Congedo di Cristo dalla madre*, Padova, basilica del Santo, cappella della Madonna Mora, parete nord. Fototeca Centro Studi Antoniani - Foto Giovanni Pinton.



**Tavv. 2-3:** GIUSTO DE' MENABUOI, *Congedo di Cristo dalla madre*, Padova, basilica del Santo, cappella della Madonna Mora, parete nord (particolari). Fototeca Centro Studi Antoniani – Foto Giovanni Pinton.

**Tav. 4:**

GIUSTO DE' MENABUOI,  
*Congedo di Cristo dalla  
madre*, Padova, basilica  
del Santo, cappella della  
Madonna Mora, parete  
nord (part.). Fototeca  
Centro Studi Antoniani  
- Foto Giovanni Pinton.



**Tav. 5:**

MAESTRO DEL PASSION-  
SFOLGEN, *Congedo di Cri-  
sto dalla madre*, Colonia,  
Wallraf-Richartz Mu-  
seum (part.).





**Tav. 6:**  
MAESTRO DEL PASSIONSFOLGEN, *Congedo di Cristo dalla madre*, Colonia, Wallraf-Richartz Museum (part.).



**Tav. 7:**  
Padova, basilica del Santo, cappella della Madonna Mora, parete nord (part. del punto di innesto tra il sarcofago Negri e l'affresco).

**Tav. 8:**  
GIUSTO DE' MENABUOI, *Congedo di Cristo dalla madre*,  
Padova, basilica del Santo, cappella della Madonna  
Mora, parete nord (part.).  
Fototeca Centro Studi Antoniani - Foto Giovanni  
Pinton.



**Tav. 9:**  
GIUSTO DE' MENABUOI, *Vergine annunciata* (da Monza,  
S. Maria in Strada), Museo e Tesoro del Duomo di  
Monza (© Museo e Tesoro del Duomo - Foto Piero Pozzi).





**Tav. 10:** GIUSTO DE' MENABUOI, *Giudizio universale*, Viboldone, abbazia dei Santi Pietro e Paolo (part.), tratta da *L'Abbazia di Viboldone*, Silvana, Cinisello Balsamo 1990.

**Tav. 11:** GIUSTO DE' MENABUOI, *Congedo di Cristo dalla madre*, Padova, basilica del Santo, cappella della Madonna Mora, parete nord (part.). Fototeca Centro Studi Antoniani - Foto Giovanni Pinton.



**Tav. 12:**  
GIUSTO DE' MENABUOI, *Guarigioni miracolose alla tomba del beato Luca Belludi*, Padova, basilica del Santo, cappella del beato Luca Belludi (part.). Fototeca Centro Studi Antoniani - Foto Giovanni Pinton.



**Tav. 13:**  
GIUSTO DE' MENABUOI (?), *Vera effigie di sant'Antonio*, Padova, basilica del Santo, pilastro. Fototeca Centro Studi Antoniani - Foto Giovanni Pinton.





**Tavv. 14-15:** GIUSTO DE' MENABUOI (?), *Vera effigie di Sant'Antonio*, Padova, basilica del Santo, pilastro (particolari). Fototeca Centro Studi Antoniani - Foto Giovanni Pinton.

dovrebbe interrogare se, a partire da quanto formulato nella letteratura devozionale, il momento del commiato non avesse poi preso vita autonoma, divenendo oggetto di successive e libere rielaborazioni. In questo senso, va vagliata l'ipotesi che un'ulteriore spinta alla delineazione del suo svolgimento e alla sua diffusione tra i fedeli potesse provenire dalla liturgia, nella fattispecie dalle *Devozioni del giovedì e del venerdì santo*<sup>32</sup>, ma anche dalle laude drammatiche di matrice confraternale, antesignani delle sacre rappresentazioni vere e proprie, che nel Quattrocento divennero completamente indipendenti dalla celebrazione della messa. Né, del resto, sarebbe da stupirsi di una simile evoluzione: trattandosi di una materia altamente drammatica e facilmente adattabile alle esigenze di un uditorio sempre più desideroso di immedesimarsi nella storia sacra, è più che probabile che essa trovasse libero corso in quelle forme germinali di teatro – dalle predicazioni recitate ai canti dialogati, alle laude introdotte nelle processioni dalle confraternite – inscenate durante la settimana santa<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> A questo proposito si veda ALESSANDRO D'ANCONA, *Origini del teatro italiano*, I, Ermanno Loescher, Torino-Firenze-Roma 1891, pp. 184-207 (rist. anast. Bardi Editore, Roma 1996). Sul versante anglosassone si rimanda invece a KARL YOUNG, *The drama of the Medieval church*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1933, in particolare il capitolo III, pp. 79-111; mentre un'analisi mirata alla messinscena è in DUNBAR H. OGDEN, *The Staging of Drama in the Medieval Church*, University of Delaware Press, Newark 2002. Per il carattere sintetico ma comunque funzionale ad avere una panoramica generale sull'argomento si vedano anche PIERLUIGI PETROBELLI, *La musica nelle cattedrali e nelle città ed i suoi rapporti con la cultura letteraria*, in *Il Trecento* (Storia della cultura veneta, 2), Neri Pozza, Vicenza 1976, pp. 440-468; ARMANDO BALDUINO, *Le esperienze della poesia volgare*, in *Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento* (Storia della cultura veneta, 3.1), Neri Pozza, Vicenza 1980, pp. 265-367. Mentre per riflessioni sul significato e sulla funzione della croce e dei gruppi della *Deposizione* nella liturgia e nel teatro sacro ai suoi primordi si rimanda a HANS BELTING, *L'arte e il suo pubblico. Funzione e forme delle antiche immagini della Passione* (Rapporti, 56), Nuova Alfa Editoriale, Bologna 1986, pp. 163-191; CARLA BINO, *Le statue del Cristo crocifisso e morto nelle azioni drammatiche della Passione (XIV-XV secolo)*. Linee di Ricerca, «Drammaturgia», 13 (2016), pp. 277-311. Per ciò che attiene le innovazioni iconografiche sviluppate nelle *Meditationes* ed entrate a far parte del repertorio delle arti figurative attraverso la mediazione dei Misteri: ÉMILE MÂLE, *L'Art religieux de la fin du Moyen-Âge en France. Étude sur l'iconographie du Moyen-Âge et sur ses Sources d'inspiration*, Armand Colin Éditeur, Paris 1995, pp. 39, 42-51 (1<sup>a</sup> ed. Librairie Armand Colin, Paris 1908).

<sup>33</sup> Nel caso specifico di Padova, ad esempio, se ne ha un'attestazione precocissima nel *Liber Regiminum Paduae*, dove si legge, all'anno 1243: «Eo tempore facta fuit representatio passionis domini nostri Iesu Christi solemnitas Paduae in Prato vallis, in festo Pascae». Cf. *Liber Regiminum Paduae*, a cura di ANTONIO BONARDI, in *Miscellanea di Storia Veneta*, VI, Venezia 1899, pp. 1-206: 93. Secondo JULES DE DOUHET, *Dictionnaire des Mystères*, J.P. Migne Editeur, Paris 1854, p. 634: «Dix-neuf ans plus tard il existait à Padoue une confrérie, dont le but était uniquement la représentation de la *Passion*». Si veda altresì GIUSEPPINA DE SANDRE GASPARINI, *Statuti di confraternite religiose di Padova nel Medio Evo* (Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana, 6), Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova 1974, in particolare pp. XCI-XCIII; LAURA JACOBUS, *Giotto's "Annunciation" in the Arena Chapel, Padua*, «The Art Bulletin», 81 (1999), pp. 93-107.

A fronte della desolante perdita di testi risalenti al XIV secolo, la fortunata sopravvivenza di un cantare religioso avente come argomento la *Pasione di Cristo*, attribuito al poeta senese Niccolò Cicerchia (1335/1340-1376 circa) e datato 1364<sup>34</sup>, costituisce un elemento importante a favore dell'ipotesi che i protodrammi sacri potessero aver contribuito a ispirare l'iconografia del *Congedo*. L'inizio del componimento vede Gesù a Betania, a casa di Lazzaro, Marta e Maria: dopo una breve parentesi riservata alla predisposizione del tradimento da parte di Giuda, l'azione ritorna a concentrarsi sul Signore. Sono i giorni prima della Pasqua: Cristo invita i discepoli ad allestire i preparativi per l'ultima cena; la Maddalena, udito ciò, tenta di dissuaderlo ad andare a Gerusalemme ma, non riuscendovi, ricorre – come sappiamo – alla persuasione della Vergine, che così si rivolge a Gesù:

Tu sa', figliuol, come quest'è palese  
 ch'e' sacerdoti sono irati forte  
 contra di te e han trovat' e prese  
 cagion, figliuol, per voler darti morte;  
 figliuol tu fosti sempre m' cortese;  
 figliuol, non mi condur a cotà' sorte.  
 Deh! fa la pasqua qui, speranza mia,  
 con Lazzar e con Marta e con Maria!

Allor rispose 'l dolce Iesù santo  
 e disse: – I' vo' che sappi, madre bella,  
 che l'umana natura i' amo tanto,  
 che morir mi convien per amor d'ella.  
 O dolce madre, lassa stare 'l pianto,  
 ché di lassarti 'l cor mi si flagella.  
 Dammi benedizione, o dolce madre:  
 obbedir voglio 'l voler del mie padre.

Allor la madre ginocchion si mise  
 al suo figliuolo, co' le braccia giunte,  
 e 'l santo viso percotendo alise.  
 Sentendo al cor le dolorose punte,  
 poco men che 'l cor non se le divise:  
 de gli occhi avie tante lagrime munte!  
 Allora 'l buon Iesù in terra s'inclina  
 per levar ritta la madre meschina<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Secondo Giorgio Varanini, che ne ha curato l'edizione critica, il poemetto andrebbe inserito nel novero delle «opere soprattutto di devozione e di pia meditazione, a uso di confraternite o conventi, ma anche di famiglie o di singole persone», non ancora inteso, quindi, come testo destinato alla recitazione. Cf. *Cantari religiosi senesi del Trecento*. Neri Pagliaresi, *Fra Felice Tancredi da Massa, Niccolò Cicerchia*, a cura di GIORGIO VARANINI, Laterza, Bari 1965, p. 539.

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 313-314.

In un crescendo emotivo, lo svolgimento della *Passione* del Cicerchia ripercorre quanto narrato nelle *Meditationes*, ma con una maggiore profusione di dettagli, frutto sì della fantasia dell'autore, ma anche, verosimilmente, delle necessità dovute a un più vivo coinvolgimento del fedele: tra questi compare appunto il motivo della benedizione, dapprima richiesta dal figlio a Maria, quindi, con ruoli capovolti, da essa ricevuta. Va in realtà precisato che, alla lettura del poemetto, si può solo presumere che la Vergine venisse benedetta, dal momento che non ne viene fatta esplicita menzione e Maria è descritta nel solo atto di porsi in ginocchio dinanzi al figlio, con le braccia giunte.

Questo stesso atteggiamento della Vergine si ritrova pari pari in una *Devozione del giovedì santo*, ricondotta all'ambito veneto da Alessandro D'Ancona, che la pubblicò nel 1875<sup>36</sup>; esemplare molto interessante, peraltro, per le «Preziose indicazioni sceniche, di che abbondano queste *Devozioni*, [che] ci consentono di rappresentarci alla mente in qual modo si ponessero in atto questi drammi liturgici»<sup>37</sup>. Il contesto è sempre lo stesso: la casa di Lazzaro a Betania, il momento è quello della cena. Proprio da una delle indicazioni per l'azione apprendiamo che: «la madre sta con Cristo e basalo dicendo sempre: figlio mio. Poi sedendo a manzare, uno de li manzaturi sia Lazaro. Fornito lo manzare, Cristo chiama la Madalena da canto e la Madalena sta in zenochioni mentre che parla Cristo [...]»<sup>38</sup>. Inizia così il dialogo tra i due, che però si svolge in maniera leggermente diversa rispetto a quanto abbiamo letto in precedenza: qui, infatti, Cristo rivela alla Maddalena di voler andare a Gerusalemme la sera stessa e lascia a lei il compito di avvertire la Vergine:

[Dito questo la Madalena basa li piedi a  
Cristo, e Cristo se ne va dentro dove stando  
li altri, e la Madalena rimane; e Maria  
se ne va a essa e pregandola dice:]

Maria a Madalena:

Dimelo presto, o figliola mia  
E non mel volere per Dio celare:  
Ché molto è grande la dolgia mia,  
Che t'ò audita molto lamentare.  
La tua faccia de lacrime è pina.  
Che vole dire questo parlare  
Che ai fato con mio filgiolo?  
Amara mi, pina de dollio.

Madalena a Maria:

O dona mia, non te lo posso dire  
Finché non sia el tempo venuto.

<sup>36</sup> ALESSANDRO D'ANCONA, *Due antiche "Devozioni" italiane*, «Rivista di filologia romanza», 2 (1875), pp. 5-28.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 14.

Amara mi, piena de suspire  
 Che grande dolgia agio sentuto!  
 Al vostro figliolo volgiati gire  
 Avanti che sia partito:  
 Ogne cosa ve dirà veramente  
 Perché v'è stato sempre obediente.

[*E dito questo, Maria sende va con la Madalena a Cristo, e volendose inzenochiare Maria, Cristo la leva suso*]<sup>39</sup>.

Anche in questo caso, dunque, non si fa cenno alla benedizione di Cristo alla madre, mentre nel prosieguo dell'azione è quest'ultima che la impartisce, su esplicita richiesta del figlio.

Tale gesto ritorna invece, e in maniera del tutto manifesta e compiuta, nelle sacre rappresentazioni del Quattrocento, tanto che se ne potrebbe dedurre che, se all'epoca del Cicerchia o della *Devozione del giovedì santo* – quindi poco oltre la metà del Trecento – esso non aveva ancora preso forma definitiva e stabile all'interno dell'elaborazione dell'episodio, un secolo più tardi fosse ormai stato codificato a tutti gli effetti nell'azione drammatica del *Congedo*<sup>40</sup>. Si prenda ad esempio la *Rappresentazione della cena e passione* del fiorentino Castellano Castellani (1461-1519 circa):

Risponde Cristo:

Benediscimi dunque, in prima ch'io  
 ponghi a tanti tormenti el corpo mio.

Maria dice:

Tanto sia tu, figliuol mio, benedetto  
 quanto io potessi dire e pensar mai:  
 o figliuol santo, o figliuol diletto,  
 io son tua genitrice, e tu lo sai.  
 Ancor vo' ritenere alquanto stretto  
 quel frutto che nel ventre mio portai:  
 la tua benedizion mio cor desia.

Cristo risponde:

Sia sempre benedetta, madre mia<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>40</sup> Cito, a questo proposito, BOSKOVITS, *Immagini da meditare*, pp. 221-222: «L'azione scenica intensamente vissuta creò sempre nuovi episodi che in un tempo relativamente breve allargarono notevolmente i particolari già noti della Passione di Cristo e che ben presto vennero considerati come organicamente appartenenti alle rappresentazioni della Passione». Tale fu, ad evidenza, il caso della benedizione al momento del commiato: l'assimilazione dell'atto a quel peculiare frangente del distacco di Cristo dalla madre fu tale da divenire momento tipico nelle raffigurazioni artistiche quattrocentesche, sia per l'ambito tedesco che per quello italiano, seppure con risvolti e interpretazioni differenti. Si veda, in merito a ciò, l'interpretazione fornita da COLA LUCCI, *Lorenzo Lotto*, pp. 40, 44.

<sup>41</sup> *Sacre rappresentazioni del Quattrocento*, a cura di LUIGI BANFI, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1974, pp. 329-375: 338.

I tre componimenti appena portati ad esempio denotano due aspetti che è bene mettere in evidenza in riferimento alla gestualità illustrata nel nostro affresco: il primo è che l'azione della benedizione, che compare fin da subito nella versione figurativa dell'episodio, non trova codificazione esplicita nei testi – almeno per quanti sono sopravvissuti fino a noi – se non a date inoltrate. Il secondo è che nei due poemetti più antichi – nel Cicerchia direttamente nel testo, nella *Devozione* tra le indicazioni di scena – ritorna invece precisa l'immagine della Vergine nell'atto di porsi in ginocchio, in una movenza della durata di un attimo poiché il figlio subito si affretta a levarla da terra, ma significativa ai fini del nostro discorso perché tale è la posa assunta da Maria nell'affresco della cappella della Madonna Mora, a differenza delle illustrazioni tedesche dove invece Gesù e la Madonna sono ritratti stanti, uno di fronte all'altra.

Se ne potrebbe allora forse arguire che il teatro nelle sue prime forme di vita costituì un forte impulso per le iniziali elaborazioni figurative del *Congedo*? Di certo elementi di affinità ve ne sono: che poi le raffigurazioni divergessero l'una dall'altra può essere dipeso dalla gestazione stessa dell'episodio, ancora *in fieri* a date così alte. Tale congettura, per la quale nel futuro si spera di fornire il sostegno di ulteriori prove, nello specifico del nostro affresco sembrerebbe trovare conferma nella presenza dell'iscrizione vergata tra Cristo e la Vergine: anticipando quanto nelle prossime pagine verrà compiutamente argomentato da Franco Benucci, il testo non è stato infatti concepito come una didascalia apposta alla scena e narrata in terza persona da un autore esterno ed estraneo ad essa, ma è strutturato nella forma di un vero e proprio dialogo, in cui si attua un botta-risposta tra madre e figlio e in cui i personaggi si appellano direttamente l'uno all'altro, quasi impersonando i protagonisti di una recita che si svolge al cospetto dei due committenti in preghiera. Si potrebbe inoltre arguire che la scrittura, nonostante non sia stata ideata con dichiarato intento informativo rispetto alla descrizione del fatto dipinto, alla luce dei suoi contenuti, nonché della sua redazione in volgare, doveva comunque contribuire alla comprensione dell'episodio da parte di un pubblico che ne aveva già qualche familiarità a livello di messinscena drammatica, ma non ancora nella sua riproposizione attraverso il *medium* pittorico.

## 2. LA COMMITTEZZA NEGRI

Considerate le informazioni raccolte nelle pagine precedenti sulla formulazione del soggetto nelle arti figurative e sulla sua limitata circolazione a date alte, non resta che interrogarsi sulle ragioni che possono aver indotto la committenza a una simile scelta iconografica, oltre che sull'identità dei due laici effigiati ai piedi di Cristo e la Vergine.

Come già accennato, si deve a Gonzati<sup>42</sup> il primo e unico, nonché talvol-

<sup>42</sup> GONZATI, *La Basilica*, I, pp. 243-244.

ta passivamente ripetuto<sup>43</sup>, tentativo di conferire un'individualità storica ai due personaggi, riconosciuti in Antonio degli Obizzi e Negra dei Negri, in virtù dell'afferenza della cappella della Madonna Mora alla famiglia di cui quest'ultima era discendente<sup>44</sup>. Tale conclusione, a cui padre Gonzati giunse più per motivazioni legate a un'erronea assegnazione cronologica dell'affresco alla metà del Quattrocento che per reali attestazioni documentarie, va oggi riveduta: la lettura dello stile dimostra infatti piena aderenza al linguaggio di Giusto de' Menabuoi<sup>45</sup>, come si dirà in seguito, e alla corrente neogiottesca ch'ebbe corso a Padova negli ultimi decenni del Trecento e pertanto a tale epoca andrà ancorata la realizzazione della pittura. Sicché, per forza di cose, i responsabili della commissione non potranno venire identificati con i summenzionati Negra e Antonio, ma andranno ricercati tra gli esponenti del nucleo familiare di una o due generazioni addietro e in vita nell'ultimo quarto del secolo precedente: tutto ciò mantenendo per buona la possibilità che ci si trovi effettivamente dinanzi a due appartenenti dell'illustre *clan* familiare.

Non va infatti dimenticato che la cappella non era di esclusiva pertinenza dei Negri, ma era altresì riservata alla confraternita di Sant'Antonio, che è probabile ne usufruisse ben prima, già dalla fine del XIII secolo, e di certo fino al momento del trasferimento nell'oratorio fatto erigere sul sagrato della basilica del Santo nel 1427<sup>46</sup>. Nonostante l'utilizzo congiunto dello spazio, sembra comunque di potersi escludere che la *fratalea* fosse stata in qualche modo responsabile della realizzazione dell'affresco: se si fosse trattato di una commissione corale, è verosimile che tutti gli affiliati al sodalizio rientrassero nella scena, magari preceduti dai due finanziatori dell'opera, a cui sarebbe stata riservata maggiore visibilità<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> Ad esempio ZARAMELLA, *Guida inedita*, p. 35.

<sup>44</sup> GANGUZZA BILLANOVICH, *Per la storia religiosa*, pp. 67-79. Negra, nata nel 1408 dal matrimonio di Daniele Negri e Bartolomea Lion, andò in sposa ad Antonio degli Obizzi nel 1424, non nel 1422 come ricordato da Gonzati: l'unione, da cui nacquero tre figli – Daniele, Ludovico e Gerolamo – portò all'estinzione del casato Negri e al conseguente passaggio del giuspatronato della cappella della Madonna Mora agli Obizzi, che la mantennero fino al XIX secolo. Per la ricostruzione dell'albero genealogico della famiglia si rimanda alla tesi di laurea di LUCIA STRAZZABOSCO, *Carte delle famiglie Negri - Obizzi dell'Archivio di Stato di Padova (1130-1499). Trascrizioni integrali o regesti, osservazioni e spunti di storia medioevale*, 2 voll., Università degli Studi di Padova, Facoltà di Magistero, relatore PAOLO SAMBIN, a.a. 1970-1971.

<sup>45</sup> Il primo a proporre il nome del pittore, senza troppi dubbi, fu FERRARI, *Sugli affreschi*, p. 57.

<sup>46</sup> Sulle prerogative della fraglia sulla cappella della Madonna Mora e la decorazione dell'altare mariano per cui fu chiamato nientemeno che Giotto, si rimanda a GIACOMO GUAZZINI, *Un nuovo Giotto al Santo di Padova: la cappella della Madonna Mora*, «Nuovi Studi», 21 (2015), pp. 5-40, con ampia bibliografia.

<sup>47</sup> Un caso simile, sempre in ambito confraternale, si ritrova ad esempio nella tela originariamente collocata nella Scuola della Carità e ora custodita in un ufficio dell'Azienda Ospedaliera, datata 1419 e attribuita al Maestro di Ronciette. Cf. *La salute e la*

Sembra altresì di poter scartare l'ipotesi che ad altri personaggi non imparentati con i Negri venisse concesso il privilegio di occupare con un affresco una consistente porzione di muro all'interno di una cappella così importante, uno dei luoghi più sacri del tempio antoniano, in virtù dell'essere l'antica Santa Maria *Mater Domini* venerata da sant'Antonio e originario sito di tumulazione dell'Arca taumaturgica. Infatti, considerato il «cultum et ornatum que ipse dominus Gerardus [Negri] et sui predecessores fecerunt et fieri fecerunt tam circa ecclesiam dicti Sancti Antonii quam circa cappellam infrascriptam»<sup>48</sup>, prima di riuscire a ottenerne il giuspatronato nel 1364<sup>49</sup>, risulta difficile credere che altri – in un momento di poco successivo – potessero godere dell'utilizzo di uno spazio di tale celebrata santità, così faticosamente guadagnato e non avendo alle spalle un'altrettanto riconosciuta assiduità con il luogo<sup>50</sup>.

Fatte queste considerazioni ed eletti i Negri a essere i candidati più probabili per la commissione, è opportuno chiedersi in che modo debba essere interpretata la specificità di una simile scelta iconografica e se essa possa essere un tramite al riconoscimento dell'identità dei due offerenti. Va infatti ribadito che, nelle sue più antiche apparizioni, il *Congedo* non fu mai presentato come momento a sé stante, ma inserito in una cornice narrativa volta a ripercorrere il ciclo cristologico dall'infanzia alla morte in croce o, in maniera più concisa, le sole vicende della Passione, con la precipua funzione di accompagnare il fedele, tappa per tappa, nella visualizzazione della storia della salvezza. È quindi possibile che, nell'isolare l'episodio dal suo contesto, i committenti – probabilmente non da soli ma indirizzati nella scelta da un *concepteur* che Franco Benucci<sup>51</sup> propone di riconoscere in un frate francescano a contatto con il mondo confraternale – avessero inteso conferirgli un significato universale, che andasse al di là della circostan-

---

*fede. Il patrimonio artistico, archivistico e librario degli Ospedali di Padova*. Catalogo della mostra (Padova, Palazzo Zuckermann, 6 giugno - 20 luglio 2014), a cura di MARIA CRISTINA ZANARDI, Biblos, Cittadella 2014, pp. 53-54 (scheda di V. BARADEL).

<sup>48</sup> GANGUZZA BILLANOVICH, *Per la storia religiosa*, p. 77.

<sup>49</sup> *Ivi*, pp. 72-73, dove si precisa che la prima *assignatio* della cappella ai Negri del 29 ottobre di quell'anno fu abbastanza ristretta, comportando il divieto di «facere sepulturam aut facturam seu novitatem aliquam infra vel circa cappellam», eccettuata la raffigurazione scultorea o pittorica delle insegne di famiglia, senza l'autorizzazione del capitolo. Tale clausola, limitativa nei confronti dell'assegnatario, venne annullata il 23 aprile del 1371 e sostituita dal consenso, accordato da Tommaso da Frignano a Gerardo, di edificare per sé e i propri eredi «in solo ipsius cappelle sive supra solum eiusdem cappelle in al<ti>tudine unius pedis et dimidii vel duorum», come meglio gli parrà opportuno, «unam solam sepulturam... iuxta pilare a latere sinistro cappelle Beatii Antonii supradicti versus tantum aquilonem in angulo ipsius cappelle Sancte Marie».

<sup>50</sup> Vero è che all'interno della cappella sono presenti numerose altre sepolture, ma si tratta di tumulazioni tarde e rese comunque sempre possibili dalla munificenza dei proprietari, come ricordato nelle epigrafi.

<sup>51</sup> Si veda il contributo dello studioso in questo volume.



ziale separazione di Cristo dalla genitrice e che invitasse a una più profonda riflessione sulla necessità e ineluttabilità del suo sacrificio per il riscatto dell'umanità. La scena così presentata avrebbe pertanto assunto un acclarato valore soteriologico, trovando piena ragion d'essere in un contesto funerario, aspetto su cui peraltro già Hans Aurenhammer attirava l'attenzione in passato<sup>52</sup>.

Nel nostro caso specifico, tale interpretazione trova duplice conferma. Innanzitutto nell'iscrizione che, sottoposta a un ulteriore livello di lettura rispetto a quanto argomentato precedentemente, rivela sì il rammarico di Maria dinanzi al distacco dal figlio e ai patimenti che egli di lì a poco si sarebbe apprestato a subire, ma soprattutto la preminenza accordata alla futura risurrezione, concetto che ritorna in due diversi punti del testo – dapprima nelle parole di Cristo, e quindi, in chiusura, come speranza invocata dalla stessa Vergine<sup>53</sup> – e che ben si lega, com'è ovvio, a un contesto funebre. Secondariamente, in considerazione del fatto che l'immagine si pone in stretta contiguità con il sarcofago che Gerardo Negri ebbe la possibilità di erigere all'interno della cappella della Madonna Mora a partire dal 1371<sup>54</sup>: ne deriverebbe così che l'intera parete compresa tra il pilastro della cappella dell'Arca e l'accesso a quella del beato Luca Belludi divenisse luogo eletto alla commemorazione dei defunti della famiglia.

Secondo Maria Chiara Ganguzza Billanovich<sup>55</sup>, la collocazione dell'avello andrebbe situata in una finestra temporale compresa tra il 23 aprile 1371, momento della concessione al Negri, e l'*ante quem* del 1374, quando il suo nome figurava nell'obituario della basilica antoniana: entro quest'arco cronologico è probabile che Gerardo, il cui decesso cadde prima del 9 febbraio 1372<sup>56</sup>, venisse temporaneamente inumato nella chiesa di

<sup>52</sup> AURENHAMMER, *Lexikon*, p. 30, purtroppo senza ulteriori specificazioni: «Besonders häufig ist die Szene in der Malerei und Graphik der spätesten Gotik und Renaissance, sie wird auch oft – in die Grabessymbolik einbezogen – auf Epitaphien angebracht».

<sup>53</sup> Il rimando è di nuovo alla puntuale lettura di Franco Benucci in questa stessa sede.

<sup>54</sup> Cf. nota 49. I sarcofagi sono in realtà due, sovrapposti, dei quali l'inferiore emerge per soli 41 cm dal pavimento. Vedi WOLFGANG WOLTERS, *La scultura veneziana gotica (1300-1460)*, I, Alfieri, Venezia 1976, p. 147, cat. 1. La duplice sepoltura è stata spiegata da GANGUZZA BILLANOVICH, *Per la storia religiosa*, p. 74, con l'intenzione da parte di Gerardo di «raccogliere in un unico monumento sepolcrale le spoglie di tutti i membri della famiglia»: quindi, oltre a quelle di Gerardo e dei suoi successori a partire dal 1371, anche quelle più antiche del bisnonno Guido e del trisavolo Gabriele situate già da tempo nella basilica antoniana. Cf. inoltre: TIZIANA FRANCO, «Elegit sepulturam sui corporis apud ecclesiam sancti Antonii confessoris ordinis fratrum minorum». *Sepulture al Santo*, in *Cultura, arte e committenza nella Basilica di S. Antonio di Padova nel Trecento*. Atti del Convegno internazionale di studi (Padova, 24-26 maggio 2001), a cura di LUCA BAGGIO - MICHELA BENETAZZO, Centro Studi Antoniani, Paova 2003, pp. 261-275: 273-274; BOURDUA, *The Franciscans*, pp. 105ss; BETTINA HEINEMANN, *Der Santo in Padua*, Ibidem, Stuttgart 2012, pp. 415-418.

<sup>55</sup> GANGUZZA BILLANOVICH, *Per la storia religiosa*, p. 74.

<sup>56</sup> *Ivi*.

Sant'Agostino dei frati predicatori<sup>57</sup>, in attesa che la sua sepoltura fosse completata, probabilmente grazie al sollecito interessamento della moglie Buzzaccarina Buzzaccarini, che gli sopravvisse<sup>58</sup>. Allora anche la commissione dell'affresco potrebbe essere imputata alla donna, che non mancò di farsi ritrarre insieme al marito ai piedi di Cristo e della Vergine<sup>59</sup>: fermo restando che l'intera operazione dovette concludersi in uno stretto giro d'anni, come suggerito da considerazioni stilistiche, di cui si dirà, la seriorità dell'immagine rispetto al posizionamento del sarcofago parrebbe giustificata dall'integrità della cornice dipinta, che segue il perimetro della tomba senza essere danneggiata dall'innesto (Tav. 7)<sup>60</sup>.

### 3. L'AUTORE: GIUSTO DE' MENABUOI

Se nelle trattazioni ottocentesche l'affresco veniva creduto opera del Quattrocento – così Gonzati, come abbiamo visto, ma anche Selvatico<sup>61</sup>, pochi anni dopo – con il nuovo secolo fu Andrea Ferrari a ricondurre correttamente il dipinto entro l'orizzonte pittorico dell'ultimo quarto del Trecento, avanzando per il suo autore il nome di Giusto de' Menabuoi, con un colpo d'occhio di non poco conto, constatando lo stato di conservazione della superficie dipinta testimoniato dalla fotografia pubblicata in quel-

<sup>57</sup> Secondo quanto riportato da ALESSANDRO CAPPELLARI, *Emporio delle famiglie nobili*, ms., Padova, Biblioteca Civica, c. 176v.

<sup>58</sup> STRAZZABOSCO, *Carte*, I, p. 50.

<sup>59</sup> Si veda MICHELE BACCI, "Pro remedio animae". *Immagini sacre e pratiche devozionali in Italia centrale (secoli XIII e XIV)*, Gisem-Ets, Pisa [2000], p. 392. Questa interpretazione sembra essere supportata dalla foggia dell'abbigliamento della donna, il cui abito nero con soggolo richiama alla mente il tipico vestiario delle vedove.

<sup>60</sup> Contro una datazione dell'affresco all'inizio degli anni settanta potrebbe essere avanzata la cronologia dell'adiacente cappella del beato Luca Belludi di Naimerio e Manfredino Conti, il cui altare venne consacrato il 22 settembre 1382. Si potrebbe infatti obiettare che, se la pittura avesse preceduto i lavori di erezione del sacello, la sua cornice destra ne sarebbe stata danneggiata, trovandosi perfettamente a filo con l'apertura che immette nella cappella. Va però evidenziato che in più d'una delle antiche fonti sulla basilica viene fatto cenno all'esistenza di una cappella precedente a quella intitolata ai santi Filippo e Giacomo di giuspatronato Conti: essa sarebbe stata dedicata a sant'Andrea e sarebbe stata parte dell'originaria Santa Maria *Mater Domini*. Su queste basi, la realizzazione – e l'integrità – dell'affresco potrebbe dunque essere considerata a sé stante rispetto ai successivi lavori degli anni ottanta dei due fratelli Conti. Per un sunto della questione si rimanda a GIULIO BRESCIANI ALVAREZ, *L'architettura e l'arredo della cappella*, in *La cappella del Beato Luca Belludi*, pp. 15-23: 15-16 in particolare. Si veda inoltre ANDREA CALORE, *Il portale maggiore della Basilica del Santo (sec. XIII). Una scoperta e alcune ipotesi*, «Atti e memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti. III: Classe di scienze morali, lettere ed arti», 98 (1984-1985), pp. 197-205.

<sup>61</sup> PIETRO SELVATICO, *Guida di Padova e dei principali suoi contorni*, Tipografia e Libreria Editrice F. Sacchetto, Padova 1869, pp. 64-65: «I rimasugli d'intonaco con figure denotanti le maniere del secolo XV attestano come fosse un giorno tutta dipinta».

l'occasione<sup>62</sup>. L'assegnazione, accolta con favore da Sergio Bettini<sup>63</sup>, fu meglio specificata dallo studioso dal punto di vista della cronologia, ch'egli collegava al primo tempo del pittore a Padova, intorno al 1367<sup>64</sup>, in virtù della vicinanza con gli affreschi di Viboldone, attribuiti alla giovinezza del maestro<sup>65</sup>.

Sebbene il passaggio di Giusto dalla Lombardia al Veneto vada forse posticipato di qualche anno, intorno al 1370, la paternità dell'affresco al pittore e la datazione al suo primo tempo padovano<sup>66</sup> avanzata da Bettini – e che ora può essere meglio precisata in relazione alla committenza della famiglia Negri – trovano supporto e positivo riscontro anche al confronto stilistico. Basti accostare il delicatissimo volto della Madonna del *Congedo* al frammento con la *Vergine annunciata* proveniente dalla chiesa di Santa Maria in Strada a Monza<sup>67</sup> (Tavv. 8-9), da collocarsi prima del trasferimento nella città veneta, per rendersi conto della stretta affinità esistente tra i due tipi femminili, messa ancor meglio in risalto dalla posa di tre quarti delle figure: in entrambi ritorna il dettaglio degli occhi oltremodo allungati e perfettamente iscritti nelle sottili arcate sopraccigliari e la boccuccia serrata e sporgente. Ancora, è possibile riconoscere il tocco del pittore negli improvvisi rialzi luministici<sup>68</sup> che seguono il profilo della canna nasale,

<sup>62</sup> FERRARI, *Sugli affreschi*, pp. 56-57, fig. 2. Tra l'altro, le precarie condizioni dell'opera erano aggravate dalla consuetudine d'appendervi ex voto, che oltretutto ne limitavano la visibilità, come ricordato da BETTINI, *Giusto*, p. 56.

<sup>63</sup> BETTINI, *Giusto*, pp. 56-57. Dopo di lui, di parere concorde fu anche SARTORI, *Guida*, p. 47; dubbiosi invece D'ARCAIS, *Presenza*, pp. 12-13 («sono probabilmente da datarsi ancora in anni precedenti»); SEMENZATO, *Le pitture*, p. 108 («va meglio assegnato ad un maestro precedente»); BELLINATI, *La mariologia*, pp. 84, 118, 209.

<sup>64</sup> La data così precisa proposta da Bettini per il passaggio del pittore dalla Lombardia al Veneto nasceva da un'errata lettura della firma di Giusto sul retro del trittico ora alla National Gallery di Londra, sciolta in *Justus pinxit in (Archâ)*, ossia la cittadina di Arquà Petrarca vicino Padova. Cf. Bettini, *Giusto*, p. 16. Dopo la corretta decifrazione dell'iscrizione in *Justus pinxit in Medio(lano)*, l'arrivo del maestro nella città dei Carraresi è stato posticipato dal 1367 all'inizio dell'ottavo decennio e avvicinato all'impresa pittorica nella cappella Cortellieri agli Eremitani.

<sup>65</sup> Il problema degli esordi del pittore, con tutte le implicazioni che ne conseguono, è stato messo a fuoco nella recente pubblicazione di ANDREA LUIGI CASERO, *Justus pinxit. Nuove prospettive di ricerca e problemi aperti sull'attività lombarda di Giusto de' Menabuoi*, Scalpendi Editore, Milano 2017.

<sup>66</sup> È quindi probabile che il maestro attendesse all'incarico in concomitanza, o subito prima, il lavoro nella cappella Cortellieri agli Eremitani, che proprio in quegli anni dell'inizio dell'ottavo decennio si apprestava a ricevere un'articolata decorazione pittorica: cf. CRISTINA GUARNIERI, *Il tema dell' "Exaltatio Augustini doctoris" tra devozione e autocelebrazione nel ciclo di Giusto de' Menabuoi nella cappella Cortellieri agli Eremitani di Padova*, in *I mille volti del passato. Scritti in onore di Francesca Ghedini*, a cura di JA-COPO BONETTO ET AL., Quasar, Roma 2016, pp. 297-310.

<sup>67</sup> ANDREA LUIGI CASERO, *Prima di Padova: Giusto de' Menabuoi a Monza*, «Arte Veneta», 67 (2010), pp. 117-126; IDEM, *Justus pinxit*, pp. 193-204.

<sup>68</sup> Per usare le parole di GIANLUIGI COLALUCCI, *L'operatività del cantiere di Giusto de'*

scendono a delineare le rughe della pelle, un po' floscia ai lati della bocca, e infine chiudono in un movimento rotatorio la globosità del mento; o nel tipico modo di rendere le pieghe del collo a triangolo rovesciato: valga il confronto tra la nostra Madonna e le sante *à la page* della cupola del battistero. Sono, questi, dettagli che si ripetono come una firma inconfondibile nei personaggi usciti dal pennello di Giusto, accanto ad altrettanti elementi che rendono i suoi tipi perfettamente riconoscibili: vedasi l'anatomia delle mani, piccole e tozze, o il panneggio abbondante e calato dritto fino a terra, capace di trasmettere l'idea dell'impaccio di un tessuto troppo pesante e di conferire una parvenza di «idoli turrati»<sup>69</sup> alle figure che lo vestono. È questo il caso della tunica di Cristo, ritratto come molte altre volte col mantello avvolto al braccio teso (Tav. 12). A confortare, infine, che la paternità dell'affresco debba essere attribuita a Giusto, qualora ve ne fosse ancora la necessità, si prenda il profilo netto della committente ai piedi di Cristo e della Vergine e lo si confronti con quello di una delle donne d'Israele nel *Giudizio* di Viboldone (Tavv. 10-11). Oltre alle affinità appena riscontrate, l'idea di una datazione del *Congedo* ai primi anni settanta, con lo sguardo rivolto all'esperienza lombarda appena trascorsa, è sostenuta soprattutto dalla costruzione dei corpi, i cui moduli, pur nell'evidente plasticità, risultano leggermente allungati e meno dilatati rispetto alle prove più tarde della carriera padovana del pittore<sup>70</sup>: parlante in tal senso è il paragone con le figure degli apostoli Giacomo e Filippo nella scena di presentazione dei familiari di Naimerio nella vicina cappella Belludi.

Il discorso di similitudini e riscontri fin qui articolato non si può invece formulare in relazione all'impaginazione spaziale dell'affresco, soprattutto circa l'architettura di città nel secondo piano, la cui concezione appare alquanto distante rispetto alle grandiose formulazioni di esterni, ricche di rimandi a edifici esistenti, a cui il pittore ci ha abituato in altre occasioni. Tuttavia tale aspetto si pone in linea con la natura stessa, estremamente sintetica, dell'immagine votiva, per cui l'attenzione risulta totalmente focalizzata sui protagonisti del dramma.

Prima di concludere, vorrei attirare l'attenzione su un altro riquadro affrescato che negli ultimi mesi è stato oggetto di restauro<sup>71</sup>: si tratta della

---

*Menabuoi al Santo e di Altichiero nell'oratorio di San Giorgio*, «Il Santo», 42 (2002), pp. 403-408: 403, «Il cromatismo di Giusto, colto e introverso, maturato attraverso studi ed esperienze di ottica e di percezione del colore, ha anche un valore spaziale e volumetrico [...]. Ne deriva un linguaggio pittorico di tonalità basse e gravi scandite da sapienti e forti lumeggiature». Va notato che tale lumeggiare contrastato si riscontra molto bene anche nelle pieghe della tunica e nei panneggi a V che definiscono il manto di Cristo.

<sup>69</sup> BETTINI, *Giusto*, p. 56.

<sup>70</sup> Così CASERO, *Justus pinxit*, p. 201: «[...] come le opere di Giusto degli anni sessanta mostrino inoltre l'abbandono dell'iniziale fisicità espansa delle figure che l'artista recupererà, oserei dire con gli interessi, solo a partire dal suo ritorno a Padova, di nuovo a confronto con Giotto».

cosiddetta *Vera effigie di sant'Antonio* (Tav. 13), collocata in corrispondenza di uno dei pilastri degli ingressi laterali al presbiterio, nella fattispecie quello dirimpetto alla cappella della Madonna Mora. La tradizione vuole che essa sia la più antica immagine del santo, come confermerebbe anche l'iscrizione murata sotto l'affresco, che qui si ripropone nella trascrizione fattane da Bernardo Gonzati:

VERA D. ANTONII CONFESSORIS  
EFFIGIES. QUI ANNOS VIXIT XXXVI. OBIIT  
MCCXXXI INDICT. V. IDIBUS JUNII FERIA VI.  
CANONIZATUS SUB GREGORIO XI IN URBE  
SPOLETANA INSTANTIBUS PATAVINIS LEGATIS  
MCCXXXII DIE PENTECOSTES. TRANSLATUS  
PRIMO MCCLXIII OCTAVA RESURRECTIONIS  
DOMINI IN HOC TEMPLUM D. MARIAE  
MAJORI PRIUS DICATUM DEMUM  
REPOSITUS IN MONUMENTUM. UBI  
NUNC JACET MDXXX  
DECIMO QUINTO CAL. MARTII<sup>72</sup>.

Pur nell'aderenza del ritratto a quello che si considerava essere l'aspetto di Antonio, ricordato come un uomo pasciuto, già padre Gonzati risultava abbastanza scettico circa l'antichità dell'immagine, ipotizzando ch'essa fosse piuttosto un rifacimento intervenuto nel tempo, quando si decise di apporvi le figurette dei due laici inginocchiati in atteggiamento devoto. Leggiamone per intero l'argomentazione:

In quanto all'età, diciamo intanto assurda l'opinione di coloro che affermano, vedersi qui ritratto il Santo dall'originale; senza avvertire che la Basilica non fu murata che appresso la sua morte, e che questa parte segnatamente non si eresse che trentadue anni dopo, da che fu posto mano alla fabbrica. Né giova dire, che poteva questa immagine esservi trasferita d'altronde, perché essa venne primitivamente dipinta sul pilastro a cui s'appoggia; e per quanto dagli intelligenti s'esaminasse l'intonaco circostante, non apparve traccia veruna di trasferimento. S'arroe, che l'affresco manifestamente fu ritocco in più parti, massime nei capelli e nelle mani. Né le pieghe, perché troppo larghe, possono esser del tempo in cui fu lavorata la testa; gentile di soverchio la corda che cinge i lombi del Santo, ed il color bigio della tonaca si vede sovrapposto ad altro cinericcio; indizii tutti che accusano il pennello ristoratore<sup>73</sup>.

Effettivamente l'occhio dello studioso non s'ingannava: il recente restauro ha infatti confermato l'esistenza di un'immagine più antica al di sotto di quella che attualmente si vede, che risulta frutto di un rimaneggiamento collocabile cronologicamente nell'ultimo quarto del Trecento. A

<sup>71</sup> Anche questo condotto dalla restauratrice dottoressa Valentina Piovan.

<sup>72</sup> GONZATI, *La Basilica*, I, p. 153.

<sup>73</sup> *Ivi*, pp. 153-154.

questa stessa fase apparterrebbero sia la cornice a ornato geometrico a losanghe intervallate da triangoli, di color rosa su fondo bianco, riportate in luce nel corso dell'intervento (si noti l'affinità con la decorazione perimetrale del *Congedo di Cristo dalla madre*, a riprova di un'esecuzione in tempi non distanti), sia i due devoti in preghiera aggiunti ai piedi del santo, in linea con una tendenza molto comune in relazione a immagini di particolare culto<sup>74</sup>. All'osservazione dei volti in dettaglio (Tavv. 14-15), davvero molto impoveriti e rimaneggiati, è difficile pronunciarsi con sicurezza sull'artefice dell'operazione, ma con cautela si potrebbe formulare questa domanda: che appartenesse a Giusto il "pennello restauratore"?

## SOMMARIO

Il recente restauro dell'affresco sulla parete settentrionale della cappella della Madonna Mora, collocato a sinistra dell'ingresso al sacello del beato Luca Belludi, ha fornito l'opportunità di approntare uno studio specifico e particolareggiato su un episodio artistico pressoché sconosciuto della basilica del Santo. Oltre che per le rovinose condizioni conservative, la pittura murale ha sofferto della disattenzione della critica anche a causa dell'incomprensione del suo soggetto, scambiato per una semplice scena votiva. Essa raffigura in realtà un momento ben preciso della vicenda cristologica, il *Congedo di Cristo dalla madre* prima della passione: si tratta di un tema che ebbe particolare sviluppo all'inizio del Cinquecento e di cui le testimonianze più antiche, fino ad ora, ne collocavano la genesi in area tedesca nei primi decenni del XV secolo. Riconosciuta la corretta iconografia dell'immagine e la peculiarità di una datazione "alta" entro la fine del Trecento, il presente studio ne ha rintracciato l'origine nella letteratura devozionale e nel dramma sacro, conclusione supportata anche dalla presenza dell'iscrizione "dialogata" all'interno della raffigurazione.

Una seconda pista d'indagine si è concentrata sull'individuazione dell'identità dei due committenti, che si è proposto di riconoscere in Gerardo Negri e nella moglie Buzzacarina Buzzacarini: sarebbe stata quest'ultima, in particolare, a commissionare la pittura per commemorare il marito, già defunto nel febbraio del 1372. Concorrono a una simile ipotesi tanto il valore funerario dell'iconografia del *Congedo*, quanto la stretta contiguità del riquadro affrescato con il sepolcro di famiglia che Gerardo Negri ebbe l'autorizzazione a collocare nella cappella della Madonna Mora a partire dal 1371. Le circostanze "esterne" che inducono a collocare la realizzazione dell'affresco in questo giro d'anni sono confermate anche da considerazioni stilistiche, per cui l'attribuzione già proposta in sede critica a Giusto de' Menabuoi, da poco giunto a Padova dopo l'esperienza lombarda, è stata avvalorata da nuovi confronti. Alla mano del maestro sembra di poter avvicinare un secondo affresco in basilica, la "*Vera effigie*" di sant'Antonio sita nel pilastro del presbiterio prospiciente la cappella della Madonna Mora: ad essa, frutto di un restauro svoltosi in concomitanza con quello sul *Congedo*, è riservata la postilla in chiusura di articolo.

<sup>74</sup> Si vedano i casi analizzati da ALESSANDRA GIANNI, *Le ridipinture delle Madonne di Coppo di Marcovaldo e di Guido da Siena: aggiornamento stilistico o esigenze devozionali?*, «Iconographica», 10-11 (2011-2012), pp. 30-70.

*Parole chiave:* Cappella della Madonna Mora; *Congedo di Cristo dalla Madre*; *Meditationes Vitae Christi*; Drammi sacri; Famiglia Negri; Gerardo Negri; Buzzacarina Buzzacarini; Giusto de' Menabuoi; *Vera effigie di sant'Antonio*.

## SUMMARY

Thanks to the recent restoration, it has been possible to devote a detailed study to a fresco on the northern wall of the Madonna Mora chapel, so far neglected in the artistic literature on the Santo due to its poor state of conservation and the misunderstanding of its subject. The painting, always believed as a votive mural, depicts instead a specific episode of Christ's life, i.e. the farewell between the Savior and his mother Mary in Bethany before the Passion, generally known as *Christ taking leave of his mother*. Mainly spread between the late 15<sup>th</sup> and the 16<sup>th</sup> centuries, the subject was believed to be born in Northern Europe around the first decades of the 1400: in these respects, the fresco of the Santo now represents the earliest depiction of the scene.

The first aim of the paper is to trace back the origins of this peculiar iconography to the *Meditationes Vitae Christi* and the Passion plays developed during the 14<sup>th</sup> century: there is reason to believe that the religious drama was the primary source for the genesis of scene, as the dialogic inscription on the upper part of the fresco (now almost faded) seems to demonstrate.

The second part of the article regards the patronage: excluded the role of the confraternity of St Anthony, who used the chapel of the Madonna Mora and was in charge of the altar on the eastern wall, the painting could have been commissioned by the Negri family. Indeed, Gerardo Negri first obtained the right to maintain the chapel together with the confraternity in 1364, and then – in 1371 – the concession to place his tomb on the left corner of the northern wall. Needless to remark the strict connection between the burial site and the painting: therefore, the image would have become part of the Negri funerary monument, to commemorate their dead and first of all Gerardo, whose death could be dated within the February 1372. The arrangement of the tomb on the wall seems to precede the fresco, suggesting the intervention of Buzzacarina Buzzacarini, Gerardo's wife, as its commissioner.

The dating of the image around the early Seventies of the 14<sup>th</sup> century could also be confirmed by a stylistic approach: correctly given to Giusto de' Menabuoi by Ferrari and Bettini, but just *en passant*, the attribution can be confirmed here thanks to new comparisons. In the end, the author considers another fresco of the Santo, depicting *St Anthony's "true image"*, and proposes an attribution to the same painter.

*Keywords:* Madonna Mora chapel; *Christ taking leave of his mother*; *Meditationes Vitae Christi*; Religious drama; Negri family; Gerardo Negri; Buzzacarina Buzzacarini; Giusto de' Menabuoi; *St Anthony's "true image"*.

Valentina Baradel  
Dipartimento dei Beni Culturali  
Università degli Studi di Padova  
Piazza Capitaniato, 7 - 35139 Padova  
valentina.baradel@unipd.it

FRANCO BENUCCI

**L'ISCRIZIONE DIALOGATA**

1. Nella parte superiore dell'affresco studiato da Valentina Baradel<sup>1</sup>, nello spazio compreso tra la testa aureolata di Cristo e la rappresentazione architettonica della città, è presente una lunga iscrizione assai rovinata e di difficile lettura (vedi Tav. 1 del contributo di Valentina Baradel), distribuita su sedici righe che iniziano a 11,5 cm dal bordo superiore della campitura grigio-azzurra dello sfondo e occupano un'altezza complessiva di 42 cm, con lettere di altezza regolare di 2 cm e spazio interlineare di circa 6,5 mm. L'altezza assolutamente regolare e l'andamento perfettamente orizzontale delle righe di scrittura lasciano intuire l'originaria presenza di linee retrici tracciate sull'intonaco, di cui a luce radente è infatti possibile scorgere le tracce, particolarmente evidenti all'inizio di r. 15. Le sedici righe di scrittura sono perfettamente allineate a sinistra, iniziando perciò a r. 9 a soli 5 mm dall'aureola di Cristo e giungendo a r. 16 a sfiorarne la spalla sinistra; sulla destra le varie righe appaiono invece "a bandiera" così che

---

<sup>1</sup> Le dimensioni totali dell'affresco sono 189 × 158 cm, comprensivi dei 2,5 cm della bordura giallo ocra che inquadra la scena su tutti i lati. A ciò vanno aggiunte due cornici bianche: la prima dipinta a finte modanature e di ampiezza diversa sui 4 lati (10 cm sopra, 11,5 cm sui lati e 14 cm sotto la scena affrescata), la seconda caricata al centro di un nastro rosato decorato a rombi e interrotto a intervalli regolari da clipei pure rosati, anch'essa di dimensioni variabili (16 cm a sinistra, 16,5 a destra e 11 cm sotto l'affresco). Sul lato superiore, la zona corrispondente alla seconda cornice è alta 22 cm, ma del tutto priva di decorazione, e analoga mancanza di decorazione si ha nei 15 cm superiori del lato sinistro, mentre in basso, in corrispondenza del sarcofago Negri, il nastro rosato si restringe verso il centro dell'affresco con uno scanso netto a un'ampiezza di soli 5-6 cm e procede verso il basso per 42 cm decorato solo dalle profilature verticali. Sul lato inferiore, entrambe le cornici sono separate dalle rispettive porzioni laterali dal prolungarsi verso il basso della bordura giallo ocra della scena dipinta e di quella bianca della seconda cornice: si ha come l'impressione che la zona fosse stata così predisposta per accogliere un *titulus* didascalico o relativo alla committenza e datazione dell'opera, che non sembra essere stato poi realizzato.



– rispetto ai 57,5 cm teoricamente disponibili tra l’allineamento iniziale del testo e il profilo verticale delle mura urbiche (spazio che si riduce però a circa 52 cm in corrispondenza delle prime quattro righe a causa della sporgenza sommitale della torretta d’angolo) e all’estensione massima di 51 cm entro cui è oggi intuibile un’originaria presenza di segni grafici – la lunghezza effettiva delle rispettive porzioni leggibili (o quanto meno riconoscibili) varia dai 42 cm della parte superiore ai 46-48 cm di quella inferiore: l’effetto “bandiera” e la complessiva scarsa leggibilità dell’iscrizione legata alle generali condizioni di conservazione determinatesi nel corso dei secoli (vedi sotto) sono aumentati dalla presenza sul lato destro di una vasta area di maggior consunzione o dilavamento<sup>2</sup> che interessa tutto l’affresco fino al manto della Vergine e all’estremità del velo bianco dell’offerente inginocchiata e per il suo curvilineo profilo superiore riduce ulteriormente lo spazio di (relativamente) più agevole leggibilità del testo a una lunghezza variabile tra i 28 cm nelle prime righe, i 39 cm delle righe centrali e i 42 cm di quelle finali.

L’iscrizione, redatta in maiuscola gotica con l’immissione di alcune lettere minuscole come meglio si specificherà nel seguito, appare oggi dipinta con sottili tratti neri nel campo grigio-azzurro del cielo della scena affrescata; la leggibilità del testo – in condizioni normali quasi impossibile per la sua altezza da terra, la poca illuminazione della cappella e lo scarso contrasto cromatico tra i caratteri e lo sfondo – è resa problematica anche da distanza ravvicinata e con adeguata illuminazione da vari ordini di fattori. Oltre al generale sbiadimento dei caratteri, sono infatti frequenti i punti in cui la lettera manca del tutto e se ne riconosce (o spesso intuisce) solo la sagoma chiara, come impressa in negativo nell’intonaco, che in quei tratti ha un aspetto visivo alveolizzato cui non corrisponde però al tatto e a luce radente alcun sensibile rilievo di solco o di cavità; in altri punti la stringa iscritta sembra invece essere stata oggetto nel passato di un intervento di ridipintura a secco che, oltre a non ricalcare esattamente le tracce dei precedenti caratteri ormai quasi evanidi, ha perso a sua volta nel tempo smalto e nitidezza, col risultato di peggiorare la situazione producendo spesso un’indistinta sovrapposizione di tratti frammentari e sbiaditi che non si lasciano alfabeticamente interpretare. L’attento esame ravvicinato dell’iscrizione, con luce disposta a varie angolature, ha però per-

---

<sup>2</sup> Causata forse dall’infiltrazione, lo scorrimento e il ristagno di acque meteoriche cui accennano le fonti (cf. BERNARDO GONZATI, *La basilica di Sant’Antonio di Padova descritta ed illustrata*, I, Bianchi, Padova 1852, p. 241; VALERIO ZARAMELLA, *Guida inedita della Basilica del Santo: quello che della Basilica del Santo non è stato scritto*, Centro Studi Antoniani, Padova 1996, p. 317), ma l’andamento curvilineo della parte superiore della zona più rovinata, proprio in corrispondenza dell’iscrizione, sembra suggerire anche il concorso di un’azione meccanica di diversa natura, probabilmente volontaria o frutto di un incauto intervento di “restauro” o pulitura delle pitture murali della cappella, avvenuta in epoca imprecisabile.

messo di riconoscere la presenza, specie nelle porzioni finali delle righe 8, 11 e 13-16, di isolate tracce e frammenti di doratura in corrispondenza di singole lettere, che fanno capire come essa dovesse essere in origine interamente tracciata a lettere d'oro, ben contrastanti con lo sfondo scuro dell'affresco e in grado di attirare l'attenzione e assicurarne la leggibilità anche grazie ai riflessi creati dalla scarsa luce solare che penetra nella cappella e dalla tremolante luce di torce e candele. Caduta nel tempo gran parte della foglia d'oro per l'essiccazione del bolo (?) sottostante e i probabili interventi di spolveramento dell'affresco, restarono sull'intonaco le tracce dell'*ordinatio* (a graffite?) o quelle in negativo delle lettere perdute, che dovettero essere riprese almeno due volte a pennello con tempera scura e verosimilmente con un'attenzione al tracciato originario assai scarsa nella seconda occorrenza, quando era ormai lontano il tempo in cui la scrittura epigrafica normale era la maiuscola gotica. In altri termini, ciò che il recente restauro ha reso relativamente visibile e che in opportune condizioni siamo oggi in grado di leggere almeno in parte, non è l'iscrizione originale seppure pesantemente danneggiata dal tempo e dall'incuria, ma piuttosto la sua ombra ripetutamente ripresa, manomessa, riscritta, forse in parte volutamente cancellata in un'epoca in cui il testo era divenuto quasi del tutto illeggibile e in cui il tipo di devozione che quel testo esprime non era più d'attualità, ecc.

2. Se l'accento più o meno esteso all'affresco nella sua componente artistica e figurativa è relativamente frequente nelle pubblicazioni storico-artistiche e in quelle relative alla basilica a partire dalla metà del XIX secolo, assai pochi e poco incoraggianti nelle loro risultanze sono stati gli autori che nelle loro trattazioni hanno rivolto l'attenzione anche all'iscrizione che vi compare e lo caratterizza. Del tutto assente dalle più antiche guide e pubblicazioni di storia padovana nonché dalle classiche sillogi epigrafiche di età moderna<sup>3</sup>, l'iscrizione è concisamente segnalata per la prima

<sup>3</sup> Ci riferiamo qui, tra gli altri, a BERNARDINO SCARDEONE, *De antiquitate urbis Patavii et claris civibus Patavinis libri tres*, Nikolaus Episcopius, Basel 1560; LORENZ SCHRADER, *Monumentorum Italiae quae nostro saeculo et a Christianis posita sunt libri quatuor*, I. Lucio, Helmstedt 1592; VALERIO POLIDORO, *Le religiose memorie [...] della Chiesa del glorioso S. Antonio Confessore da Padova*, P. Meietto, Venezia 1590; ANGELO PORTENARI, *Della felicità di Padova libri nove*, P.P. Tozzi, Padova 1623; JACOPO FILIPPO TOMASINI, *Urbis Patavinae inscriptiones sacrae, et prophanae [...]*, S. Sardi, Padova 1649; IDEM, *Territorii Patavini inscriptiones sacrae et prophanae, quibus accesserunt omisae in primo volumine ac noviter positae*, S. Sardi, Padova 1654; JACOPO SALOMONIO, *Urbis Patavinae inscriptiones sacrae, et prophanae [...]*, G.B. Cesari, Padova 1701; IDEM, *Inscriptiones Patavinae sacrae, et prophanae [...] addendae*, G. Corona, Padova 1708; GIOVAMBATTISTA ROSSETTI, *Descrizione delle pitture, sculture ed architetture di Padova [...]*, Tipografia del Seminario, Padova 1765, 1776, 1780; PIETRO BRANDOLESE, *Pitture sculture architetture ed altre cose notabili di Padova [...]*, Brandolese, Padova 1795; JACOPO FERRETTO, *Iscrizioni sacre e profane della Città di Padova, parte omesse nelle sue collezioni MDCCI e MDCCVIII da Jacopo*

volta nella magistrale e tendenzialmente esaustiva opera di padre Bernardo Gonzati, nel capitolo dedicato alla cappella della Madonna Mora, reliquia dell'antica chiesa di Santa Maria *Mater Domini* cara a sant'Antonio, nel Medioevo luogo di culto della Fraglia del Santo e soggetta al giuspatronato della famiglia Rogati-Negri, poi dei loro successori Obizzi:

Meno danneggiato d'ogni altro è il quadro votivo a destra di chi esce dalla cappella del b. Luca. Eseguito, a quel che pare, verso la metà del Quattrocento, ci mette sott'occhio il Salvatore con la Vergine genuflessa a' piedi in atto di raccomandargli, noi crediamo, i due conjugi Antonio degli Obizzi e Negra dei Negri, ultima superstite di sì illustre famiglia. Il quadro ritiene ancora qualche piccolo brano di una lunga epigrafe soprascritta, che da quanto può rilevarsi, fu composta nel nostro volgare ed in versi endecasillabi rimati<sup>4</sup>.

Nessun accenno, come si vede, al contenuto di quei frammenti di testo, al loro grado di leggibilità e all'eventuale rapporto con la sottostante scena affrescata e con la sua interpretazione: frustoli forse troppo scarsi anche solo per abbozzarne una trascrizione o un commento, ma risultati evidentemente sufficienti per formulare due importanti osservazioni circa la lingua in cui l'iscrizione è redatta («il nostro volgare») e la natura letteraria del testo («versi endecasillabi rimati»), oltre a un'implicita (e discutibile) ipotesi circa la sua possibile datazione. Essendo «sovrascritta» a un affresco ritenuto (ma a torto) della metà del XV secolo, l'iscrizione dovrebbe essere sia pure di poco posteriore all'affresco stesso: col senno di poi, possiamo osservare che essa risulterebbe così realizzata *in extremis*, se non addirittura fuori tempo massimo, rispetto all'epoca di utilizzo epigrafico della maiuscola gotica (elemento peraltro non esplicitamente rilevato da padre Gonzati), che come è noto fu velocemente soppiantata dal recupero della capitale epigrafica di tradizione classica, avviato proprio al Santo a partire dal 1452, con la "firma" di Mantegna sotto la lunetta affrescata della porta maggiore della basilica<sup>5</sup>.

---

*Salomonio e parte le posteriormente scoperte e poste [...] MDCCCX, I-II, Padova, Biblioteca Civica, BP 992.1-2; IDEM, Memorie storiche sulle chiese et altro &c. appartenenti alla città, 1814, I-V, Padova, Biblioteca Civica, BP 156; GIANNANTONIO MOSCHINI, Guida per la città di Padova all'amico delle belle arti, Fratelli Gamba, Venezia 1817.*

<sup>4</sup> GONZATI, *La basilica*, I, 243-244.

<sup>5</sup> Ancora più col senno di poi, dobbiamo del resto rilevare che è l'intera datazione ipotizzata a risultare poco sostenibile, per le ragioni storico-artistiche ampiamente discusse da Valentina Baradel in questa sede e per quelle cronologiche che, dando fede all'ipotesi di p. Gonzati, stringerebbero la realizzazione dell'affresco tra il 1424, anno del matrimonio di Negra de Negri con Antonio Obizzi (da cui discese il passaggio del giuspatronato sulla cappella dall'una all'altra famiglia), e il triennio 1445-47 entro cui avvenne la morte della stessa Negra, cioè alquanto prima della «metà del Quattrocento» (Antonio Obizzi sopravvisse invece a lungo alla moglie, si sposò nuovamente con Verde Rangoni da Modena, fece testamento a fine 1467 e morì entro il 1476: cf. GONZATI, *La basilica*, II, p. 46; LUCIA STRAZZABOSCO, *Carte delle famiglie Negri-Obizzi dell'Archivio di Stato di Padova (1130-1499). Trascrizioni integrali o regesti, osservazioni e spunti di*

Quasi ottant'anni dovettero passare perché, in occasione del settimo centenario della morte di sant'Antonio, qualcuno tornasse a occuparsi sistematicamente delle pitture dell'antica cappella mariana, rilevando come nell'affresco raffigurante «Cristo in piedi, a sinistra, in atto di benedire una Santa, forse la Madre, che sta ginocchioni [...]: in mezzo, pure in ginocchio, due devoti» – attribuito stavolta alla mano di Giusto de' Menabuoi – compaiano un «ricco sfondo architettonico a destra e, ciò che aumenta l'importanza, una lunga iscrizione in lettere gotiche e lingua volgare, purtroppo ribelle, per ora, dato lo sbiadimento, alla lettura»<sup>6</sup>: di nuovo, solo osservazioni esterne (che forniscono tuttavia importanti indicazioni circa la grafia e lo stato di conservazione dell'iscrizione) e nessun tentativo di lettura del testo (a malapena distinguibile anche nella foto dell'intero affresco pubblicata a corredo).

Tredici anni dopo è Sergio Bettini, nella sua monografia su Giusto de' Menabuoi, che dedica alcune righe all'affresco, riconoscendolo per la prima volta come «riquadro votivo rappresentante Gesù che si congeda dalla Madre», assegnandolo con rinnovata certezza ed enfasi al maestro fiorentino e datandolo quindi, sulla base di vari confronti stilistici, «verso il 1367». La sua breve descrizione dell'opera e del suo precario stato di conservazione («specie – annota – nei volti dei protagonisti; anche perché, per vecchia consuetudine, vi s'appendevano gli ex voto») si conclude rilevando come «nello sfondo del semplice scenario architettonico, una lunga scritta a caratteri gotici e in lingua volgare, oggi indecifrabile, doveva ricordare i nomi dei devoti [*i.e.* degli offerenti raffigurati in preghiera in primo piano] e la data dell'offerta; e v'è una qualche tradizione locale, che non m'è riuscito di verificare, secondo la quale vi si sarebbe letto anche il nome di Giusto de' Menabuoi»<sup>7</sup>. Non sappiamo se in tali parole vada ravvisata solo un'aprioristica e volonterosa speranza dello studioso – magari destinata a dare maggior forza retorica all'affermazione «che l'opera sia stata dipinta da Giusto [...] non mi sembra possibile mettere in dubbio» – o se egli avesse davvero raccolto una qualche *vox populi* ed esperito qualche tentativo di lettura della «scritta [...] oggi indecifrabile» ricavandone tali convinzioni: in un caso come nell'altro, dovremo constatare che, almeno per quanto riguarda l'iscrizione, egli si sbagliava di grosso.

Ancora cinquantun anni di silenzio, ed ecco che all'affresco e alla sua “ribelle” iscrizione dedica nuova attenzione, coronata anche da qualche parziale successo, monsignor Bellinati, storico bibliotecario e archivista della Curia vescovile padovana, nell'imprevedibile contesto di un volume

---

*storia medievale*, I, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Padova, Facoltà di Magistero, relatore PAOLO SAMBIN, a.a. 1970-71, pp. 66-68, 131, 143).

<sup>6</sup> ANDREA FERRARI, *Sugli affreschi della cappella della Madonna Mora al Santo*, «Il Santo. Rivista antoniana illustrata», 4 (2/1931), pp. 54-67: 37 (e 36 fig. 2).

<sup>7</sup> SERGIO BETTINI, *Giusto de' Menabuoi e l'arte del Trecento*, Padova, Le Tre Venezie, 1944, pp. 56-57 e fig. 32.

di mariologia antoniana<sup>8</sup>: richiamando esplicitamente il saggio di Andrea Ferrari (ma non il passo di Bettini), anch'egli (benché con maggiore cautela, a volte espressa anche da un punto interrogativo dopo il nome) ritiene «probabile» l'attribuzione della pittura a Giusto, datandola però al «1382 circa» – anno di fondazione e consacrazione dell'altare dell'adiacente cappella “del Beato Luca Belludi” (di giuspatronato della famiglia Conti e dedicata in realtà ai santi Filippo e Giacomo minore), interamente affrescata appunto dall'artista fiorentino – e interpretando la scena come «*Gesù risorto appare per primo alla Madre sua, Maria Santissima [...], il primo mattino di Pasqua*». Tale interpretazione sarebbe sostenuta dal fatto che «si comprende abbastanza chiaramente che il Cristo sta mostrando le ferite delle mani alla Madre sua (non sta benedicendo, come afferma il Ferrari)»: a conferma, lo studioso ritiene che la «solenne architettura» dipinta alle spalle della Vergine possa rappresentare «una grande porta della città di Gerusalemme [...] forse la *Porta aurea* [...], fuori della quale [...] riprendendo l'antica tradizione (condivisa da sant'Antonio di Padova) [...], Maria avrebbe vegliato sulla tomba del Figlio fino alla sua risurrezione»<sup>9</sup>.

Assunto così – forse a torto o almeno con qualche forzatura (vedi n. 9) – che il «contenuto» della scena affrescata «risponda a una delle più autentiche convinzioni della pietà mariana di sant'Antonio» e sia all'origine dell'antica tradizione devozionale del “sabato mariano” che ritiene si svolgesse nella cappella, diventa naturale per Bellinati ritenere che anche il testo

<sup>8</sup> CLAUDIO BELLINATI, *La mariologia di sant'Antonio nell'arte della sua basilica*, in FAUSTINO OSSANNA - CLAUDIO BELLINATI, *Maria nel pensiero di sant'Antonio e nell'arte della basilica antoniana*, Messaggero, Padova 1995, pp. 69-218: 74, 83-84, 118 con foto, 209.

<sup>9</sup> Per questo aspetto Bellinati rinvia al sermone *In pascha Domini* in cui Antonio riferisce (ma con qualche riserva, opportunamente evidenziata dai moderni editori) la credenza devozionale ripresa da testi spirituali di XII o primo XIII secolo che «Beata vero Maria, postquam Dominus eius filius sepultus fuit, a monumento – ut quidam dicunt – nusquam discessit, sed continue ibidem lacrimans vigilavit, donec resurgentem prima videre meruit; et ideo in eius honore a fidelibus sabbatum celebratur» (cf. al riguardo DAVIDE MARIA MONTAGNA, *Tracce di pietà mariana medievale nei “sermone” di sant'Antonio*, in *Le fonti e la teologia dei Sermoni antoniani*, a cura di ANTONINO POPPI, Messaggero, Padova 1982 [= «Il Santo. Rivista antoniana di storia, dottrina, arte», 22 (1982)], pp. 521-535: 523, cui rinvia BELLINATI, *La mariologia*, pp. 74 n. 7, 84 n. 32, quest'ultima peraltro invertita con la precedente n. 31): una «consuetudine», la tradizionale «devozione “mariana” del sabato [...] saldamente radicata in area veneta e che risponde ai più delicati e nobili sentimenti di pietà cristiana», che secondo lo studioso «deve essere durata a lungo nella chiesetta di Santa Maria *Mater Domini* a Padova, se proprio nella sua parete si legge ancora un affresco trecentesco del saluto di Cristo risorto alla Madre». Sarà stata legata a tale devozione, ci chiediamo, la «vecchia consuetudine», segnalata nel 1944 da Sergio Bettini (v. sopra), di appendere degli ex voto presso i volti dei protagonisti dell'affresco? Sulla “Madonna del sabato” nella tradizione liturgica e devozionale della basilica antoniana riferisce, anche in relazione alla cappella della Madonna Mora e all'affresco in esame ma senza accennare alla pratica degli ex voto, ALFREDO PESCANTE, *Una pia tradizione. “Santa Maria in sabato”*, «Il Santo dei miracoli», 125 n. 9 (ottobre 2013), pp. 11-12, che ringrazio per la segnalazione.

dell'iscrizione – citata già da Ferrari ma ulteriormente segnalatagli da padre Valerio Zaramella e di cui si sforza di decifrare alcuni passaggi – vada in qualche modo collegato a quello stesso tema. Ecco la narrazione dei fatti nelle parole di Bellinati stesso, da cui risaltano anche le sue entusiastiche considerazioni di carattere letterario sul testo in esame e il reiterato auspicio che l'affresco e la sua iscrizione potessero essere al più presto oggetto di un «restauro autentico»: una speranza del cui compimento a fine 2017 l'ormai anziano ma ancora attivo studioso dovette certamente avere notizia, se non altro attraverso la stampa diocesana<sup>10</sup>, proprio nelle ultime settimane della sua vita:

La scena, all'altezza del volto di Cristo, reca importanti parole (oggi difficilmente leggibili), proferite da Gesù stesso. Le espressioni, redatte in sedici righe (probabilmente sedici versi endecasillabi), fanno parte forse di qualche lauda trecentesca. Il testo ha resistito finora a ogni tentativo di lettura globale (e devo ringraziare la cortesia di padre Valerio Zaramella per la gentile segnalazione). Tuttavia, con pazienza, si rilevano chiaramente alcune parole, che possono dare l'avvio a una sintetica lettura del contenuto [...]. Ma noi auspichiamo che venga salvata, attraverso un restauro urgente, una delle testimonianze più belle della letteratura cristiana medievale [...]. Nei versi, probabilmente endecasillabi, ora si leggono soltanto poche parole, rivolte da Gesù alla Madre sua. Esse dicono della condanna ricevuta da Pilato, delle sofferenze patite nella passione e nella morte, e della liberazione dell'umanità dalla colpa [...]. L'affresco, quanto è estremamente importante, altrettanto si oppone a una lettura onnicomprensiva. Il largo degrado, soprattutto della parte che contiene le parole o i versi, non permette una lettura esaustiva. Tuttavia, dalle poche parole rilevate, sappiamo di trovarci di fronte a un brano di letteratura italiana di cospicua valenza. Auspichiamo che un prossimo restauro conceda ai devoti (e agli studiosi) di poter comprendere una delle pagine più care della letteratura devozionale del Trecento [...]. Quando sarà restaurato, questo affresco significherà una delle scene più belle mai dipinte nella chiesetta di Santa Maria *Mater Domini* (a quando il suo restauro autentico?)<sup>11</sup>.

Non dunque una “firma” dell'artista o della committenza o una datazione dell'opera, come auspicava o suggeriva Bettini nel 1944, ma sedici endecasillabi in volgare, come aveva già riconosciuto padre Gonzati nel 1852, di argomento cristologico (un resoconto dell'avvenuta Passione e dei suoi effetti salvifici) e ritenuti forse estratti da una lauda trecentesca (genere, potremmo osservare, che normalmente predilige però metri più brevi), che almeno in potenza, prima ancora di poterli leggere compiutamente, costituirebbero uno dei capolavori della letteratura religiosa italiana del Medioevo. Ecco dunque le «poche parole rilevate» su cui Bellinati fondava il suo giudizio:

<sup>10</sup> Cf. L[ORENZO] B[RUNAZZO], *Basilica del Santo. Interessante restauro di un affresco trecentesco. Un congedo di Cristo ancora pieno di misteri*, «La Difesa del Popolo», 111 n. 1 (7 gennaio 2018): pp. 14-15. Ricordiamo che mons. Bellinati morì per un improvviso male la sera del successivo 18 gennaio.

<sup>11</sup> BELLINATI, *La mariologia*, pp. 83-84, 118, 84 n. 31.

Nella prima riga [...] si legge: TE PREGO. Nella seconda: PER I HOMENI CVNCTI. Nella sesta: PILATO, DAL CAPO FIN IL PIE'. Nella settima: ALEVANDO PER PRECIO. L'ottava reca scritto: CVM FEDE AL TVO DOLLOR. Nella nona si legge: VEGNO (cioè: vengo a trovarti). Nella decima: CONFIANDO. Nell'undicesima: CONCLVSO. La dodicesima è la chiave per l'affermazione di una composizione in versi endecasillabi: DOVE IO CREDO BENEDETTO IL CUNCTO [sic]. La tredicesima reca all'inizio: QVANTO PIV'. Le ultime righe (14<sup>a</sup>-16<sup>a</sup>) nulla lasciano trapelare<sup>12</sup>.

Benché l'evidenza su cui si basa la ricostruzione tematica del testo, l'ipotetico riconoscimento del genere letterario e l'entusiastica valutazione della sua qualità poetica siano forse discutibili, i risultati conseguiti con la paziente osservazione delle parti più leggibili dell'iscrizione costituivano indubbiamente un considerevole passo in avanti rispetto al totale silenzio in cui essa era fino allora rimasta, ma segnarono anche il vertice della sua esegesi pre-restauro: paradossalmente infatti, già l'anno successivo al saggio di monsignor Bellinati, la vicenda dell'interpretazione del testo iscritto iniziava la sua parabola discendente. Per una poco fortunata combinazione editoriale, nel 1996 veniva infatti pubblicato un grosso e composito volume di padre Zaramella, lo stesso che abbiamo visto ringraziato da Bellinati, in cui erano «raccolti e quasi ordinati [...] senza preoccupazione scientifica» ma piuttosto quali contributi «appartenenti alla cosiddetta "cultura" adatta alla conversazione salottiera» (come recita la *Presentazione* firmata dal confratello padre Giovanni Luisetto) diversi suoi lavori relativi alla basilica antoniana elaborati negli anni precedenti. Apparentemente ignaro dello studio di monsignor Bellinati e dei risultati raggiunti grazie anche alla sua segnalazione di pochi mesi prima, nel volume padre Zaramella torna a due riprese sull'affresco: la prima, quasi in apertura e nel quadro di una presentazione generale della cappella della Madonna Mora, è estremamente corsiva e, se vi fa nuovamente capolino l'interpretazione della scena come *Congedo di Gesù da Maria*, ripresa verosimilmente (ma senza specifica citazione) dalla *Guida* del Santo di padre Antonio Sartori del 1947<sup>13</sup>, per tutto il resto segna il ritorno a quanto affermato da padre Gonzati nel 1852:

Sulle pareti affreschi malridotti su cui non è il caso di soffermarsi. Ha una certa importanza il congedo di Gesù da Maria, forse nell'atto di raccomandargli i coniugi Antonio degli Obizzi e Negra dei Negri [...]. Sarebbe interessante poter leggere quei versi soprascritti, che, assicura il Gonzati, sarebbero endecasillabi rimati nella nostra lingua. Per ora impossibile decifrarli. Il Sartori attribuisce l'affresco a Giusto de' Menabuoi<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 84.

<sup>13</sup> Cf. ANTONIO SARTORI, *Guida storico-artistica della Basilica del Santo*, Messaggero di S. Antonio, Padova 1947, p. 47, che a sua volta non indica alcuna fonte per la sua interpretazione della scena affrescata.

<sup>14</sup> ZARAMELLA, *Guida inedita*, p. 35.

Più articolata e interessante la seconda occorrenza, una consistente sezione del lungo capitolo *All'ombra del Santo con amore*, dove la *Guida Sartori* del 1947 è esplicitamente citata (anche con i successivi aggiornamenti) per quanto riguarda il soggetto dell'affresco, la sua attribuzione a Giusto de' Menabuoi e la conseguente datazione al (tardo) XIV secolo: l'autore vi espone con precisione e vivacità lo stato di conservazione dell'affresco e riferisce di indagini ed esperienze di qualche anno prima, in fin dei conti non del tutto infruttuose nonostante il significativo titolo del paragrafo *E il suo parlar per noi permane muto*. Vale la pena di riportarne larghi estratti, selezionando i passaggi riferiti solo all'iscrizione:

A sinistra dell'arco a tutto sesto che immette nella cappella del beato Luca, si presenta un affresco abbastanza logoro dagli anni. Rappresenta il commiato di Gesù da Maria. È il quadro votivo della cappella. Alla base, infatti, tra Gesù e Maria, si scorgono, inginocchiati con le mani giunte, i due committenti, che forse sono anche i giuspatroni della cappella, come suggerisce il Gonzati. All'altezza della testa di Gesù, una chiazza più biancastra, sotto cui si intravedono 16-17 righe scritte in caratteri gotici, che il Gonzati nel 1850 [*recte*: 1852] affermava essere endecasillabi rimati in lingua volgare [...]. Gonzati [...] naturalmente ne tentò la lettura, e ne avrebbe certamente riportato il testo leggibile, se fosse riuscito nell'impresa. Purtroppo dovette arrendersi e rimanere nel generico [...]. Il testo è completo, solo che è illeggibile. Colpisce la zona biancastra all'altezza della testa di Gesù; si capisce che sono state riportate le sue parole, ma quali siano poi, non ci è dato di sapere, perché non sono tratte certamente dal Vangelo o dagli Atti degli Apostoli; forse da qualche apocrifo. Si brancola nel buio e poi il Nuovo Testamento non è scritto in endecasillabi rimati [...].

L'iscrizione [...] è il settore più logoro dell'affresco. Il Gonzati, che ne parla espressamente, parla di «epigrafe sopra scritta» quindi posteriore all'affresco e perciò più fragile, più superficiale, meno profonda e meno durevole dell'affresco e lo si vede [...]. Se [Gonzati] l'avesse trovata riportata negli studiosi precedenti a lui [...], certamente l'avrebbe riportata nel suo capolavoro, come fa in tanti altri casi analoghi. Non perché dubitassi della diligenza del Gonzati, ma per eliminare ogni dubbio in riguardo, ho sfogliato il Salomonio [...] <sup>15</sup>. Su 305 iscrizioni trovate nel complesso del Santo, non esiste l'iscrizione dell'affresco in parola. Forse era consunto e perduto già alla fine del 1600. Scoraggiante davvero tentare la lettura trecento anni dopo! Credo si tratti di 16-17 righe all'altezza del volto di Gesù.

La prima riga è quasi scomparsa del tutto. Il testo scritto si scorge chiaramente e anche molte lettere singole a se stanti. Nessuna parola completa però. I caratteri sono gotici, anche se gli autori citati non lo dicono. Ma nonostante la mia buona volontà e tenacia, da quella superficie quasi biancastra e slavata, consunta, logora, priva di colore, non sono riuscito ad arrivare alle conclusioni del Gonzati, ossia che l'epigrafe è scritta «nel nostro volgare in endecasillabi rimati». Scorgevo lettere, mi illudevo di formare parole, ma in conclusione non sono riuscito a comporre una parola completa, quindi ero ben lontano dalle conclusioni del Gonzati. E poiché si faceva pressione perché arrivassi a qualcosa di

<sup>15</sup> Si riferisce a SALOMONIO, *Urbis Patavinae inscriptiones*, pp. 350-419 (ma vedi n. 3).



concreto, declinai ogni impegno. La zona non solo era troppo bianca, priva di colore, graffiata, raschiata, ma vi si notavano decine di toppe, che se ne avevano salvata la superficie affrescata, denunciavano compromesso definitivamente il testo scritto. Infatti le stucature color giallo-arancio, che non compaiono nelle lastre fotografiche, variano dall'ampiezza della capocchia di un chiodo a quella di un brandello di foglio di carta. Conclusi: se il Gonzati 140 anni fa in coincidenza con i restauri in corso, non era arrivato oltre la conclusione dell'ammettere l'esistenza «di qualche piccolo brano di una lunga epigrafe», se il Sartori, scrutatore da quasi mezzo secolo di pareti affrescate, non accenna all'iscrizione logora, io non potevo presumere di arrivare a traguardi migliori.

Per questo richiesi la foto ai raggi infrarossi, come ultimo tentativo di lettura di una epigrafe muta da secoli e che non si lasciava leggere neppure a piccoli brani [...]. Il fotografo fu subito richiesto, impegnato e per la seconda sera assicurava la sua presenza. Era la tarda sera del 23 marzo 1990. E Giovanni Omicini [*sic, recte*: Umicini], che asserisce di essere l'unico in Padova provvisto di attrezzature per le foto all'ultravioletto [*sic*] e allo ultravioletto, ecc., ci riempiva la testa di assicurazioni, garanzie mirabolanti. Avremmo letto l'iscrizione come appena scritta. Mi sembrava impossibile, ma lo credevo, perché desideravo fosse così. Sarebbe stato il regalo più bello in assoluto. L'indomani per pranzo le quattro foto da mezzo metro, in bianco e nero, erano pronte. Delusione: il testo, anche ingrandito e con varie intensità di luce, permaneva muto, e provavo la stessa difficoltà di prima a decifrare lettere e parole.

Unica comodità che invece di essere su una scala ad osservare l'iscrizione, l'iscrizione era sotto di me. Riuscirò a connettere qualche parola. Non di più certo. Chiedere l'aiuto di paleografi consumati era inopportuno e per consolarmi mi sovvenne del rapporto fatto dalla commissione comunale nel 1832 sullo stato degli affreschi al Santo. I frati dopo le vessazioni dei napoleonici, delle soppressioni, si sentivano impari all'urgenza e gravità della situazione e avevano umiliato supplica al Comune e alla regina Anna e poi a Marianna. Gli affreschi [...] della Madonna Mora e del beato Luca erano in peggiore stato di quelli di san Giacomo, forse perché a nord. Le malte si stavano staccando dai muri, dominava la muffa, l'umidità, l'acqua cadeva dai tetti sui muri. Per questo si arrivò alla riparazione-ristrutturazione della cappella della Madonna Mora del 1852, per salvare il salvabile. E le imperatrici, Anna e Marianna, concorsero a sostenere le spese. La perdita di sedici versi in lingua volgare del 1400-1500 non si può confrontare con la salvezza degli affreschi. Siamo riusciti a leggere la sesta riga: «Flagellato dal capo fin ai piedi» e poche altre parole con tante incertezze<sup>16</sup>.

Al di là della ripetuta incertezza sul numero di righe dell'iscrizione (correttamente definito alla fine in sedici) e dell'incongruità della datazione finale di quei versi al XV-XVI secolo – rispetto sia alla loro riconosciuta redazione in «caratteri gotici» che all'attribuzione della pittura a Giusto, per quanto «posteriori all'affresco» essi potessero essere – è interessante il pionieristico ricorso, per quanto allora quasi inconcludente, alla fotografia multispettrale quale tecnica di indagine in epigrafia dipinta ed è un vero peccato che i negativi e le stampe di quelle foto del 1990 non siano oggi

<sup>16</sup> ZARAMELLA, *Guida inedita*, pp. 314-317.

più reperibili né presso gli archivi fotografici del Messaggero del Santo e del Centro Studi Antoniani né presso il fotografo Umicini, appositamente interpellato: un trattamento delle immagini tecnologicamente aggiornato potrebbe consentire di ottenere oggi risultati del tutto diversi e forse di riconoscere almeno parte di quanto sfugge alla lettura anche dopo la pulitura e il restauro dell'affresco. Per quanto non esplicitamente rilevato da padre Zaramella al termine della sua sconsolata narrazione, la lettura della sesta riga che egli riuscì allora a strappare alle «foto all'ultravioletto» dell'iscrizione è comunque certamente migliore e più coerente di quella che monsignor Bellinati avrebbe ottenuto dal vivo pochi anni dopo (vedi sopra) e, come vedremo, si avvicina molto a quanto sta effettivamente scritto su quel tormentato intonaco: da quella riga, in effetti tra le meno rovinate di tutta l'epigrafe, egli avrebbe anche potuto ottenere la conferma, a lungo ma invano cercata, del fatto che si tratta effettivamente di un testo in volgare e, almeno in apparenza, composto di endecasillabi, come aveva a suo tempo rilevato il Gonzati.

Se l'esito delle indagini di padre Zaramella può dunque ritenersi "interlocutorio" e in qualche misura ambivalente, un ulteriore netto regresso nell'interpretazione della scena affrescata e della sua iscrizione si ha invece con il recente volume di padre Ruzza – con il quale si conclude la nostra magra rassegna bibliografica – che fotografa uno *status quaestionis* alla vigilia del restauro apparentemente del tutto dimentico dei risultati conseguiti 20 e 25 anni prima e, su questo punto, perfettamente allineato con quanto aveva scritto padre Gonzati nel 1852: «oltre l'arco d'ingresso della cappella del Beato Luca *Il Signore affida a Maria i committenti*, con sopra una consunta iscrizione in volgare non decifrata»<sup>17</sup>.

**3.** E veniamo quindi alla nostra lettura, effettuata dal vivo in due sopralluoghi rispettivamente del 20 aprile e del 17 ottobre 2018 e poi verificata, integrata e migliorata con l'attento esame e un adeguato trattamento cromatico e contrastivo delle molte fotografie d'insieme e di dettaglio scattate in quelle occasioni, da diverse angolature e in diverse condizioni di illuminazione. Precisiamo innanzitutto che, poiché come si è detto tutta l'iscrizione è in cattivo stato di conservazione e generalmente di ardua lettura, nella trascrizione diplomatica che segue rinunceremo a segnalare con punto sottoscritto le singole lettere di difficile o incerto riconoscimento (e così pure in sede di commento rinunciamo a descrivere minutamente quanto manca o quanto resta di ogni singolo grafema): indicheremo perciò solo tra (parentesi tonde) lo scioglimento delle poche abbreviature rilevate nel testo, tra [parentesi quadre] le integrazioni che in presenza di lacune materiali del testo iscritto ci sembrano sicure, tra <parentesi uncinata>

---

<sup>17</sup> SALVATORE RUZZA, *La basilica di Sant'Antonio. Itinerario artistico e religioso*, Centro Studi Antoniani, Padova 2016, p. 198.

l'integrazione di una singola lettera assente dall'iscrizione forse per errore materiale dell'*ordinator*, ma che ci sembra necessaria per dare un possibile senso all'espressione, tra 'punti interrogativi' le letture di intere parole o sequenze più dubbiose per la sussistenza solo in traccia dei corrispondenti caratteri, con un singolo p<sup>2</sup>unto interrogativo posposto le singole lettere di dubbia lettura, con una barra in\versa il punto di passaggio all'area di maggior consunzione dell'affresco e quindi di peggior leggibilità del testo, con uno - o più --- trattini la presenza di tracce irricognoscibili corrispondenti allo spazio di una o più lettere, ferma sempre restando l'ampia disponibilità di spazio per ulteriori eventuali caratteri nell'area – assai popolata di ombre, segni e tracce illeggibili – alla fine di ogni riga.

Come si è già rilevato, si tratta di un'iscrizione in volgare, redatta in maiuscola gotica con l'immissione di alcune lettere minuscole: è questo il caso non solo delle normali *h* e *d* (*ð*), di cui non daremo conto nella trascrizione, ma anche di *r* (alternante con *R*), di cui segnaleremo invece le occorrenze<sup>18</sup>. Sotto il profilo paleografico sono ancora da rilevare il sistematico uso di *V* anche nel valore fonetico di [u] e di [w], la presenza di *Y* con i tratti diagonali leggermente curvilinei e una piccola *cauda* retroversa che permettono di distinguerla da *V*, la conformazione di *Q* con *cauda* sempre rivolta nel verso della scrittura e quella di *Ç* (per *Z*, foneticamente [ts]) con ansa a spirale e di modulo minore delle normali *C* e *G*, alta sul rigo di modo che la cediglia non invada lo spazio interlineare. Segnaliamo inoltre la riconoscibile presenza di un nesso *A+N* (r. 7, in forma di *M* gotica con tratto orizzontale, ormai perduto, nella prima ansa) e di alcune abbreviature: a rr. 11, 13 e 14 la contrazione con segno speciale ¶ per *CON* (*concludi*, *confiso*, *confundo*), a r. 7 una contrazione per compendio di *P* (*̄PCIO* per *precio*) e a rr. 13 e 15 due contrazioni di nasale (*REVERÊTE* per *reverente*, *ITEMDO* per *intendo*), tutte con *titulus* rettilineo conservato in misura variabile; è inoltre possibile che in origine fosse presente anche un troncamento di nasale a r. 13 (*ī* per *in?*), del cui *titulus* non resta però alcuna traccia. Ecco dunque la nostra trascrizione diplomatica, affiancata da quella interpretativa in cui – nell'incertezza sulla reale articolazione sintattica del testo – la punteggiatura secondo l'uso moderno è inserita solo in minima parte:

<sup>18</sup> Da segnalare in particolare, alla luce di quanto rilevato in apertura, l'occorrenza di *r* minuscola a r. 7 nella sequenza *per p(re)cio*, che l'attenta osservazione della superficie affrescata e ancor più il trattamento contrastivo delle immagini fotografiche rivelano essere stata ridipinta sopra un'originaria *R* maiuscola che dava luogo alla sequenza univerbata *PERP(RE)CIO*. In questo caso specifico è dunque possibile che la tardiva ridipintura abbia inteso correggere un apparente errore della scrittura originaria (ma vedi sotto), ricavando lo spazio per ripristinare la separazione tra le parole. A rr. 15-16, inoltre, la ridipintura dell'iscrizione sembra aver voluto sostituire le originarie *S* maiuscole con delle minuscole alte ¶, senza tuttavia aver del tutto obliterato il tracciato dei caratteri iniziali.

SYMEON MEL PREDIS\SE –VO	Symeon me 'l predisse -uo[ ]
PERCHE MEN 'DOLLIVA EL V\ISER[E] TVI <sup>2</sup>	perché me'n 'dolliva el v\iser[e] tui <sup>2</sup> [ ] .
MADRE QVI -- --- TV MORIR\ ME VEDI	Madre, qui -- --- tu morir me vedi [ ]
4 ET VOI 'CONVIENE <sup>2</sup> RIMAGNITE FI\N <sup>2</sup> CHE	et voi 'conviene <sup>2</sup> rimagnire fin <sup>2</sup> ché [ ]
---- P <sup>2</sup> ASSO 'FVI <sup>2</sup> MADRI COME INIC\I[O]	---- p <sup>2</sup> asso 'fui <sup>2</sup> , madri, come inici[o ]
FLAGELLATO DIL CAPO FIN IL PIE\D[E]	flagellato dil capo fin il pied[e ....]
PER QVESTO ALEVANDO PER P(RE)CIO R\I	per questo alevando per precio ri[ ]
8 TENPRA CVMFEDE AL TVO DOLLO\È	tenpra cum fede al tuo dolore [ ]
VOI A <sup>2</sup> DVEGNO F <sup>2</sup> ISI-- QVEL CHE VOI-	voi a <sup>2</sup> dvegno f <sup>2</sup> isi-- quel che voi- [ ]
MA 'SIO <sup>2</sup> TRAR\GLI PER LE -V- DI <sup>2</sup> POI <sup>2</sup> \-	ma 's'io <sup>2</sup> trar\gli per le -v-- di <sup>2</sup> poi <sup>2</sup> -[ ]
TV MAI (CON)CLVD <sup>2</sup> I --IR <sup>2</sup> ----- --OLL\	tu mai conclud <sup>2</sup> i --ir <sup>2</sup> ----- --oll[ ]
12 DOVE IO PERCHE 'IACATATO <sup>2</sup> MOV<E>NDÒ\	dove io perché 'iactato <sup>2</sup> mov<e>ndo [ ] .
QVI (CON)FIS <sup>2</sup> O PIV REVERE(N)TE ERA 'I(N) ME <sup>2</sup> RVO\-	Qui confis <sup>2</sup> o, più reverente era 'in me <sup>2</sup> ruo-[ ]
SENPRE NEL TVO PATIR PIV ME (CON)FV\ND[O]	senpre nel tuo patir più me confund[o ]
'CROL <sup>2</sup> QVESTA SPERANÇA 'CH <sup>2</sup> IO I(N)TEM\D[O]	'crol <sup>2</sup> questa speranza 'ch <sup>2</sup> io intemd[o ]
16 CHE TV RESVTGETAI POI TAMTE PE\NE A[MEN]	che tu resurgerai poi tamte pene. A[men.]

Osserviamo innanzitutto che tra le righe di scrittura da cui meglio si ricava un abbozzo di senso compiuto ve ne sono molte le cui parti oggi leggibili sembrano costituire (con qualche lieve artificio di lettura) degli endecasillabi (rr. 3?, 4, 5?, 6, 8, 14, 15, 16 senza l'*Amen* finale) e che, se ciò fosse generalizzabile all'intero testo come assumeva padre Gonzati nel 1852, si potrebbero perfino distinguere alcuni versi che presentano una scansione ritmica *a maiore* (rr. 1?, 5?, 6, 14, 16) da altri scanditi invece *a minore* (rr. 4, 8, 10?, 11). Ma proprio l'irregolarità e l'occasionalità di tali scansioni, non realizzabili negli altri presunti versi, così come la presenza in alcune righe – anche nell'attuale stato di incompleta leggibilità e con la massima applicazione di sinalefe – di un numero di sillabe superiore al previsto (rr. 9-10: forse almeno 12 sillabe, r. 13: almeno 13 sillabe), la mancanza di un riconoscibile schema di rime, la mancanza di continuità semantica e sintattica (e talvolta anche lessicale) nel passaggio da una riga alla seguente e la disponibilità di spazio a destra per almeno un'altra parola nella maggior parte delle righe, suggeriscono che anche gli apparenti endecasillabi non sembrino tali se non per la casuale miglior conservazione dei primi due terzi di ogni riga.

Considerando l'iscrizione da questo punto di vista, essa appare allora come un testo in prosa (forse in prosa ritmica) che, sotto il profilo del significato, racchiude in tre battute un dialogo a due voci tra Maria e Gesù, del tutto coerente con il momento del loro commiato messo in scena dalla rappresentazione pittorica: se a rr. 1-2 è infatti la Vergine che parla rievocando la dolorosa profezia fattale da Simeone al momento della presentazione di Gesù al tempio (*tuam ipsius animam pertransibit gladius*, Lc 2,35), a rr. 3-12 è invece Cristo che annuncia le varie fasi della sua salvifica passione e morte, invitando la madre e le altre donne a esercitare – in attesa del suo ritorno tra i vivi – le virtù di fede e forza nella prova, e a rr. 13-16 la parola torna alla madre che, pur ammettendo il proprio turbamento davanti agli imminenti dolorosi eventi, conclude affermando la propria speranzosa certezza della finale risurrezione del Figlio.

4. Individuati così a grandi linee, per quanto consente la lettura forzatamente incompleta, i principali nuclei di significato del testo iscritto, viene spontaneo chiedersi a quale fonte il suo “autore” (o meglio il “consulente teologico”, verosimilmente un frate, che doveva collaborare con i committenti nella scelta del soggetto e con gli artisti nella definizione dei dettagli della sua rappresentazione e del suo esplicito messaggio verbale) possa aver attinto per stabilirne forma e contenuto, al di là del generico riferimento alle narrazioni evangeliche e in particolare a quelle della passione che tanta parte «teneva allora [...] nella devozione dei fedeli o [...] per gli esercizi della settimana santa»<sup>19</sup>. Purtroppo – nonostante le ricerche effettuate in più direzioni, anche con l’ausilio dei moderni mezzi informatici – non è stato però finora possibile identificare alcun testo liturgico, devozionale o letterario che riporti esattamente i pochi passaggi ben leggibili dell’iscrizione e da cui questa abbia perciò potuto riprenderli: ulteriori ricerche future, o altri più abili o più fortunati ricercatori, potranno eventualmente porre rimedio a questa situazione che, se confermata, potrebbe invece suggerire che – almeno sul piano dell’elaborazione formale – il nostro ignoto “autore” ci abbia lasciato una composizione del tutto originale, priva tanto di precedenti quanto di successori e perciò stesso di difficile se non impossibile ricostruzione delle parti perdute.

Se tale è la situazione appunto per la “forma” letteraria del testo – e pare quindi non verificata, da vari punti di vista, l’ipotesi formulata da monsignor Bellinati che si tratti di un brano «parte forse di qualche lauda trecentesca» – qualcosa di più e di diverso può invece essere detto per la sua “sostanza” contenutistica: come è stato sottolineato da più parti (e dalla stessa Valentina Baradel in questa sede), l’episodio del commiato di Cristo dalla madre non è narrato dai vangeli canonici né, a quanto risulta e *pace* l’ipotesi di padre Zaramella, «da qualche apocrifo», ma trova invece origine (o quanto meno definitiva e influente sistemazione) nelle prototrecentesche (?) *Meditazioni sulla vita di Cristo*, un tempo attribuite a san Bonaventura ed efficacemente definite «a biography of the Blessed Virgin, the fifth gospel, the last of apocrypha, one of the masterpieces of Franciscan literature, a summary of medieval spirituality, a religious handbook of contemplation, a manual of christian iconography, one of the chief sources of the mystery plays»<sup>20</sup>, il cui autore dichiara infatti esplicitamente che la narrazione del commiato e dei suoi dialoghi costituisce «una meditazione molto bella e devota, della quale la Scrittura non parla»<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> ALBERTO VACCARI, *Le “Meditazioni della vita di Cristo” in volgare*, in IDEM, *Scritti di erudizione e di filologia*, I. *Filologia biblica e patristica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1952, pp. 341-378: 344.

<sup>20</sup> *Smaointe Beatha Chríost .i. innsint Ghaelge a chuir Tomás Gruamdha Ó Bruacháin (fl. c. 1450) ar am ‘Meditationes Vitae Christi’*, ed. CAINNEACH Ó MAONAIGH, Institute for Advanced Studies, Dublin 1944, pp. 325-326.

<sup>21</sup> *Faute de mieux*, citiamo dall’edizione *Cento meditazioni di S. Bonaventura sulla vita di Gesù Cristo: volgarizzamento antico toscano*, testo di lingua cavato dai manoscritti per

Senza addentrarci qui nel lungo e non sempre lineare dibattito storico e filologico sull'opera<sup>22</sup>, osserviamo semplicemente che, chiunque si celi dietro all'etichetta di comodo di "pseudo-Bonaventura" attribuita al suo autore (un frate minore, spirituale o meno, anonimo o ben identificato, che compose l'opera forse a edificazione di una o più clarisse, com'è opinione diffusa sebbene variamente declinata, o direttamente una monaca clarissa come è stato recentemente proposto: in ogni caso certamente non il santo da Bagnoregio), si tratta certamente di un testo originatosi nel multiforme e magmatico ambiente francescano del «ca. 1300» ed è quindi chiaro che si tratterebbe di una fonte assolutamente legittima e per certi versi prevedibile in un contesto francescano quale la basilica del Santo e in particolare l'antica cappella della Madonna Mora, Santa Maria *Mater Domini*. L'esame della "meditazione" sul commiato di Cristo – ambientato a Betania presso la casa di Marta e Maddalena, «la mezzedima seguente la domenica di Olivo» (mercoledì santo)<sup>23</sup> – mostra però che neanche in questo caso si può parlare di una totale e diretta derivazione del testo dell'iscrizione da quello letterario: i due testi sembrano infatti avere in comune solo l'affermazione conclusiva di Gesù nel suo presunto dialogo con la Vergine e la Maddalena «non piangete: voi sapete che mi conviene l'ubbidienza del Padre mio compiere; ma per lo certo state securamente, perché io tornerò tosto a voi, e 'l terzo di resusciterò senza macula niuna di questo mondo»<sup>24</sup>, cui rimandano (ma senza esatta corrispondenza lessicale e nel secondo caso neanche di ruolo) i contenuti di r. 4 (*voi conviene rimagnire finché [...]*) e rr. 15-16 (*questa spe-*

---

cura di BARTOLOMMEO SORIO P.D.O., Editore de' classici sacri, Roma 1847, p. 150. L'episodio del commiato, al pari di molti altri narrati dall'autore delle *Meditazioni*, va interpretato alla luce delle "istruzioni per l'uso" dell'opera e delle sue finalità di edificazione spirituale, esplicitate nel suo *prologo*: «nelle sante meditazioni della vita di Cristo [...] averai per maestro lo nostro Signore Gesù Cristo, del quale è mio intendimento di parlare. E non credere che ciò che noi possiamo pensare ch'elli disse o fece, sia scritto; ma per metterloti bene in nell'animo le ti dirò come s'elle fossero essute secondo ch'elle intervennero, o che piatosamente si puote pensare che intervenissero, secondo le presentazioni che la mente può imaginare, e secondo che l'animo può intendere in diversi modi; impechè intorno alla divina Scrittura noi possiamo pensare, e sponere, e intendere in molti modi, secondo che noi crediamo che sia il bisogno; con ciò sia cosa che non sia contro la fede cattolica, né contra li buoni costumi. Adunque quando udirai dire: così fece, o così disse Gesù Cristo, o altri, di cui io parlassi; se quella cosa io non potrò provare per la Scrittura, o per detto d'alcuno santo Dottore, non la prendere altramente che sia bisogno a divoti pensieri; imperò così la prendi come se io dicesse: pensa che così disse, o fece Gesù Cristo. E così delle simiglianti. Ma se tu desideri d'aver frutto di queste cose, fa che tu ti facci sì presente a queste cose che si dicono, o che sieno dette o fatte per Gesù Cristo, con tutta la tua mente e desiderio diligentemente ed attentamente quanto puoi, e lascia stare ogni altra sollecitudine mondana» (*Cento meditazioni*, p. 38).

<sup>22</sup> Per il quale rimandiamo alla recente sintesi di DÁVID FALVAY - PÉTER TÓTH, *L'autore e la trasmissione delle "Meditationes Vitae Christi" in base a manoscritti volgari italiani*, «Archivum Franciscanum Historicum», 108 (2015), pp. 403-430.

<sup>23</sup> *Cento meditazioni*, p. 150.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 151.

*rança ch'io intendo [...] che tu resurgerai poi tamte pene*) dell'iscrizione<sup>25</sup>, mentre solo l'impiego della stessa base lessicale accomuna il suggerimento edificante dell'autore delle *Meditazioni*: «Guardali sedere insieme cotal madre e cotal Figliuolo, e come l'uno si porta reverentemente inverso l'altro»<sup>26</sup> al contenuto di r. 13 *più reverente era in me ruo*[, e solo in modo assai indiretto e dubbioso la risposta di Maria all'annuncio di Gesù «ch'egli è venuto il tempo della redenzione» e stavano quindi per compiersi le profezie relative alla sua morte – «Disse la madre appena potendo parlare: Figliolo mio, tutta sonne sbigottita per quello che tu hai detto, e pare ch'el core mio m'abbia abbandonato. O Dio Padre, provvedili sopra questo fatto, però ch'io non so ch'io mi dica»<sup>27</sup> – potrebbe forse ritenersi connessa da un lato alla citata profezia di Simeone richiamata all'inizio dell'iscrizione e dall'altro all'affermazione di r. 14 *senpre nel tuo patir più me confundo*.

Più che alle *Meditazioni* in quanto tali, il testo iscritto sembra infatti far riferimento a (o quanto meno trovare significativi punti di contatto, a livello sia lessicale e sintagmatico che di nuclei di significato, con) il corrispondente episodio narrato da uno di quei «poemetti che ne furono ispirati»<sup>28</sup>, il cui autore, traducendo in versi quei contenuti, «attinse sia dalla redazione volgare delle *Meditationes* [...] sia direttamente dai vangeli, sempre rielaborando la materia» e trattando la scena «con maggiore ampiezza e maggiore sviluppo del dialogo, assai naturale, vivace e dolorante»<sup>29</sup>. Ci riferiamo naturalmente al cantare in endecasillabi della *Passione di Cristo*, composto nel 1364 da Niccolò di Mino Cicerchia, un senese di illustre famiglia e ben inserito nell'ambiente (peraltro verosimilmente di ispirazione domenicana) dei seguaci di santa Caterina Benincasa, che nel 1376 lo ebbe con sé ad Avignone nella sua celebre ambasceria a Gregorio XI. L'esame testuale delle ottave 14-32 di tale poemetto, dedicate al commiato di Cristo da Maria nel «castello Betania chiamato» (ambientato però nella mattinata del giovedì santo: «La pasca doppo ' duo dì sarà che dien seguire», cf. ottave 5: 1-2 e 12: 1-2), evidenzia infatti vari punti di esplicito (benché non sempre letterale e privo altresì di corrispondenza nella sequenza narrativa) contatto con il dettato della nostra iscrizione, che esporremo per praticità in modo sinottico, sottolineando i termini cruciali:

<sup>25</sup> Una corrispondenza quasi letterale del frammento di r. 4 si trova invece nella «meditazione» relativa all'ulteriore commiato tra Cristo e Maria al momento dell'ascensione, per molti versi analogo a quello del mercoledì santo a Betania: «La madre [...] sospirando con lagrime, sì lo pregava e dicea: figliuol mio, se tu vuoi partire, menamene teco. E 'l Signore consolandola diceva: pregoti, madre mia carissima, che tu non ti turbi del mio partimento, imperciò che io vado al Padre mio celestiale; ma a te conviene ancora rimanere qui un pezzo, per confermare coloro che debbono credere in me» (*Cento meditazioni*, p. 187, la sottolineatura è nostra).

<sup>26</sup> *Cento meditazioni*, p. 150.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 151.

<sup>28</sup> Così fin dal titolo LUIGI CELLUCCI, *Le "Meditationes Vitae Christi" e i poemetti che ne furono ispirati*, «Archivum Romanicum», 22 (1938), pp. 30-98.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 75.

Cicerchia, *Passione di Cristo*<sup>30</sup>

## Iscrizione

- Allor la Magdalena si partia [...]  
 1. e acostossi a la madre Maria [...] più reverente era in me ruo[...] (r. 13)  
 e disse: - O *reverenda madre mia* (16: 1-5)
- 
2. Batter e *fragellar vedrà'mi prima* (23: 7) come inicio [...]  
 flagellato dil capo fin il piede [...] (rr. 5-6)

<sup>30</sup> Citiamo dall'edizione di *Cantari religiosi senesi del Trecento*. Neri Pagliaresi, fra Felice Tancredi da Massa, Niccolò Cicerchia, a cura di GIORGIO VARANINI (Scrittori d'Italia, 230), Laterza, Bari 1965, pp. 313-316, basata su un gruppo di quattro manoscritti senesi databili tra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo, ritenuti «indenni da interpolazioni» e «caratterizzati [...] dalla notevole correttezza e uniformità della lezione che offrono». La grande fortuna del poemetto cicerchiano, riflessa dal grande numero dei manoscritti che ne conservano il testo, ne determinò infatti «una diffusione rapida ed estesa, sì da rendere possibile [...] una degenerazione anche precoce del testo originario» (*Cantari*, pp. 556-557). Una chiara testimonianza in questo senso viene dalla versione del testo offerta dall'edizione napoletana del 1827 – preparata da Giulio Perticari ma pubblicata dopo la sua morte da Giordano de Bianchi Dottula, marchese di Montrone (cf. CELLUCCI, *Le "Meditationes"*, p. 75, n. 2; VACCARI, *Le "Meditazioni"*, p. 372), e basata su altri manoscritti – dove molti dei passaggi qui evidenziati sono del tutto assenti (nn. 2, 5a, 6, 7b) o crucialmente variati nella loro formulazione lessicale (nn. 3, 5b, 7a; meno significative invece le variazioni dei passi ai nn. 1, 4a-c) a causa delle alterazioni e interpolazioni subite dall'opera (se ne veda in *Cento meditazioni*, pp. 22-23, il largo estratto corrispondente all'episodio del commiato qui in esame). Se la nostra ipotesi che il testo dell'iscrizione faccia in qualche modo riferimento a quello della *Passione* cicerchiana coglie nel segno, ciò significa che il manoscritto giunto allora a Padova doveva essere assai prossimo a quelli senesi utilizzati da Varanini per la sua edizione e conservare quindi un dettato del poemetto ancora fedele all'originale. Benché a Padova non risulti oggi conservato alcun codice contenente il testo di Cicerchia, segnaliamo che tutti quelli (peraltro quattrocenteschi) presenti a Venezia (cf. *Cantari*, p. 555) presentano un testo sostanzialmente consoni al modello senese, seppure con diverso grado di fedeltà (il codice marciano It. XI 11 (= 6724) si presenta acefalo, iniziando dall'ottava 25, e con alcune ottave mancanti di un verso; il marciano It. IX, 20 (= 6621) è pure acefalo, iniziando però dall'ottava 13, e omette alcuni termini, come *messa* al passo n. 4b e *poni* al n. 5b; il marciano It. I, 37 (= 5027), datato al 9 novembre 1460 e scritto da Vincenzo da Lugo, un vicentino al servizio del rettore veneto di Cattaro, presenta una diversa formulazione del n. 5b, senza il termine *doglia*; il marciano It. IX, 324 (= 6654) manca del termine *reverenda* al n. 1; di particolare pregio, testuale oltre che artistico, è il codice miniato del Museo Correr, Cicogna 1930 (2336), opera e in origine proprietà del *sartor* bresciano Cristoforo de Lozo e verosimilmente databile subito dopo il 1420, con delle aggiunte del 1430, giuntoci peraltro privo di alcune carte per noi non rilevanti) e con numerose varianti non cruciali dal nostro punto di vista, il che sembra confermare che l'antigrafo (o gli antigrafii) giunto in area veneta fosse effettivamente ancora prossimo all'originale. Quanto al presunto esemplare vicentino segnalato da VACCARI, *Le "Meditazioni"*, p. 375 (Biblioteca Bertoliana, ms. 42 = G.1.10.24) – fatto a suo tempo esaminare anche da Giorgio Varanini, che si limitò però a dubitare della sua pertinenza, come informa una nota manoscritta del 18 gennaio 1963 posta all'interno della coperta –, si tratta in realtà di un componimento in 23 quartine di tematica trinitaria e incarnazionista, che ha in comune con la *Passione* di Cicerchia solo l'*incipit* e, con variazioni progressivamente crescenti, gli altri versi delle prime due quartine *d'invocatio*.



3. di <i>vedermi morir</i> per certo stima (23: 8)	Madre qui [...] tu morir me vedi [...] (r. 3)
a) Ben veggio che <i>ver disse Simeone</i> , che tu saresti quel crudel coltello che dovevi passar l'anima mia (24: 5-7)	
b) e disse: - Figliuol dolce, la mie vita!	Symeon me-l predisse [...]
4. <i>nel cor m'è stata tanta doglia messa</i> , perché dett'hai di voler far partita (18: 4-6)	perché me-n dolliva el visere [...] (rr. 1-2)
c) Acostò il viso a quella santa faccia, disse: - <i>Tu se' 'l coltel che'l cor mi passi</i> (31: 4-5) <sup>31</sup>	
5. a) <i>Alquanto 'l tuo dolor, madre, raffrena</i> (26: 7)	tenpra cum fede al tuo dollore [...] (r. 8)
b) <i>per mie 'mor pone a la tua doglia freno</i> (30: 6)	
a ciò che col figliuol muora la madre, dolce speranza mi' or aconsente [...] - O madre mie, la grazia che mi chieri esser non dè, dolce madre exaudita: [...]	
6. ché sol a me <i>convien</i> , quest'è mestieri, fornir <sup>32</sup> , o madre, e far da te partita [...] <i>rimarrà' qui, con Marta e Magdalena</i> (25: 6-26: 8)	et voi conviene rimagnire finché [...] (r. 4)
a) al suo dolce figliuolo [...] con pietosa voce disse: - <i>Tu se' la mia speranza, e in te solo</i>	
7. <i>spero!</i> - e poi l'abbracciò e benedisse (29: 3-6)	questa speranza ch'io intendo (r. 15)
b) Deh! fà la pasqua qui, <i>speranza mia</i> , con Lazzar e con Marta e con Maria! (19: 7)	

A questi passi è forse lecito aggiungere quello relativo al breve incontro tra Gesù e Maria lungo la *via crucis* (ottave 159-161), che riferisce quanto la Vergine avrebbe allora detto al figlio (vedi n. 31) e ci offre così un ulteriore punto di contatto lessicale e semantico con il testo dell'iscrizione:

8. La donna ne le braccia stretto 'l tene;  
bagiandol tutto, dicè: - Figliuol mio, che tu resurgerai poi tamte pene (r. 16)  
anima mie, perché cotante pene? (160: 1-3)

<sup>31</sup> Il verso è ripetuto quasi identico anche nel successivo breve dialogo tra Maria e Gesù al momento del loro incontro lungo la *via crucis* (vedi sotto nel testo): «Figliuol, tu se 'l coltel che 'l cor mi passa!» (160: 8).

<sup>32</sup> *Fornire* vale qui 'soddisfare, compiere': cf. nello stesso poemetto cicerchiano «Per satisfar a la gente feroce [...] parlò Pilato allor in alta voce [...]: - Iesù condanno che sia posto in croce [...]. - Fecer allora li Giuder gran festa, veggendo a pien fornir lor voglia e chiesta» (147: 1-8). Si noti anche la corrispondenza quasi letterale tra le parole di Cicerchia «sol a me convien [...] fornir» e il passo delle *Meditazioni* citato in testo «sapete che mi conviene l'ubbidienza del Padre mio compire».

Un altro possibile candidato al ruolo di testo di riferimento per la nostra iscrizione potrebbe essere la *Devotione de Zobiadi sancto*, una lunga composizione drammatica formata di quarantanove strofe di lunghezza variabile, rimate e in volgare (così come tutte le indicazioni sceniche), e un epilogo latino in prosa: le prime quarantun strofe riferiscono i dialoghi tra Cristo, la Vergine, la Maddalena, Giuda, Pietro e un angelo, che sarebbero avvenuti durante un loro «convito» di commiato svoltosi a Betania, in casa di Lazzaro, Marta e Maddalena, apparentemente subito dopo la fine dell'ultima cena narrata dai vangeli, mentre le ultime otto strofe e l'epilogo riguardano la preghiera e la cattura di Gesù nell'orto degli Ulivi. Il testo, insieme a quello della successiva *Devotione de Veneredi sancto* (ottantanove strofe) che reca in fine la data del M<sup>o</sup>CCC<sup>o</sup>LXXV ed è esplicitamente destinato a essere messo in scena in qualche chiesa inframmezzando la predicazione della settimana santa, è trådito da un unico codice (Palat. CLXX) ed entrambe le composizioni sono stati edite e commentate negli ultimi decenni dell'Ottocento da Alessandro d'Ancona<sup>33</sup>. Richiamando precedenti studi altrui che, sul piano linguistico, avevano riconosciuto nelle due *Devozioni* una base romana successivamente alterata dall'inserimento di forme padovane o veneziane, d'Ancona non riconosce nei testi né la specifica *patavinità* o venezianità di superficie né «sotto al raffazzonamento posteriore, i segni di un primitivo testo romano» e preferisce definirli conclusivamente piuttosto una generica «rimanipolazione veneta di originali umbri», ritenendo la data del 1375 «più appartenente al tempo della trascrizione del codice, che non a quello della composizione dei due drammi», che dovrebbero invece «aver avuto nascita nella prima, anzi che nella seconda metà del secolo XIV»<sup>34</sup>.

Nella ricostruzione dello storico del teatro<sup>35</sup>, l'ignoto autore delle *devozioni* avrebbe tratto l'argomento delle sue composizioni, oltre che dai vangeli «ma non senza qualche accatto agli apocrifi, alla liturgia e agli ascetici contemporanei», anche dalle *Meditazioni sulla vita di Cristo*, che permettessero di rappresentare anche episodi di particolare efficacia drammatica e devozionale ma assenti dalla narrazione canonica, come è appunto il caso del commiato di Cristo da Maria. Senza addentrarci qui in discussioni di cronologia e filologia o in sottili distinzioni dialettali, assumeremo per valide le equilibrate conclusioni di d'Ancona e cercheremo piuttosto di verificare gli eventuali punti di contatto lessicale o sintagmatico tra la nostra iscrizione e i dialoghi del commiato messo in scena dalla *devotione* umbro-veneta, tenendo presente quanto già osservato nel 1938 da Luigi Cellucci:

<sup>33</sup> Cf. ALESSANDRO D'ANCONA, *Due antiche "Devozioni" italiane*, «Rivista di filologia romana», 2 (1875), pp. 5-28 (rist. anast. Bottega d'Erasmus, Torino 1965), ripreso e sviluppato poi in ALESSANDRO D'ANCONA, *Origini del teatro italiano*, I, Loescher, Torino 1891 (rist. anast. Bardi, Roma 1996), pp. 168-171, 184-202.

<sup>34</sup> D'ANCONA, *Due antiche "Devozioni"*, pp. 6-9; IDEM, *Origini del teatro*, pp. 184, 186-189, 202.

<sup>35</sup> IDEM, *Origini del teatro*, pp. 124-125, 131-134, 201.

le *Meditationes* furono annoverate dal D'Ancona tra le "fonti" delle laude drammatiche o devozioni in volgare. Ma in realtà queste [...] ci mostrano bensì delle somiglianze che provengono dalla comune derivazione dai vangeli, ma non particolari che possano far pensare a una relazione diretta. Una scena mancante dai vangeli, ma appartenente alla pia tradizione, il colloquio della Vergine e della Maddalena con Gesù prima della passione, figura sia nelle *Meditazioni* e nel [...] poemetto di Cicerchia che ne deriva, sia nelle *Devozioni del giovedì e venerdì santo*, ma si svolge in modo notevolmente diverso. Noi vediamo qui dunque semplicemente opere tra loro concomitanti e affini, autori che lavorano sulla stessa materia, e nei loro momenti felici riescono a darle un'impronta personale, con efficaci accenti umani<sup>36</sup>.

Come nel caso precedente, presenteremo sinotticamente i luoghi della *devotione* e quelli della nostra iscrizione che sembrano avere qualche attinenza di forma e di significato:

Devotione de Zobiadi sancto	Iscrizione
<p>E tanto serà <i>lo dolore grande</i>            1. che sentirà la mia afflita madre,            che <i>li paserà infino a lo core</i> (4: 1-3)</p>	<p>perché me'n dolliva el visere [...] (r. 2)</p>
<p>Io te volgio, madre, consolare [...]            2. lo terzio di <i>me vederai resusitare</i>            e venè a voi, o madre mia (24: 1-4)</p>	<p>io intendo [...]            che tu resurgerai poi tamte pene (rr. 15-16)</p>
<p><i>Cristo fa reverentia a la madre</i> abrazandose            3. con esa            (indicazione scenica tra le strofe 29 e 30)</p>	<p>più reverente era in me ruo[...] (r. 13)</p>
<p>Da poi ve ricomando l'afflita Maria,            che mai per niente non la lasate,            4. e <i>state con esa in compagnia</i>  <i>fin che tornarò da morte a via</i> (31: 3-6)</p>	<p>et voi conviene rimagnire finché [...] (r. 4)</p>
<p>Amara Maria, pina de sospire,            5. che <i>con li ochi soi me vederà morire!</i> (31: 7-8)</p>	<p>Madre qui [...] tu morir me vedi [...] (r. 3)</p>
<p><b>Da poi che me lasi tanto sconsolata:</b>            6. <i>tu vai a morire, o figlio mio,</i>  <i>io rimango trista adolorata</i> (32: 2-4)</p>	<p><b>senpre nel tuo patir più me confundo</b>            (r. 14)</p>
<p>Vediti, done, per cortesia            con che cor me poso tornare.            7. Azo perduto <i>la speranza mia</i>            e non so dove la dibia trovare (41: 1-4)</p>	<p>questa speranza ch'io intendo (r. 15)</p>

Come si vede, se alcuni punti di contatto sembrano essere qui abbastanza generici (specialmente il n. 3)<sup>37</sup> o comunque non esclusivi trattan-

<sup>36</sup> CELLUCCI, *Le "Meditationes"*, p. 96.

<sup>37</sup> La *reverentia* di Cristo verso la madre sembra fare il paio con la *Reverenda madre mia* che Cicerchia (n. 1) mette in bocca alla Maddalena pure rivolta a Maria: ci pare pe-

dosi di termini e concetti presenti anche nel poemetto cicerchiano (è il caso dei passi riportati ai nn. 1, 5, 7), a volte anche in modo più esplicito e più vicino al dettato dell'iscrizione<sup>38</sup>, in altri casi si tratta invece di riferimenti importanti perché “coprono” luoghi dell'iscrizione che non trovano corrispondenza nella *Passione* di Cicerchia o perché dicono in modo più completo ed esplicito ciò che in quel testo risulta solo accennato. Evidente è il caso della promessa della risurrezione al terzo giorno (n. 2), presente in forma quasi identica o assai simile nelle *Meditazioni* (vedi sopra) e in varie laude<sup>39</sup> e più sinteticamente nell'iscrizione, ma stranamente assente in Cicerchia nonostante la sua ovvia rilevanza nell'economia della vicenda narrata e in quella più generale della *fides christianorum*, e simile sembra il ca-

---

rò difficile valutare la maggiore o minore pertinenza delle due formulazioni rispetto al *più reverente era in me ruof* dell'iscrizione (r. 13), incompleto e – anche a fronte della sintetica e indecidibile formulazione delle *Meditazioni*, che come si è già osservato suggeriscono solo «Guardali sedere insieme cotal madre e cotal Figliuolo, e come l'uno si porta reverentemente inverso l'altro» (*Cento meditazioni*, p. 150) – di non sicurissima attribuzione all'uno o all'altro dei protagonisti del dialogo. La nostra attribuzione a Maria (vedi sopra) si basa infatti su considerazioni di contesto, sia testuale (*qui confiso... sempre nel tuo patir più me confundo*) che figurativo (la sua posizione inginocchiata davanti al figlio, che entrambe le narrazioni – della *Passione* di Cicerchia, 21: 1-2, 7-8, e della *Devotione de Zobiadi sancto*, indicazione scenica tra le strofe 10 e 11: si vedano entrambi i luoghi testualmente citati nel saggio di Valentina Baradel – ci dicono fugacemente assunta dalla Vergine all'inizio dell'episodio del commiato, provocando l'immediato intervento di Gesù per rialzarla).

<sup>38</sup> È il caso soprattutto del passo al n. 1, dove l'allusione al contenuto della profezia di Simeone non fa alcuna menzione di quest'ultimo e per di più, con un sorprendente scambio di ruolo, è messa in bocca a Gesù (in una battuta rivolta alla Maddalena) anziché a Maria. Si noti che nella successiva *Devocione de Venerdì sancto* si ha in qualche modo il corrispettivo di questa inversione di ruoli, in quanto è Maria che «dice voltandose al populo: “Bene predicisti, o sancto Ysaia, quello che a mi devea venè: deava esero preso la speranza mia et como leproso tuto tornare”» (18: 1-4), dove, oltre alla citazione della profezia (Is 53,4) che il vangelo (Lc 24,27) dice invece ellitticamente richiamata da Cristo ai discepoli di Emmaus, ritorna anche il concetto di *speranza*, nella stessa blanda formulazione vista al n. 7, assai più debole della corrispondente ribadita affermazione del poemetto cicerchiano. Osserviamo a tal proposito che nell'opera di Niccolò Cicerchia la citazione dello stesso luogo di Isaia compare, in bocca a Gesù rivolto ai discepoli la mattina di Pasqua, nel secondo cantare della *Risurrezione*, dove ritorna anche il ricordo delle *tante pene* subite: «ponete al dir d'Isaia lo 'ntelletto: “Vedemmo” disse “l volto suo nascoso [...] guardandol pensammo fusse lebroso [...] e muto, come agnel che sta davante a quel che 'l tonda, stava 'n pene tante!”» (99: 2-8, *Cantari*, p. 429; cf. Is 53,2-4.7).

<sup>39</sup> Citiamo, a titolo d'esempio, per la sua rilevanza tipologica e “territoriale”, il trecentesco *pianto* dialogato veneto, ripreso e sviluppato poi in più contesti e diverse redazioni e pubblicato da GIOVANNI FABRIS, *Il più antico laudario veneto con la bibliografia delle laude*, Tipografia S. Giuseppe, Vicenza 1907, pp. 74-76 (e cf. pp. 12-13, 92-93 per le note critiche), secondo il quale Cristo (dall'alto però della croce) avrebbe detto alla madre dolente: «Madre, no star sospeta, porta in paxe questa tempesta, ch'al terzo zorno averas festa, ch'io farai suscitàxon» (XXX: 67-70).

so dell'allusione di Maria al turbamento prodotto in lei dall'annuncio dell'imminente passione e morte del figlio (n. 6: «me lasi tanto sconsolata [...] trista adolorata» ≈ «sempre [...] più me confundo»), presente in forma diversa nelle *Meditazioni* («tutta sonne sbigottita per quello che tu hai detto [...], però ch'io non so ch'io mi dica») ma non esplicitamente presente nel poemetto cicerchiano.

Di assoluto rilievo è poi il caso dell'invito rivolto da Cristo alla Maddalena (ma che le note sceniche e le precedenti porzioni di dialogo fanno capire esteso anche a Marta e Lazzaro) di rimanere con Maria «fin che tornerà da morte a vita» (n. 4): il luogo corrispondente dell'iscrizione («voi conviene rimagnire finché») si interrompe infatti prima di aver menzionato fino a quando la madre e gli amici dovevano rimanere insieme, e la formulazione di Cicerchia («madre, [...] rimarrà' qui, con Marta e Magdalena») non specifica affatto tale termine, sicché solo dal testo della *devotione* è possibile desumere la conclusione di quel passaggio del dialogo iscritto sull'affresco<sup>40</sup>. Vale la pena di osservare, sul piano dei contenuti, che l'insistenza dell'iscrizione sul tema della risurrezione – che con ogni probabilità appariva una prima volta alla fine di r. 4 in bocca a Gesù inserendosi nell'enumerazione della fasi della sua imminente passione e mettendo quindi quest'ultima in una prospettiva salvifica e di “lieto fine”, e torna poi a r. 16 in bocca alla Vergine e a conclusione dell'intero testo, prevalendo quindi sulle sue appena accennate lamentazioni – è del tutto coerente con la destinazione funeraria dell'affresco ipotizzata in questa sede da Valentina Baradel, facendone il portatore di un fiducioso messaggio di certezza della risurrezione finale di tutti i fedeli, anche più esplicito – perché verbalizzato – di quello affidato all'immagine del Risorto che campeggia sopra tanti sarcofagi medievali, presenti anche nell'ambito della basilica del Santo.

Sulla base delle osservazioni testuali fin qui condotte sembra dunque di poter concludere che l'ignoto “autore” dell'iscrizione abbia attinto più o meno in egual misura alle forme e contenuti della cicerchiana *Passione di Cristo* e a quelli dell'anonima *Devotione de Zobiadi sancto* (o eventualmente di altri testi analoghi), così che la sua composizione può dirsi un misto di elementi provenienti dal dominio della letteratura edificante e devozionale risalente in ultima analisi alle *Meditazioni sulla vita di Cristo* e di altri pro-

<sup>40</sup> Osserviamo al riguardo che la specificazione dei tempi d'attesa prima di passare a una successiva fase degli eventi è ricorrente nel testo della *devotione* e sempre introdotta da *fin che* (o varianti): «L'angelo Gabriele ve mandarò, o matre, fin che mando Iohanne, mio caro frate» (33: 7-8); «State con meco e con mia sorela fin che sentiamo quella ria novella. Nui semo disposti de mai non ve lasare fin che al corpo ne resta lo fiato. Con vui, o dona, volemo stare fin che lo tuo filgio sarà resuscitato. Piaciave aduncha in Betania tornare per fin che ve sia Iohanne mandato» (38: 7-39: 6); «Positive un poco, o filgioli mei, fin che vago a voler orare [...]. L'anima mia sta angusosa forte per fin a la ria morte» (42: 1-6).

venienti invece dal dominio delle laude drammatiche, cioè da quei testi “prototeatrali” sviluppatisi dalla poesia popolare legata alla ritualità collettiva delle confraternite di Battuti, Disciplinati e Penitenti di vario genere e ispirazione, e destinati ad affiancare la predicazione della settimana santa e degli altri momenti salienti dell'anno liturgico. Se tale conclusione è corretta, l'originale composizione iscritta sull'affresco non farebbe che ripetere e confermare le caratteristiche di quest'ultimo, ben messe in luce nel saggio di Valentina Baradel, che presenta alcuni elementi iconografici tratti dalle *Meditazioni* e altri di origine teatrale: il che ci pare del resto una conclusione in certa misura ovvia e attesa *a priori* se si assume occamianamente che il “consulente teologico” dei committenti, regista dell'intera operazione, sia stato lo stesso per gli aspetti artistico-figurativi e per quelli letterario-epigrafici.

Per quanto scontata possa essere tale conclusione, essa sembra però portarci a tracciare un possibile *identikit* culturale di tale “consulente” (assai verosimilmente un francescano, a contatto con il mondo confraternale ma al tempo stesso attento a forme culturali e devozionali di livello leggermente più elevato di quelle delle fraglie di Battuti, quali potevano essere espresse per esempio dalle congregazioni dei *fratres et sorores Tercii Ordinis de penitencia beati Francisci*) e di riflesso degli “utenti” della sua consulenza, i committenti appunto, che – sebbene a tutt'oggi non identificabili con sicurezza dal punto di vista anagrafico (forse dei membri della famiglia Negri che godeva del giuspatronato e del diritto di sepoltura nella cappella, o di altri casati strettamente imparentati con i Negri, ma certamente non i personaggi quattrocenteschi suggeriti nel 1852 da padre Gonzati: vedi n. 5) – potevano essere una coppia di laici coniugati appartenenti al Terz'Ordine francescano: sappiamo infatti che quest'ultimo, nelle sue varie forme e denominazioni, era attivo al Santo già da prima del 1245 e almeno dal 1322 ammetteva al suo interno anche le donne, le quali a partire dalla fine del secolo ebbero poi il sopravvento, non solo dal punto di vista numerico (è del 7 luglio 1392 la prima menzione documentale di una ministra a capo della congregazione, che si componeva allora di dieci donne e un solo uomo e contava sull'assistenza di un frate minore in veste di *visitor*), sui confratelli<sup>41</sup>.

Un ultimo elemento del testo iscritto, su cui abbiamo finora sorvolato, ci porta del resto a confermare l'impressione che il suo “autore”, per quanto attento alle forme di devozione spirituale espresse dalle *Meditazioni* pseudo-bonaventuriane e dai testi derivati, non fosse affatto estraneo a quanto proveniva invece dall'universo delle laude e delle composizioni drammatiche legate alla predicazione al popolo: ci riferiamo al curioso

---

<sup>41</sup> Cf. ANTONIO RIGON, *I Penitenti di san Francesco a Padova nel XIV e XV secolo*, in IDEM, *Antonio di Padova. Ordini mendicanti e società locali nell'Italia dei secoli XIII-XV*, Fondazione CISAM, Spoleto 2016, pp. 353-376: 354, 362-365.

passaggio dal singolare *madre* di r. 3, evidentemente rivolto alla Vergine (*qui [...] tu morir me vedi*), al plurale *madri* di r. 5, indirizzato probabilmente alle stesse *voi* citate a r. 4 (*voi conviene rimagnire finché []*) e poi di nuovo a r. 9 (*voi advegno*) – in una continua alternanza col *tu* della Vergine di rr. 8 e 11 – cioè, come abbiamo ricordato poco fa parlando del *finché*, a Marta e Maddalena (sebbene in questo caso evidentemente non a Lazzaro). A nostra scienza, nulla nei vangeli autorizza a pensare che Marta e Maddalena fossero madri, o quanto meno che Gesù potesse rivolgersi a loro così, ma un *Pianto delle Marie* – una «lauda in antico volgare marchigiano, conservata in un codice della Biblioteca universitaria di Pavia, probabilmente degli inizi del secolo XIV»<sup>42</sup> – ci documenta proprio l'uso di tale appellativo, che sembra porre la Maddalena sullo stesso piano di Maria, la *madre* per antonomasia, di Marta e delle altre pie donne, «care sorelle» (v. 36) della Vergine, e legittimare quindi indirettamente anche il *madri* della nostra iscrizione:

Or s'encomença lo santu plantu ke fe la mama de xristu xantu.  
 Tucte le genti uenute e-cquane la morte di xpistu tucte la sane  
 e la sua matre ia no lo sane;  
 oime de dolu ne morerane poi ke-ctal filgu perdutu sane.  
 Merce uu prego per pietate ke uui sapere si li facçate  
*ala madalena et ad l'altre matre* kesse mouene sta crudelitate (vv. 1-11)<sup>43</sup>.

5. Uno sguardo infine alla forma linguistica del testo dell'iscrizione, finora genericamente definito «volgare» ma che racchiude al suo interno sia qualche latinismo formale, del tutto prevedibile dato l'argomento e il contesto culturale, che alcuni elementi più precisamente riconducibili a una varietà veneta o comunque di itoloromanzo settentrionale, anch'essi del resto attesi *a priori* in una composizione "letteraria" apparentemente nata a Padova e qui inamovibilmente radicata fin dall'origine. Tra i primi possiamo annoverare la preposizione *cum* (r. 8), le forme *advegno* (r. 9) e *iactato* (r. 12) 'scosso, sbattuto, rovinato' per quanto riguarda la presenza dei nessi consonantici non assimilati [dv] e [kt], *confiso* (r. 13) e *confundo* (r. 14) per la permanenza del vocalismo tonico etimologico, nonché – almeno per quanto lascia giudicare il frammentario stato di conservazione del testo – i costrutti sintattici *voi conviene rimagnire* (r. 4) 'conviene che voi rimaniate' con una forma di accusativo con l'infinito ancora assai diffusa nelle varietà romanze medievali<sup>44</sup>, *voi advegno* (r. 9) apparentemente

<sup>42</sup> WALTHER VON WARTBURG, *Raccolta di testi antichi italiani*, A. Francke, Bern 1946, pp. 47-48.

<sup>43</sup> Per economia di spazio trascriviamo qui a coppie di versi appaiati, la sottolineatura è nostra. Per *kesse mouene* 'che si muove' segnaliamo anche la lettura e interpretazione alternativa *k'essemò uene* 'che bentosto viene' proposta nel 1899 dal primo editore (Carlo Salvioni) e riportata in apparato da VON WARTBURG, *Raccolta*, p. 143.

<sup>44</sup> Cf. LORENZO TOMASIN, *Testi padovani del Trecento. Edizione e commento linguistico*

calcato su un *vobis advenio* 'vengo a voi', e *poi tamte pene* (r. 16) con l'uso preposizionale di *poi* calcato su quello di *post*<sup>45</sup>.

Tra i secondi vanno invece osservati il determinante *el* (r. 2) 'il', la forma scempia *confiso* (r. 13) 'confesso'<sup>46</sup> e di converso quelle con geminazione ipercorretta *dolliva* (r. 2) 'doleva' (anche con metaplasmo tematico) e *dollore* (r. 8), le forme *rimagnire* (r. 4) e *advegno* (r. 9) con palatalizzazione del nesso [nj] > [ɲ] (e metaplasmo) nei continuatori di MANEO e VENIO normale in molte varietà settentrionali e assai frequente nelle carte padovane e venete del XIV secolo<sup>47</sup>, la forma *visere* (r. 2) 'viscere' come resa grafica della tipica fricativa sorda prepalatale veneta [ɕ] < [ʃ]<sup>48</sup>, le forme *tenpra* (r. 8), *senpre* (r. 14), *intemdo* (r. 15) e *tamte* (r. 16) la cui indifferenza grafica ai fenomeni di assimilazione delle nasali è verosimilmente indizio di incipiente (o già avviata) nasalizzazione delle vocali precedenti (da cui le tipiche pronunce padovane del tipo di [tēpra], [sēpre], [i'tēdo], [tāte])<sup>49</sup>. Da segnalare infine le grafie *perprecio* (r. 7, primo stato: vedi n. 18) e *cumfede* (r. 8) dove la mancata separazione grafica tra le preposizioni e i loro complementi, assai frequente nei testi epigrafici (e non solo) del Medioevo, sembra essere indizio di un'univerbazione provocata da un avanzato fenomeno di clisi fonologica e sintattica all'interno dei gruppi funzionali (e in particolare del sintagma preposizionale), attivo già all'interno del la-

---

(Vocabolario storico dei dialetti veneti, 4), Esedra, Padova 2004, pp. 220-221. Agli esempi padovani là riportati a p. 246, ne aggiungiamo alcuni in antico francese: *six fois ou sept les convenoit s'armer par tote l'ost* (*Conqueste de Constantinople*, 165), *trop griés maus me couvient sentir* (*Roman de la rose*, 4153), a *pié raler m'en covendroit* (*Roman de Perceval*, 7395).

<sup>45</sup> Diverso – per contesto sintattico, ruolo di *poi* e di conseguenza semantica complessiva – è il caso della sequenza che pur figura identica nell'incipio di una canzone di pieno Duecento del pisano Pannuccio del Bagno: «Di dir già più non celo, poi tante pene ho, possa» (cf. URBANO LAMPREDI - LODOVICO VALERIANI, *Poeti del primo secolo della lingua italiana*, I, [Accademia della Crusca], Firenze 1816, p. 368), dove *poi* vale 'poiché'.

<sup>46</sup> Più dubbia, per la frammentarietà e la conseguente oscurità semantica del termine, la forma *fisi* (r. 9).

<sup>47</sup> Cf. TOMASIN, *Testi padovani*, pp. 144-145, 184, 189. Ma si pensi anche a forme tuttora in uso come *tegnò*, *vegno* 'tengo, vengo', *tegni*, *vegni* 'tenete, venite', ecc.

<sup>48</sup> Cf. *Ivi*, pp. 91-92, 153. Per i frequenti casi analoghi (*Francisi*, *requiesit*, ecc.) nell'epigrafia medievale padovana cf. FRANCO BENUCCI, *Latino e volgare nelle iscrizioni medievali padovane*, in *Dialetto. Usi, funzioni, forma*. Atti del convegno (Sappada/Plodn, 25-29 giugno 2008), a cura di GIANNA MARCATO (Quaderni di dialettologia, 14), Unipress, Padova 2009, pp. 307-312 + appendice nel cd allegato al volume, p. 4 dell'appendice. Si veda anche qui la forma *angusosa* 'angosciosa' citata in fine di n. 40.

<sup>49</sup> Per i frequenti casi analoghi (*bonpensiero*, *terem del 'terreno del', canpanee, novenbris*, ecc.) nell'epigrafia medievale padovana: cf. BENUCCI, *Latino e volgare*, p. 309; "Corpus" dell'epigrafia medievale di Padova. I. *Le iscrizioni medievali dei Musei Civici di Padova. Museo d'Arte Medievale e Moderna*, a cura di FRANCO BENUCCI, Cierre, Sommacampagna 2015, pp. 57, 71, 120, 225.



tino e proseguito poi per qualche tempo nelle diverse varietà romanze<sup>50</sup>. Va peraltro rilevato che se gli elementi settentrionali e veneti riscontrati nell'iscrizione sono forse tali da avvicinarne il dettato alla lettera dell'iniziale definizione di padre Gonzati («una lunga epigrafe [...] composta nel *nostro* volgare»), tali tratti non permettono di dare al testo un'esplicita e piena connotazione vernacolare, limitandosi a conferirgli una leggera "patina" regionale, ben bilanciata dal livello letterario dell'insieme.

## SOMMARIO

Grazie ai recenti interventi di pulitura e restauro dell'affresco del *Congedo di Cristo da Maria* nella cappella della Madonna Mora, si è potuto leggere gran parte della lunga iscrizione in volgare dipinta in lettere gotiche, in origine dorate, nella parte superiore della scena, che per i precedenti interpreti dell'opera era indecifrabile o al massimo leggibile solo per singole parole o brevi sequenze isolate, spesso lette o ricostruite in modo errato e risultate perciò fuorvianti (e/o fuorviate) anche rispetto all'interpretazione del soggetto raffigurato. Si è così riconosciuto trattarsi di un testo in prosa – linguisticamente riconducibile all'italoromanzo settentrionale, con pochi latinismi formali e solo leggermente connotato da tratti tipicamente veneti – che in sedici righe racchiude un presunto dialogo in tre battute tra Cristo e la madre al momento del loro commiato precedente alla Passione, in cui è centrale la certezza della risurrezione finale, tema ben consono a un affresco di riconosciuta destinazione funeraria. L'episodio, assente dai vangeli sia canonici che apocrifi, è variamente narrato dalle *Meditazioni sulla vita di Cristo*, opera devozionale di inizio Trecento attribuita a uno "pseudo-Bonaventura", e dai componimenti letterari in parte derivatine, quali il cantare della *Passione di Cristo*, composto nel 1364 dal senese Niccolò Cicerchia e assai diffuso in tutta la penisola, e la *Devotione de Zobiadi sancto*, una lunga composizione drammatica d'origine umbra (ma linguisticamente venetizzata nell'unico testimone manoscritto pervenutoci, datato 1375), destinata a essere rappresentata nelle chiese inframezzando la predicazione della settimana santa. Proprio con tali opere il testo dell'iscrizione presenta forti punti di contatto semantico, lessicale e sintagmatico, unendo così elementi propri della letteratura edificante con altri tratti dalle laude drammatiche legate alla ritualità collettiva delle confraternite penitenti e destinate ad affiancare la predicazione pubblica: ciò suggerisce che il suo ignoto autore, probabile "consulente teologico" dei committenti del dipinto, fosse un frate a contatto sia col mondo confraternale che con forme culturali e devozionali di livello un po' più elevato, quali potevano essere espresse da una congregazione di terziari francescani come quella attiva al Santo già prima del 1245 (e almeno dal 1322 aperta alla partecipazione femminile), a cui poteva forse appartenere anche la coppia di committenti rappresentati nell'affresco.

*Parole chiave:* Cappella della Madonna Mora; Affresco del *Congedo di Cristo da Maria*; Iscrizione dialogata; Terziari francescani.

<sup>50</sup> Ne sono esito romanzo le forme univerbate ormai lessicalizzate come *addio, domani* (< DE MANE), *perciò, contutto, postutto*, ecc. e, per un analogo fenomeno tuttora attivo, le "preposizioni articolate". Anche per la diffusione di tali fenomeni cf. BENUCCI, *Latino e volgare*, p. 310; "Corpus" dell'*epigrafia medievale di Padova*, p. 54 e *passim*.

## SUMMARY

The recent cleaning and restoration of the *Christ taking leave of his mother* fresco in the Madonna Mora chapel allowed to read most of the long vernacular inscription painted in gothic and originally gilt letters in the upper part of the scene, which previous interpreters of the work found indecipherable or at best legible only in single words or short isolated strings, often misread or wrongly reconstructed and thereby misleading (and/or mislead) also w.r.t. the interpretation of the depicted subject. We could thus recognize it is a prose text – of northern Italomance linguistic matrix, with a few formal latinisms and only slightly connoted by typical Venetic features – which in 16 lines contains the three replies of a supposed dialogue between Christ and his mother at the moment of their leave prior to the Passion, whose central topic, well consonant with a fresco of recognized funereal destination, is the certainty of final resurrection. The episode, unknown to both canonical and apocryphal gospels, is variously told by the *Meditazioni sulla vita di Cristo*, an early 14<sup>th</sup> c. devotional work attributed to a 'pseudo-Bonaventure', and the literary compositions partly derived from it, such as the *Passione di Cristo* cantare, written in 1364 by the Senese Niccolò Cicerchia and largely widespread throughout the peninsula, and the *Devotione de Zobiadi sancto* (*Devotion of Maundy Thursday*), a long dramatic composition of Umbrian origins (but with a Venetic linguistic patina in the only surviving manuscript, dating back to 1375), destined to be performed in some church alternating with the Holy Week preaching. And indeed, the text of the inscription shows strong semantic, lexical and phrasal contacts with those works, thus combining some elements of the edifying literature with others taken from the mystery plays connected with the collective rituality of penitent fraternities and intended to support public preaching: this in turn suggests that its unknown author, i.e. probably the painting patrons' theological advisor, was a friar in touch with both the confraternal world and some cultural and devotional forms of a slightly higher level, much in the kind of those that could be expressed by a congregation of Franciscan tertiaries such as the one that was active at St. Anthony's already before 1245 (and at least from 1322 was open to woman membership), to which the patron couple depicted in the fresco could possibly belong as well.

*Keywords:* Madonna Mora chapel; *Christ taking leave of his mother* fresco; Dialogical inscription; Franciscan tertiaries.

Franco Benucci  
 Dipartimento di scienze storiche geografiche antropologiche  
 Università degli Studi di Padova  
 Via del Vescovado, 30 35141 Padova  
 franco.benucci@unipd.it



JEREMY WARREN

**AN UNKNOWN PADUAN PATRON:  
GIOVANNI SANT'ULIANA'S CANNON  
IN THE WALLACE COLLECTION**

A previous article in this journal discussed some of the fine sculptures from Renaissance Padua in the collection of the Wallace Collection in London<sup>1</sup>. All three of those sculptures, two of them masterpieces in bronze and one in wood, were by well-known names in the history of Paduan sculpture, Giovanni Fonduli da Crema (active 1460s, died before 1497), Francesco da Sant'Agata (Francesco Pomarano, c. 1460/65-1524) and, the greatest name of all, Andrea Riccio (Andrea Briosco, 1470-1532).

This article presents a further Paduan masterpiece in bronze in the Wallace Collection, one which is, however, quite different in its nature and appearance. It is an intricately decorated small bronze cannon (Fig. 1-2), of a type that became popular in Italy and in Northern Europe in the sixteenth century<sup>2</sup>. With a ratio between the cannon length and the diameter of the bore of approximately 1:25, it is a culverin. Although a number of small cannon survive from this period, few are as beautifully designed as this example, with its pattern on the reinforce (the shorter section of the barrel) of reticulated quatrefoil ornament forming spaces containing alternate lion head and green man masks (Fig. 3), the acanthus leaf and cord decoration around the trunnion (the central section with pivots for mounting the cannon on a carriage), and the sophisticated repeating y-shaped pattern that runs along the chase (Fig. 4; the longer section of the barrel). On the underside, therefore normally hidden from view, is a small panel containing the signature

---

<sup>1</sup> JEREMY WARREN, *Bronzes in Renaissance Padua in the Wallace Collection including a new Portrait by Riccio of Antonio Trombetta*, «Il Santo», 57 (2017), pp. 369-379.

<sup>2</sup> Inv. A 1244. JEREMY WARREN, *The Wallace Collection. Catalogue of Italian Sculpture*, I, London 2016, pp. 274-291, n. 60.

IO. DE. SANTA/ULIANA. FOR/M.D.LXXVII  
 (“Giovanni Sant’Uliana designed this, 1577”) (Fig. 5)

Like Riccio’s small portrait of Trombetta, discussed in the previous article,<sup>3</sup> this wonderful object has hitherto hardly been studied, partly because it has never been noticed by sculpture specialists, whilst scholars of artillery have always hitherto sought, in vain, to identify a cannon founder called Giovanni Sant’Uliana. The use of the word “formavit” indicated however that the person signing the culverin had not been responsible for the casting, but that he instead had modelled or designed it. Research for the catalogue not only revealed Giovanni to be a leading citizen of sixteenth-century Padua, but uncovered much information about the almost entirely forgotten Sant’Uliana family. Their background was humble, a family of peasants from the village of Terradura, south of Padua. An enterprising member of the family, which was then called Zambon, came to Padua around the middle of the fourteenth century, establishing himself in the parish of Sant’Apollonia (or Sta Uliana) and starting a business as a timber merchant. This proving successful, the family grew in status, eventually, as the Paduan chronicler Alvisè Businello explained, taking from their parish their new, grander surname<sup>4</sup>.

It was during the lifetime of Giovanni Sant’Uliana (c. 1503-1587), the most prominent member of the family, that the fortunes of the Sant’Uliana family reached their apogee<sup>5</sup>. Giovanni was born around the beginning of the century, possibly in 1503, when his mother Orsolina died, perhaps in child-birth. She was a member of the noble Alvarotti family. Through what Alvisè Businello intriguingly described as a “lucky accident”, Giovanni made an advantageous marriage to Pentesilea Sambonifacci, from another ancient Paduan noble family, and was also able to obtain a noble pedigree<sup>6</sup>. He thus became an individual of some standing in both Padua and Venice. The first known documentary references to him date from 1525, when he signs as a witness to a contract, drawn up in Padua in the contra-

<sup>3</sup> Inv. S93. WARREN, *The Wallace Collection*, I, pp. 202-211, n. 49; IDEM, *Bronzes in Renaissance Padua*, pp. 374-378, figs. 6-10.

<sup>4</sup> «Li Sta. Uliana, che hoggi di sono à Padoa, et hor tengono grado di Nobiltà con questi non hebbero à far cosa alcuna, et hebbero origine da uno Rustico di Zamboni da Terradura, nella qual Villa hoggi di sono di questi suoi parenti di questa famiglia di Zamboni. Questo Zambon venne ad habitar à Padoa nella contrada di Sta. Uliana, nella quale contrada feci mercanzia di legnami, et li suoi discendenti prese il cognome dalla contrada di Sta. Uliana, nella qual chiesa hoggidi si vede una sua sepoltura in uno squadrito picciolino, et dalle lettere si può veder quali erano»: ALVISE BUSINELLO, *Cronica di Padova, c. 1570-72*, [BIBLIOTECA CIVICA (Padua)], Ms. B.P. 1462, fol. 322r].

<sup>5</sup> For the life of Giovanni Sant’Uliana, together with new documents, see WARREN, *The Wallace Collection*, pp. 276-280, 286-291.

<sup>6</sup> «Zuanne cavalier et homo di molto valor visse 1560, et di Pantasilea Sambonifaccia sua moglie, la qual ebbe per accidente extraordinario et fu quella che li diede parentado, generò»: BUSINELLO, *Cronica*, fol. 322r.

da di Pontecorvo, in the house of Alvise Cornaro, whose relationship with Giovanni is discussed below<sup>7</sup>. He was a member of the Università dell'Arte della Lana, the Paduan merchants' corporation, between 1525 and 1557, whilst in 1537 he was elected a *deputado* to the Comune. During the mid-1550s, he occupied the post of governor-general of the bishopric of Padua<sup>8</sup>. Giovanni also served the Venetian Republic, being nominated Ambassador for the city of Padua in 1570 by Doge Pietro Loredan, who also created him a "Cavalliere". He was a special Ambassador for the Republic of Venice at the "congratulatione" of Pope Pius V, in 1566, and was an Ambassador to the Holy Roman Emperor<sup>9</sup>.

Giovanni continued his ancestors' trade as a timber merchant, eventually passing the business on to his third son Giulio, but he evidently spent much of his time mingling in the lively humanist circles in Padua. He was on close terms with the playwright Angelo Beolco (*Il Ruzante*, c. 1496-1542) as well as with the amateur architect and polymath Alvise Cornaro (1484-1566), for whom the celebrated Loggia and Odeo Cornaro were built between 1524-40, and where the meetings of the Accademia degli Infiammati were held. It seems inconceivable that Sant'Uliana would not have been a member of this short-lived but influential academy, which included among its members many of the leading humanists of the time. Among the members was for example Pietro Aretino, who wrote in December 1540 to Giovanni as his "amico carissimo", to thank him for the gift of some poetry by Aicardino Capodivacca, finishing his letter by asking Sant'Uliana to pass on his greetings to the Paduan humanist Sperone Speroni (1500-1588)<sup>10</sup>. In two other letters from January and April 1546, Aretino referred in the first to his friend's noble nature, whilst in the second he thanked him for a gift of melons from Padua<sup>11</sup>. Giovanni presumably also knew Pietro Bembo, who gave instructions in a letter of 1540 for the planting of two fields acquired "from Santa Juliana"<sup>12</sup>.

Before 1551, Giovanni Sant'Uliana commissioned the Paduan architect Andrea da Valle (died 1578) to build him a new house, close to the church of San Francesco<sup>13</sup>. The palace, the style of which must have seemed some-

<sup>7</sup> 15 December 1525. ARCHIVIO DI STATO DI PADOVA (ASP), Notarile, b. 5031, fol. 121.

<sup>8</sup> WARREN, *The Wallace Collection*, p. 286, docs. 2 & 3.

<sup>9</sup> ANGELO PORTENARI, *Della felicità di Padova*, Per Pietro Paolo Tozzi, In Padova 1623, p. 521.

<sup>10</sup> Venice, 12 December 1540. PIETRO ARETINO, *Lettere*, a cura di PAOLO PROCACCIOLI, II, Salerno, Roma 1998, pp. 253-255, n. 226.

<sup>11</sup> *Ivi*, III, pp. 470-471, n. 620 and IV, p. 46, n. 35.

<sup>12</sup> «Vorrei che faceste che fra Simone seminasse quelli due campi, avuti dal Santa Juliana»: Letter of 29 January 1540, from Rome. PIETRO BEMBO, *Lettere*, ed.critica a cura di ERNESTO TRAVI, IV, Commissione per i testi di lingua, Bologna 1993, p. 287, n. 2157.

<sup>13</sup> ERICE RIGONI, *L'architetto Andrea Moroni*, Padova 1939, pp. 43-44, tav. 16; LIONELLO PUPPI, *Il rinnovamento tipologico del Cinquecento*, in *Padova. Case e palazzi*, a cura di LIONELLO PUPPI - FULVIO ZULIANI, Neri Pozza, Vicenza 1977, pp. 101-140: 135, tav. 197.

what old-fashioned at the time of its construction, still stands at via San Francesco, n. 192 (Fig. 6). Although nothing of the original decorations apparently survive on the upper floors<sup>14</sup>, one of the rooms on the ground floor, today part of the premises of the Libreria Stella Pierangelo, contains extensive remains of frescoed decoration, including battle scenes, which seem to date to the sixteenth century (Fig. 7). Most intriguingly, the courtyard of the Palazzo Sant'Uliana turns out to share a back wall with the grounds of the Odeo Cornaro; there is a bricked-up doorway in that wall, which would have provided easy access from one property to the other (Fig. 8). One can well imagine Giovanni Sant'Uliana, his friend Alvise Cornaro and their families using this discreet private entrance to make regular visits to each another.

Of Giovanni's three sons and five daughters<sup>15</sup>, Marcantonio was made a *deputà* in 1584; he never married, but he did have an illegitimate son, Leonardo. Camillo (c. 1542-1640), who became a member of the City Council in 1626, married Elena di Colloredo, one of a number of young Paduan beauties immortalised in a series of verses in praise of the gentle ladies of Padua, published in 1588. Each lady was hymned for the beauty of a particular part of her body, Elena for her mouth:

Helena Santuliana: *La bocca.*

Di bianche perle, e bei rubini ardenti  
 La bella bocca dolcemente adorna,  
 Di labra in vece, e di minuti denti,  
 Mostra più che del Sole il giorno aggiorna  
 Per questa son d'Amor dolci i tormenti:  
 Per questa il secol d'oro à noi ritorna:  
 Per HELENA gentil Santuliana  
 Fugge ogni pensier basso, e s'allontana<sup>16</sup>.

Perhaps indicative of his priorities for his sons, it was Giovanni's third son Giulio who seems to have occupied himself principally with the family's wood business; he married another noblewoman, Angela Zabarella, who died in 1601 and whose monument was in the church of Sant'Agostino, until its demolition in 1819<sup>17</sup>. Giulio and Angela's eldest son was named Giovanni, following the family tradition.

<sup>14</sup> Information from Ing. Arch. Patrizio Zerbinati.

<sup>15</sup> This information is found in Giovanni Sant'Uliana's tax return (Estimo) drawn up on 8 March 1570. WARREN, *The Wallace Collection*, pp. 287-291, doc. 5.

<sup>16</sup> GIACOMO GUIDOCCIO, *Vera difesa alla narratione delle operationi delle donne, insieme con alcune stanze del istesso, in lode delle gentilissime donne padovane*, Appresso Paolo Meietti, In Padoua 1588, unpaginated.

<sup>17</sup> «In sacello S. Crucis./ANGELAE ZABARELLAE Equitis fil. Matronae lectissimae pudicitia, ac prole insigni, Hieronymus frater Eccl. Patavinae Canonicus sorori cariss. Joannes à Sancta Juliana filius Matri dulcissimae, moestissimi posuere. Vixit An. LII./Obijt An. Sal. Hum. M.DC.I. XV Kal. Aug.»: GIACOMO FILIPPO TOMASINI, *Urbis patavinae inscriptiones sacrae et profanae...*, Typis Sebastiani Sardi, Patavii 1649, p. 45. See also JACOPO

The two eldest sons Marcantonio and Camillo, on the other hand, had their greatest moment of glory at the Battle of Lepanto, on 7 October 1571. Marcantonio, who served in the Venetian navy, was on 21 February 1571 elected by the Consiglio of Padua as the “Sopracomito da galea”, being thus placed in command of a galley funded by the city, which he called “la Piramide con un cane legato” and to which he gave the motto *IN VTRAQUE FORTVNA* (“For either good or ill fortune”). He set out from Venice with thirteen further galleys in April 1571, with Camillo and their cousin Sigismondo Polcastro on board<sup>18</sup>. The *Piramide con un cane*, placed in the League’s central formation and nineteenth in the order of battle<sup>19</sup>, distinguished itself in the fighting, destroying one Turkish galley and capturing another. Alvise Businello wrote that «In this glorious victory Marc Antonio acquired an enormous amount of booty, gathered many things and captured many slaves, from which he made a great deal of money [...] Camillo, who as a nobleman, was on the galley of his brother Marc Antonio, also acquired a huge amount of booty and freed many slaves»<sup>20</sup>. Later chroniclers described how the two brothers brought back with them a number of slaves, adorning the family palace with weapons and other spoils taken from the Turks<sup>21</sup>. This display of martial prowess, in which their father Giovanni must have revelled, might well have provided the context for the making of the cannon a few years later, in 1577.

Other than the palace and the chapel in the Santo, discussed further below, the chief surviving legacy of the Sant’Uliana family in Padua appears to be a collection of books acquired in 1692 by the library of the University from Pietro Franceschi, heir to count Alessandro Sant’Uliana, on whose death in 1690 the family had become extinct. The collection consisted of 225 volumes, of which 144 survive<sup>22</sup>. Dating from 1518 to 1675, the books

---

SALOMINI, *Urbis patavinae inscriptiones sacrae et prophanae...*, Sumptibus Jo. Baptistae Caesari typogr., Patavii 1701, p. 72. See also GIOVANNI CAVAZZA, *Aula Zabarella, siue elogia illustrium Patauinorum, conditorisq; vrbis. ex historijs chronicisque collecta...*, Typis Jacobi de Cadorinis, Patauii 1670, p. 286, for Angela’s family tree, according to which she was the daughter of Jacopo Zabarella and Faustina Lipamana; she first married Benedetto de Laz[ara] and after this «Iul. de S. Iul.».

<sup>18</sup> GIOVANNI PIETRO CONTARINI, *Historia delle cose successe dal principio della guerra mossa da Selim Ottomano a’ Venetiani, fino al dì della gran giornata vittoriosa contra Turchi*, Appresso Francesco Rampazzetto, In Venetia 1572, p. 23.

<sup>19</sup> GIROLAMO CATENA, *Vita del Gloriosissimo Papa Pio V*, nella stamperia del Manelfi, In Roma 1647, p. 358.

<sup>20</sup> «In questa vittoria gloriosa M. Antonio fece grosissimo bottino, raccolse molte robe, et fece molti schiavi, del che ne hebbe gran quantità de danari. / Julio gentilissimo et / Camillo il quale fù per Nobile su la Galera di M. Antonio suo fratello, fece grosissimo botino et preservò molti schiavi Turchi»: BUSINELLO, *Cronaca*, fol. 322r.

<sup>21</sup> PORTENARI, *Della felicità*, p. 184; MELCHIORRE CESAROTTI, *Lettera d’un padovano al celebre signor abate Denina*, Per li fratelli Penada, In Padova 1796, p. 18.

<sup>22</sup> ELINA VESPA, *La Collezione “Santuliana” nella Biblioteca Universitaria di Padova (1692)*, «Quaderni per la Storia dell’Università di Padova», 24 (1991), pp. 183–217.



are almost all concerned with two principal subjects, duelling and the chivalric gentleman. Many date from the 16<sup>th</sup> century, making it probable that the collection was originally formed by Giovanni Sant'Uliana, who seems likely to have been the individual who in many of the books marked important passages, generally concerning matters of chivalry, noble behaviour and *gentilezza* (Fig. 9). Giovanni Sant'Uliana seems himself to have written about the history of his family, and also on works of art in Padua, in manuscripts which were made use of by historians, from the 17<sup>th</sup> through to the 19<sup>th</sup> centuries, but now appear sadly to be lost. Some of them at least seem to have formed part of the extensive library of the Paduan historian Giovanni de Lazara (1744-1833)<sup>23</sup>.

The limited evidence currently available suggests that Giovanni consciously adopted the sort of modest lifestyle consonant with the concept of true nobility. There is, surprisingly, no evidence of any painted or medallion portraits of him, whilst he also commissioned no monument for himself. The eventual transfer of his bones to their relatively modest chapel in the Santo was an act of filial piety, by his son Camillo. The *Cavaliere* Giovanni Sant'Uliana's gentlemanly qualities were specifically emphasised by the writer Francesco Sansovino, who dedicated to him in 1545 an edition of translations of the letters of Phalaris, Tyrant of Agrigentum. Sansovino described Giovanni as an old and close friend of his father, the sculptor and architect Jacopo Sansovino (1486-1570): «you are part of the very soul of my father, testimony of which is the long and close friendship which exists between you»; as well as an exemplum of the perfect gentleman: «in you may be found all the perfection that one may wish for in a gentleman, who has always behaved most nobly in his country and in benefiting his fellow citizens»<sup>24</sup>.

Giovanni Sant'Uliana may have come to know Jacopo Sansovino around 1529, when the sculptor began his association with the Santo, when he was awarded a commission for a marble sculpture of Saint Sebastian<sup>25</sup>. Having completed Antonio Minello's relief of the *Miracle of the Child Parisio* for the Cappella del Santo, Sansovino was awarded the commission

<sup>23</sup> For de Lazara, see LUCA CABURLOTTO, *Private passioni e pubblico nello studio, collezionismo, tutela e promozione delle arti in Giovanni de Lazara (1744-1833)*, «Saggi e memorie di storia dell'arte», 25 (2001), pp. 123-217; GIOVANNA BALDISSIN MOLLI, *Di tante preziose e singolari memorie egli con diligenza ha formato tanti ordinati fascicoli. Indici ragionati delle Miscellanee De Lazara*, Il Prato, Saonara (PD) 2007.

<sup>24</sup> «... perciò voi sete parte dell'anima del mio padre come ne è testimone la lunga e stretta amicitia che è tra voi: quanto perché a me pare che in voi si truovi tutto quel che di perfetto si puo desiderar in gentilhuomo che nobiliss. sia sempre stato nella sua patria e di giovamento a suoi Cittadini...»: FRANCESCO SANSOVINO, *Le bellissime e sententiose lettere di Falari prencipe d'Agrigento in Sicilia, di nuovo tradotto dalla greca nella favella toscana*, Per Curtio Troiano de i Nauò, In Vinegia 1545, p. 2.

<sup>25</sup> SARAH BLAKE MCHAM, *The Chapel of St Anthony at the Santo and the Development of Venetian Renaissance Sculpture*, University Press, Cambridge 1994, p. 51.



**Figs. 1-4:**  
Designed by Giovanni Sant'Uliana, possibly modelled and cast by VINCENZO GRANDI, *Culverin*. Courtesy of the Trustees of the Wallace Collection, London.





**Fig. 5:** Detail of fig. 1, with the signature of Giovanni Sant'Uliana.

**Fig. 6:** ANDREA DELLA VALLE, Palazzo Sant'Uliana, via San Francesco, no. 192.





**Fig. 7:**  
Sixteenth-century  
fresco of a battle  
scene on the gro-  
und floor of the  
Palazzo Sant'U-  
liana.



**Fig. 8:**  
The bricked up  
doorway that once  
connected the  
Odeo Cornaro  
and the Palazzo  
Sant'Uliana.

poco piu chiaro. Nob. Dirollo, & piu chiaro, & piu inte-  
 ramente. Alfonso essendo caualiero, o conte, genera un fi-  
gliuolo, appresso diuenta Re, & ha de gli altri figliuoli. si  
domanda qual debbia succeder nel regno, o il nato prima  
 che il padre fosse Re, o il primogenito dopo l'acquisto del re-  
 gno. Eug. Et in che si risolue la quistione? Nob. Si disputa  
 per l'una, & per l'altra parte. Ma io tengo per colui,  
 che nacque dapoi che il padre fu Re. Eug. Gran pregiudi-  
 cio sarà adunque quello di coloro, che nascono auanti la no-  
 biltà, & auanti la esaltation de' padri. Nob. Et gran be-  
 neficio potrà essere loro anchora. Eug. Et come? Nob.  
 Che se alcun nobile commetterà mancamento, per lo quale  
 perda la nobiltà, & cada in infamia; a questa saranno  
 sottoposti i figliuoli generati dopo il delitto del padre; &  
 liberi ne saranno i generati prima. Eug. Bene sta: che cosi  
 il maleficio co' l'beneficio sarà compensato. Nob. Vna cosa ti  
 uoglio aggiungere, che hor hora mi è caduta nell'animo.  
 Che de' due primogeniti del Re nati, l'uno auanti, & l'al-  
 tro dopo la esaltation paterna, il primo dir si potrà esser fi-  
 gliuolo del Re, ma non di Re: & l'altro figliuolo del Re,  
 & di Re. Che se ben, quando colui nacque, suo padre non  
 era Re, hora, che egli è Re, è pur suo padre. Questo altro  
 veramente è figliuolo del Re, & fu generato da Re. Il che  
 lo fa esser figliuolo di Re: & cosi si dirà di Duca, di conte,  
 & di dottore, & del Duca, del conte, & del dottore,  
 & simiglianti. Et questa distintion non può farsi da Lati

Figliuolo  
 del Re.  
 Figliuolo  
 di Re.

F ij ni,

Fig. 9: Page from GIROLAMO MUTIO's *Il Gentilhuomo*, Venice 1575, with annotations, presumed to have been made by Giovanni Sant'Uliana, Biblioteca Universitaria, Padova.



**Fig. 10:**  
JACOPO SANSOVINO, *Miracle of the Maiden Eurilia*.  
Basilica di Sant'Antonio di Padova. Foto: Giuseppe Rampazzo, Fototeca MSA.



**Fig. 11:**  
The Sant'Uliana Chapel,  
today the Cappella di  
Santa Chiara. Photo:  
Mauro Magliani.



**Fig. 12:** PIETRO DAMINI, *The Crucifixion*. Padova, Basilica di Sant'Antonio.



**Figs. 13-14:**  
Giovanni Sant'Uliana's arms,  
from the Sant'Uliana Chapel,  
and Sant'Uliana devices, with  
the "Piramide con un cane".  
Photos: Mauro Magliani.

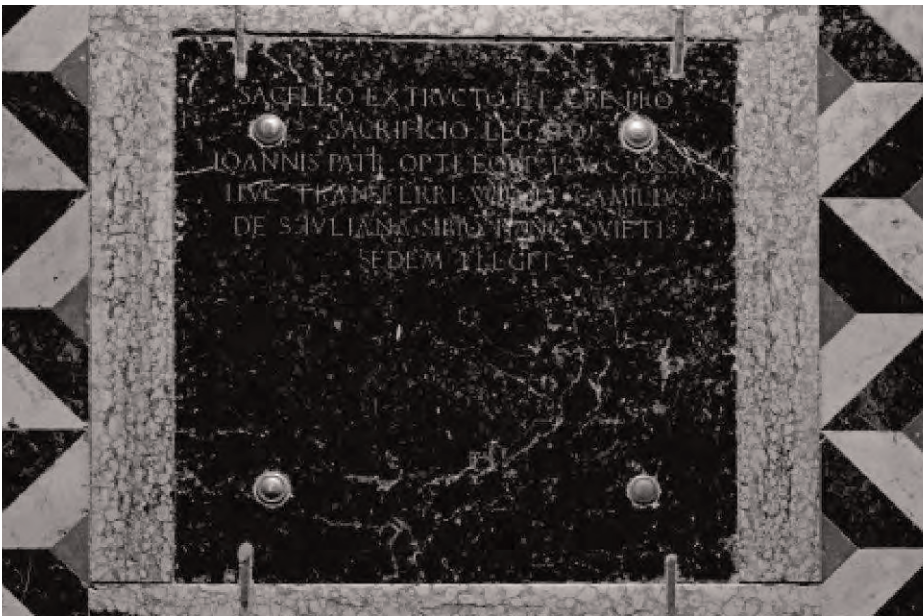


**Fig. 15:**  
VINCENZO and GIAN GIROLAMO  
GRANDI, *Candlestick*. Ashmolean  
Museum. Image © Ashmolean  
Museum, University of Oxford.





**Fig. 16:**  
Giovanni Sant'Uliana's device of a lion or leopard passant, on the Wallace Collection culverin.



**Fig. 17:**  
Gravestone of Giovanni and Camillo Sant'Uliana in the Sant'Uliana Chapel. Photo: Mauro Magliani.

for his own relief in 1536. It was however some 27 years before the relief of the *Miracle of the Maiden Eurilia* (Fig. 10) was finally installed, in 1563<sup>26</sup>. In March 1562 Giovanni Sant'Uliana, at the time in Venice, acted for the Santo as an intermediary concerning negotiations over the bonus which Sansovino was due to receive for completion and final delivery of his work, being granted, along with Jacobo de Leone, power of attorney by the Arca to negotiate with Sansovino. Sant'Uliana wrote from Venice on 2 March 1562, after what one can imagine must have been a difficult meeting with the sculptor, to report that Sansovino would accept 450 ducats in final payment for the relief, wishing to receive 100 immediately and the remainder by next Christmas<sup>27</sup>.

The Sant'Uliana family seems to have developed a closer association with the Santo over the course of Giovanni's lifetime. The 1529 inventory of the Treasury recorded «the statue of a baby on a triangle, from the Santuliana»<sup>28</sup>, whilst in 1548 a nephew of Giovanni Sant'Uliana entered the Franciscan Order as a novice<sup>29</sup>. Giovanni's eldest son Marcantonio Sant'Uliana was appointed to the post of *Cassiere* of the Arca for the year 1584<sup>30</sup>, whilst in 1616 his second son Camillo held the post<sup>31</sup>.

It was Camillo who principally concerned himself with his father's legacy, ensuring him eventual burial in the Santo. The Sant'Uliana had one grave situated next to the Sacristy attached to the chapel of the Beato Luca Belludi. It was demolished in 1763, a memorial stone being erected in its place<sup>32</sup>, which no longer appears to survive. However, the family's principal memorial in the church survives, the Cappella del Crocefisso, today's Cappella di Santa Chiara. Camillo first petitioned the authorities of the Santo for the construction of the chapel in 1593, explaining that:

I Camillo Sant'Uliana have for a long time now wished to effect an act of piety with respect to the bones of my late father, the Magnificent Knight of blessed memory, with the building of a chapel and the erection of an altar with the daily

<sup>26</sup> BRUCE BOUCHER, *The Sculpture of Jacopo Sansovino*, I, Yale University Press, New Haven/London 1991, pp. 94-99; II, pp. 337-338, n. 30, figs. 260, 263-265; BLAKE MCHAM, *The Chapel of St. Anthony*, pp. 56-58, Pl. VII, fig. 119.

<sup>27</sup> ANTONIO SARTORI, *Documenti per la storia dell'arte a Padova* (a cura di Clemente Fillarini), Neri Pozza, Vicenza 1976, pp. 208-209; *Archivio Sartori. Documenti di storia e arte francescana. I., Basilica e convento del Santo*, a cura di GIOVANNI LUISETTO, Biblioteca Antoniana-Basilica del Santo, Padova 1983, pp. 357-358, nn. 382-386, in both cases with the authorship of the letter wrongly attributed to a Girolamo Santuliana; BOUCHER, *The Sculpture*, I, pp. 209-210, docs. 161-166.

<sup>28</sup> «... la statua di bambino su triangolo dei Santuliana»: *Archivio Sartori*, I, p. 793.

<sup>29</sup> ASP, Corporazioni soppresse, S. Antonio, b. 189 fol. 23r. For transcription, see WARREN, *The Wallace Collection*, p. 286, doc. 1.

<sup>30</sup> Archivio dell'Arca del Santo, Libro Mastri, Libro Cassiere for 1584, 13.123. (450). *Archivio Sartori*, p. 1433, n. 117.

<sup>31</sup> Archivio dell'Arca del Santo, Libro Mastri, Libro Cassiere for 1616, 13.154. (481).

<sup>32</sup> *Archivio Sartori*, p. 584, no. 7.

sacrifice of the Holy Mass. I have been moved to this resolution by Christian charity and by the ardent zeal which a good son should show towards a father of such distinction, and it is only because of my duties which are well known to many of your Magnificences that I have not hitherto been able to put my mind to realising my resolution<sup>33</sup>.

It becomes clear from the petition, in which he claimed that he had been trying for months to speak about his plan to endow a chapel, to two of the fathers Giovanni Battista Crema and Piero Ballotta, that Camillo had been spurred on by the appearance of a rival bid, submitted by Polish gentlemen. Camillo trusted that the «memories of the services rendered to this city by my father» («memore delli prestati servitij a questa patria da esso signor mio padre») would sway the council to support his petition, which it did by a large majority. Nevertheless, the project moved very slowly, in part perhaps because the construction of the new chapel necessitated the destruction of the sacristy of the adjoining Sacristy of the Chapel of San Giacomo, with its precious frescoes by Altichiero<sup>34</sup>. The main construction work seems to have been completed by 1624, the date of an inscription above the entrance arch, but the chapel was only finally completed in 1630 and was dedicated on 8 June 1631.

This chapel is hardly, if at all, mentioned in guidebooks to the Santo, perhaps understandable given the many treasures to be found elsewhere in the Basilica and the fact that it has undergone more than one refurbishment, the last in the early 1980s. Yet Camillo's creation remains remarkably intact, beneath a modern veneer (Fig. 11). The original altarpiece, a sombre *Crucifixion* by Pietro Damini, was moved to the Museo Antoniano but now hangs on a wall of the Basilica, close to the Sant'Uliana Chapel (Fig. 12)<sup>35</sup>. But the entire architecture remains in good condition, with on either side of the entrance arch heraldic devices with the arms of the Sant'Uliana, surmounted by Turkish trophies and devices representing the family, including the *Piramide con un cane* (Fig. 13-14). These devices also include the lion or leopard passant, the family device that is also seen on the Wallace Collection's culverin (Fig. 16). Most excitingly, although

<sup>33</sup> «... ho desiderato io Camillo Sant'Uliana, molto tempo è, d'effettuare opera di pietà verso l'ossa del già magnifico Cavalier mio padre di felice memoria con la edificazione di una capella et errectione di altare con il quotidiano sacrificio di santa messa, et questo mosso da carità cristiana et da quel ardente zelo che bon figlio verso un così honorato padre deve dimostrare, né havendo potuto pensare d'effettuarlo se non da qualche tempo in qua, per l'occupationi mie ben note a molti delle magnificenze vostre...»: ASP, Atti del Consiglio, r. 20, fasc. III, ff. 21v-22r. For a summary and part transcription, *Archivio Sartori*, pp. 583-84, n. 1; for discussion and full transcription of the petition, WARREN, *The Wallace Collection*, I, pp. 280-81, 291, doc. 6.

<sup>34</sup> DANILO NEGRI, *La cappella di S. Chiara nella Basilica del Santo*, «Il Santo», 34 (1994), pp. 81-88: 83-84.

<sup>35</sup> *Le pitture del Santo di Padova*, a cura di CAMILLO SEMENZATO, Neri Pozza, Vicenza 1984, p. 176, fig. 218.

normally concealed beneath a carpet, the gravestone for Giovanni and Camillo Sant'Uliana may still be found, in a heavily worn state, in the centre of the Chapel (Fig. 17)<sup>36</sup>.

It remains a mystery why Giovanni Sant'Uliana, who was certainly not a practising artist, should have designed this cannon, producing a work of art of such sophisticated design. There is however considerable evidence, in Padua and elsewhere in Italy, for the role of the amateur in the design and the making of sculptures at this time. The treatise *De Sculptura* by the Neapolitan humanist Pomponius Gauricus (1480–1530), published in 1504, provides much evidence for the close relationship in Padua between intellectual circles and practising sculptors. Indeed, Gauricus, at this time resident in Padua, proudly presents himself in his treatise as an amateur artist, beginning his dialogue with a visit by the humanist Raffaele Regio (1436–1520), who examined various «images made in bronze and in marble», probably made by Gauricus himself<sup>37</sup>. Gauricus explained to his visitor Regio that, since his early years, he had practised sculpture as the art form best suited to his humanist studies, in order not to fall into *otio*, by which was meant the sloth of idle leisure<sup>38</sup>. Elsewhere in the treatise, Gauricus refers on two occasions to sculptures that he had made himself: a bronze figure of a man climbing on to or down from a horse, and a portrait of the humanist Giovanni Calturnio (1443–1503)<sup>39</sup>.

It would not have been unusual therefore for an “amateur” to wish to venture into the world of sculpture. It can be imagined that Giovanni, passionately interested in the concept of knightly chivalry and *gentilezza*, with its associated art of fencing, might have wished to create an object of this sort, perhaps to commemorate in some fashion his sons' achievements at the battle of Lepanto. It seems most probable that, rather than making the model with his own hands, Giovanni would have designed the cannon, presumably in a drawing. This would then have been turned into a model in a professional sculptor's workshop, before being cast in a professional foundry, almost certainly in this case the main foundry for the city of Padua, the Maglio situated in the Prato della Valle area of the city<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> The inscription reads: «SACELLO EXTRVCTO ET AERE PRO / SACRIFICIO LEGATO / IOANNIS PATR.OPTI. EQVI.P.P.V.C.OSSA / HVC TRANSFERRI VOLVIT CAMILLVS / DE S. IULIANA.SIBIQ.-HANC.QVIETIS / SEDEM ELEGIT».

<sup>37</sup> «... nescio quas expressas aere ac marmore effigies contempletas esset»: POMPONIO GAURICO, *De sculptura*, introduzione, testo latino, traduzione e note a cura di PAOLO CUTOLO, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, pp. 124–125.

<sup>38</sup> «... quae mihi caeteris aliis artibus honestiora videntur, et his nostris (ni fallor) studiis accommodatoria»: GAURICO, *De sculptura*, pp. 128–129.

<sup>39</sup> *Ivi*, pp. 218–219 and 170–171.

<sup>40</sup> For the Maglio, MARIA CHIARA BILLANOVICH, *Per la storia del lavoro nel Quattrocento: il maglio di Padova*, in *Viridarium floridum. Studi di storia veneta offerti dagli allievi a Paolo Sambin*, a cura di MARIA CHIARA BILLANOVICH - GIORGIO CRACCO - ANTONIO RIGON, Antenore, Padova 1984, pp. 231–253.

With its tight, rather formal decoration, the cannon stylistically has little in common with the work of the younger generation of sculptors active in Padua and Venice at this time, such as Girolamo Campagna (1549-1621/25) or Tiziano Aspetti (1557/59-1606). In fact it bears rather closer comparison with bronzes made in the Paduan workshop of Vincenzo Grandi (c. 1480/90?-1577/78) who had been responsible many decades earlier for two major monuments in the Santo, the stone elements of the monument to Antonio Trombetta, made 1521-25, and that to Simone Ardeo, which dates from many years later, c. 1548<sup>41</sup>. After his success with early works such as the Trombetta monument, or the monument to Antonio Maggi from the church of San Pietro, now in the Victoria & Albert Museum, London<sup>42</sup>, both made in partnership with his brother Gian Matteo (c. 1470/75-1545), Vincenzo would go on to produce, with his brilliant nephew Gian Girolamo (1508-1560, the son of Gian Matteo Grandi), some of the most beautiful and sophisticated bronze utensils of the whole Italian Renaissance (Fig. 15)<sup>43</sup>.

Vincenzo was very close to Gian Girolamo, never really recovering from his nephew's early death in 1560, but he may have continued working in some capacity into his last decade. There is some evidence that towards the end of his long life, Vincenzo Grandi found it increasingly difficult to compete against a new generation of talented young sculptors in Padua<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> *Le sculture del Santo di Padova*, a cura di GIOVANNI LORENZONI, Neri Pozza, Vicenza 1984, pp. 219-220, tavv. 255-256; pp. 225-226, tav. 293; MASSIMO NEGRI, *Vincenzo e Gian Gerolamo Grandi. Scultori di pietra e di bronzo nel Cinquecento veneto*, Provincia autonoma di Trento, Trento 2014, pp. 193-196, n. 5; pp. 238-241, n. 24.

<sup>42</sup> JEREMY WARREN, *The Grandi in the intellectual context of Renaissance Padua: new attributions, in Carvings, Casts and Collectors. The Art of Renaissance Sculpture*, edited by PETA MOTTURE - EMMA JONES - DIMITRIOS ZIKOS, V&A, London 2013, pp. 104-119: 109-111, Pl. 2; NEGRI, *Vincenzo e Gian Gerolamo Grandi*, pp. 190-192, n. 4.

<sup>43</sup> For surveys of the Grandi and their work, see *Vincenzo e Gian Gerolamo Grandi, Scultori (sec. XVI)*, a cura di FRANCESCO CESSI, CAT, Trento 1967; FRANCESCA DE GRAMATICA, *Vincenzo e Gian Gerolamo Grandi*, in *Donatello e il suo tempo. Il bronzo a Padova nel Quattrocento e nel Cinquecento* (Padova, Palazzo della Ragione, 2001), a cura di DAVIDE BANZATO, Skira, Milano 2001, pp. 261-287, nn. 72-81; WARREN, *The Grandi*; NEGRI, *Vincenzo e Gian Gerolamo Grandi*. For other individual works by the Grandi, see *Renaissance and Baroque Bronzes from the Fitzwilliam Museum*, Catalogo della mostra (Londra, Daniel Katz Gallery, 2002), a cura di VICTORIA AVERY, *Gli Ori*, London 2002, pp. 126-131, n. 14; *Rinascimento e passione per l'antico. Andrea Riccio e il suo tempo*. Catalogo della mostra (Trento, Castello del Buonconsiglio - Museo Diocesano, 2008), a cura di ANDREA BACCHI - LUCIANA GIACOMELLI, Provincia autonoma, Trento 2008, nn. 73-75; JEREMY WARREN, *Medieval and Renaissance Sculpture: a catalogue of the Collection in the Ashmolean Museum, Oxford, I., Sculptures in metal*, Ashmolean Museum, Oxford 2014, pp. 214-220, n. 52. The gilt-bronze inkstand discussed by WARREN, *The Grandi*, pp. 111-112, Pl. 7, was acquired by the Ashmolean Museum, Oxford in 2016. See JEREMY WARREN, *A Renaissance Writing Casket, The Ashmolean*, n. 73 (Spring 2017), pp. 22-23.

<sup>44</sup> CESSI, *Vincenzo e Gian Gerolamo Grandi*, pp. 50-54; WARREN, *The Grandi*, p. 116.

As late as 1572, he petitioned to be allowed to complete the relief of the *Miracle of the Resuscitated Youth* in the Cappella del Santo of the Santo allocated to Danese Cattaneo, after that sculptor's death. In the event, Vincenzo was commissioned to evaluate the work done by Cattaneo up to the time of his death, but the contract for completing the relief was instead awarded to the young Veronese sculptor Girolamo Campagna (1549-1625)<sup>45</sup>.

Vincenzo Grandi died some time between 27 August 1577 and 2 August 1578, so the date on the cannon, 1577, would just fit within his lifetime. Giovanni Sant'Uliana and Vincenzo Grandi were close in age and the two men would certainly have come across each other frequently in the course of their long lives. So it is possible to imagine Giovanni Sant'Uliana asking the elderly Vincenzo to help him realise his own masterly late creation. Less than a year later Vincenzo Grandi was dead, whilst a decade later, in 1587, Giovanni Sant'Uliana followed him. In its own way, the intricately decorated culverin, which has helped to bring back to life a long-forgotten figure in Padua's history, is an extraordinarily moving masterpiece, which speaks to a golden age in the history of the city.

## SUMMARY

The essay presents a small bronze cannon of a type known as a culverin in the Wallace Collection, London. Exceptional for the sophistication and beauty of its decoration, the culverin is signed as having been designed in 1577 by one Giovanni Sant'Uliana. Although he and his family have hitherto been all but entirely forgotten, Giovanni (c. 1503-1587) was a leading member of Paduan society, counting Pietro Aretino, Angelo Beolco (Il Ruzante) and Andrea Cornaro among his friends. He played a major role in Paduan civic life and was knighted for his diplomatic and other services to the Venetian Republic. He also had close relations with the Basilica di Sant'Antonio di Padova, in 1562 negotiating on behalf of the Arca the completion of Jacopo Sansovino's relief of The Miracle of the Maiden Eurilia for the Cappella di Sant'Antonio. Contemporary evidence suggests that Giovanni Sant'Uliana was known for the nobility of his comportment, and he seems to have been passionately interested in notions of chivalry and honour. At the Battle of Lepanto in 1571, Giovanni's eldest sons Marcantonio and Camillo captained and served on the galley provided by the city of Padua, winning much booty, which adorned the family's palace in via San Francesco. The small cannon might have been designed to complement in some way these displays. Designed towards the end of Giovanni's life, it may have been worked up into a model and cast by the Paduan sculptor Vincenzo Grandi (c. 1480/90?-1577/78), with whose refined bronze artefacts, such as candlesticks and inkstands, it has much in common. Giovanni Sant'Uliana is bur-

---

For some attributions of late works to Vincenzo Grandi, see also FRANCESCO CESSI, *Apunti sull'estrema attività di Vincenzo Grandi scultore*, «Padova», 5 (5/1959), pp. 20-27.

<sup>45</sup> BLAKE MCHAM, *The Chapel of St. Anthony*, pp. 58-61, Pl. VIII, fig. 125.

ied in the Santo, in today's Cappella di Santa Chiara, built after his death by his second son Camillo Sant'Uliana. The architectural decoration remains largely intact, as does the tombstone of Giovanni and Camillo Sant'Uliana.

*Keywords:* Padua; Basilica of St. Anthony; Sculpture; Bronzes; Cannon; Giovanni Sant'Uliana; Camillo Sant'Uliana; Wallace Collection.

## SOMMARIO

Il saggio prende avvio da un piccolo cannone bronzeo, noto con il termine di colubrina, presente nella Wallace Collection di Londra. Oggetto di eccezionale raffinatezza e di bellezza decorativa, risulta essere stato progettato e firmato nel 1577 da un Giovanni di Sant'Uliana: un nome e una famiglia pressoché scomparsi dalla memoria storica. Giovanni (1503-1587ca.) era, invece, una figura di spicco nelle società padovane del suo tempo, legato per amicizia a nomi illustri quali Pietro Aretino, Angelo Beolco (Il Ruzante) e Andrea Cornaro. Per i suoi importanti servizi nella vita civile padovana e per il suo impegno diplomatico a favore della Repubblica di Venezia venne insignito del titolo di Cavaliere. Sono documentati stretti rapporti con la basilica di Sant'Antonio: nel 1562 si adoperò con la Veneranda Arca per chiamare Jacopo Sansovino a realizzare la scultura del Miracolo della fanciulla Eurilia, nella cappella dell'Arca. Altra documentazione lo ricorda per la nobiltà del suo comportamento, interessato a temi di cavalleria e di comportamenti secondo il galateo cortigiano. I due figli maggiori di Giovanni, Marcantonio e Camillo, parteciparono alla battaglia di Lepanto nel 1571, ottenendo un cospicuo bottino di guerra che andò a decorare il palazzo di famiglia nell'attuale via San Francesco. La colubrina in oggetto potrebbe essere stata progettata quale ulteriore elemento per completare l'arredo nel palazzo familiare. Progettato negli ultimi anni di vita di Giovanni, realizzato forse nella bottega dello scultore padovano Vincenzo Grandi (1480/90?-1577/78) potendo leggere nel manufatto in oggetto la stessa raffinatezza presente in candelabri e calamai prodotti nella stessa bottega. Giovanni di Sant'Uliana venne sepolto nella cappella, attualmente dedicata a Santa Chiara, in basilica: cappella realizzata dopo la sua morte, dal secondogenito Camillo, con una decorazione rimasta intatta in gran parte, come si desume dalla pietra tombale tuttora esistente.

*Parole chiave:* Padova; Basilica di Sant'Antonio; Scultura; Bronzi; Cannone; Giovanni Sant'Uliana; Camillo Sant'Uliana; Wallace Collection..

Jeremy Warren  
Honorary Curator of Sculpture, Ashmolean Museum, Oxford  
Sculpture Research Curator, The National Trust  
Ashmolean Museum - Beaumont Street - Oxford OX1 2PH  
jeremy.warren@ashmus.ox.ac.uk

VALENTIN STRAPPAZZON

**“AMOR IPSE INTELLECTUS EST”.  
SAINT ANTOINE DE PADOUE  
ET GUILLAUME DE SAINT-THIERRY**

INTRODUCTION

Dans son étude sur la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* de l'abbé de Signy, Marie-Madeleine Davy faisait remarquer, à propos de sa postérité:

«Elle était utilisée non seulement par les auteurs mystiques, mais encore par les professeurs de théologie; elle a exercé un rôle considérable sur les représentants les plus éminents des grande écoles mystiques », comme le *Liber Ordinarius* du monastère bénédictin de Saint-Jacques de Liège, l'école franciscaine, saint Bonaventure et saint Antoine de Padoue. « Chargé d'enseigner la théologie aux jeunes clercs de son ordre, Antoine savait interrompre ses brillantes prédications pour s'adonner dans le silence à la contemplation et à l'étude, et avait pour maître très aimé saint Bernard. Parlant de la contemplation, Antoine insiste sur son principal effet, à savoir l'accroissement de l'amour divin..., reprend la terminologie chère à Guillaume de Saint-Thierry concernant les trois états: les commençants (*incipientes*), les progressants (*proficientes*), les parfaits (*perfecti*); affirme que la contemplation est un don gratuit de Dieu que celui-ci accorde librement à qui il veut. Et pour appuyer cette assertion, il a recours à Guillaume de Saint-Thierry;

et de citer le très long passage de la *Lettre* où il est question de la célèbre sentence: «*amor ipse intellectus est*»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Un Traité de la vie solitaire. Lettre aux Frères du Mont-Dieu de Guillaume de Saint-Thierry*, traduction française précédée d'une introduction et de notes doctrinales par MARIE-MADELEINE DAVY, J. Vrin, Paris 1946, pp. 41; 45-47. Pour l'historique et le contenu de cette *Lettre*, nous avons consulté, outre l'ouvrage cité: IDEM, *Un traité de la vie solitaire. Epistola ad fratres de Monte-Dei*, édition critique du texte latin par MARIE-MADELEINE DAVY, Vrin, Paris 1940; IDEM, *Lettre aux frères du Mont-Dieu (Lettre d'or)*, texte critique, traduction et notes par JEAN DÉCHANET (Sources Chrétiennes, n° 223), Editions du Cerf, Paris 1975. Ces deux éditions présentent chacune sa propre traduction et diffèrent dans l'organisation et la présentation des matériaux: M.-M. Davy divise le texte en 120 paragraphes, donne les citations bibliques en petites capitales (1940) ou en note (1946) et ajoute deux tables: noms et mots latins et sujets; J.-M. Déchanet partage la *Lettre* en 300 paragraphes, ajoute en marge des «guides de lectures»



Il y a donc une parenté, littéraire et spirituelle, entre Antoine de Padoue et Guillaume de Saint-Thierry. Elle apparaît clairement dans les citations des Sermons extraits de la *Lettre d'Or* qui, elle-même, concentre la doctrine théologique et spirituelle exposée dans les différentes œuvres de l'abbé de Signy, évoquées dans le « Billet d'envoi » (n.os 8-9)<sup>2</sup>.

Cette parenté a été soulignée par Jean Leclercq au Congrès de Padoue sur «Le fonti e la teologia dei Sermoni antoniani» (5-10 octobre 1981), avec un résultat, reconnaît-il, «plutôt maigre». A part une référence à un texte commun avec saint Bernard sur le triple baiser des pieds, des mains et de la bouche<sup>3</sup>, Leclercq signale 17 références – sous le nom de saint Bernard ou de Guy le Chartreux, la paternité de Guillaume n'ayant été démontrée qu'en 1975<sup>4</sup> –; références limitées à quelques lignes ou à de courtes phrases (une seule occupe une page entière, I,218, 1-30)<sup>5</sup>. Ceci ne serait pas suffisant, d'après Leclercq, « pour penser qu'il aurait puisé à un exemplaire complet de la *Lettre d'Or*, mais plutôt à des florilèges ascétiques circulant à l'époque dans les couvents et les écoles qui ne disposaient pas de bibliothèques comme les monastères »<sup>6</sup>.

A ce même constat, nous sommes parvenus en mettant en parallèle les citations des *Sermons* de saint Antoine attribuées à Guillaume et les textes de la *Lettre d'Or*. Des 24 citations de Guillaume recensés dans les *Sermons* et consistant en de brefs passages, une seule est attribuée à Guillaume dans l'Édition critique de 1979, *In Cantica brevis commentarium*, en concomitance avec le sermon III de *In Cantica* de Bernard, et en précisant, en note, que l'expression «ad osculum reconciliationis» est à lire: «osculum contemplationis»; seize autres sont extraites de la *Lettre d'Or*, sous le nom

---

et donne une brève table analytique. Dans nos citations, nous suivrons la numérotation et la version de J.-M. Déchanet. Ajoutons à cette bibliographie essentielle: GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Lettera d'Oro. Epistola ad Fratres de Monte Dei*, a cura di CECILIA FALCHINI, Qiqajon, Magnano (Bi) 1988; et un ouvrage consacré à *L'expositio super Cantica Cantorum*, contenant de nombreuses références au thème de *l'intellectus-amor*: CESARE ANTONIO MONTANARI, «*Per figuras amatorias*»: *esegesi e teologia*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006.

<sup>2</sup> Beaucoup de sujets, par exemple, «Le traité sur les états de prière» de *l'Exposé sur le Cantique des cantiques*, trouveront dans la *Lettre* leur développement définitif, accompagné d'un exposé plus clair et cohérent. Cf. CESARE ANTONIO MONTANARI, «*Per figuras amatorias*», p. 282.

<sup>3</sup> BERNARD, *In Cantica*, III,1-4; GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *In Cantica brevis comentatio*, 5.

<sup>4</sup> GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, pp. 63-65.

<sup>5</sup> Nous citons *La Lettre d'Or*, d'après l'édition des Sources Chrétiennes, 223 = S.C., n°); et les *Sermons* de saint Antoine d'après l'édition critique de 1979, selon la séquence I,1,1, où I = volume; 1 = page; 1 = la ligne. Chaque référence renvoie au titre et au § du Sermon.

<sup>6</sup> Cf. JEAN LECLERCQ, *La spiritualità dei "Sermones" antoniani e la sua connessione e dipendenza dalla spiritualità monastico-canonicale*, in *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani*. Atti del Congresso internazionale di studio (Padova, 5-10 ottobre 1981), a cura di ANTONINO POPPI, Messaggero, Padova 1982, p. 209.

de Bernard, corrigé, dans la version portugaise de 1987, en celui de Guillaume. Les quatre citations restantes sont le fruit de notre recherche, sous réserve d'une analyse plus affinée du corpus antonien. Mais voyons d'abord ces extraits, afin de vérifier s'ils sont simplement occasionnels ou s'ils révèlent, au contraire, une doctrine commune à Antoine et à Guillaume. Dans l'affirmative, nous nous demanderons s'ils laissent place à une originalité d'Antoine par rapport à Guillaume.

1. ANTOINE CITE LA *LETTRE D'OR* DE GUILLAUME:  
UN INVENTAIRE «PLUTÔT MAIGRE»

Nous avons classé les textes communs sous cinq rubriques: a) anthropologie; b) les trois états de la vie spirituelle; c) la grâce de l'union; d) fragments; e) qualités du corps et de l'âme glorifiés.

a) *Anthropologie*

Sermons de saint Antoine	Lettre aux Frères du Mont-Dieu
<p><b>1. Anima, animus, spiritus</b> «Vivus est sermo Dei... pertingens usque ad divisionem animae, idest animalitatis ac spiritus, idest rationis». Anima est res incorporea, rationis capax, vivificando corpori accomodata. Haec animales constituit homines, quae carnis sunt sapientes, sensibus corporis inhaerentes. Quae, ubi perfectae rationis incipit esse, continuo abdicat a se notam generis feminini, et efficitur animus particeps rationis, regendo corpori accomodatus. Quamdiu enim anima est, cito in id quod carnale est, effeminatur; animus vero, vel spiritus, nonnisi quod virile est et spirituale meditatur. (I,348,20-8 - 5<sup>e</sup> Pâques, 12)</p>	<p><b>1. Anima, animus, spiritus</b>  Anima est res incorporea, rationis capax, vivificando corpori accomodata. Haec animales constituit homines, quae carnis sunt sapientes, sensibus corporis inhaerentes. Quae ubi perfectae rationis incipit esse, <i>non tantum capax, sed et particeps</i>, continuo abdicat a se notam generis feminini, et efficitur animus particeps rationis, regendo corpori accomodatus, <i>vel seipsum habens spiritus</i>. Quamdiu enim anima est, cito in id quod carnale est effeminatur; animus vero, vel spiritus, <i>non nisi</i> quod virile est et spirituale meditatur. (S.C., 198. Cf. AUGUSTIN, <i>De quantitate animae</i>, XIII, 22)</p>
<p><b>2. Corpus</b> Corpus nostrum sicut aegrum commendatum habere debemus, cui etiam multa volenti inutilia sunt neganda, utilia vero etiam nolenti ingerenda. Sic de eo agere debemus sicut de non nostro, sed eius a quo "pretio magno empti sumus, ut glorificemus eum in corpore nostro" (1Co 6,20). Caveamus ne cuique nostrum improperet Dominus per Ezechielem: «Oblita</p>	<p><b>2. Corpus</b> <i>(animalis homo) docendus est sic habere corpus suum, sicut aegrum commendatum; cui etiam multum volenti inutilia sunt neganda, utilia vero, etiam nolenti, ingerenda; sic de eo agere, sicut de non suo, sed de eius a quo pretio magno empti sumus, ut glorificemur eum in corpore nostro.</i> <i>Rursum docendus est cavere, quod peccatori populo per Prophetam Dominus</i></p>

<p>es mei, et proiecisti me post corpus tuum, tu quoque porta scelus tuum, et fornicationes tuas» (Ez 23,35). (I, 398,24-31 - 1<sup>a</sup> Pent., 7)</p>	<p><i>improperat: «Proiecisti, inquiens, me post corpus vestrum» (Ez 23,35; 1R 14,9).</i> (S.C., 72,2-6.73,1-3)</p>
<p><b>3. Ratio</b> Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus, verum intuetur; aut est ipsa veri contemplatio, non per corpus; aut est etiam ipsum verum quod contemplatur. (I, 244,22-25 - Oct. Pâques, 12)</p>	<p><b>3. Ratio</b> Ratio vero, sicut deffinitur a deffinientibus, vel describitur a describentibus, aspectus animi est, quo per seipsum, non per corpus, verum intuetur; aut ipsa veri contemplatio; aut ipsum verum quod contemplatur. (S.C., 203,2-6. Cf. AUGUSTIN, <i>De immortalitate animae</i>, VI,10)</p>
<p><b>3bis. Ratio</b> Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus, verum intuetur; aut est ipsa veri contemplatio non per corpus; aut etiam est ipsum verum quod contemplatur. (III, 132,12-15 - Chaire Pierre, 10)</p>	

b) *Les trois degrés de la vie spirituelle*

<p><b>4. L'homme animal, raisonnable, parfait</b> [Jesus Christus] est misericors in gratiae infusione, et hoc in incipientibus...</p> <p>Est manu fortis, cum provehit de virtute in virtutem, et hoc in proficientibus... Sicut pia mater parvuli filii, nutantis ascendere, sua manu manum apprehendit, ut post se ascendere possit, sic Dominus manu pietatis apprehendit manum humilis paenitentis ut ascendere valeat par scalam crucis ad gradum perfectionis, ut aspectu desiderabilem, regem in decore suo... mereatur cernere. (I,1,23... 2,23)</p>	<p><b>4. L'homme animal, raisonnable, parfait</b> Sunt etenim animales, qui per se, nec ratione aguntur, nec trahuntur affectu; et tamen vel auctoritate permoti, vel doctrina commoti, vel exemplo provocati, approbant bonum ubi inveniunt, et quasi caeci, sed ad manum tracti sequuntur, hoc est imitantur. Sunt rationales, qui per rationis iudicium et naturalis scientiae discretionem, habent et cognitionem boni et appetitum; sed nondum habent affectum. Sunt perfecti, qui spiritu aguntur, qui a Spiritu Sancto plenius illuminantur; et quoniam sapit eis bonum cuius trahuntur affectu, sapientes vocantur; quia vero induit eos Spiritus sanctus, sicut induit olim Gedeonem, sicut Spiritus sancti indumentum, spirituales appellantur. (S.C., 43) Primus status circa corpus se habet, secundus circa animum se exercet, tertius non nisi in Deo requiem habet. Quorum singuli, sicut habent certam proficiendi rationem, sic in genere suo certam habent perfectionis mensuram. (S.C., 44)</p>
---	--

## — Le parcours du débutant

<p><b>5. Directives pour la prière</b>  Docendus est, inquit, animalis incipiens et Christi tirunculus Deo appropinquare, ut Deus appropinquet ei.</p> <p>Admonendus, quanta potest puritate cordis intendere in eum, cui sacrificium orationis suae offert.</p> <p>Quantum enim videt vel intelligit eum cui offert, tantum ei in affectu est, et ei amor ipse intellectus; quantum ipse ei in affectu, tantum sapit ei hoc ipsum si dignum Deo est quod offert, et in eo bene sibi est.</p> <p>Huiusmodi tamen oranti vel meditati melius ac tutius proponitur imago dominicae Humanitatis, Nativitatis eius, Passionis, Resurrectionis, ut infirmus animus, qui non novit cogitare nisi corpora et corporalia, habeat aliquid cui se afficiat, cui, iuxta modum suum, pietatis intuitu inhaereat. Est quippe in forma Mediatoris in quo, sicut legitur in Iob, “visitans homo speciem suam non peccabit” (cf. Jb 5,4). Hoc est: cum intentionis suae intuitum in eum dirigit, humanam in Deo speciem cogitando, [a vero] nusquam recedat, et, dum per fidem Deum ab homine non dividit, Deum aliquando in homine apprehendere addiscit.</p> <p>In quo pauperibus spiritu et simplicioribus filiis Dei tanto animo solet esse affectus dulcior, quanto naturae humanae propinquior.</p> <p>Postmodum vero, fide migrante in affectum, amplexantes in medio cordis sui, dulci amoris amplexu, Christum Iesum, totum hominem, propter hominem assumptum, totum Deum, propter assumentem Deum, incipiunt eum iam non secundum carnem cognoscere, quamvis eum nec Deum secundum Deum plene possunt cogitare, et, sanctificando eum in cordibus suis, offerre ei amant vota sua. (I,218,3-30 - Pâques, 10)</p>	<p><b>5. Directives pour la prière</b>  <i>Deinde</i> docendus est <i>etiam</i> animalis incipiens et Christi tyrunculus Deo appropinquare, ut Deus appropinquet ei. (S.C., 169,1-3 [3-9; 170,1-9; 171,1-8; 172,1-11; 173,1-4])</p> <p>Admonendus <i>est</i> quanta potest puritate cordis intendere in eum, cui sacrificium orationis suae offert. (S.C., 173,4-5)</p> <p>Quantum enim videt vel intelligit eum cui offert, tantum ei in affectu est, et ei amor ipse intellectus; <i>quantumque</i> ipse ei in affectu, tantum sapit ei hoc ipsum, si dignum Deo est, quod offert, et in eo bene sibi est. (S.C., 173,7-11)</p> <p>Huiusmodi tamen oranti vel meditati melius ac tutius, <i>sicut jam dictum est</i>, proponitur imago dominicae <i>humanitatis</i>, <i>nativitatis eius</i>, <i>passionis et resurrectionis</i>; ut infirmus animus, qui non novit cogitare nisi corpora et corporalia, habeat aliquid cui se afficiat; cui, iuxta modum suum, pietatis intuitu inhaereat. Est quippe in forma <i>mediatoris</i> in quo, sicut legitur in Iob, “visitans homo speciem suam non peccat”. <i>Quia</i> cum intentionis suae intuitum in eum dirigit, humanam in Deo speciem cogitando, a vero non usquequaque recedit; ut dum per fidem Deum ab homine non dividit, Deum aliquando in homine apprehendere addiscat [v. au subjonctif]. (S.C., 174,1-11)</p> <p>In quo pauperibus spiritu et simplicioribus filiis Dei, tanto primo solet esse affectus dulcior, quanto naturae humanae propinquior.</p> <p>Postmodum vero, fide migrante in affectum, amplexantes in medio cordis sui, dulci amoris amplexu, Christum Iesum, totum hominem, propter hominem assumptum, totum Deum, propter assumentem Deum, incipiunt eum iam non secundum carnem cognoscere, quamvis eum <i>necdum</i> Deum secundum Deum plene possint cogitare; et sanctificando eum in cordibus suis, offerre ei amant vota sua. (S.C., 175,1-10)</p>
---	---

<p><b>6. Les formes de la prière</b> Ordinem petendi et obsecrandi ostendit Apostolus, Timotheo scribens: “Obsecro, inquit, primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones” (1 Tm 2,1).</p>	<p><b>6. Les formes de la prière</b> <i>Et ipsae sunt quae</i> Apostolus alio ordine <i>dinumerat</i>, obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones. Nam postulatio, etc. (S.C., 177,1-2) [Suivent: postulatio, 177, 3-16; obsecratio, 178,1-3; oratio, 179,1-3; gratiarum actio, 180,1-9; la conclusion] (S.C., 181,1-3).</p>
<p><b>7. L'oraison</b> Oratio vero est hominis Deo adhaerentis affectio, et familiaris quaedam et pia allocutio, et statio illuminatae mentis ad fruendum quamdiu licet.</p>	<p><b>7. L'oraison</b> Oratio vero est hominis adhaerentis affectio, et familiaris quaedam et pia allocutio, et statio illuminatae mentis ad fruendum Deo quamdiu licet. (S.C., 179,1-3)</p>
<p><b>8. L'obsécration</b> Obsecratio est in exercitiis spiritualibus anxia ad Deum instantia, in quibus ante gratiam succurrentem qui apponit scientiam non apponit nisi dolorem.</p>	<p><b>8. L'obsécration</b> Obsecratio vero est in exercitiis spiritualibus anxia ad Deum instantia; in quibus ante gratiam succurrentem, qui apponit, non apponit nisi dolorem. (S.C., 178, 1-3)</p>
<p><b>9. L'action de grâces</b> Porro gratiarum actio est in intellectu et cognitione gratiae Dei bonae voluntatis et indeficiens ad Deum et indefessa intentio; etiamsi aliquando vel non sit vel torpeat sive actio exterior sive interior affectio. Haec est enim, de qua Apostolus dicit: Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio, ac si dicat: Semper quidem velle adest, sed aliquando iacet, hoc est inefficax est; quia perficere opus bonum quaero, sed non invenio. Haec est caritas, “quae numquam deficit” (1Co 13,8); ipsa est sine intermissione oratio, gratiarum actio, de qua dicit Apostolus: «Sine intermissione orate, gratias agentes semper». (I, 337,4-338,2 - 5<sup>a</sup> Pâques, 5)</p>	<p><b>9. L'action de grâces</b> Porro gratiarum actio est in intellectu et cognitione gratiae Dei bonae voluntatis et indeficiens ad Deum et <i>inreflexa</i> intentio, <i>etiam si</i> aliquando vel non sit, vel torpeat, sive actio exterior, sive interior affectio. Haec est enim, de qua Apostolus dicit: Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio. Ac si dicat: Semper quidem velle adest, sed aliquando iacet, hoc est inefficax est; quia perficere opus bonum quaero, sed non invenio. Haec est caritas, ‘quae numquam deficit’. (S.C., 180,1-9) Ipsa est sine intermissione oratio, seu gratiarum actio, de qua Apostolus dicit: «Sine intermissione orate, et gratias agantes semper». (S.C., 181,1-3)</p>

— Le progrès du rationnel: vices et vertus

<p><b>10. L'oisiveté</b> Omnium tentationum et cogitationum malarum et inutilium sentina otium est. (I, 152,29-153,1 - 3<sup>a</sup> Carême, 20)</p>	<p><b>10. L'oisiveté</b> Omnium <i>autem et</i> temptationum et cogitationum malarum et inutilium sentina otium est. (S.C. 81,1-3)</p>
--	--

<p><b>11. <i>L'abstinence</i></b> Panis furfureus et simplex aqua, olera vel legumina simplicia nequaquam res delectabilis est, sed in amore Christi et desiderio internae delectationis, ventri bene morigerato gratanter ex his satisfacere posse valde delectabile est. Quot millia pauperum ex his vel ex aliquo horum delectabiliter satisfaciunt naturae! Facillimum quippe et delectabile esset, adiuncto amoris Dei condimento, secundum naturam vivere, si insania nostra nos permitteret. (II, 530,18-27 - 1<sup>a</sup> Nativité, 7)</p>	<p><b>11. <i>L'abstinence</i></b> Panis furfureus et simplex aqua, olera vel legumina simplicia nequaquam res delectabilis est; sed in amore Christi et desiderio internae delectationis, ventri bene morigerato gratanter ex his satisfacere posse valde delectabile est. Quot millia pauperum ex his vel ex aliquo horum delectabiliter satisfaciunt naturae! Facillimum quippe et delectabile esset, adiuncto amoris Dei condimento, secundum naturam vivere, si insania nostra nos permitteret. (S.C. 89,1-12)</p>
<p><b>12. <i>La prudence</i></b> «Prudentia est rerum bonarum et malorum utriusque scientia, cuius partes sunt memoria, intelligentia, providentia» (II, 24 - 9 Pent., 13)</p>	
<p><b>13. <i>Le discernement</i></b> Hoc (subdi et perfecte oboedire) debet esse totum tuum sapere, et “hoc sapere est tibi ad sobrietatem” (Rm 12,3). Plus sapere est ab ebrietatem, in qua omnis sapientia desipit. Plus sapere et plus discernere quam oportet, errare faciunt animalem discretum, novitium prudentem, incipientem sapientem, sicut errat ebrius et vomens. (II, 564,26-31 - 2<sup>a</sup> Nativité, 14)</p>	<p><b>13. <i>Le discernement</i></b> <i>Non plus sapere quam oportet sapere, “sed sapere ad sobrietatem” (Rm 12,3). (S.C., 70,11-12)</i> <i>Sic et animalem discretum, novitium prudentem, incipientem sapientem: in cella posse diu consistere, in congregatione durare, impossibile est. Stultus fiat, ut sit sapiens. (S.C., 54,12-15)</i></p>
<p><b>14. <i>L'obéissance</i></b> Perfecta, inquit Bernardus, oboedientia est maxime in incipiente indiscreta, hoc est non discernere quid vel quare praecipitur; sed ad hoc tantum niti, ut fideliter et humiliter fiat quod a maiore praecipitur. Haec omnis sit eius discretio, ut in hoc nulla sit ei discretio. Haec omnis eius sapientia sit, ut in hac parte nulla ei sit. (II, 564,31-565,6 - 2<sup>a</sup> Nativité, 14)</p>	<p><b>14. <i>L'obéissance</i></b> Perfecta, inquit Bernardus, oboedientia est maxime in incipiente indiscreta, hoc est non discernere quid vel quare praecipitur; sed ad hoc tantum niti, ut fideliter et humiliter fiat quod a maiore praecipitur. (S.C., 53,5-9) <i>Et hoc omnis sit eius discretio, ut in hoc nulla ei sit discretio. Haec omnis eius sapientia sit, ut in hac parte nulla ei sit. (S.C. 54,15-17)</i></p>
<p><b>14bis</b> Perfecta, inquit Bernardus, oboedientia est maxime in incipiente indiscreta, hoc est non discernere quid vel quare praecipitur; sed ad hoc tantum niti, ut fideliter et humiliter fiat quod a maiore praecipitur. (III, 282,26-29 - Pierre et Paul, 8)</p>	

## — Le spirituel

<p><b>15. La grâce prévenante</b>          Nonnumquam purae orationis affectus et bona illa affectionis suavitas non invenitur, sed quasi invenit, [cum] non petentem, non quaerentem, non pulsantem et quasi nescientem gratia praevenit; et tamquam gens servorum suscipitur in mensa filiorum, cum rudis et adhuc incipiens animus in eum orandi assumitur affectum, qui pro praemio sanctitatis reddi solet meritis perfectorum. (II, 517,21-28 - 4<sup>a</sup> Avent., 10)</p>	<p><b>15. La grâce prévenante</b>          Nonnumquam <i>etiam</i> purae orationis affectus, et bona illa affectionis suavitas non invenitur, sed quasi invenit, <i>cum</i> non petentem, non quaerentem, non pulsantem et quasi nescientem gratia praevenit et tamquam gens servorum suscipitur in mensa filiorum, cum rudis et adhuc incipiens animus in eum orandi assumitur affectum, qui pro praemio sanctitatis reddi solet meritis perfectorum. (S.C. 185,1-8)</p>
<p><b>16. L'infusion du Saint-Esprit</b>          Amor Dei est animae domus panis, quo protegitur et reficitur, et tunc «per viam amoris, ut dicit beatus Bernardus, infundit se Spiritus Sanctus». (II, 569,21-24 - 1<sup>a</sup> Epiphanie, 3)</p>	<p><b>16. L'infusion du Saint-Esprit</b>          Cum vero de eis quae de Deo, vel ad Deum sunt cogitatur, et voluntas eo proficit ut amor fiat, continuo per viam amoris, ut dicit beatus Bernardus, infundit se Spiritus Sanctus. (S.C. 249)</p>
<p><b>17. La gratuité de la grâce</b>          Avis dicitur ab <i>a</i>, quod est sine, et <i>via</i>, idest <i>sine via</i>, «quia viam certam non habet».          Vir enim contemplativus, cum ad superiora evolat, viam rectam non habet, quia <i>contemplatio</i> non est in arbitrio contemplantis, sed in dispositione Creatoris, qui cui vult et quando vult et quomodo vult dulcedinem contemplationis infundit. (II, 232,12-18 - 15<sup>a</sup> Pent., 8)</p>	<p><b>17. La gratuité de la grâce</b>          Sed <i>modus hic cogitandi de Deo</i>, non est in arbitrio <i>cogitantis</i>, sed in <i>gratia donantis</i>; scilicet cum Spiritus Sanctus, qui <i>ubi vult spirat</i>, quando vult et quomodo vult, <i>et quibus vult, in hoc spirat</i>. (S.C. 251,1-4)</p>

c) *La grâce de l'union*

<p><b>18. L'union dans l'amour</b>          Dicit beatus Bernardus: «Impossibile quippe est summum bonum videri et non amari»; <i>ipse enim Deus amor est</i>. (I, 96,3-4 - 2<sup>e</sup> Carême, 10)</p>	<p><b>18. L'union dans l'amour</b>          Impossibile quippe est summum bonum videri et non amari; <i>necnon tantum amari, quantum datum fuerit videri</i>. (S.C., 272,1-3)</p>
<p><b>19. L'unité d'esprit</b>          Si delibasti gustum quemdam internae suavitatis, admissus es ad tertium (caelum). Hic gustus est unio, qua unitur sponsa sponso. «<i>Qui ahhaeret, inquit, Deo, unus spiritus est</i>» (cf. 1Co 6,17). (III, 64,13-15 - Circoncision, 10).</p>	<p><b>19. L'unité d'esprit</b>          Cui bono (Deo), amore ipsius boni, sic se intendit pius affectus... donec unum vel <i>unus cum eo spiritus fuerit effectus</i> (cf. 1 Co 6,17). S.C., 223, 275)</p>

<p><b>20. Précarité de l'expérience spirituelle</b> Amico Dei aliquando vicissim lux quaedam conscientiae et iucunditatis internae ostenditur, sicut lumen clausum patet et latet ad arbitrium tenentis, ut per hoc exardescat animus ad possessionem luminis aeterni, et haereditatem plenae visionis Dei. (III, 245,14-18 - Ascension, 8)</p>	<p><b>20. Précarité de l'expérience spirituelle</b> <i>Electo enim et dilecto Dei, aliquando lumen quoddam vultus Dei ostenditur, sicut lumen clausum in manibus patet et latet ad arbitrium tenentis; ut per hoc quod quasi in transcursu vel transpuncto videre permittitur, exardescat animus ad possessionem luminis aeterni, et haereditatem plenae visionis Dei.</i> (S.C., 268,1-6)</p>
---	--

d) *Fragments*

<p><b>21. Supériorité de la vie contemplative</b> Vita activa, tamquam pars inferior, debet servire contemplationi, quoniam pars inferior, non est propter partem superiorem. Unde Apostolus: «Non vir propter mulierem, sed mulier propter virum est formata» (1 Co 11,9). (I, 333,812 - 3<sup>e</sup> Pâques, 14)</p>	<p><b>21. Supériorité de la vie contemplative</b> Sicut enim iam supra dictum est, «non vir propter mulierem sed mulier propter virum»; nec spiritualia propter carnalia sed carnalia propter spiritualia. (S.C., 125)</p>
<p><b>22. La cellule intérieure</b> Poenitens debet constituere linguae suae valvas... ut <i>omnia bona sua</i> interius claudat, illum versiculum Isaiae in fronte conscientiae habens scriptum: «Secretum meum mihi, secretum meum mihi» (Is 24,16)... ut animi impetus, foris prorumpere volentes, seris divini amoris et timoris cohibeat. (I, 373,1-7)</p>	<p><b>22. La cellule intérieure</b> Cogitantis ergo est... <i>bona sua</i> non ponere in ore hominum, sed celare in cella, et recondere in conscientia, ut hunc quasi titulum, et in fronte conscientiae, et in fronte cellae semper habeat: «Secretum meum michi, secretum meum michi» (Is 24,16). (S.C., 300)</p>

e) *Les qualités du corps et de âme glorifiés*

<p><b>23. Les qualités du corps et de l'âme glorifiés</b> Anima tribus et corpus quattuor dotibus glorificabitur. Anima sapientia, amicitia et concordia decorabitur. (I, 22,14-15 - Sept., 22)</p>	<p><b>23. Les qualités des corps et des âmes glorifiés</b> Corporum beatorum dotes recensentur et explicantur. Septem igitur videntur esse quae possunt corporibus aptari, et sunt decentissime, et ad beatitudinem et commoditatem ipsorum corporum sufficientissima. <i>Animabus vero sanctis haec convenienter aptari videntur, sapientia, amicitia, concordia, potestas, honor, securitas, gaudium.</i> (PL 184, II,3)</p>
<p><b>24. Les sept glorifications du corps et de l'âme</b> Septem stellae sunt septem glorificationes corporis et animae. Sapientia, ami-</p>	<p><b>24. Les sept glorifications du corps et de l'âme</b> Corporum beatorum dotes recensentur et explicantur. Septem igitur videntur</p>



citia et concordia: hae erunt animae; claritas, agilitas, subtilitas, immortalitas: hae corporis.	esse quae possunt corporibus aptari, et sunt decentissime, et ad beatitudinem et commoditatem ipsorum corporum sufficientissima. Sunt autem haec, <i>pulchritudo, velocitas, fortitudo, libertas, sanitas, voluptas, diuturnitas.</i> (PL 184, II,3) <sup>7</sup> .
(I, 259,3-6. - 2 <sup>e</sup> Pâques, 7)	

## 2. DIVERGENCES ET CONVERGENCES

### a) *Les textes: convergences dans la forme, divergences dans la présentation*

La mise en parallèle des textes communs à Guillaume de Saint-Thierry et à saint Antoine de Padoue présente peu de variantes au niveau de la forme. Il s'agit de mots-outils: *autem, deinde, etiam, igitur, sic, vero*; d'ajouts ou incises de type introductif: (*animalis homo*) *docendus est sic habere* (2); explicatif: *sicut deffinitur a deffinientibus, vel describitur a describentibus* (3); *necnon tantum amari, quantum datum fuerit videri* (17); *quod quasi in transcurso vel transpuncto videre permittitur* (19); lexical: *electo enim et dilecto*, à la place de *amico* (19); d'environnement d'une affirmation commune (1 Co 6,17) en 18.

Plus nombreuses sont, en revanche, les divergences au niveau de la présentation des textes.

– 1.2.3. Anima/animus/spiritus, Ratio, Corpus. Les définitions de cette trilogie qui remonte à Origène et à saint Augustin, à partir de 1<sup>re</sup> Ts, marque chez Guillaume la progression de *anima* à *animus* et *spiritus*, distinctifs des trois états de la vie spirituelle, tandis que chez Antoine elles sont appliquées à la force pénétrante de la Parole de Dieu (Hé 4,12). Le terme *ratio* développe chez Guillaume la notion d'*animus*, par rapport à *anima*, alors qu'Antoine l'introduit à propos de l'expression *infantes rationabiles* (1P 2,2), dans le contexte liturgique de l'octave de Pâques. *Corpus* est inséré dans un contexte d'ascèse et de progrès de l'état animal et Antoine en fait le quatrième objet du commandement de l'amour – ce qui est au-dessous de nous –, après Dieu, nous-mêmes et le prochain.

– 4. Les trois états. A la définition philosophique et anthropologique des états, animal, rationnel et spirituel, de Guillaume, Antoine juxtapose l'itinéraire classique du chemin spirituel, adopté depuis Origène, en passant par Augustin, Grégoire et Guillaume<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Ces deux textes d'Antoine, plus que des citations littérales, ressemblent à des résumés extraits d'un sermon de saint Anselme sur la béatitude céleste qui constitue le Livre III de la *Lettre d'Or*. Ce troisième Livre, présent dans le manuscrit de *La Lettre* de l'abbaye de Pontigny, a été découvert par le mauriste dom Martène au XVIII<sup>e</sup> s. et publié par Migne en finale de la *Lettre d'Or*, sous la rubrique *Liber tertius* (PL 184, 3,2). Cf. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, pp. 52-53.

<sup>8</sup> Ce thème est récurrent chez Antoine, avec 27 occurrences pour *incipiens/incipientes*, 21 pour *proficiens/proficientes* et 69 pour *perfectus/perficiens*.

– 5.6.7.8.9. La prière. Les deux longues citations de Guillaume sur l'itinéraire et les directives de la prière du commençant sont reprises par Antoine en abrégé, dans le même ordre – du n° 169,1 à 175,10 pour l'itinéraire –; en ordre dispersé – n°s 177, 181, 179, 178, 180, 181 –, pour les directives. Mais alors que chez Guillaume ces instructions constituent des étapes dans la formation de l'homme animal, chez Antoine, elles s'inscrivent dans l'itinéraire du jeune religieux: la vie contemplative, suggéré par le jeune homme assis à la droite du tombeau, le dimanche de Pâques (Mc 16,5), et l'efficacité de la prière, le 5<sup>e</sup> dimanche après Pâques. A noter dans ce long passage les mots et expressions *dulcior, affectum, amoris, amplexu/amplexantes, cogitare, amant* qui environnent la sentence: *amor ipse intellectus est*.

– 10.11.12.13.14. Oisiveté, abstinence, prudence, discernement, obéissance. Ces vices et ces vertus sont suggérés par Guillaume à l'homme rationnel en vue de sa progression de l'état animal à l'état spirituel, de l'ordre des sens (*secundum naturam vivere*) à celui de l'intériorité: pratiquer l'obéissance, chercher la volonté de Dieu. Pour Antoine, l'oisiveté fait corps avec la lutte par temps de Carême; l'abstinence devient une forme de pauvreté; la prudence, absente chez Guillaume, est une part de la justice; l'obéissance, vécue avec sagesse et dans la discrétion, est proposée en imitation de celle du Christ vis-à-vis de ses parents (Lc 2,51).

– 15. La grâce prévenante. La citation de Guillaume en 185 souligne que l'expérience contemplative n'est pas le fruit d'un effort humain, mais un don de l'Esprit. Pour saint Antoine, dans le même thème, le don de la grâce est accordé au débutant sans aucun mérite de sa part.

– 16. L'infusion du Saint-Esprit. Le don de l'Esprit Saint, Esprit de vie, élève vers Dieu la pensée de l'homme parvenu à l'état spirituel et transforme sa volonté en amour. Chez Antoine, l'âme du pénitent, esclave du démon, émigre sous l'action de l'Esprit Saint vers l'amour de Dieu, « maison du pain », qui la protège et la restaure.

– 17. La gratuité de la grâce. Pour Guillaume, le don de la grâce accordé à l'homme spirituel est entièrement gratuit et dépend uniquement de son bon vouloir: il l'accorde où il veut, quand et comme il veut et à qui il veut. Chez Antoine, cette gratuité est une des caractéristiques principales de la contemplation, symbolisée par le vol des oiseaux dont le chemin est livré à la Providence de Dieu (cf. Mt 6,26).

– 18.19. L'amour, une nécessité. Unité d'Esprit avec Dieu. Ces deux éléments décrivent le sommet de l'expérience mystique et contemplative; par l'union l'âme devient une seule chose avec l'Esprit; l'amour est connaissance, parce que le Dieu qui se donne est amour (*Deus caritas est*).

– 20. Précarité de l'expérience spirituelle. Pour Guillaume, l'expérience de Dieu en cette vie n'est pas durable, mais rare et ressentie comme en passant. Pour Antoine, elle est le fruit, rare et discontinu, du don de l'Esprit envoyé par le Christ après son Ascension.

– 21.22. Fragments. Deux passages, proches surtout par le sens, soulignent: a) *L'intériorité de l'expérience spirituelle*, à partir d'Isaïe 24,16; la contemplation doit occuper la place la plus intime de la conscience où l'on garde les trésors. b) *La garde de la langue*, condition essentielle pour protéger le trésor.

– 23.24. Qualités du corps et de l'âme glorifiés. Pour ces deux dernières citations, voir la note 8.

La confrontation entre les deux textes révèle, aux côtés de légères variantes textuelles, la grande liberté avec laquelle Antoine exploite les citations de la *Lettre d'Or*, confirme l'hypothèse de Jean Leclercq selon laquelle Antoine a pu utiliser des *excerpta* de la célèbre source, ainsi que celle de M.-M. Davy, de « la fortune dont elle jouissait comme manuel de formation religieuse, d'ascèse monastique et d'apprentissage de la charité », auprès des couvents et monastères cisterciens, victorins et autres<sup>9</sup>.

Ces analyses textuelles ne rendent toutefois pas suffisamment compte du contenu des Sermons dans leur ensemble, ni de l'expérience de vie contemplative d'Antoine, témoignée par ses biographes. Voyons alors quelles sont les divergences et les convergences au niveau des contenus.

#### b) *Divergences de perspectives, convergences de doctrine*

Si la renommée de la *Lettre d'Or* favorisait les imitations et les emprunts, ceux-ci obéissaient à des buts différents selon le milieu auquel ils étaient appliqués. Les monastères de Signy et du Mont-Dieu n'étaient pas les communautés des Chanoines réguliers de Lisbonne et de Coimbra ou celles des franciscains d'Olivais et de Padoue; et la *Lettre d'Or*, adressée à des solitaires, n'avait pas le même but que des sermons destinés aux foules des villes et des campagnes. Nos deux auteurs le disent bien dans les prologues de leurs ouvrages.

Dans la *Lettre d'Or*, Guillaume s'adresse à des novices et à des moines qui renouvellent par la vie solitaire « l'antique ferveur religieuse » des moines d'Égypte, Paul, Macaire, Antoine... Il leur propose un chemin en trois étapes qui les conduit de l'état animal, où le seul vrai guide est l'obéissance, à celui de progressants, capables de raisonnement et de discernement, en vue de l'état d'hommes parfaits dans lequel, grâce à leurs efforts et illuminés par l'Esprit, à la fois lumière et amour, ils pourront contempler Dieu face à face, retrouver la parfaite ressemblance et devenir une seule chose avec Lui.

– Vous n'avez pas seulement voué toute sainteté, mais la perfection de toute sainteté... Aux autres de servir Dieu; à vous, d'*adhérez à lui*... Aux autres la foi en Dieu, la science, l'amour et la révérence. A vous le goût, l'intelligence, la connaissance, la jouissance (n° 16).

<sup>9</sup> Cf. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, p. 62.

– Voilà votre profession. Chercher le Dieu de Jacob, non à la manière du commun des hommes, mais... comme le vit Jacob quand il dit: « J'ai vu le Seigneur face à face et mon âme a été sauvée »<sup>10</sup> (n° 25).

– [...] Il est (encore) une (autre) ressemblance avec Dieu, tellement particulière qu'on ne lui donne plus le nom de ressemblance, mais d'union d'esprit. C'est quand l'homme devient avec Dieu une seule chose, un seul esprit... par je ne sais quelle expression plus vraie d'une vertu qui n'est plus capable de vouloir autre chose (n° 262)... et l'homme fidèle devient un seul esprit avec Dieu<sup>11</sup> (n° 286).

La *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* décrit en détail cet itinéraire de formation ascétique, spirituelle et mystique.

Dans ses *Sermons*, frère Antoine propose, lui aussi, un itinéraire de progrès spirituel vers la contemplation (citation 4), mais ses interlocuteurs ne sont:

ni des ermites qui fleurissent dans le désert, à l'écart de la compagnie des hommes; ni des cloîtrés qui fleurissent dans des jardins clos, protégés du regard humain, mais des pénitents qui fleurissent dans le champ du monde où la beauté de la vie honnête et le parfum de la bonne renommée sont exposés à une lutte continue contre la chair, le monde et le démon (II, 238,18-23).

Ses écrits ont pour but l'édification des confrères et des fidèles chrétiens, à partir des évangiles des dimanches de l'année et des fêtes des Saints, concordés avec les textes liturgiques du jour:

La Sainte Ecriture est une terre qui produit d'abord une herbe, puis l'épi, puis plein de blé dans l'épi<sup>12</sup>. L'herbe représente l'allégorie qui édifie la foi; l'épi, le sens moral qui forme les mœurs; le blé plein l'épi, l'analogie qui traite de la plénitude de la joie et du bonheur des anges (I, 1,7-14).

Antoine part donc de textes connus pour partager avec ses destinataires son expérience de prédicateur dans le Nord de l'Italie et le Midi de la France, de 1223 à 1321. Mandaté par saint François et les supérieurs de son Ordre, au même titre que ceux des autres Ordres apostoliques de son temps, il accomplissait une mission d'Église en appliquant le Concile de Latran IV (1215). Au milieu d'une activité débordante qui en peu d'années a eu raison de sa santé et de sa vie, il alterne sans cesse des moments précieux de silence et de contemplation.

Il y a donc des divergences de perspectives entre nos deux auteurs, mais en même temps des convergences qui montrent une profonde parenté spirituelle et mystique, dans l'amour de la solitude; un vocabulaire cognitif et affectif qui connote quantité de thèmes communs, comme le couple *amor-intellectus*, le rôle privilégié de l'Esprit et l'étape finale de « l'unité d'esprit » avec Dieu (SC, 263.286; III, 64,14-15). Voyons quelques aspects de cette parenté spirituelle.

<sup>10</sup> Gn 32,30.

<sup>11</sup> Cf. 1 Co 6,17.

<sup>12</sup> Cf. Mc 4,28.

### 3. LA CONNAISSANCE PAR L'AMOUR CHEZ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY ET ANTOINE DE PADOUE

#### a) *Un vocabulaire commun*

Une première parenté est soulignée par le vocabulaire de l'affectivité. Si la connaissance rationnelle est abondamment présente chez Guillaume et Antoine par les termes *cognoscere, cogitare, conscientia, illuminare, intellectus/intelligere, ratio, videre*, etc., celui de l'affectivité – *affectus, amor, appetitus, desiderium, dulcedo, gaudium, sapere, unio*, etc –, compte 70 lemmes communs sur 88. L'intérêt du champ sémantique de l'affectivité a été analysé par M.-M. Davy, dans son étude sur « la terminologie et le style de Guillaume de Saint-Thierry d'après la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* »<sup>13</sup>. Nous n'y reviendrons pas.

#### b) *Le thème de l'Amor-connaissance*

Avec ce binôme, nous sommes au cœur de la théologie et de la doctrine spirituelle de Guillaume. Amorcée dans ses grandes lignes dans l'*Exposé sur le Cantique*, par la tension de la volonté vers l'amour, cette doctrine sera clairement exposée dans la *Lettre d'Or*:

– *Exposé sur le Cantique*:

-Celui qui dans l'oraison ne sent pas la présence de Dieu, écrit Guillaume, sa prière est inquiète (*anxie orat*).

-Quand l'Épouse pensait à l'Époux pour le comprendre, elle le tenait pour absent aussi longtemps que sa connaissance ne tournait pas en amour (non *intelligebat ad amandum*).

-Mais quand la bonne volonté, ardente de désir est tendue vers son objet, elle s'y attache et c'est l'amour. Alors l'amour de Dieu s'identifie avec sa connaissance même: «*Amor quippe Dei ipse intellectus eius est*», car on ne le connaît qu'aimé et on ne l'aime que connu. Oui, quand il est question de lui, la connaissance mesure l'amour, et la mesure de l'amour ne peut être que celle de la connaissance: «*non nisi amatus intelligitur nec nisi intellectus amatur et utique tantum intelligitur quantum amatur, tantumque amatur quantum intelligitur*» (cf. SC 82, n° 76).

– *Lettre d'Or*:

-Lorsque la pensée s'arrête à ce qui est de Dieu ou mène à Dieu, et que la volonté progresse jusqu'à devenir amour, aussitôt, par le chemin de l'amour, s'introduit l'Esprit Saint (*continuo per viam amoris infundit se Spiritus Sanctus*), l'esprit de vie, et il vivifie toutes choses, secondant, lors de la prière, de la méditation ou de l'étude, la faiblesse de celui qui pense.

<sup>13</sup> Voir GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, pp. 156-162. Voir aussi, sur ce sujet, le vocabulaire de l'affectivité, à partir des 320 occurrences du terme *contemplation* dans les *Sermons de saint Antoine*, in VALENTIN STRAPPAZZON, *Vocabulaire mystique des Sermons de saint Antoine de Padoue*, «Il Santo», 54 (2014), pp. 305-338; 55 (2015), pp. 49-122; 423-516.

- Du même coup, la mémoire devient sagesse: les biens du Seigneur ont pour elle une saveur pleine de délices, et toute pensée à leur sujet se présente à l'intelligence pour devenir sentiment d'amour. L'intelligence du penseur devient amoureuse contemplation (*intellectus cogitantis efficitur contemplatio amantis*): transformant ce qu'elle saisit en je ne sais quelles expériences d'une suavité spirituelle ou divine,  
 - elle en affecte le regard de l'esprit pensant et ce regard devient jouissance de joie (*afficit ex eis aciem cogitantis; illa vero efficitur gaudium fruientis*) (S.C., 249).

Ces deux modes de connaissances sont admirablement concentrés dans la célèbre formule: *Amor ipse intellectus est*. L'expression est récurrente dans *l'Exposé sur le Cantique* et autres ouvrages de Guillaume. Dans la *Lettre d'Or*, elle s'inscrit dans la formation de l'homme animal aux exercices de la vie solitaire, surtout de la prière qui lui apprend à s'adresser à Dieu «spirituellement», non plus par des images ou des représentations corporelles, mais par l'amour. Plus il s'attache à Dieu, plus il le connaît, car «l'amour même est connaissance».

- Docendus est in oratione sua sursum cor levare, spiritualiter orare, a corporibus, vel corporum imaginibus, cum Deum cogitat, quam longe potest recedere;  
 - Admonendus est quanta potest puritate cordis intendre in eum, cui sacrificium orationis suae offert... intelligere quid et quale sit quod offert;  
 Quantum enim videt, vel intelligit, eum cui offert, *tantum ei in affectum est, et ei amor ipse intellectus est* (n° 173).

L'expression est reprise presque à la lettre par Antoine dans son sermon pour le dimanche de Pâques, à propos du pénitent converti que le Christ introduit dans le tombeau de la vie contemplative:

Docendus est animalis incipiens in oratione sua sursum cor levare, spiritualiter orare; a corporibus..., cum Deum cogitat, quam longe potest recedere... quanta potest puritate cordis intendere in eum, cui sacrificium orationis suae offert. Quantum enim videt vel intelligit eum cui offert, *tantum ei in affectu est, et ei amor ipse intellectus* (I, 218,3-8)<sup>14</sup>.

– *Les yeux de la colombe et la double douceur de la contemplation.*

L'interaction intelligence-amour est explicitée, chez Guillaume et chez Antoine respectivement, par les deux symboles des yeux de la colombe, in *Exposé sur le Cantique*, et de la double douceur de la contemplation, dans le Sermon pour la conversion de Saint Paul.

– «*Tes yeux sont des yeux de colombe*» (Ct 1,14).

- La contemplation a deux yeux: la raison et l'amour, selon le mot du prophète: «Sagesse et science; voilà les richesses du salut» (Is 33,6). L'un de ces yeux scrute, en appliquant les règles de la science, les choses humaines; l'autre, les choses divines, en appliquant les règles de la sagesse. Illuminés par la grâce, ils se prê-

<sup>14</sup> Voir citation 5 et GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, ch. V, «directives pour la prière», n<sup>os</sup> 169-186.

tent un mutuel et sérieux appui: l'amour vivifie la raison et la raison clarifie l'amour (*amor vivificat rationem, et ratio clarificat amorem*); leur regard devient un regard de colombe: simple pour contempler, prudent pour se garder.

- Souvent une collaboration loyale ne fait qu'un de ces deux yeux: dans la contemplation, œuvre avant tout de l'amour, la raison passe en amour; elle se transforme en une sorte d'intelligence spirituelle et divine, qui transcende et absorbe toute raison (*ratio transit in amorem et in quemdam spiritualem vel divinum formatur intellectum, qui omnem superat et absorbet rationem*) (*Exposé sur le Cantique*, SC, 82, 92)<sup>15</sup>.

Antoine condense la même idée en un bref axiome, emprunté au *Beniamin maior* de Richard de Saint-Victor:

- Double est la douceur de la contemplation: l'une est dans le sentiment: c'est celle de la vie; l'autre, dans l'intelligence, et c'est celle de la science.

- Celle-ci se réalise dans l'élévation de l'esprit, l'autre dans l'aliénation de l'esprit, l'extase (III, 97,7-9).

### c) *Le rôle de l'Esprit Saint*

L'illumination de l'Esprit qui est amour est appelée par Guillaume *intellectus amoris* ou *sensus illuminati amoris*:

Cum enim fit circa hominem Dei assumptio illa Domini et Sancti Israel regis nostri, sapiens et pius animus per illuminantem et adjuvantem gratiam in contemplatione summi boni, speculatur etiam regulas incommutabilis veritatis, in quantum ad eas pertingere meretur *intellectu amoris*: et exinde format sibi modum conversationis cujusdam caelestis, et formam sanctitatis (SC, 277)<sup>16</sup>.

Par l'illumination de l'amour, le contemplatif est introduit au sein même du mystère trinitaire, participe à l'Amour, parce que le Dieu Père, Fils et Esprit qu'il connaît est l'amour même: «*Ipse enim Deus amor est*», commente Antoine (I, 96,3-4).

Antoine parle à ce sujet de grâce abondamment infuse, «*gratia ubertim infusa*», qui vient en aide à celle qui est déjà présente dès le baptême, et apporte la présence et l'action vivifiante de l'Esprit Saint.

Cette grâce est un don gratuit qui ne dépend ni de l'effort ni du vouloir humain. «Elle se produit quand l'Esprit Saint, qui souffle où il veut, quand il veut, comme il veut et pour qui il veut, envoie son souffle dans ce sens» (n° 251).

Par cette prise en compte de ce rôle intérieur de l'Esprit, Antoine pénètre au cœur de l'expérience mystique personnelle et intime, où le cognitif et l'affectif se rejoignent pour combler l'homme intérieurement et l'animer, extérieurement, en vue de vécu apostolique.

<sup>15</sup> Voir, pour son rattachement à *De doctrina christiana* d'Augustin, CESARE ANTONIO MONTANARI, «*Per figuras amatorias*», pp. 340-343.

<sup>16</sup> Sur l'intelligence d'amour chez Guillaume, voir l'étude de JEAN-MARIE DÉCHANET, «*Amor ipse intellectus est*». *La doctrine de l'amour intellection chez Guillaume de Saint-Thierry*, «*Revue du Moyen Âge Latin*», 1/4 (1945), pp. 349-374.

Une telle expérience toutefois n'est que précaire; elle dure un instant, *furtim, per transitum*. Elle ressemble à cette lumière que l'on cache en la serrant dans sa main et dont la manifestation est laissée au bon plaisir de celui qui la tient<sup>17</sup>.

d) *L'unitas spiritus. Unité de l'esprit chez Guillaume*

Montrer la voie de la parfaite ressemblance avec Dieu, pour devenir, grâce à l'action de l'Esprit, une seule chose avec Lui, Unité et Trinité<sup>18</sup>, était, avons-nous dit, le but même de la *Lettre d'Or*. Or cette unité est la réalisation de la ressemblance qu'opère la connaissance de Dieu par l'amour:

On l'appelle « unité d'esprit », non seulement parce que l'Esprit Saint la réalise ou y dispose l'*esprit* de l'homme, mais parce qu'elle est effectivement l'Esprit Saint lui-même, l'Amour-Dieu (*ipse est Spiritus sanctus, Deus charitas*). Elle se produit, en effet, lorsque Celui qui est l'Amour du Père et du Fils, leur Unité, leur Suavité, leur Bien, leur Baiser, leur Etreinte et tout ce qui peut être commun à l'un et à l'autre dans cette Unité souveraine de la Vérité et dans la Vérité de l'Unité, devient, à sa manière (dans l'ordre de la grâce), pour l'homme à l'égard de Dieu, ce qu'en vertu de l'union consubstantielle il se trouve être pour le Fils à l'égard du Père, et pour le Père à l'égard du Fils, lorsque la conscience bienheureuse se trouve prise dans l'étreinte et le baiser du Père et du Fils; lorsque, d'une manière ineffable, inimaginable, l'homme de Dieu mérite de devenir, non pas Dieu certes, mais pendant ce que Dieu est (*non Deus, sed tamen quod est Deus*): l'homme étant par grâce ce que Dieu est en vertu de sa nature<sup>19</sup>.

Mais l'amour lui-même progresse et cherche à reproduire quelque chose de l'amour qui a rendu Dieu semblable à l'homme. Il médite, par la pensée, la bonté d'un Dieu qui s'est humilié jusqu'à la mort de la croix pour que l'homme soit élevé à la ressemblance divine: «Cui bono amore ipsius boni, sic se intendit pius affectus, ut non se inde revocet, donec unum velut unus cum eo spiritus fuerit effectus»<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Voir ci-dessus, citation 20, S.C., 268,1-6; III, 245,14-18.

<sup>18</sup> Le thème d'une théologie trinitaire chez Guillaume de Saint-Thierry est souligné par Jean-Marie Déchanet, dans la Note doctrinale 4, «L'union avec Dieu ou l'Unité divine», qui fait suite au texte de la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* (S.C., 223), pp. 407-414.

<sup>19</sup> S.C., 263. Cette unité, tient à préciser Jean-Marie Déchanet, n'est pas identification. Tout en étant «une» avec Dieu, «une» avec celui qui est le lien du Père et du Fils et leur mutuelle connaissance au sein de la Trinité: l'Esprit Saint... même si au ciel nous devons voir Dieu tel qu'il est, nous ne verrons pas «ce qu'il est», la substance de son être intime nous échappera toujours» (JEAN-MARIE DÉCHANET, «*Amor ipse intellectus est*», pp. 354-355).

<sup>20</sup> SC, 275. Cette expression, qui réapparaît deux autres fois dans la *Lettre d'Or* (n<sup>os</sup> 262, 287), est reprise de 1Co 6,17: «Celui qui s'unit au Seigneur n'est avec lui qu'un seul esprit». Saint Bonaventure reprendra cette même intuition dans *Les sept degrés de la contemplation*, 1.4. Cf. SAINT BONAVENTURE, *Les sept degrés de la contemplation*, «Œuvres spirituelles de S. Bonaventure», traduites par M. l'Abbé Berthamier. Louis Viviers, Librairie-Éditeur, Paris 1854, p. 530.



e) *Amour-connaissance et unité dans les Sermons d'Antoine*

Les Sermons d'Antoine ne comportent pas de développements sur l'interaction intelligence-amour, ni sur le processus qui conduit à l'unité de l'esprit: il les résume par de brefs commentaires sur le nom Sephora, symbole du contemplatif et sur l'aigle qui place son nid dans les auteurs.

– *L'amour-connaissance chez Antoine de Padoue:*

«Tulit Sephora acutissimam petram...» (Jos 5,2-3).

Sephora interpretatur avis eius, vel speculans eum, seu placens aut adhaerens. Sephora, anima fidelis; quae, si fuerit avis, erit speculans; si speculans, placens; si placens, adhaerens, et sic unum sequitur ex reliquo.

Avis rerum abdicatione, speculans caelestium contemplatione, placens amore, adhaerens unione. *Cum elevatur, speculatur; cum speculatur, amore inflammatur; cum inflammatur, unitur*<sup>21</sup>.

– *L'unité de l'esprit chez Antoine de Padoue:*

«Numquid ad praeceptum tuum elevabitur aquila, et in arduis ponet nidum sibi? In petris manet, et in praeceptis silicibus commoratur atque inaccessis rupibus. Inde contemplatur escam, et de longe oculi eius prospiciunt» (Jb 39,27-29).

Aquila est illa felix anima, elevata a terrenis, ponet nidum suae conversationis in arduis. «Nostra, inquit Apostolus, conversatio in caelis est» (Ph 3,20). Tres sunt caeli. Primum, subtilitas intelligentiae; secundum, claritas iustitiae; tertium, sublimitas gloriae... In primo illuminatur ignorantia, in secundo extinguitur concupiscentia, in tertio absorbetur miseria. Si te circumfulget lux veritatis, tenes primum caelum. Si te succendit flamma amoris, inhabitas secundum. Si delibasti gustum quemdam internae suavitatis, admissus es ad tertium». *Hic gustus est unio, qua unitur sponsa sponso. "Qui adhaeret, inquit, Deo unus spiritus est"* (1 Co 6,17)<sup>22</sup>.

Nombre d'autres thèmes concernant l'union de l'Esprit Saint avec l'âme sont abordés par Antoine: *adhaesio*, *unio*, que nous venons de citer, mais encore: *coniunctio amplexus geminum gaudium*:

- *In conjunctione Sancti Spiritus et animae fiunt nuptiae...* et sic hinc et inde in memoriam abundantiae suavitatis Dei exultatur, iubilatur, et vere de Domino in bonitate sentitur (II, 570, 2-7).

- *Iacob, qui interpretatur luctator, Israël, videns Deum, est vir activus: modo in lucta, modo est in mentis specula, hoc est «in amplexu Liae, quae est laboriosa, et in amplexu Rachel, quae visum principium interpretatur»* (III, 287, 23-27)<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> III, 63, 2-9.

<sup>22</sup> III, 63,27-64,15.

<sup>23</sup> Cf. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Benjamin minor*, 2, 4.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE. On peut trouver une bibliographie exhaustive sur la vie et l'œuvre de Guillaume de Saint-Thierry in CESARE ANTONIO MONTANARI, «*Per figuras amatorias*», pp. 559-625. Sur le thème de la connaissance par l'amour, on peut retenir: GIUSEPPE COMO, «*Ignis amoris Dei*». *Lo Spirito e la trasformazione dell'uomo nell'esperienza spirituale secondo Guglielmo di Saint-Thierry* (Dissertatio Series Romana, 34), Glossa, Milano 2001; JACQUES DELESALLE, *Être "un seul esprit" avec Dieu (1 Co 6,17) dans les œu-*

-*Faciet Dominus exercituum omnibus populis in monte hoc convivium pinguium medullatorum, convivium vindemiae defecatae* (Is 25,6).

Sicut animal, cum bene impinguatur, hilarescit et ludit; sic anima, cum illo sapore afficitur, exultat et tripudiat. Convivium, idest gaudium, vindemiae defecatae, quoad lacrimarum effusionem. Istud geminum gaudium est *in affectu et intellectu*, idest *amore et cognitione*... (III, 288,13-26).

#### 4. ANTOINE ET LA VIE SOLITAIRE

Ouvrons ici une parenthèse pour évoquer la part de vie solitaire dans la vie d'Antoine, car si Guillaume est compté parmi les maîtres de la vie solitaire par avoir restauré dans les monastères cisterciens la spiritualité des anciens Pères du désert, Antoine est un franciscain itinérant mais amoureux de la solitude. Rappelons quelques moments de son itinéraire jalonné de silence, comme d'autant de poteaux indicateurs de sa vie intérieure.

Jeune enfant, il est initié à la prière et à la liturgie à l'école cathédrale de Lisbonne. Adolescent, il choisit l'Ordre des Chanoines réguliers du monastère São Vicente de la ville, mais demande à être transféré à Coimbra, «par amour d'une tranquillité plus féconde» (*uberioris quietis, quietis amore, desiderio*). On le retrouve, amant de la solitude, dans l'humble fraternité franciscaine dos Olivais. Après le chapitre des Nattes d'Assise, il se joint aux frères de l'ermitage de Montepaolo, et y cherche une grotte solitaire (*quietis conscia*). En France, près de Brive, il fréquente les Grottes que gardent encore aujourd'hui le parfum de ses méditations et de ses prières. Peu avant sa mort, il se retire dans la campagne de Camposampiero, à cause de la tranquillité du lieu, favorable au silence et à la solitude (*loca secreti conscia... quiete solitudinis gratia*).

Dans ses Sermons, il commente Osée 2,14: *Je l'allaiterai, et la conduirai au désert, et je parlerai à son cœur*, en évoquant pour lui-même les trois étapes du chemin contemplatif:

Les trois expressions *allaiter, conduire au désert, parler à son cœur* désignent les trois états de la vie spirituelle: les commençants, les progressants et les parfaits. Le Seigneur allaite le commençant, lorsqu'il l'illumine par sa grâce, pour qu'il grandisse et progresse de vertus en vertus; il le conduit alors au désert, au repos de l'esprit, à l'écart du vacarme des vices et du désordre des pensées; et là, lorsqu'il est déjà parfait, il parle à son cœur. Là, il éprouve la douceur de l'inspiration divine et se livre totalement à la joie de l'esprit.

---

*vres de Guillaume de Saint-Thierry* (Cahiers Cisterciens. Série Lire les Pères, 1), ARC-CIS, Abbaye de Bellefontaine 2000; LÉOPOLD MALEVEZ, *La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry*, «Recherches de Science Religieuse», 23 (1933), pp. 178-205; 257-279; PAUL VERDEYEN, *Le théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, FAC Éditions, Paris 1990; CHRISTOPHE VUILLAUME, *La connaissance de Dieu d'après Guillaume de Saint-Thierry*, «Collectanea Cisterciensia», 57 (1995), pp. 249-270.

Qu'elle est alors profonde, dans son cœur, la grandeur de la dévotion, de l'émerveillement et de l'exultation ! Par l'intensité de la dévotion, il est élevé au-dessus de lui-même; par la profondeur de l'émerveillement, il est conduit au-dessus de lui-même; par la ferveur de l'exultation, il s'aliène de lui-même...<sup>24</sup>.

Constante dans sa vie, l'alternance action-contemplation l'est aussi dans son enseignement: l'action a besoin de retrouver inspiration et force, la contemplation accroît la ferveur et le don de soi:

- Nous lisons dans les *Sciences naturelles* que les abeilles volent dans l'air pour s'exercer, puis elles retournent à leur ruche pour se nourrir. De la même manière, les prédicateurs doivent d'abord s'exercer dans l'air de la contemplation, dans le désir du bonheur céleste, afin de nourrir soi-même et les autres du pain de la parole de Dieu (II, 78,12-16).

- L'échelle est dressée. Pourquoi donc ne montez-vous pas ? Pourquoi traînez-vous par terre avec vos mains et vos pieds ?

Montez donc: Jacob vit les anges qui montaient et descendaient par cette échelle (Gn 28,12). Montez, anges, prélats de l'Eglise, fidèles de Jésus Christ! Montez, pour contempler « combien le Seigneur est bon » (Ps 33,9); ensuite descendez pour secourir et conseiller, car c'est de cela que le prochain a besoin (I, 90,14-17).

## CONCLUSION

Il y a donc parenté entre Antoine et Guillaume, depuis les grands thèmes jusqu'aux détails lexicaux, grâce à un même héritage venant d'Origène et d'Augustin, par la médiation de Grégoire, des Victorins ou tout simplement des *excerpta*. Reste, comme le note Marie-Madeleine Davy, qu'Antoine se range parmi les héritiers de Guillaume qui le précèdent et le suivent au vu des nombreux manuscrits qui l'ont propagée dans les différents monastères<sup>25</sup>. Cela confère valeur et autorité à la doctrine et à l'expérience mystique d'Antoine de Padoue.

## RÉSUMÉ

Thérèse d'Avila voyait en saint Antoine de Padoue avec l'Enfant «un des grands contemplatifs qui ont aimé leur ami le plus cher». En 1945, Marie Madeleine Davy, historienne et philosophe, comptait Antoine de Padoue parmi les héritiers de la doctrine mystique de Guillaume de Saint-Thierry. Antoine, lui aussi, a puisé aux textes de Guillaume, notamment à la *Lettre d'Or*. L'invitation était donc tentante de

<sup>24</sup> RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Beniamin minor*, 5, 5.

<sup>25</sup> Voir, pour les manuscrits des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles: MARIE-MADELEINE DAVY - GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Un traité de la vie solitaire. Epistola ad fratres de Monte-Dei*, pp. 15-30.

comparer les textes communs, pour en vérifier les convergences et dégager les divergences et essayer de répondre aux deux questions: y a-t-il dépendance d'Antoine par rapport à Guillaume? Antoine a-t-il une doctrine mystique originale? Vis-à-vis de la première, le résultat nous a paru plutôt "maigre"; quant à la seconde, le partage de Guillaume et d'Antoine de l'approche de Dieu par la formule *Amor ipse intellectus est*, dans la tradition d'Augustin et de Grégoire, nous a semblé répondre aux attentes aussi bien des moines solitaires de Guillaume qu'aux religieux franciscains, engagés dans l'apostolat de la prédication au service de l'Église de l'après-Concile Latran IV.

*Mots-clé*: Antoine de Padoue; Guillaume de Saint-Thierry; Spiritualité monastique; Mystique médiévale; Prédication; Franciscanisme.

## SOMMARIO

Teresa d'Avila vedeva in sant'Antonio di Padova con il bambino Gesù «uno dei grandi contemplativi che hanno amato il loro più caro amico». Nel 1945 Marie Madeleine Davy, storica e filosofa francese, annoverava Antonio di Padova tra gli eredi della dottrina mistica di Guglielmo di Saint-Thierry. Antonio stesso ha attinto ai testi di Guglielmo, soprattutto alla *Lettera d'Oro*. L'invito era perciò troppo forte per non cedere alla tentazione di verificare le convergenze e le divergenze tra i testi comuni a Guglielmo e ad Antonio e allo stesso tempo non rispondere a due domande: che tipo di dipendenza di Antonio da Guglielmo? Qual è l'originalità di Antonio rispetto a Guglielmo? Circa la prima domanda, il risultato sembra piuttosto "magro"; riguardo alla seconda, il fatto che Antonio condivide con Guglielmo la celebre definizione *Amor ipse intellectus est*, nella tradizione della teologia affettiva di Agostino e di Gregorio ci sembra risponda sia alle attese dei monaci solitari di Guglielmo che ai religiosi francescani, impegnati nella predicazione, secondo il dettato di Francesco, a servizio della Chiesa del dopo-Concilio Lateranense IV.

*Parole chiave*: Antonio di Padova; Guglielmo di Saint-Thierry; Spiritualità monastica; Mistica medievale; Predicazione; Francescanesimo.

Valentin Strappazon  
Centro Studi Antoniani, Padova  
valentin.strappazon@gmail.com



ANTONINO POPPI

**UN DURO ATTACCO DEI PRESIDENTI LAICI  
DELLA VENERANDA ARCA DI S. ANTONIO  
ALLA COMUNITÀ DEL SANTO (1749)**

Il trauma più grande sofferto dalla comunità del Santo nel Settecento fu certamente lo spaventoso incendio divampato nella basilica la notte tra il 28 e il 29 marzo 1749 che bruciò il campanile di destra fondendo le campane, fuse e fece precipitare quattro cupole, distrusse le cantorie e due organi, ridusse in cenere il mirabile coro ligneo dei Canozi, il padiglione per le esposizioni del Santissimo e il baldacchino sopra l'altare maggiore, i confessionali attorno al coro, alcune statue e altri oggetti di valore degli altari nelle cappelle adiacenti o sottostanti, intaccando altri vari angoli della chiesa. Nessuno degli incendi o principi d'incendio da essa patiti nei secoli precedenti è comparabile con la furia devastatrice di questo del 1749, del quale l'*Archivio Sartori* riporta quattro diverse relazioni di testimoni oculari (tre erano inedite)<sup>1</sup>.

Oltre ad esse, padre Antonio Sartori ricorda un lungo memoriale, che però non trascrive, presentato dai presidenti laici della Veneranda Arca di S. Antonio ai deputati della Magnifica Città di Padova, quindi trasmesso a Venezia, «pieno d'accuse contro i frati che fa agli accusatori veramente vergogna. Esso deve aver ottenuto l'effetto contrario perché da quel momento la giurisdizione che la città pretendeva sopra la chiesa venne usata direttamente dal Consiglio dei X e alla Città non rimase più niente»<sup>2</sup>. Il manoscritto si trova all'Archivio di Stato di Padova, fondo Archivio Clero Regolare, busta 1049, filza "Incendio"; ne ho preso visione mediante un pdf gentilmente procuratomi dal signor Michele Agostini, della Biblioteca S. Antonio Dottore (Padova). Il testo non reca un titolo proprio né la data, ma nell'interno viene talvolta definito una "informazione" dei quattro pre-

---

<sup>1</sup> Cf. *Archivio Sartori. Documenti di storia e arte francescana*, I, a cura di GIOVANNI LUISETTO, Biblioteca Antoniana, Padova 1983, pp. 170-177.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 177, n. 7.

sidenti laici dell'Arca, su richiesta dell'Ecc.mo capitano e vicepodestà di Padova Daniel Dolfin a nome del Consiglio dei Dieci<sup>3</sup>.

Dell'incendio della basilica non v'è che un cenno indiretto alla fine di p. 180, tuttavia era proprio quell'incendio a porre un urgente problema al governo veneziano in quel momento, vale a dire il reperimento e l'amministrazione dei fondi per il finanziamento dei restauri del tempio del santo protettore di Padova: un lavoro, questo, «che importa riflessi di Religione e di sussistenza a cotesta Città». Queste sono infatti le preoccupazioni che emergono fin dalle prime ducali di Pietro Grimani del 5 e 9 aprile 1749 dirette al capitano Dolfin, al quale il Consiglio dei Dieci raccomandava di vigilare, promuoverne il culto e il migliore servizio della Veneranda Arca. Lo incaricava di notificare l'ammontare delle offerte pubbliche e private finora confluite al pio scopo e di ragguagliarli di tempo in tempo su quelle future: «Ci informerete in oltre da chi venga custodito il denaro di dette elemosine, e dove riposto, trovandosi altresì consentaneo d'eccitarvi a tutta la maggior avvertenza, non solo per la più gelosa custodia di tale denaro, ma perché non vada disperso, e non ne sia fatta alcuna arbitraria distrazione, contraria alli oggetti per i quali confluissero l'elemosine sudete»<sup>4</sup>.

In seguito a tale comando, probabilmente già entro aprile, il Dolfin deve aver chiamato a palazzo i presidenti regolari e secolari della Veneranda Arca di S. Antonio «e li ha incaricati per comandamento dell'Ecc.mo Consiglio de' X a versare sopra le seguenti particolarità, e ad esporre in carta.

- Primo: quali siano le deliberazioni prese ne' tempi remoti e recenti circa la conservazione dell'entrate dell'Arca, e qual sia il maneggio che si fa delle naturali sue rendite?
- Secondo: a quanto annualmente ascendano esse rendite?
- Terzo: come e da chi si dispongano?
- Quarto: a chi sia reso conto così dell'entrate come dell'uscite?
- Quinto: qual somma di soldo sia presentemente nella cassa dell'Arca?
- Sesto: se nelle rendite della detta Arca vadano anche unite ancora le limosine de' dinari che fra l'anno si vanno raccogliendo, o pure se di coteste si faccia cassa a parte?
- Settimo: come, da chi e con qual ordine esse limosine si distribuiscano?»<sup>5</sup>.

Il redattore del memoriale ricorda che Sua Eccellenza Dolfin, «attentissimo in conservare i privilegi di questa Città», ha voluto presente alla sua richiesta anche «il Magnifico Signor Cavalier Andrea Forzadura, meritissimo attual deputato *ad utilia*», e per conseguenza i quattro presidenti seco-

<sup>3</sup> Cf. Archivio di Stato di Padova, fondo *Archivio Clero Regolare*, busta 1049, filza "Incendio", pp. 161r-184r.

<sup>4</sup> *Archivio Sartori*, I, cit., p. 178, n. 14 e l'originale nel fascicolo citato sopra sull'incendio.

<sup>5</sup> Archivio di Stato di Padova, fondo *Archivio Clero Regolare*, busta 1049, filza "Incendio", f. 161r.

lari dell'Arca (dei tre religiosi non si fa mai parola) si sono sentiti in dovere di rispondere ai quesiti del podestà notificando in alcuni fogli consegnati al Forzadura e alle altre Signorie Illustrissime della città «alcune incontestabili notizie, poiché autenticate per leggi statutarie e Decreti» come si legge nel libro del Saviolo, *Arca del Santo di Padova* (1653). Ne facciano pertanto l'uso che crederanno più opportuno presso «il Signor Nostro ossequiatissimo Rappresentante la Maestà del Principe Serenissimo, ed appresso il Principe stesso, esercitando quella giurisdizione che per sovrani Decreti fu di tempo in tempo accordata alla Magnifica Città di Padova sopra il governo dell'Arca del Santo Gloriosissimo Protettor Nostro»<sup>6</sup>.

La redazione del lungo e analitico documento probabilmente occupò la cancelleria per qualche mese e, ovviamente, dev'essere stata concordata esclusivamente con i presidenti laici. Alla fine, dopo un'appendice di alcune sedute dei presidenti dell'Arca nel 1747 concernenti le discussioni sui lavori di abbellimento della cappella del Santissimo Sacramento, proposti dal padre guardiano Giovanni Paolo Cesarotti<sup>7</sup>, il testo è firmato solo dallo zelante notaio cancelliere Giuseppe Mingoni, in servizio all'Istituzione dal 1° dicembre 1746 al 4 gennaio 1765. Effettivamente, soltanto una persona come lui disponeva di una padronanza tanto circostanziata e completa delle vicende storiche e giuridiche concernenti l'Arca dalla fondazione alla metà del Settecento, con citazioni puntuali delle delibere via via prese dai presidenti, quindi presentate ai deputati del Consiglio cittadino, poi trasmesse ai rettori veneziani della città e da questi inoltrate al Consiglio dei Dieci per la conferma definitiva quali leggi dello Stato. Sembra che nessuno dei presidenti laici di quei mesi – il cassiere Bernardo Venturini, l'adetto alla chiesa Antonio Maria Guerra, alle fabbriche Guglielmo da Camposampiero, alle liti Forzate Capodilista – potesse disporre di tali competenze<sup>8</sup>.

Il punto di vista dello scrivente è fortemente polemico contro le varie forme d'ingerenza e, a suo dire, di usurpazione, dei tre presidenti religiosi in seno al consiglio dell'Arca i quali, scavalcando le leggi e gli antichi statuti, nelle congregazioni si arrogano la tendenziosa autorità di sottrarsi alla giurisdizione del comune e nelle deliberazioni impongono il proprio interesse anche ai presidenti laici. La narrazione è scorrevole, sovente vivace, di uno cioè che ha consuetudine con la scrittura<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> *Ivi.*

<sup>7</sup> *Ivi*, pp. 180r-184r.

<sup>8</sup> Cf. *Archivio della Veneranda Arca di S. Antonio. Inventario*, I, a cura di GIORGETTA BONFIGLIO-DOSIO - GIULIA FOLADORE, Padova 2017, p. 78.

<sup>9</sup> Ricorsi simili, dalla metà del Cinquecento in poi, hanno punteggiato i difficili rapporti dei presidenti laici dell'Arca con la comunità del Santo e dei suoi rappresentanti in seno al consiglio di presidenza. Tra i più tesi, ad esempio, si può ricordare quello del 1628 nel quale, «fomentati da agenti della Magnifica Comunità di Padova», essi chiesero al Serenissimo Principe di togliere ai religiosi il diritto di partecipare alla elezione dei massari, in vista di una maggiore autonomia nell'amministrazione delle entrate dell'Arca. Ma la «supplicazione» dei padri del 6 luglio al doge in cui si rilevava l'ar-



Il Mingoni fa partire l'attività della Veneranda Arca dalla donazione della gastaldia di Anguillara da parte dell'ultimo carrarese Francesco Novello nel 1405, non dalla ratifica dei nuovi statuti del ministro generale Enrico Alfieri nel 1396, perché, egli scrive, soltanto da quell'anno essa cominciava ad avere delle rendite, mentre prima non «possedeva beni di sorte alcuna». Stranamente, il cancelliere sembra ignorare che già dal 1265 due «massari» nominati dal podestà amministravano con il religioso «custode dell'Arca» scelto dal convento le offerte, i legati e le donazioni varie di case e terreni a beneficio della chiesa e del convento<sup>10</sup>. Secondo lui, intestando quei pos-

bitraria alterazione degli statuti e poi il confronto a Venezia con la delegazione della città convinse Giovanni I° Corner a vietare ogni innovazione. Egualmente, il 1° settembre 1655 il Consiglio dei Dieci incaricava i suoi rettori a Padova, Alvise Priuli e Giovanni Venier, di ricordare ai presidenti dell'Arca che le delibere delle congregazioni senza la presenza di tutti e sette i membri non erano valide. Ancora più violenta la scrittura che i quattro presidenti laici consegnarono il 23 gennaio 1679 ai Sedici del comune, e questi qualche mese dopo al Consiglio dei Dieci, denunciando il disordine dell'amministrazione dell'Arca, fattore di scandalo per la città, a motivo dell'esorbitante autorità esercitata dai frati e dai loro generali come nel caso della nomina del maestro di cappella padre Felice Antonio Arconati (cf. il volume a stampa *Convento del Santo di Padova* di cui si parla nella nota seguente, pp. 17-185; 191-192; 194-198). Nell'*Inventario* dell'Archivio dell'Arca citato in nota 8, vol. I, nella serie 11- *Processi*, pp. 688-694, nn. 175-201, Giulia Foladore spoglia diverse raccolte di documenti del secolo XVII e XVIII concernenti vertenze tra l'Arca e la città di Padova, tra l'Arca e il convento del Santo, in particolare sullo iuspatronato della chiesa, sul rapporto tra i presidenti regolari e i secolari, con delibere e terminazioni dei podestà di Padova, copie di documenti pontifici per sostenere il diritto dei frati contro la componente laica.

<sup>10</sup> Cf. CLAUDIO BELLINATI - PAOLO MARANGON, *La basilica del Santo nei documenti d'archivio e storico-letterari dalle origini al 1405*, in GIOVANNI LORENZONI, *L'edificio del Santo di Padova*, Neri Pozza Editore, Vicenza 1981, pp. 202 e 207. Questo documento del 1265 come pure quello del 1277, compresi nel libro degli *Statuti del comune di Padova*, nei quali si determina che due *boni et legales massarii* nominati dal podestà affiancassero il religioso addetto all'amministrazione delle offerte per la basilica e il convento, in una «Allegazione» difensiva dei padri del Santo inviata alla Signoria a Venezia nel 1796 vengono giudicati «apocriefi» sia per l'uso improprio del termine «massaro» anteriormente allo statuto istitutivo del 1396 sia, soprattutto, dal confronto con un altro codice degli statuti comunali presente nella Biblioteca dei Minori Osservanti nel convento di San Francesco a Padova, nel quale quei due documenti non si trovano affatto (cf. una *Allegazione per li RR.PP. del convento del Santo di Padova*, pp. XXVII-XXIX, XLIX-L). Questa *Allegazione* accompagna un volume (*Stampa del Convento del Santo di Padova*, pp. 352, con diverse aggiunte) che raccoglie molte decine di ducali confermantii i diritti dei religiosi sulla chiesa e il convento contro i continui tentativi del comune di Padova e dei presidenti nobili dell'Arca di assorbirli. Ringrazio il direttore della Pontificia Biblioteca Antoniana, padre Alberto Fanton, per avermi segnalato queste due stampe che sono forse l'unica copia esistente. Il prof. Donato Gallo, che pure ringrazio vivamente per la cortesia, ha fatto un controllo diretto sul codice originale e ufficiale degli Statuti comunali nel ms. BP 1235 della Biblioteca Civica, constatando la presenza innegabile delle parole sui due «boni et legales massarii», e spiegato la loro assenza negli Statuti riformati del 1420 nel ms. BP 1236, «nei quali il vecchio statuto duecentesco non si trova perché fu sostituito da una norma generale che, rifacendosi alla buona tradizione precedente, ribadiva l'annua oblazione di 4000 lire da darsi all'Arca».

sedimenti ai frati, il principe intendeva che essi fungessero esclusivamente da “riscotitori” di tutti i frutti della sua donazione per consegnarli interamente all’amministrazione dei massari laici (dal 1396 divenuti quattro), eventualmente suggerendo loro ciò che poteva essere utile o meno alla conservazione e alla promozione della chiesa e del convento, però senza alcuna funzione deliberativa<sup>11</sup>. Della chiesa e del convento egli è convinto che i religiosi non possedessero alcun titolo proprietario, e quindi nemmeno i loro due rappresentanti nel consiglio dell’Arca dovevano pretendere diritti di voto circa i provvedimenti sulla loro gestione, trattandosi di beni immobili appartenenti al comune, non all’ordine religioso e alla Chiesa romana<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> È un’interpretazione riduttiva del documento di donazione del 17 giugno 1405, riformato dal medesimo notaio Sicco Polentone il 16 ottobre, con l’assegnazione di metà delle rendite della gastaldia per la sussistenza dei frati del convento del Santo. Il Mingoni ignora il secondo documento del 16 ottobre, edito la prima volta da padre Gonzati (cf. BERNARDO GONZATI, *La basilica di S. Antonio di Padova*, I, Padova 1852, pp. 46-49 e i due documenti relativi XXVIII-XXIX, pp. XXVIII-XXXVI).

La citata *Allegazione* di 50 pagine a stampa, probabilmente redatta dallo stesso padre guardiano del Santo, Bonaventura Perissuti, indirizzata al «Serenissimo Principe, agli Ill.mi, ed Eccell. Signori Camerlengo e Revisori alla Cassa dell’Eccelso Consiglio dei X», è una strenua difesa del diritto originario di proprietà dei francescani del Santo, sia della basilica che del convento, come pure dei beni della gastaldia di Anguillara, la cui amministrazione, sebbene affidata dal ministro generale e dal capitolo conventuale a quattro presidenti laici, non toglieva minimamente il titolo proprietario dei religiosi. Afflitti dalle continue «molestie giudicarie» nelle quali venivano coinvolti dal comune o dai presidenti laici sul loro diritto all’amministrazione dei beni e delle rendite della chiesa e del convento, con la raccolta di documenti presentata dalla *Allegazione* citata in nota 10, i padri del Santo speravano che «appoggiati ai principii di diritto, di Statuto, di Legge e di pubbliche decisioni umilmente indicate, siano per meritare i soccorsi della Sovrana Giustizia», stante l’evidenza delle proposizioni da loro dimostrate. «Primo. Che di ragione proprietaria dei Padri è la dotazione costituente la rendita della Veneranda Arca. – Secondo. Che dai Padri stessi è partita immediatamente la destinazione dei Massari Laici, né essi si sono spogliati mai del Governo sempre esercitato dell’Arca e delle sue rendite. – Terzo. Che il carattere di patrimonio ecclesiastico, e di proprietà del corpo religioso non solo non esclude, ma anzi conserva l’ingerenza dei Padri in quell’amministrazione» (p. XVII).

<sup>12</sup> Effettivamente, in questa stessa linea già un secolo prima il segretario dell’Arca Pietro Saviolo aveva pubblicato la sua raccolta di documenti, *Arca del Santo di Padova*, per dimostrare che basilica e convento dipendevano dal comune della città. A tale scopo sembra che nella prima edizione provvisoria del 1652 egli avesse ommesso intenzionalmente di registrare il documento della donazione del principe carrarese della gastaldia di Anguillara, nel quale risulta ineccepibile che proprietà e rendite venivano assegnate al convento dei frati minori del Santo (cf. *Allegazione* citata in nota 9, pp. IX-X. XXXIV-XXXV). Sull’originaria proprietà della chiesa e del convento da parte dei frati la *Allegazione* scrive: «Così dunque a merito de’ Padri, e col pio sovvegno delle oblazioni fu inalzato il gran Tempio, del quale, come dell’Arca essi soli ne avevano con diritto la custodia e il governo... cui era insieme congiunto quello di un corrispondente Monastero, perché non si dà Chiesa Monastica senza Monastero, né questo senza quella» (pp. VI e V; cf. inoltre pp. XLIX-L). -L). Sulla malafede del Saviolo nella sua raccolta documentaria e, in generale, circa il conflitto sul giuspatronato dei frati su basilica e con-

Muovendo da questo presupposto, il cancelliere risponde punto per punto alle richieste del capitano Dolfin concentrando nella prima, che occupa oltre la metà del testo (paragrafi 1-52), la maggior parte delle recriminazioni contro la comunità del Santo e i suoi rappresentanti nell'Arca, i quali nello statuto originario del 1396 erano designati in due unità, generalmente il padre guardiano e un altro eletto nel capitolo, mentre dalla metà del Cinquecento (5 settembre 1567) avevano preteso anche un rappresentante del ministro provinciale, divenendo così tre presidenti stabili in seno al consiglio. Quanto tale violazione fosse molesta al Mingoni si può cogliere dalla seguente dichiarazione alla fine del numero 13: «Quali e quanti perniciosissimi effetti dall'ingresso del terzo Padre nella Veneranda Congregazione derivino al governo dell'Arca di S. Antonio sarà facile il comprendere per le cose che anderemo in seguito brevemente esponendo».

Sfortunatamente i presidenti secolari accettarono il fatto compiuto, che però divenne causa di tutti i disordini e della mala amministrazione nei diversi settori affidati alla cura e alla vigilanza dell'Arca. I religiosi infatti, egli osserva, nelle discussioni deliberative mostrano una capacità dialettica superiore rispetto a quella dei laici; mentre questi non riescono mai a tirare dalla loro parte i rappresentanti dei frati, quelli invece sanno convincere e piegare gli altri ai propri interessi (n. 14). Per di più, i frati siedono al tavolo dirimpetto alla porta d'ingresso, dietro la quale prendono posto i laici, come se fossero ad essi subordinati (n. 39). Questo loro predominio appare molto chiaro nella disposizione delle rendite, dove «ai Molto Reverendi Padri manca rare volte il consentimento de' Presidenti Secolari, poiché i Padri hanno per lo più la destra maniera di metter in capo d'alcuno de' Secolari il venerando loro cappuccio» (n. 56). Data per certa la negazione di ogni loro diritto sulla gestione, la semplice loro così dinamica presenza reca al cancelliere molto fastidio.

Già in un nuovo statuto dell'Arca del 1471 (ritoccato nel '77 con l'aggiunta di altri quattordici articoli), egli prosegue, il generale Giovanni Zanetti aveva concesso maggiore peso ai frati assegnando loro la nomina di sei cittadini da presentare al podestà per la scelta dei presidenti secolari, mentre questi ne potevano designare solo quattro; inoltre aveva consegnato di ufficio anche al padre guardiano le chiavi delle argenterie e della biblioteca stabilendo per la validità delle delibere l'assenso unanime di tutti i sei presidenti (nn. 43-44)<sup>13</sup>. Il colmo però dell'ingerenza avvenne il 28 settembre 1582 allorché «il genio balzano di quel Rev.mo Padre Generale Antonio Fera» in visita al Santo formulò un nuovo decreto per bilanciare i quattro presidenti laici con quattro religiosi, ingenuamente da lui inoltrato direttamente al governo a Venezia per la sua conversione in legge. Sennon-

---

vento contro i presidenti laici, il redattore della *Allegazione* si avvale anche dell'opera di EMMANUELE DE AZEVEDO, *Vita del taumaturgo portoghese sant'Antonio di Padova*, II<sup>a</sup> edizione, Lelio dalla Volpe, Bologna 1790, dissertazioni LI-LIV, pp. 375-397.

<sup>13</sup> Cf. i due documenti dello Zanetti, con l'aggiunta della bolla *Inter caeteras* di Sisto IV (20 settembre 1479), in *Archivio Sartori*, I, pp. 1425-1429.

ché, ascoltate le ragioni della delegazione dei frati e quelle portate dai deputati del comune, il Consiglio dei Dieci il 30 dicembre cassò il decreto del Fera (cf. *ivi*, pp. 177v-178r). Quattro anni dopo, tuttavia, nell'agosto del 1586 la comunità del Santo tentò un colpo ancora più grave inviando a Roma due padri maestri per ottenere da Sisto V un breve che dichiarasse beni di proprietà ecclesiastica tutti i beni dell'Arca di S. Antonio e che i presidenti religiosi fossero in numero pari a quello dei laici (p. 173). La richiesta non ebbe seguito, e quando si ripresentò qualche anno più tardi in un breve di papa Gregorio XIV (1590), il pontefice dichiarò di non voler intaccare la giurisdizione della città di Padova né la protezione della Repubblica sulla Veneranda Arca di S. Antonio (n. 11).

Altrettanto risentita è la requisitoria del cancelliere contro i frati a proposito della biblioteca, per la quale l'amministrazione stanziava annualmente 200 lire per nuovi acquisti di libri e aveva stabilito regole severissime per la loro conservazione, impegnando i bibliotecari ad aggiornare l'inventario e a non concedere assolutamente prestiti a chicchessia. Accade invece una continua dispersione e perdita di libri nelle camere dei padri, a tal punto che un padre maestro (*si capirà più avanti*: Giovanni Paolo Cesarotti) ha fatto addirittura aprire una porta che dalla sua stanza immette direttamente nella biblioteca per prendere e godersi i libri in solitudine (n. 28). Lo statuto prevede che le due chiavi della biblioteca siano date una al padre guardiano e l'altra al presidente alla chiesa, ma succede che il primo tardi o non la consegna affatto all'incaricato secolare. Facendo una rapida somma delle 200 lire annue per circa tre secoli il nostro Mingoni si dice fortemente turbato pensando alla quantità di opere che la biblioteca dell'Arca avrebbe potuto possedere se i frati le avessero impiegate correttamente per l'uso stabilito, tanto da divenire «una delle più rinomate d'Italia» (n. 29)<sup>14</sup>.

Una dispersione analoga di carte e documenti dell'archivio attinenti la fondazione dell'Arca, la chiesa, il convento, ecc., viene inoltre addebitata alla comunità, dove ogni frate ha potuto sottrarre e trattenere presso di sé queste fonti importanti della storia del complesso antoniano<sup>15</sup>. Fortunata-

<sup>14</sup> Sulla consegna delle chiavi anche al presidente laico alla chiesa e sul computo totale delle 200 lire annue per la biblioteca dal 1477 al 1754 si veda quanto scritto nella "Informazione circa la Libreria" da padre Perissuti il quale, stando alla lettera delle "parti" relative, limita l'incombenza del laico al far osservare gli statuti e al riscontro annuale degli inventari, mentre sulle spese fatte nel frattempo per la biblioteca, molto spesso con denaro del convento e di qualche altro frate, egli calcola che queste superano di circa 30.000 lire la cifra di 50.400 lire stanziata in tutti quegli anni, senza contare il dono alla stessa di notevoli biblioteche personali di padri professori come quella di Filippo Fabri, Matteo Ferchio, Felice Rotondi, ecc. (cf. *Archivio Sartori*, I, pp.1325-1329). Curiosamente, il medesimo calcolo temporale e la stessa cifra di 50.400 lire si riscontrano pure nel n. 32 del testo del Mingoni, con lo scarto però di 25 anni in ambedue i casi, dovuto forse agli anni in cui l'erogazione era stata sospesa.

<sup>15</sup> Sulla dispersione delle carte d'Archivio, addebitata ai frati, può essere illuminante quanto scrive a proposito il Gonzati, ricordando che, nel fervore delle grandi opere

mente il Saviolo, un suo predecessore, ha potuto raccogliere da vari archivi di altre istituzioni cittadine e stampare nel suo libro sopra citato molte memorie concernenti l'Arca e i frati che altrimenti sarebbero andate perdute per sempre. Ora con deliberazioni più rigorose si cerca di salvaguardare nell'archivio e inventariare mediante il notaio tutti i documenti reperiti e quelli correnti, affidandone le chiavi una al guardiano e un'altra al presidente più anziano (nn. 33-38)<sup>16</sup>.

---

realizzate in basilica nella seconda metà del Cinquecento, i presidenti dell'Arca «divisero di fabbricarsi nel chiostro del Noviziato una dicevole residenza. Per lo innanzi si congregavano o nella sagrestia, o nelle stanze dell'Inquisizione, o in qualche altro luogo secondo le congiunture. Non avevano un proprio archivio se non se tardi, ma in disacconcio luogo che Cancelleria si chiamava; gli atti dell'amministrazione, i catastici, i quaderni tenevansi alla rinfusa in cassoni, parte rimaneano nelle mani del cassiere o in propria casa; di qua lo smarrimento di pergamene, di carte, segnatamente di disegni e modelli. Ottimo pertanto fu il consiglio, anzi troppo tardato, di edificare sale e stanze, ove adunarsi e custodir documenti. Questo fu preso il 29 di marzo 1577, tutti consenzienti i presidi dell'Arca», GONZATI, *La basilica di S. Antonio*, I, pp. 86-87.

<sup>16</sup> Quanto sia ingiusto questo sfogo su casi singoli universalizzati nel tempo e nelle persone, può essere documentato da molte testimonianze contrarie, non solo dalle disposizioni dei più antichi capitoli provinciali sulla libreria, dai due primi inventari dei manoscritti e libri liturgici del 1396 e 1449, dal *Catasticon* di tutti i beni e strumenti giuridici relativi voluto dal ministro provinciale Antonio Trombetta nel 1495, dai diversi richiami sull'archivio nei successivi capitoli conventuali della comunità del Santo, ma anche dall'opera di più recenti guardiani, bibliotecari, storiografi che assieme all'Arca attesero con premura, sacrificio ed elemosine personali alla risistemazione edilizia della biblioteca, alla raccolta di documenti e di libri, alla catalogazione dei manoscritti ultimata da padre Giuseppe Zucconi intorno al 1750, culminata alcuni anni dopo nel prezioso e tempestivo catalogo dei manoscritti e dei libri a stampa compilato tra il 1762 e il '64 da padre Perissuti. Come annota l'*Archivio Sartori*, però, anche prima di lui diversi frati avevano già cominciato a compilare un catalogo generale e redatto inventari parziali; soprattutto non si può dimenticare la sollecitudine per la biblioteca di padre Alessandro Burgos, professore di metafisica scotista e di storia ecclesiastica alle Arti (1713-1726), le sue migliaia di libri ad essa donati e gl'intelligenti acquisti da lui disposti (cf. *Archivio Sartori*, I, pp. 1309-1325, in particolare i nn. 148-153; LORENZO DI FONZO, *La storiografia francescana nel convento del Santo*, in *Storia e cultura al Santo*, a cura di ANTONINO POPPI, Neri Pozza Editore, Vicenza 1976, pp. 568-573).

Ciò nonostante, «il plausibile zelo» dei presidenti secolari del 1754 (Guglielmo da Camposampiero, Francesco da Lion, Marc'Antonio Trevisan, Annibale Pimbiolo) li spinse a denunciare al podestà e vice capitano di Padova Gian Francesco Molin «li gravissimi invecchiati abusi invalsi nella Libreria appartenente alla Ven. Arca del glorioso S. Antonio», quali la mancanza di un inventario completo, l'assenza di un registro per l'annotazione dei nuovi acquisti, la durata a vita del bibliotecario e la grande confusione ivi regnante. Correndo ai ripari, il 16 marzo 1755 il Molin emanò una dura "terminazione" articolata in tredici punti nei quali, alla luce degli statuti e dei decreti dell'Eccelso Consiglio dei Dieci, ordinava la compilazione del catalogo generale, determinava i compiti, la responsabilità e la remunerazione del custode, la registrazione e il resoconto annuale dei nuovi libri e delle 200 lire assegnate all'incremento del patrimonio, confermando la nomina fatta dall'Arca del N.H. conte Guglielmo Camposampiero, che per tanti anni aveva esercitato l'ufficio di "pubblico bibliotecario", a continuare la sua benemerita sovrintendenza alla biblioteca fino alla piena esecuzione delle riforme. Nel gi-

Con meraviglia il cancelliere denuncia pure l'abuso che i frati hanno fatto di alcune «abitazioni e appartamenti che veramente eccedono lo stato religioso» concessi loro dall'Arca, contrassegnandoli con «ingegnose iscrizioni» come fossero i proprietari del convento. In una congregazione dell'Arca, ricorda, «perdettero la santa pazienza e andarono in collera» quando il presidente alle fabbriche, Tiso da Camposampiero, nel 1597 propose la parte di far ritornare al loro pristino uso i locali dell'infermeria e della foresteria da essi adibiti ad abitazioni per singoli. Il comune però approvò la proposta dei quattro laici e il governo ribadì il divieto di apporre qualsiasi targa o iscrizione alle camere senza il consenso del presidente dell'Arca e dei deputati (nn. 16-17). Forse il Mingoni si riferisce alle iscrizioni apposte nel Seicento alle camere del teologo e del metafisico pubblico contrassegnate da volti e scritte a fresco, o a quella scolpita nella cornice dell'architrave della sede dell'Inquisizione. Quanto alle "camere nobili" per i superiori maggiori, il predicatore e l'inquisitore, la loro attribuzione era già predisposta nelle costituzioni trecentesche dell'Ordine, sicché l'ingerenza era semmai dell'Arca e del governo veneziano che legiferavano sulla loro assegnazione, non del capitolo conventuale che ne determinava l'uso interno<sup>17</sup>.

Tra le altre *doléances* contro le violazioni dei frati egli annota con sdegno anche quella relativa alle offerte dei devoti fatte all'altare di sant'Antonio, che per l'antico statuto del 1396 dovevano essere consegnate interamente all'amministrazione dei massari. Avviene invece che le offerte delle moltissime intenzioni per le messe siano trattenute dai padri «per l'accrescimento delle morbidezze e de' commodi loro»; non ne rendono conto all'Arca e tuttavia da questa poi esigono tutte le spese per la sacrestia e le necessità del culto: e dire che questi sono frati francescani!<sup>18</sup> Non così fanno gli eremitani di sant'Agostino, che dalle molto minori offerte di messe ricevute ricavano anche il denaro per il servizio liturgico e il decoro del tempio (nn. 19-21).

---

ro di qualche settimana, il 4 aprile una ducale di Francesco Loredan con il Consiglio dei Dieci approvava in pieno e convalidava la terminazione del podestà con qualche ulteriore regolazione sul divieto incondizionato e assoluto di asportare qualsiasi libro fuori dalla biblioteca, l'esborso delle 200 lire annue solo dietro giuramento del custode dell'acquisto e della registrazione dei nuovi libri, una verifica dell'impiego di quella somma negli ultimi anni (cf. *Archivio Sartori*, I, pp. 1318-1320, nn. 161-162).

<sup>17</sup> Assai frequenti furono gli interventi governativi per l'assegnazione delle camere dei padri maestri nel convento del Santo, le cosiddette "camere paternali", sovente come piccoli appartamenti; segnaliamo, ad esempio, quelli del 1608, 1688, 1726.

<sup>18</sup> L'offerta per una messa era di 30 soldi. Quando a motivo del grande numero di intenzioni il superiore distribuiva un certo numero di messe da celebrare ad altri conventi o preti secolari, era invalsa la pratica di dare loro 20 soldi per intenzione, trattandone 10 per l'utilità del convento e le necessità del culto in basilica. Su questa soluzione che era in netto contrasto con le disposizioni del diritto canonico e delle bolle pontificie nel 1701 ci fu un duro scontro tra il convento del Santo e il ministro generale Vincenzo Coronelli che aveva tentato di abolire quella consuetudine (ISIDORO GATTI, *Il p. Vincenzo Coronelli dei frati minori conventuali negli anni del generalato [1701-1707]*, Roma 1976, pp. 800-810).

Diverse volte il cancelliere lamenta che ai presidenti religiosi sia concesso di deliberare sul “maneggio” dei beni, ed elenca diverse ragioni per le quali non dovrebbero fungere da “dispensatori delle rendite”. Innanzitutto perché esclusi dalla stessa volontà del primo fondatore, il principe carrarese, e dai successivi statuti; inoltre perché solo il presidente cassiere laico presta giuramento ai rettori di preordinare le spese secondo la necessità e l'utilità e soltanto lui è soggetto a punizione nel caso d'infrazioni nel suo ufficio, a differenza dei religiosi che né giurano né sono punibili per gli eccessi, mostrandosi piuttosto succubi dei loro superiori maggiori. Per sé i religiosi sono i meno indicati per la distribuzione delle rendite sia per la scarsa consuetudine con il denaro che li spinge a proporre con facilità spese senza la necessaria copertura, sia perché nelle discussioni sono inclini a proteggere e hanno pietà dei lavoratori contumaci di Anguillara che evadono così la resa degli affitti. In tal modo il presidente laico cassiere resta penalizzato, non potendo nemmeno aprire lo scrigno senza l'intervento della seconda chiave affidata di ufficio al padre guardiano, il quale poi è sempre il primo e il più influente nelle proposte e nelle deliberazioni delle spese dell'Arca (n. 55).

L'ammontare annuale delle entrate e delle uscite dell'Arca, estesamente analizzate nella risposta al secondo quesito del Dolfin, tenendo presente però che non sono cifre fisse, perché condizionate dalle diverse irregolarità dei raccolti: entrate ducati 13.303; uscite 8.917; resto di cassa 4.303 (n. 53).

Al termine di questa alquanto astiosa e partigiana requisitoria contro la comunità del Santo e i suoi rappresentanti in seno all'Arca, responsabili di tutti i disordini nelle sue operazioni, il Mingoni spera che da questa denuncia le Signorie Ill.me del Comune comprendano «che d'una riforma totale abbisogni il governo dell'Arca» (n. 60), e suggeriscano a Sua Ecc.za il capitano e vicepodestà Daniel Dolfin di ottenere dal Serenissimo Principe alcuni urgenti decreti concernenti l'invadenza dei religiosi, riportando anch'essi: 1) all'osservanza rigorosa degli statuti, cominciando dalla riduzione del loro numero a due e dal ricambio annuale anche dei loro rappresentanti (non triennale secondo le scadenze dei loro capitoli) come avviene per i laici; 2) alla restituzione delle elemosine all'altare dell'arca trattenendo solo 20 soldi per il celebrante della messa e il resto destinarlo alla dotazione della sacrestia; 3) al divieto al libero accesso alla biblioteca e al prestito dei libri stampando e aggiornandone di continuo l'inventario; 4) alla restituzione di tutte le carte trafugate dalla cancelleria dell'Arca; 5) al contenimento delle spese ordinarie dell'Arca entro le 200 lire annue; 6) alla loro esclusione dal voto deliberativo sulla disposizione delle rendite; 7) al resoconto annuo dei due cassieri delle entrate circa le spese e i debiti davanti ai rettori, ai deputati, agli altri presidenti e, in particolare, 8) all'esclusione di qualsiasi attentato dei loro ministri generali alla giurisdizione della Magnifica Comunità o della Repubblica su tutti i beni e le opere affidati alla cura e all'amministrazione della Veneranda Arca di S. Antonio (pp. 174-178)<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> In seguito alla condanna dei padri del convento per i disordini nella loro condu-

Segue un ampio discorso sulla composizione della presidenza dell'Arca con la sottolineatura del braccio di ferro dei religiosi contro le delibere che riportavano l'elezione o la sostituzione di un loro presidente alle norme statutarie comuni, nel quale riuscirono a burlarsi della buona fede «dei presidenti laici, gentiluomini d'onore e leali». Quale esempio delle difficoltà e della mala amministrazione che affliggono l'Arca il Mingoni riporta infine le proposte del padre guardiano Cesarotti nel 1747, portate avanti aggirando espliciti divieti del Consiglio dei Dieci, e conclude la sua memoria con la supplica di un intervento del capitano Dolfin per sanare quei mali per i quali egli pensa (addirittura!) che il Signore abbia permesso il passato incendio della basilica. Scrive: «Il fatto stà che le piaghe fatte alla Veneranda Arca dal governo del 1747 sono tuttavia aperte, non avendo essa la maniera di saldarle. Onde noi crediamo dall'Altissimo Iddio permesso l'incendio passato acciocché risplendano i molti disordini che stimolati dal dover nostro si siamo dati l'onore di rassegnare a Vostre Signorie Ill.me, a quali siamo certissimi che dall'inato loro zelo eccitati, procureranno efficace rimedio, al mezzo autorevole ricorrendo di Sua Ecc. il Signor Daniel Primo, vigilantissimo nostro Signor Capitano e Vice Podestà, che incessantemente promove i vantaggi di questa Città, e a quelli studia del Gloriosissimo Protettor nostro Santo Antonio di Padova» (p. 179v).

Quale sia stato l'impatto sul governo a Venezia di questa "Informazione" è difficile dirlo. Nella fitta corrispondenza dei Dieci con il loro capitano e vicepodestà a Padova durante i mesi estivi e l'autunno del 1749, sino a febbraio del '50, contenuta nel medesimo fascicolo sull'incendio, non si riscontra alcun riferimento esplicito al memoriale del nostro cancelliere. Nelle ducali l'unico interlocutore con Padova per il Santo è il capitano Dolfin, ripetutamente elogiato per la sua attenta assistenza ai lavori di restauro della basilica, la diligente raccolta e annotazione delle offerte, la sua vigilanza contro ogni dispendiosa novità non strettamente necessaria, come invece era avvenuto nell'amministrazione e distribuzione delle annuali rendite dell'Arca dell'ultimo quinquennio, delle quali i Dieci lo incoraggiavano e autorizzano a continuare la revisione della contabilità sul libro ma-

---

zione della biblioteca, denunciati (cf. sopra, nota 15) nella "Terminazione" del 16 marzo 1755 dal podestà Giovanni Francesco Molin che la considerava proprietà dell'Arca, essi avevano mandato a Venezia un "Memoriale" difensivo chiedendo un confronto sui loro diritti. A sua volta, il 4 giugno 1756 il Molin aveva recapitato alla cancelleria un folto dossier a sostegno dell'Arca, sul quale si era pronunciato favorevolmente anche il consultore "in iure". Pertanto, il 30 luglio Francesco Loredan con il Consiglio dei Dieci confermava «senza veruna esitanza» il decreto del 4 aprile 1755 con il quale approvava gli ordini del suo rettore circa la biblioteca. Quanto alle "pretese" dei frati, la ducale concludeva drasticamente: «Riconoscendosi però mal fondate interamente, ed insussistenti le cose tutte addotte da' Padri, che tendono a distruggere poco meno che nel totale la riferita Terminazione, e ad attirare a se stessi il vanamente professato Dominio sopra l'accennata Libreria, s'intenderà per autorità del medesimo Consiglio di X licenziato il di loro Memoriale, ed ogni loro pretesa» (cf. *Archivio Sartori*, I, p. 1320, n. 164).



stro dal 1744 al '48 con l'assistenza del cancelliere Mingoni, affinché «siano levati gl'arbitri, gl'innutili dispendi et incompetenti aggravii» (ducale del 9 dicembre 1749).

La raccomandazione di contenere le spese ritorna in ogni lettera assieme al compito di tenere un conto minuto e preciso delle "elemosine" per i danni dell'incendio. Nella ducale del 12 gennaio 1750 si apprende che la somma delle offerte, compresi i 24.000 ducati ottenuti dal vescovo cardinale Rezzonico da Roma, ammontava a 45.797 ducati; in quella del 13 febbraio '50 risulta che fino allora erano stati spesi 30.671 ducati e che ne restavano in cassa 14.970. Nel frattempo erano stati completati i restauri esterni e si dava inizio a quelli interni nella chiesa.

Come rilevava padre Sartori, la città e l'Arca non appaiono per nulla coinvolte nella direzione dei lavori. Sorge il dubbio che il documento accusatorio non sia mai uscito dalle mura della città né giunto nelle stanze del governo a Venezia. Stranamente, infatti, l'originale compare solo nell'Archivio del Clero Regolare padovano, non a Venezia; sembra non ci sia copia in quello dell'Arca e nemmeno nel fondo S. Antonio.

Come si è detto sopra, conflitti analoghi tra i frati e i presidenti laici erano avvenuti parecchie volte anche prima di questo. L'autore della citata *Allegazione* difensiva al governo precisava che la collaborazione con i massari era stata serena dall'avvio dello statuto nel 1396 e per tutto il Quattrocento; le cose cambiarono invece quando allo zelo e alla semplicità dei precedenti massari subentrarono nel Cinquecento dei cittadini nobili con il titolo di "presidenti" che parevano amministrare l'Arca a nome della città. Allora «si destarono pretese di diritti sopra la Chiesa, sopra l'amministrazione, sopra l'Archivio, sopra le carte dell'Arca. Si suscitavano controversie per alterare i Statuti; i Padri da Patroni ch'erano divennero in faccia ai Laici oggetti di ostacolo nell'azienda, e con pretesti che svanirono sempre al contatto dei fatti, fu tenuta per più di due secoli incessantemente involta la quiete religiosa del Convento in acri e dispendiose vertenze»<sup>20</sup>.

Ovviamente, con dispiacere i padri furono continuamente costretti a protestare e difendere i loro diritti, ricorrendo con scritture e mediante un loro avvocato all'autorità suprema del doge, riuscendo sovente vincitori della causa. Nel gennaio 1568, ad esempio, i ministri provinciali Marcantonio Corsi e nel gennaio 1583 Bonaventura Maresio scrissero roventi lettere di protesta con minaccia di ricorso al doge contro i presidenti laici dell'Arca che amministravano i beni deliberando lavori e spese senza il consenso del capitolo conventuale. Anche allora la risposta sdegnata e minacciosa dei laici ritorceva sui frati l'accusa di ingerenza contro le bolle papali e i decreti sovrani quasi negli stessi termini del Mingoni<sup>21</sup>. Il contenzioso nasceva ogni volta, come si è rilevato innanzi, dalla convinzione dei religiosi

<sup>20</sup> *Allegazione*, cit., pp. XI-XII.

<sup>21</sup> Cf. *Archivio Sartori*, III/1, *Evoluzione del francescanesimo nelle Tre Venezie*, a cura di GIOVANNI LUISETTO, Biblioteca Antoniana, Padova 1988, pp. 440b-441a; 447b.

di avere un'originaria autorità "totale e assoluta" su chiesa e convento, della quale invece erano stati via via spodestati dal governo accentratore della Signoria Serenissima, che non ammetteva nel suo interno un corpo sociale dipendente da uno stato "alieno" com'erano gli ecclesiastici dal papato romano, esigendo pertanto uno stretto controllo sui beni fondiari delle chiese e dei monasteri, e in seguito, nella politica progressista delle riforme di metà Settecento, rivendicando anche il diritto di una loro espropriazione e alienazione<sup>22</sup>.

Altri segni di disaffezione e di un'aperta ostilità da parte della nobiltà e della borghesia padovane nei confronti dei frati erano stati notati anche dal padre guardiano Giuseppe Pasquetti. In una lettera del gennaio 1707 si lamentava con il senatore Pietro Garzoni dell'avversione della curia romana «al nome veneto» e ai sudditi della Serenissima, nonché dell'ostilità contro i padri del Santo delle famiglie patrizie patavine che influenzavano a loro disfavore anche il vescovo cardinale Giorgio Corner facendogli notare solo gli aspetti negativi, ignorando quanto bene con sacrificio essi andavano facendo ai fedeli e al clero stesso. Quei signori patrizi, scriveva, parlano «con la bocca piena di fiele» contro i frati e «in tutti li tempi hanno tentato di perturbare la giurisdizione de' Regolari sopra le rendite e magneggi di questa Ven.da Arca», trovando sempre appoggio e difesa nei più alti tribunali della Repubblica<sup>23</sup>. Era un riflesso patavino del più largo conflitto politico tra il giurisdizionalismo veneziano e il curialismo romano; una condanna però così vasta e unilaterale dell'*ethos* di un'intera comunità come quella del cancelliere Mingoni, permeata dallo spirito dei lumi, non era finora comparsa.

Probabilmente il dispiegamento anche a Padova del razionalismo biblico, del gallicanesimo teologico e della temperie illuministica europea, contro i quali combattevano i teologi scotisti del Santo alle Arti, aveva acuito maggiormente la tensione culturale tra l'élite cittadina e la comunità francescana<sup>24</sup>. Nasce perciò il sospetto che il capitano Dolfin (e forse anche il deputato Forzadura) abbia stimato più prudente non accordare un peso politico a una presa di posizione troppo personale e così aggressiva come la reazione del Mingoni e dei quattro presidenti laici dell'Arca, trattenendo in sede la loro "Informazione" (poi scivolata tra gli incartamenti sui religiosi), eventualmente tenendone conto nelle sue delicate mansioni di responsabile dell'oneroso recupero della ricostruzione e del ritorno alla pristina armonia e bellezza del principale monumento della città al suo «gloriosissimo protettore».

<sup>22</sup> Cf. ANTONIO IPPOLITO MENNITI, "Sudditi d'un altro stato"? *Gli ecclesiastici veneziani*, in *Storia di Venezia*, VII, *L'età barocca*, Roma 1997, pp. 325-357; PIERO DEL NEGRO, *Introduzione*, in *Storia di Venezia*, VIII, *L'ultima fase della Serenissima*, Roma 1988, pp. 63-64; PAOLO PRETO, *Le riforme*, *ivi*, pp. 112-114.

<sup>23</sup> Cf. *Archivio Sartori*, III/1, p. 474b.

<sup>24</sup> Cf. ANTONINO POPPI, *La filosofia nello Studio francescano del Santo a Padova*, Centro studi Antoniani, Padova 1989, pp. 29-35.

## SOMMARIO

In seguito allo spaventoso incendio della basilica del Santo la notte tra il 28 e 29 marzo 1749, il capitano e vicepodestà di Padova Daniel Dolfin, incaricato dei lavori di restauro, su comando del Consiglio dei Dieci chiese ai presidenti della Veneranda Arca di S. Antonio (tre religiosi e quattro laici) una relazione sull'amministrazione dell'Istituto, le sue rendite annuali, l'attuale loro consistenza, il metodo della distribuzione, se venivano accorpate con le elemosine dei devoti in un'unica cassa, chi fosse il responsabile ultimo. La lunga e articolata risposta, firmata dal cancelliere Giuseppe Mingoni a nome dei soli presidenti laici, si presenta come un'astiosa e partigiana denuncia contro la presenza dei rappresentanti della comunità religiosa nel consiglio amministrativo, i quali fin dalle origini usurperebbero un potere deliberativo che non è loro consentito dagli statuti influenzando a loro favore anche i presidenti laici, diventando così responsabili di tutti i disordini e della mala amministrazione dei beni, delle rendite, delle elemosine, della biblioteca, degli archivi, gestiti dall'Arca del Santo. Sembra che l'"informazione" fornita dal segretario non sia mai uscita dalle mura di Padova.

*Parole chiave:* Padova; Basilica del Santo; Incendio 1749; Veneranda Arca di S. Antonio; Presidenti laici.

## SUMMARY

Following the dreadful fire of the basilica of St. Anthony on night between March 28 and 29, 1749, the captain and deputy "Podestà" (Chief Magistrate) of Padua Daniel Dolfin, in charge of the restoration work, at the request of the "Council of Ten" asked from the Members of the Vestry board, the "Veneranda Arca di S. Antonio" – three religious men and four lay people – a report on the administration of the Institution, its annual incomes, their current consistency, the manner of distribution, if those revenues were merged with the alms of the devotees in a single chest box, and who was the ultimate responsible. The lengthy and comprehensive response, signed by the chancellor Giuseppe Mingoni on behalf of the Board lay members alone, appears as a rancorous and partisan complaint against the presence of the representatives of the religious community in the Board of directors. The friars since the beginning would have usurped a deliberative power that shouldn't be theirs, according to the statutes, exercising their influence over the lay members in their own favor, thus becoming liable for all the disorders and bad administration of properties, income, alms, library and archives, managed by the "Arca del Santo". It seems that this "piece of information", provided by the secretary, has never reached outside the walls of Padua.

*Keywords:* Padua; St. Anthony's Basilica; Fire 1749; Veneranda Arca of St. Anthony; Board Lay members.

Antonino Poppi  
 Università degli Studi di Padova  
 Centro Studi Antoniani  
 segreteria@centrostudiantoniani

DONATELLA SCHMIDT

## «UNA STATUA VENUTA DAL MARE»

ESPRESSIONI DELLA DEVOZIONE CINGALESE A PADOVA

### PREMESSA

«Una statua di Sant'Antonio venuta dal mare»: questa, in sintesi, la risposta sull'origine del culto da parte dei devoti cingalesi da noi intervistati a Padova<sup>1</sup> durante il grande raduno annuale del primo maggio per onorare il Santo. Un santo venuto dal Portogallo di cui Ceylon, l'odierna Sri Lanka, era colonia. Un evento fatto risalire a secoli fa<sup>2</sup>, ma che, nell'isola principalmente di fede buddista, ha trovato terreno fertile e si è manifestato negli undici santuari dedicati a sant'Antonio oggi presenti. Un calendario della devozione popolare che, seppur con dei momenti centrali, è diffuso tutto l'anno e parte integrante della quotidianità delle persone. Una trentina

---

<sup>1</sup> Osservazione partecipante e interviste sono state condotte il primo maggio, nei giorni immediatamente successivi, e il 13 giugno degli anni 2015, 2016, 2017 e 2018, da sola o con Vanna Napolitano. Il presente saggio è parte di una specifica attenzione al culto del Santo promossa dal gruppo di ricerca *Sant'Antonio tra l'antico e il contemporaneo* da me fondato e che si propone di far dialogare le due dimensioni che, da un lato, percorrono 785 anni di culto e, dall'altro, fanno riferimento all'attuale devozione antoniana che si manifesta in processioni, eventi culturali e festosi, arciconfraternite, celebrazioni delle varie collettività straniere a Padova, celebrazioni in altre città nel Veneto, in Italia e in altre parti del mondo toccate dal culto antoniano (in primo luogo Lisbona), nuovi ex voto, mostre e varie forme di comunicazione scritta, visuale e teatrale.

<sup>2</sup> I portoghesi, interessati al commercio e già presenti nella vicina India, arrivarono nell'antica Ceylon all'inizio del 1500 (il primo fu Francisco de Almeida); trovarono un'isola divisa in sette regni in conflitto tra loro e tutti i porti commerciali in mano delle varie comunità musulmane. Decisero di allearsi con il re di Kotte (con il quale intrattenevano rapporti per il commercio della cannella) e di costruire un forte nel porto di Colombo (1517), situato vicino alla capitale Jayawardhanapura Kotte; da lì cominciarono a controllare il regno e a espandersi su tutta la costa occidentale. Mentre il portoghese Jerónimo de Azevedo rendeva Colombo di fatto dipendente da Lisbona, i cingalesi si spostavano progressivamente verso l'interno e la città di Kandy.

d'anni fa quei moderni pellegrini che sono i migranti hanno riportato il culto, che nel frattempo era divenuto il loro culto del Santo, nel paese dove avevano deciso di immigrare e che il Santo, lui pure migrante e pellegrino, aveva eletto come nuova dimora: la città di Padova. Oggi, prima di partire per il lungo viaggio, è abitudine che il moderno pellegrino faccia sosta al santuario di sant'Antonio che si trova poco discosto dall'aeroporto di Colombo. Già, perché il fatto di essere in un mondo sempre più globalizzato, dove le connessioni reali e virtuali sono più veloci, non significa che venga meno il bisogno di protezione e il desiderio di chiederla a chi può darla perché ci fidiamo e pertanto ci affidiamo. Così il Santo, arrivato dall'acqua, diviene protettore del viaggio di chi si reca lontano attraverso l'altro elemento, l'aria. È protettore del viaggio che si fa non per diletto o per turismo, bensì per lavoro; infatti il Santo per la collettività cingalese residente in Italia è indissolubilmente legato all'attività lavorativa e "onorato", come dicono i fedeli, il giorno primo maggio, festa del lavoro appunto. La giornata si celebra con due momenti distinti e complementari, la preghiera corale in Basilica e il momento conviviale in Prato della Valle, il sacro e il profano, l'omaggio al Santo prima, il ritrovo di famiglie e amici poi.

## 1. PREGHIERA CORALE E RITROVO FAMILIARE

La lunghissima celebrazione<sup>3</sup> conosce quattro momenti particolarmente intensi.

Il primo è l'arrivo danzante e festoso di giovani ballerine che dal chiostrino, dove si sono vestite e truccate, fanno il loro ingresso in Basilica. Ogni anno le ragazze provengono da una diocesi italiana scelta in precedenza e hanno un costume di un colore diverso, fermo restando lo stile. Capita tuttavia che a qualche ragazza più esperta sia richiesto di far parte del gruppo a prescindere dalla sua città di provenienza e lei si adatta adottandone il vestiario. Le ballerine sono precedute da uno o due tamburini: a loro l'onore di dare inizio – attraverso suono, colore e movimento – alla celebrazione rituale. Saranno poi seguite da un gruppetto di bimbi vestiti di bianco e da tutti i celebranti, una ventina, dalle varie diocesi italiane presenti, dall'arcivescovo proveniente da Sri Lanka<sup>4</sup>, dal delegato pontificio, dal rettore della Basilica, dal delegato diocesano per le comunità straniere, da monsignor Neville Perera che è il principale organizzatore dell'evento<sup>5</sup>. Percorrono

<sup>3</sup> La celebrazione dura circa tre ore; tale durata è in parte dovuta al frequente cambio di registri linguistici: cingalese, tamil e italiano.

<sup>4</sup> Per esempio, il primo maggio 2016 la celebrazione fu presieduta dal cardinale Albert Malcom Ranjith, arcivescovo di Colombo e presidente della Conferenza episcopale di Sri Lanka; nel maggio 2017 venne presieduta da Harold Anthony Perera, vescovo di Kurunegala e rappresentante alla Conferenza episcopale srilankese per gli immigrati srilankesi.

<sup>5</sup> Neville Perera è coordinatore nazionale per migranti dello Sri Lanka in Italia.

danzando tutta la navata centrale, quindi salgono sull'altare posizionandosi accanto a un candeliere dorato che termina con un galletto; tutti gli officianti si avvicinano e uno dopo l'altro accendono una candela ponendola attorno al candeliere. Anche all'ambasciatore cingalese a Roma, ogni anno presente alla celebrazione, è riservato lo stesso onore.

Un secondo momento è rappresentato dall'offerta dei fiori durante l'offertaorio. Disponendosi in due file, ciascun fedele consegna un mazzo di fiori all'arcivescovo o a monsignor Neville che, nel riceverlo, appone al fedele il segno di croce in fronte. Si forma poi una piccola catena umana che dalle mani dei fedeli porta l'offerta floreale fino all'altare, per l'occasione coperto con un drappo raffigurante la bandiera di Sri-Lanka: l'arcivescovo o il monsignore lo consegnano a un sacerdote dietro loro che a sua volta lo affida a un altro che lo colloca alla base dell'altare. Questo in breve si trova coperto da un tripudio di colori e di profumi. Può succedere che il fedele consegni, al posto o insieme con i fiori, una busta con dentro un'offerta in denaro. A questo proposito ricordo la polemica innescata da monsignor Neville con il nuovo rettore della Basilica, frate Oliviero Svanera, alla fine della celebrazione: il primo chiedeva con insistenza ai fedeli di non offrire fiori ma denaro che sarebbe andato alle necessità dei compaesani in difficoltà a Sri Lanka; il secondo, al contrario, vedeva molto positivamente un'offerta floreale a testimonianza della bellezza della propria fede. Ascoltando quello scambio d'opinioni fatto in pubblico, inavvertitamente pensavo all'uso dell'unguento da parte di Marta e Maria: l'una voleva consumarlo, l'altra venderlo ricavandone denaro per i poveri. Alla fine della messa i fiori non rimangono se non in minima parte attorno all'altare, infatti i fedeli si avvicinano e scelgono chi un particolare fiore chi un intero mazzo, per creare una composizione che si porteranno a casa.

Abbiamo poi il terzo momento quando sull'altare viene collocato il mezzobusto di sant'Antonio: dietro i tamburini e le ballerine, diretti all'uscita sempre danzando e suonando lungo la navata centrale, si forma nuovamente una piccola processione: i sacerdoti, l'arcivescovo, monsignor Neville con una reliquia consegnatagli dal rettore della Basilica, la portantina con il mezzobusto del Santo<sup>6</sup>, infine l'ambasciatore con la famiglia e i fedeli. Non appena il mezzobusto scende nella navata centrale i fedeli, fino ad allora molto disciplinati, si precipitano a toccarlo e i bambini in particolare vengono sollevati perché possano farlo.

Infine, sul sagrato fuori della basilica, centinaia di fedeli rimangono in

---

<sup>6</sup> Il priore dell'Arciconfraternita del Santo mi ha detto che quella delle reliquie incorporate nel busto del Santo è una tradizione recente, datata 1995, partendo dalla considerazione che non tutti possono recarsi al santuario. Pertanto si è deciso che fossero le reliquie a muoversi nei vari luoghi di culto. A questo proposito sono stati commissionati sei busti del Santo che girano accompagnati da una delegazione minima costituita dal priore dell'Arciconfraternita, che è un laico, dal cappellano e naturalmente dal busto del Santo.

attesa che l'arcivescovo, salito alla loggia delle benedizioni<sup>7</sup> appaia al balcone e da lì, dopo un'omelia, con la reliquia in mano dispensi a tutti la sua benedizione, che non era stata impartita in Basilica. Varie persone intervistate hanno riferito questo come il momento più solenne ed emozionante dell'intera celebrazione.

Terminato il rito religioso, vi è il tempo della convivialità: centinaia di famiglie si riversano in Prato della Valle, dove ciascuna stende il suo telo e accomoda le vivande portate da casa. Il Prato diviene un *patchwork* vario-pinto dove si muovono tantissime coppie, giovani e bambini. È il momento del ritrovo tra amici e conoscenti che lavorano in città diverse, vicine e lontane: c'è chi è venuto con l'auto, c'è chi è arrivato con il pullman. I pellegrini da Palermo, per esempio, partono il pomeriggio del giorno prima e, viaggiando tutta la notte, arrivano in tempo per la messa. Di sera riprendono il pullman che li riporta a casa. Nel tardo pomeriggio, specie se il tempo lo permette, gli uomini si raccolgono attorno a piccoli cerchi; al centro di ciascuno c'è chi percuote il tamburo o il tamburello. Si beve e si socializza.

La festa del primo maggio da parte della collettività cingalese è stata fortemente favorita da frate Enzo Poiana, ex rettore della basilica del Santo, che vedeva come frutti preziosi della diffusione del culto le manifestazioni devozionali di questa come di altre componenti immigrate. Nel 2010 il rettore, invitato a visitare tutte le diocesi di Sri Lanka, decise di portare con sé, nel suo personale pellegrinaggio, un busto di sant'Antonio contenente una reliquia. Il busto non viaggiava in stiva o come bagaglio a mano, ma la compagnia aerea cingalese ha insistito per collocarlo sul sedile accanto al frate assicurandolo con la cintura di sicurezza: un passeggero speciale annunciato al microfono e che i viaggiatori avevano l'onore di avere con sé. Alla notizia i passeggeri hanno improvvisato una processione, inginocchiandosi uno dopo l'altro davanti al busto del Santo. A Sri Lanka, la celebrazione con la statua del sant'Antonio avveniva ogni sera in un santuario diverso, la mattina riprendeva il viaggio verso il santuario successivo e così via fino a coprirli tutti e undici con la gente per strada che accompagnava il passaggio della statua coprendola di fiori e di festa<sup>8</sup>. È una statua del Santo nuovamente venuta da oltreoceano, anche se questa volta portata dall'aria e non dall'acqua, ma che mantiene intatta la freschezza della prima volta in una circolarità dell'incontro primo che continuamente si rinnova<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Nel Settecento, sul sagrato della Basilica, venne commissionato uno scalone monumentale terminante nella loggia delle benedizioni, che riempì lo spazio tra la Scoletta e l'oratorio di San Giorgio. Lo scalone dà anche accesso alla sala Capitolare che nel Cinquecento è stata affrescata da artisti quali Tiziano e Girolamo dal Santo.

<sup>8</sup> Si stima che tre milioni di persone (su un totale di oltre ventun milioni di abitanti) si siano messe in cammino per vedere o toccare il mezzobusto contenente le reliquie. Di questi, più della metà erano cattolici, gli altri di fedi diverse.

<sup>9</sup> La circolarità è una delle caratteristiche della devozione al Santo (si veda VANNA

## 2. STRALCI DI INTERVISTE

La giornata è un po' cupa, le persone stanno convergendo velocemente verso la Basilica, anche il piazzale antistante si sta riempiendo, il chiostro grande invece è semivuoto. «Perché il culto di sant'Antonio è così importante per voi?» chiediamo a padre Francesco da sette anni a guida della comunità cingalese di Genova. «Perché aiuta a cercare lavoro, per i bambini, per gli studenti universitari al cento per cento». «Siete devoti ad altri santi?» «Sì, a san Giuseppe, san Tommaso, san Sebastiano, ma sant'Antonio sta più in alto [il padre accompagna gestualmente l'affermazione]. E il 13 giugno ci sono anche buddisti, induisti e musulmani»<sup>10</sup>.

Sul piazzale, che nel frattempo si è riempito di fedeli, ci avviciniamo a un gruppetto composto da una famiglia – padre, madre e un figlio adolescente –. «Sant'Antonio è importante per voi?». Risponde la donna che inizialmente si rivolge al figlio per una miglior traduzione, poi decide di cavarsela da sola. «È nel mio cuore. Lui è nel mio cuore [e si tocca il petto]: risolve tanti problemi per la mia famiglia». «Sei devoto al Santo?» ci rivolgiamo al ragazzone sedicenne che da due anni ha raggiunto i genitori in Italia. «Sì, mi aiuta a imparare: ogni giorno, prima di andare a scuola, prego sant'Antonio». Anche il padre vuole essere coinvolto: «Io sono buddista, mia moglie è cristiana, mio figlio è tirato a mia moglie, è cristiano. Io seguo tutti e due: sono religioni di pace, non c'è problema. Ci sono molti buddisti qui e il 13 giugno a Sri Lanka, anche induisti, ma meno».

«Perché sant'Antonio è importante per voi?» chiediamo a due giovani di Firenze con cresta e occhiali da sole. «Perché siamo lavoratori. Sant'Antonio è un grande lavoratore per i poveri». «Nel senso che aiuta a trovare lavoro?». «Sì, certamente. Non subito, non oggi, magari tra un anno, ma succede. Io ci credo».

Dopo la celebrazione le persone si attardano sul sagrato, ci rivolgiamo a don Malcom: «Perché proprio il primo maggio?». «Perché è la festa del lavoro. Tante persone di Sri Lanka qui in Italia non avevano tempo libero, ma il primo maggio è per tutti. È un giorno che è risultato fattibile per la comunità. Veniamo e ringraziamo per il fatto che si lavora in Italia».

Sempre sul piazzale intervistiamo due suore, sui trentacinque anni, si chiamano Anna e Margaret. Parla quasi sempre Anna. «Perché proprio sant'Antonio?». «È il culto diffuso tra tutta la popolazione, anche se i musulmani sono pochi. Si ricevono tante grazie, ognuno ha qualcosa da chiedere». «Qual è il momento più importante della giornata?». «Quando si sta assieme per ringraziare in chiesa. È il giorno del ringraziamento. Dopo aver incontrato Dio, si condivide il cibo con i fratelli. C'è anche questo».

---

NAPOLITANO, *“Indiscreta societas”. Socievolezza indiscriminata del Santo senza nome*, in *Acqua, pane, devozione. Sant'Antonio tra l'antico e il contemporaneo*, a cura di FRANCO BENUCCI - DONATELLA SCHMIDT, Cleup, Padova 2017, pp. 21-29).

<sup>10</sup> Questa e le successive interviste sono state raccolte il primo maggio 2015 insieme a Vanna Napolitano.



Mentre i fedeli escono dalla Basilica, ho occasione di parlare con la moglie dell'ambasciatore, una signora elegante nel suo abito tradizionale; mi dice di vivere a Roma, ma di non parlare italiano, solo inglese: è spesso a casa a Sri Lanka dai due figli, si giustifica, e quando è in Italia, deduco, trascorre la giornata all'interno di un circuito chiuso. Accanto a lei c'è la piccolissima sorella, simpatica e vivace che dice di vivere nel Regno Unito e di avere raggiunto i parenti apposta per la celebrazione. Entrambe sono cattoliche. «Perché è devota?». «Sant'Antonio è dolce, distribuisce molti favori». «Ci sono altri santi di cui ha devozione?». «Anche padre Pio, ma il santuario di sant'Antonio a Columbus è sempre pieno». Ricorda che il mezzobusto di sant'Antonio è stato portato un po' ovunque in Sri Lanka, nella decina e più di santuari a lui dedicati. Mi chiede ragione del mio interesse e io le spiego della nostra ricerca sulla devozione antoniana. Mi chiede qualcosa in più sul culto a Padova e le parlo del santuario dell'Arcella che l'ha accolto morente e celebra il transito la notte del 12 giugno. È molto interessata e vorrebbe continuare la conversazione, ma qualcuno chiede alle due donne di seguirlo: è l'autista che in cinque ore riporterà tutti a Roma. Mi benedice e scompare<sup>11</sup>.

«Perché sant'Antonio?» chiedo a un sacerdote di nome Cristos, arrivato a Bologna da soli dieci mesi. «È un santo dolce, dà molti favori: la salute, la famiglia, fa trovare le cose [...]. Sì c'è anche san Sebastiano, ma sant'Antonio sta più in alto».

Decidiamo di portarci in Prato che si è trasformato in un gigantesco picnic monoculturale. Se uno viene da fuori o non sa cosa sta avvenendo può aver un attimo di spaesamento: centinaia di giovani uomini, famiglie, bambini in quantità, ciascun gruppetto con il suo telo e il suo cibo portato in pentole o già pronto in vaschette di plastica. Lo assaggiamo: coscette di pollo al curry, pezzetti di carne e pezzi di manioca, il tutto è speziato ma non troppo. Non vogliamo disturbare la gente che mangia tranquilla e decidiamo di rivolgerci a due padri di famiglia, che stanno in piedi, conversando. «È importante sant'Antonio per voi?», risponde uno dei due: «Ci riuniamo da tutta Italia il primo di maggio, io vengo da Brescia, lui da Milano. Sappiamo che il primo maggio saremo qui. I nostri figli chiedono ogni mese: quando andiamo?» «Eravate devoti già da piccoli?» «Sì, me l'hanno trasmesso i genitori e mia nonna e io faccio lo stesso con i miei figli»<sup>12</sup>.

Ci avviciniamo a due giovani e a due ragazze – forse sono due coppie – che, in piedi, stanno conversando. Parla subito il più alto e grosso che si dichiara buddista, anche se espone sul petto una croce. «Il primo maggio è la festa di tutti, dunque?» chiediamo alludendo alla sua dichiarazione. «Anche qui ci sono tutti: cristiani, buddisti, induisti, musulmani. È la fede di Sri Lanka». Aggiunge l'altro giovane: «È la fede dei lavoratori», e lo affer-

<sup>11</sup> Questa e l'intervista successiva sono state da me raccolte il primo maggio 2017.

<sup>12</sup> Questa e le interviste successive sono state raccolte il primo maggio 2015.

ma con convinzione. «Qual è il momento più importante della giornata?». Risponde nuovamente il più alto e grosso: «La cerimonia prima, la festa in Prato poi. Sono fedele da quando ero piccolo, mio padre mi diceva di sant'Antonio e io spero – non sono padre ancora – di fare lo stesso con mio figlio». Li ringraziamo e diamo la mano a tutti e quattro.

Rientro in Prato prima delle sette, quando ha appena smesso di piovere. La gente sta sciamando via, recando con sé enormi sporte. Rivolgo la parola a un gruppo di cinque ragazze giovanissime che si tengono per mano con al centro un ragazzo più grande. Mi dicono di venire da Catania e che avrebbero ripreso il pullman quella sera stessa alle dieci. «E valeva la pena un viaggio così lungo?». «Oh sì, valeva la pena un viaggio così lungo». Le ragazze sono gioiose e parlano un italiano perfetto. Sull'erba ci sono ancora persone sedute e ci sono soprattutto – disposti in cerchio a gruppetti e in piedi – uomini che suonano il tamburo o il tamburello e lo accompagnano con canzoni dolci. Il volume non è alto, anzi piuttosto sommesso, quasi rivolto solo al gruppo che produce la musica e alle donne che ascoltano e che non sono parte attiva. Mi avvicino a un gruppetto non lontano dalla fontana, uomini e donne. «È stata una bella festa?». Alla mia domanda risponde un giovane di forse trentacinque anni, un po' brillo e lo ammette: «Noi vi ringraziamo per l'ospitalità, siamo stati vostri ospiti. Io sono venuto da Sri Lanka per via della guerra, oggi vivo a Treviso. Sono cristiano, ma il mio amico qui è buddista, non importa, importante è il Santo. C'è anche qualche musulmano. Nessuno ci ha molestato nella nostra festa, il Comune ci ha lasciato tranquilli, siamo così tanti!». Mi saluta mettendo la mano sul cuore dopo aver più volte ringraziato gli italiani per averlo accolto.

Mi rivolgo a un altro padre di famiglia con la moglie e due piccolini. Mi racconta come, dal suo punto di vista, sia nata la festa. «Prima c'era una festa in ogni città; poi è successo che un primo maggio cadeva di sabato e veniva bene riunirsi a Padova, tutti potevano partecipare. E così è nata: andiamo a Padova a festeggiare. Questa volta cade di venerdì, c'è tutto il sabato e la domenica per riposarsi, ma, se anche cadesse in qualsiasi altro giorno, ormai non ci possono più fermare». Chiedo: «Sei stato in Basilica?». «Sì, prima il rispetto a sant'Antonio, poi il cibo e la festa».

Mi intrattengo con una famigliola che sta scattando foto alle figlie presso la fontana del Prato. Vivono a Milano e, sia lui che lei, parlano un buon italiano. Sono venuti a Padova a salutare degli amici, anche loro genitori di due piccolini, che si avvicinano. È la fine della giornata e stanno commentando delle immondizie lasciate un po' dovunque: non sono d'accordo sul comportamento dei connazionali, bisognava lasciare pulito e raccogliere tutto in grandi sacchi. «Vi chiediamo scusa», mi dicono. Noto che i grandi contenitori di ferro sono tutti pieni, non sufficienti per far fronte a una festa così. Si avvicina una terza coppia giovane e splendida, anche loro amici, appena arrivati da un pellegrinaggio a Lourdes; hanno fatto un tour di devozione, Sri Lanka, Lourdes e Padova perché, sposati da sette anni, ancora non hanno figli. Non si fanno alcun problema nel raccontarmi in in-

glese il perché del loro triplice pellegrinaggio «per ricevere la grazia di un figlio» e la donna è convintissima che l'avrebbero ottenuta. Le tre coppie, che si dichiarano tutte e tre buddiste, mi chiedono mille informazioni sulla vita di sant'Antonio: «Se già era famoso in vita, quanto ci hanno messo a farlo santo? Sono stati veloci? Ha fatto dei miracoli già in vita?». Quando apprendono che è morto all'Arcella, in periferia della città, si meravigliano che il santuario sorga non nel luogo della sua dipartita. «Che cosa esattamente faceva a Padova?». Spiego loro come san Francesco lo avesse incaricato di predicare. La donna della seconda coppia ha una domanda che le preme di porre: «Com'è la faccenda della lingua? Chi gliel'ha tagliata?». Le spiego che è successo da morto per sottolineare il fatto che era un bravo oratore. È una reliquia. «E il dito?». «Anche il dito è una reliquia». È piuttosto impressionata che «si rispettino i pezzi» e vorrebbe approfondire. Agli uomini invece interessa che il corpo sia stato riesumato e trovato intatto. Li lascio, solo dopo aver soddisfatto in parte la loro curiosità, perché ormai comincia a imbrunire.

Sono le sette di sera, due giovani sono intenti a togliere i due striscioni dalle pareti della Basilica: «Sant'Antonio resta con noi» recita la scritta in cingalese. Mi risponde uno dei due: «Prima c'è Cristo e la Madonna e poi subito sant'Antonio»<sup>13</sup>.

Sono le otto di sera, al parcheggio macchine dell'ex Foro Boario qualcuna staziona ancora. Mi avvicino a tre ragazzi dell'età delle superiori, vengono da Modena. Due sono buddisti, uno cattolico. «Pregate sant'Antonio?». «Sì, sì ma non so che cosa significhi per me sant'Antonio, me lo chiedo anch'io» risponde uno di loro.

### 3. TANTI ATTRIBUTI, UN UNICO SANTO

Molteplici sono le notazioni che si potrebbero trarre tanto dalle interviste quanto dall'osservazione partecipata della celebrazione sopradescritta. In questo saggio mi limito a porne alcune, iniziando dal "tocco". Al termine della celebrazione, la statua a mezzobusto del Santo viene portata in processione fino al sagrato e, mentre transita, cento e cento mani si affrettano a toccarla. In un'intervista, uno dei sacerdoti ricorda come sua madre avesse una fede semplice, toccava. Durante il viaggio a Sri Lanka, la statua del Santo è stata accompagnata dai fedeli nel suo transito tra un santuario e l'altro e toccata. Sul significato del simulacro di un santo o di una santa (ma anche di Cristo o della Madonna) la letteratura è corposa e ci dà la possibilità di ripercorrere le tappe storiche del rapporto tra la Chiesa e il culto delle immagini, tra la parte ufficiale e la devozione popolare. Nel primo cristianesimo si palesa un'aperta ostilità alla rappresentazione del sacro, anche a seguito del celebre passaggio dell'Esodo (certo non l'unico)

<sup>13</sup> Questa e l'intervista successiva sono state raccolte il primo maggio 2017.

«Non ti farai idolo né immagine alcuna di quanto è lassù nel cielo» (Es 20,4); dubbio sulla liceità della raffigurazione del sacro è espressa dai padri della Chiesa da Clemente Alessandrino a sant'Agostino. Nel concilio di Nicea del 787 d.C., dopo un periodo di forte lotta iconoclasta in territorio bizantino, il problema viene affrontato e risolto seguendo le linee proposte da Gregorio Magno: nelle chiese sarà legittimo apporre immagini di Cristo, della Madonna, dei santi, dei martiri, dei profeti al fine di ricordare le loro vicende e di onorare non l'immagine in sé, bensì coloro che vi sono rappresentati. Pertanto le immagini hanno una funzione pedagogica specialmente diretta al volgo incapace di leggere: vetrate e statue, ci ricorda Régis Debray, hanno trasmesso il cristianesimo a intere comunità illetterate<sup>14</sup>. A partire dall'anno Mille, il culto delle reliquie praticato da tempo si estende con forza al culto delle immagini, anche nella forma di rappresentazioni plastiche<sup>15</sup> e diviene sempre più un potente strumento di penetrazione culturale da parte della Chiesa ufficiale nei confronti della componente popolare: i santi sono modelli di comportamento cristiano da seguire e da imitare. Tuttavia, per la religiosità popolare, l'immagine sacra non ha solo una funzione educativa né solo una funzione di richiamo di un modello a cui attingere, ma significa molto di più. Le immagini di quel santo o di quella santa sono il mezzo attraverso il quale renderli presenze concrete e vicine alle proprie necessità; sono il mezzo attraverso il quale percepire la dimensione del sacro e farla depositaria di paure, richieste e ringraziamenti «perché il loro senso è quello di personificare la divinità, rendendola in tal modo operante»<sup>16</sup>. Inoltre, le immagini sacre non sono senza vita, ma animate: muovono gli occhi e le membra, trasudano sangue o lacrime, ascoltano le invocazioni, accettano i ringraziamenti, ricevono i baci<sup>17</sup> e, nel caso dei cingalesi qui presentato, sentono il tocco dei fedeli. Questo può accadere perché la religiosità popolare – certo con accenti diversi nei vari contesti culturali – attua di frequente un'identificazione tra raffigurazione del sacro e referente sacro, tra segno e referente del segno. Ogni immagine racchiude il soggetto rappresentato e, evocandolo, lo rende presente<sup>18</sup>. In questa luce, è forse più facile capire che cosa abbia significato far viaggiare la statua di sant'Antonio diretta a Sri Lanka su un sedile dell'aereo come un passeggero speciale.

<sup>14</sup> Cf. REGIS DEBRAY, *Vita e morte dell'immagine. Una storia dello sguardo in Occidente*, Il Castoro, Milano 1999.

<sup>15</sup> Cf. PETER BROWN, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Einaudi, Torino 1983.

<sup>16</sup> ANTONINO BUTTITTA, *La pittura su vetro in Sicilia*, Sellerio, Palermo 1991, p. 28.

<sup>17</sup> IGNAZIO BUTTITTA, *I corpi dei santi. Breve discorso intorno alle immagini della santità*, in *Il corpo e la festa. Universi simbolici e pratiche della sessualità popolare*, a cura di PIERCARLO GRIMALDI, Meltemi, Roma 1999, pp. 91-114: 100.

<sup>18</sup> FRANCESCO FAETA, *Le figure inquiete. Tre saggi sull'immaginario folkloristico*, Franco Angeli, Milano 1989. Ulteriore e ricca bibliografia sull'argomento in BUTTITTA, *I corpi dei santi*.

Tra tutti, il momento della festa occupa un posto privilegiato: il tempo ordinario si interrompe per consentire un tempo straordinario e aprire un varco spazio-temporale che consente, nel luogo del rito, un contatto diretto e fisico con il santo. Ed è proprio nel giorno a lui dedicato, ci dice Faeta, che l'immagine ha il potere di catalizzare il suo doppio celeste che si incarna nella sua rappresentazione scultorea e, nello stesso tempo, permette una comunicazione con il sacro e con l'invisibile<sup>19</sup>. Dunque, le statue dei santi divengono, scrive Buttitta, «in particolare nel tempo-ambiente della festa, incarnazioni d'essere»<sup>20</sup>. E il simulacro del santo, ossia il santo stesso, in quel giorno diventa per ciascun fedele e per la comunità tutta redistributore della *potentia* divina<sup>21</sup>. Alla luce di queste considerazioni, che si offrono come un piccolo vocabolario tascabile su temi dei quali molto si è trattato nella letteratura dedicata, è forse più facile leggere quanto avviene nella festa cingalese su cui ragioniamo.

Nel corso del tempo sant'Antonio ha assunto molti attributi che si ritrovano, con diversi accenti, nelle diverse devozioni a lui dedicate in ogni parte d'Italia e del mondo. Da subito riconosciuto come taumaturgo, protettore degli oppressi (per il suo perorare la causa degli afflitti dai debiti, facendo annullare la pratica di imprigionare i debitori insolventi) e dei poveri (da cui deriva l'opera del Pane dei poveri e altre istituzioni dedicate), viene invocato per il ritrovamento delle cose perdute, dalle giovani in cerca di marito e contro la sterilità. È considerato protettore dei naufraghi (perché lui stesso si è salvato da un naufragio sulle coste siciliane), dei viaggiatori (per il lungo cammino intrapreso risalendo la penisola per partecipare al capitolo generale dell'Ordine francescano ad Assisi), dei pescatori (vedi in particolare in Portogallo) e degli studenti in quanto si adoperava perché i frati studiassero (ed era lui stesso un dotto oratore, dichiarato dottore della Chiesa nel 1946). È assente, tuttavia, tra i vari attributi quello di protettore del lavoro, per cui è invece principalmente onorato dalla collettività cingalese in pellegrinaggio a Padova. L'unica menzione ufficiale da me trovata in quest'ambito è nell'invocazione di san Bonaventura, quello stesso a cui si deve la prima ricognizione del corpo di Antonio (8 aprile 1263) in cui vennero rinvenute lingua e mento integri, che recita: «Benedici il mio lavoro e la mia famiglia, tieni lontane da essa le malattie e i pericoli dell'anima e del corpo». Certamente in un mondo globale un santo viaggia con la comunità che l'ha prescelto come protettore e così fanno anche i suoi attributi che, nel caso cingalese, costituiscono la ragione stessa per cui il viaggio viene intrapreso.

Qui si aprono tre ordini di considerazioni, che verranno approfondite in un'altra opportunità e a cui ora solo brevemente accenno. La prima: il binomio città e santo patrono – che è a un tempo emblema della collettivi-

<sup>19</sup> FAETA, *Le figure inquiete*, p. 47.

<sup>20</sup> BUTTITTA, *I corpi dei santi*, p. 106.

<sup>21</sup> MARINO NIOLA, *Il corpo mirabile. Miracolo, sangue, estasi nella Napoli barocca*, Meltemi, Roma 1997.

tà e suo difensore, rappresentazione ma anche delimitazione politico-territoriale di una comunità<sup>22</sup> – non è più sufficiente a contenere la mobilità che caratterizza il contesto contemporaneo. Non si tratta più solo di una devozione che partendo da un centro di irradiazione, per canali storicamente documentabili, si è diffusa altrove (Portogallo, Brasile, Filippine, Sri Lanka, Eritrea, Albania, ecc.), ma è l'altrove che irrompe nel luogo dove specialmente il Santo ha operato, dove la sua santità si è manifestata e lo fa unificatore di una diaspora che in lui una volta all'anno si ritrova e si riconosce. È mezzo attraverso il quale i legami si mantengono e si ricreano; pertanto venire a onorare il Santo sul piano religioso corrisponde a riconoscere la comunità che a lui si riferisce sul piano relazionale.

L'altra considerazione riguarda il giorno scelto dalla comunità cingalese per questo riconoscersi che, per praticità, è ricaduto sul primo maggio: è la festività civile per eccellenza – il giorno del lavoro – che diventa motivo di celebrazione religiosa; ancora una volta i due piani si intersecano, ancora una volta il civile si sposa con il religioso e insieme danno senso e consistenza a un'appartenenza diasporica che manifesta la sua presenza. E l'attributo di sant'Antonio come protettore del lavoro, finora confinato all'interno di questa comunità, aspetta solo di valicare quel confine e di aggiungersi a tutti gli altri attributi. La devozione al Santo, che è in espansione, va dunque di pari passo con la lista dei suoi attributi anch'essi destinati ad ampliarsi.

Infine, la dimensione interculturale. A Padova, come più volte ribadito nelle interviste, sant'Antonio non è onorato solo dai cristiani, ma anche dai buddisti, dagli induisti e, in minor misura, dai musulmani. Attraverso di lui si riconoscono parte di una sola comunità proveniente da Sri Lanka pur professando fedi diverse, fatto non scontato in un paese che ha conosciuto una guerra civile che in venticinque anni ha causato centomila morti.

#### NOTE CONCLUSIVE

«Una statua di sant'Antonio venuta dal mare» ci dice la devozione popolare sull'origine del culto, facendo intendere che non è stata portata da qualcuno, ma è arrivata di sua volontà. Esattamente come un'altra statua del Santo, ritrovata casualmente sulle sponde del rio Madeira a Borba in Brasile, anche questa sembra aver deciso autonomamente dove fermarsi e ricevere l'onore dei fedeli. Ritrovamenti casuali di immagini sacre nascoste sottoterra, celate fra le rocce, portate dal rio o, come nel nostro caso, sospinte dalle onde del mare, sono presenti nella letteratura popolare a sottolineare sia l'incertezza della loro origine che della loro fattura, la quale non

---

<sup>22</sup> MARINO NIOLA, *I santi patroni*, Il Mulino, Bologna 2007; ENZO PACE, *La città del Santo*, Il Poligrafo, Padova 2014; BERARDINO PALUMBO, *Politiche dell'inquietudine. Passione, feste e poteri in Sicilia*, Le Lettere, Firenze 2009.

può essere soltanto opera umana. Per l'immaginario popolare sono di natura metastorica e, anche se «scaturite dall'attività artigiana, promanano sempre, in ultima istanza, da una realtà sovranaturale»<sup>23</sup> dove l'artefice attua come esecutore di questa realtà.

## SOMMARIO

«Una statua di Sant'Antonio venuta dal mare»: questa, in sintesi, la risposta sull'origine del culto da parte dei devoti cingalesi intervistati a Padova, durante il grande raduno annuale del primo maggio per onorare il Santo venuto dal Portogallo di cui Ceylon, l'odierna Sri Lanka, era colonia. Una trentina d'anni fa quei moderni pellegrini che sono i migranti hanno portato il culto nel paese dove avevano deciso di immigrare e che il Santo, lui pure migrante e pellegrino, aveva eletto come nuova dimora: la città di Padova.

Il presente contributo si sofferma innanzitutto sul significato della giornata celebrativa del primo maggio e in particolare sui due momenti distinti e complementari dell'omaggio corale al Santo in Basilica e del ritrovo conviviale in Prato della Valle. In secondo luogo pone alcune questioni relative al tocco della statua e alla frequente identificazione operata dalla religiosità popolare tra raffigurazione del sacro e referente sacro.

*Parole chiave:* Sant'Antonio; Comunità cingalese; Padova; Religiosità popolare.

## SUMMARY

“A statue of Saint Anthony coming from the sea”: this is the answer attributed to the origin of the cult by the Sinhalese devotees interviewed in Padua during May 1st annual meeting to honor the saint. A saint originated from Portugal of which Ceylon, today's Sri Lanka, was a colony. Around thirty years ago those modern pilgrims called migrants have brought the cult back to the country where they had decided to migrate, the very same country where the Saint, a migrant and a pilgrim himself, had chosen as his new home: the town of Padua.

This contribution focuses first of all on the meaning of the celebration on May 1st, particularly of the two distinct but complementary moments of the choral tribute to the Saint in the Basilica, and of the convivial meeting of family and friends in Prato della Valle, the largest square in the city. Secondly, the contribution poses some questions concerning the touch of the statue and the frequent identification by popular religiosity between the representation of the sacred and the sacred referent.

*Keywords:* Saint Anthony; Sinhalese community; Padua; Popular religiosity.

Donatella Schmidt  
Dipartimento di scienze storiche geografiche antropologiche  
Università degli Studi di Padova  
donatella.schmidt@unipd.it

<sup>23</sup> FAETA, *Le figure inquiete*, p. 47.

GIOVANNA BALDISSIN MOLLI

**UNA RISCOPERTA DELLA SCULTURA PADOVANA  
DEL '500: AGOSTINO ZOPPO \***

Definire questo libro una monografia è contemporaneamente corretto e tuttavia parziale. Certamente abbiamo a che fare con uno studio impegnativo che, mettendo in campo diverse filologie e strategie di ricerca, tutte sfruttate con acume e maturità di studioso, riunisce un *corpus* di opere, come vedremo di tecniche e materiali diversi, riferendoli a questa personalità, molto interessante ma non di livello primario, come da subito si chiarisce, e praticamente dimenticata dalla storiografia critica. E questo suona tanto più intrigante quando si rifletta che proprio allo Zoppo era stato affidato il monumento laico più importante della Padova cinquecentesca erudita e antiquaria, il monumento a Tito Livio nel palazzo della Ragione, e che non erano mancate voci di apprezzamento dei suoi contemporanei. Sicché non è neppure possibile parlare di una fortuna critica dello scultore/fonditore, e pur tuttavia Siracusano non avrebbe potuto arrivare alla definizione della sua fisionomia se non avesse una conoscenza veramente approfondita della scultura padovana e della sua storia critica, a partire dalle fondamentali ricerche di ambito germanico dell'inizio del Novecento.

Fondamentali sono stati per l'avvio del riconoscimento del *corpus* di opere le ricerche di due noti studiosi e archivisti padovani: Erice Rigoni e Antonio Sartori. È difatti grazie alla riflessione sui documenti, in particolare sull'inventario dei beni di Agostino Zoppo, che è stato possibile riferirgli alcune tra le opere più intriganti della produzione padovana del XVI secolo, quelle *Montagne infernali* che animate da sbuffi di fumo, qualche bagliore di brace e, io credo, da profumi, ravvivavano illustri case padovane, popolate di sculture all'antica, frammenti, calchi e anticaglie diverse. La figura di Agostino prende dunque sostanza ritagliando un insieme di opere che hanno alle spalle attribuzioni padovane diverse, analizzate volta per

---

\* LUCA SIRACUSANO, *Agostino Zoppo*, prefazione di Andrea Bacchi, Trento, Temi 2017, 489 p., ill. b/n, col. (*Cuius auctor Deus ipse*. Studi sulla scultura italiana).



volta, discusse e motivate con acribia, prestando attenzione alle provenienze, quanto è possibile, alla collocazione originaria, al giro di conoscenze che ruotò intorno allo scultore, e che fa riferimento a nomi di importanza primaria, come quello di Alessandro Maggi. Ma soprattutto il panorama dei riferimenti utili alla comprensione dello stile zoppesco si allarga alla caratterizzazione artistica della città, il cui cantiere fondamentale fu, come è ben noto, la decorazione della sala dei Giganti nella ex reggia carrarese, e al dialogo con i frontespizi architettonici dell'editoria contemporanea: strada questa che gli studi di Massimiliano Rossi, in riferimento alle opere del carrarino Danese Cattaneo, avevano mostrato come imprescindibile.

Eppure all'inizio degli anni sessanta del Cinquecento due voci diverse e per certi aspetti opposte, il paludato – e tuttavia attendibilissimo – canonico Bernardino Scardeone (1560) e, a poca distanza, il rustico verseggiatore Giovanni Battista Maganza, in qualche modo prefigurano la fisionomia di Agostino, che si è venuta delineando in questo studio: capace di riprese all'antica e contemporaneamente di caratterizzazioni naturalistiche e di rinunce di paludamenti all'antica nella resa "veritiera" dei ritratti dei contemporanei. Sotteso a tutto corre, lungo tutta la carriera dello scultore, il rapporto con il mondo universitario e dotto padovano, che sembra essere contesto irrinunciabile per l'attività dello Zoppo.

La storia critica, si è detto, è breve da ripercorrere, e pur tuttavia non vanno taciuti i nomi di Manfred Leithe-Jasper, di Giulio Bodon, studiosi che, riflettendo sui documenti, hanno ricostruito, il primo soprattutto l'ambito dei bronzetti, il secondo la caratterizzazione archeologizzante ed erudita delle più significative imprese artistiche padovane del cuore del Cinquecento, e indagatore, insieme a Thomas Martin, di un contesto di riferimento in cui Agostino Zoppo si colloca con tutta coerenza, emergendo talora con opere di estremo interesse, e prima tra tutte il "trasmuto" in bronzo, ora a Varsavia, la versione cioè in metallo della testa antica in marmo di Tito Livio, perduta, ma creduta vero originale antico. Sicché il panorama che si segna nell'opera di Zotto – ma che possiamo estendere ai protagonisti della scultura padovana dei decenni centrali del Cinquecento – è quello fluido e dinamico di un rapporto tra antico e moderno, marmo e bronzo, scultura per via di mettere e per via di levare, plastica e numismatica, dimensione piana e tridimensionale, che va nell'uno e nell'altro senso, senza direttrici preordinate, ma in un'osmosi continua tra i materiali, le tecniche e gli artisti.

Agostino di Giovanni Andrea, *Il Zotto*, alla metà del Cinquecento è lo scultore prediletto di Alessandro Maggi da Bassano, il regista delle più importanti imprese artistiche padovane, e in particolare dell'erezione del monumento a Tito Livio nel palazzo della Ragione. Prima, le notizie sono difficili a raccogliersi, ma il tracciato di riferimento è quello dell'alta tradizione fusoria padovana, che da Donatello in avanti aveva caratterizzato la città; e indizi diversi fanno individuare nell'ambito della sua produzione anche le teste all'antica e i ritratti che, individuati da Siracusano, si caratterizzano per una *facies* pungentemente naturalistica e profondamente di-

versa, in questo senso, da quella di Alessandro Vittoria. Non di meno i dati a disposizione su Agostino lo mostrano anche come produttore di oggetti congeneri, le montagne infernali di cui si è detto, mazze e armature da parata, alari da camino. Più difficile, da subito, è invece circoscrivere il rapporto che Zoppo ebbe con altri centri, fuori Padova, che certamente, almeno per Venezia, fu in essere, e con Jacopo Sansovino e San Marco in particolare. Se anche, come si vedrà, il rapporto con la basilica del Santo parte tardi e non è privo di qualche delusione, va riconosciuto che i documenti relativi alla bottega a San Prosdocimo, che fu il suo luogo di lavoro per quarant'anni, ci disegnano un caratteristico ambiente di studio e lavoro, in cui passarono allievi oggi noti – soprattutto per gli altari cinquecenteschi di Santa Giustina –, Francesco e Marcantonio de Surdis, e Antonio da Collalto, sconosciuto. Pochissimo sappiamo anche di Pompeo Dall'Arzere, figlio di Gualtiero e cognato di Tiziano Minio.

Sono gli esordi di Zoppo difficili da definire, ancor più perché, cadendo dentro gli anni trenta, si trovano in una situazione cittadina fluida e in cambiamento, grazie all'impegno di Sansovino al Santo, alla permanenza in città di Silvio Cosini (per ben quattro anni!), e per l'avvio, in due cantieri separati da pochi passi, della nuova Maniera che dai cantieri decorativi di Raffaello aveva avuto modo di espandersi, forzata dalla diaspora artistica romana del Sacco del 1527, approdato, a Padova, nella cappella dell'arca nella basilica del Santo e nel complesso della Loggia e Odeo, per volontà di Alvise Cornaro. È noto che questi due cantieri sono lunghi, molto lunghi, soprattutto il primo, registrano diverse presenze, che mettono le mani su marmi iniziati da altri, e in cui all'impronta lombardesca di base si sovrappongono apporti declinati in modo diverso, e in cui la voce che crea lo stacco sarà appunto quella di Sansovino. In città era vivo ancora il mito di Donatello, che va qui richiamato per la circolazione di pezzi che alla sua attività si rifacevano, forse terrecotte, o gessi, che perpetuavano, girando tra le botteghe, l'alta lezione del maestro toscano anche ottant'anni dopo la sua partenza e qualcosa del genere (quattro bassorilievi di Donatello), era presente anche nella bottega dello Zoppo. Gli inizi dello Zoppo sono complicati anche dal fatto di avere un coetaneo di maggior levatura, Tiziano Minio, capace di guardare a Sansovino prima del 1540 e autore nel 1536 dell'apparato plastico verticale dell'altare della sala superiore di San Rocco a Padova, dossale di tre anni anteriore alla prima opera certa dello Zoppo: le tre statue per l'altare Conti in Santa Maria del Carmine a Padova, eseguite in pietra di Custoza. L'altare, che per la sua iconografia si situa perfettamente entro la sensibilità carmelitana del tempo, ci mostra altresì la modalità in cui si accordarono il giurista Pietro Conti, il lapicida Bartolomeo Cavazza (che aveva avuto in bottega nel 1521 un Andrea Palladio appena adolescente) e appunto lo Zoppo, con un esito che mostra un primo, timido confronto con Sansovino.

Tiziano Minio incrocia dagli inizi la storia di Zoppo, perché i documenti permettono di affermare che si incontrarono nella bottega di Guido Liz-

zaro, padre di Tiziano Aspetti detto Minio, con cui Zoppo non ebbe rapporti facili. Legato all'apprendistato presso Guido Aspetti è anche il quesito sulla data di nascita di Zoppo, che sulla scorta delle deduzioni permesse dai documenti si può ragionevolmente collocare all'inizio del secondo decennio del secolo, dunque in parallelo con quella del Minio, ed entrambi, alla morte di Guido, passarono nella bottega di Gianmaria Mosca, che di Guido era stato amico, anche se il tempo di frequentazione fu breve. La menzione successiva vede entrambi, Minio e Zoppo, al lavoro fra i tanti scalpellini impiegati nella facciata della cappella dell'arca, ma pochi mesi dopo il più dotato Minio prende il volo ed entra nella cerchia veneziana e padovana di Sansovino. La permanenza nella bottega di Guido Aspetti fu però foriera di importanti entrate, se a essa, come pare, si deve l'inizio della lunga circuitazione di Zoppo, Alessandro Maggi, Domenico Campagnola e Giovanni da Cavino: tutti protagonisti della stagione centrale dell'arte padovana, con rapporti diramati verso committenti, ambienti di studio, complessi religiosi, collezionisti e altri artisti. In tal senso gli episodi che pongono Agostino Zoppo dentro questa trama sono molteplici e volta per volta Siracusano mette in campo analisi serrate per attribuirgli opere in cui il dato formale, gli elementi esterni, il giro della committenza concorrono a individuare nel nostro l'autore dell'opera. Questo è il caso di un monumento in buona sostanza negletto dalla critica, quale è la tomba di Riccio, già sulla facciata di San Giovanni di Verdara e oggi nel chiostro del Noviziato al Santo. Questa tomba, incompleta e oggi difficilmente valutabile, presenta strette assonanze compositive con il monumento a Tito Livio, che, grazie ai rinvenimenti documentari di Giulio Bresciani Alvarez, sappiamo spettargli.

Ancora il rinvenimento documentario delle *montagne infernali*, rappresentazioni del mondo infernale classico, ha aiutato la definizione di Agostino quale autore di bronzetti, ritagliando per via stilistica ai margini dei fondi attribuiti a Riccio, a Severo da Ravenna, al problematico Desiderio da Firenze, andando in cerca di quella *facies*, che dalle *Montagne* stesse si dipana, di rustica e ferina ruvidità. Tale ricerca ha potuto inoltre giovare della storia recentissima di qualche decina di sculture, credute perdute a Berlino, e rinvenute invece nei depositi del Museo Puškin di Mosca. Le *Montagne* sono popolate di mitologiche creature, attinte tra Virgilio e Ovidio, inscenate sullo sfondo di porte bugnate, per cui corre immediato il riferimento al Giulio Romano consulente per villa dei Vescovi a Luvigliano: sono motivi atti a perseguire quel sistema di montaggio/smontaggio per cui oggetti d'uso, lampade, calamai, bruciapfumi e bronzetti propriamente detti costituiscono una congerie di motivi, da scomporre e ricomporre, usare in modo isolato o in gruppo, non perdendo mai d'occhio la grande tradizione di Riccio e Severo da Ravenna. Questo sistema di sfruttamento differenziato trova poi casi di studio esemplari, come nel rinfrescatoio di Vienna, che già al tempo degli Asburgo era considerato un pezzo antico. Siracusano ne analizza le caratteristiche: la presenza dello stemma

San Bonifacio di Padova, la sua raffigurazione nell'*Augusto* pacificatore di Campagnola (entro il 1541) tra i *Giganti*, i rapporti con la grafica di Agostino Veneziano, prospettando con tutta ragionevolezza l'attribuzione ad Agostino Zoppo.

Sono gli anni quaranta, in cui l'esempio di Sansovino diventa normativo, il periodo in cui si fanno più chiari i valori di riferimento, tanto nella scultura che nella pittura, con il cantiere eccezionale della sala dei Giganti. La cura del programma iconografico (come i definitivi studi di Giulio Bodon hanno evidenziato), così patavino nel suo riferimento archeologico ed erudito, fu affidata ad Alessandro Maggi, coadiuvato da umanisti, dotti, calligrafi e dall'équipe di pittori che costituiscono la risposta padovana alla Maniera ornamentale portata a Venezia da Giorgio Vasari e Francesco Salviati, arrivando sui ponteggi padovani con Domenico Campagnola, Stefano Dall'Arzere e Gualtiero Dall'Arzere, e anche Lambert Sustris e Iseppo Porta. Sono momenti di forte rinnovamento in città e nel territorio – il riferimento è naturalmente alla villa dei Vescovi di Luvigliano – e il cantiere pittorico sembra aver intrigato molto anche Agostino Zoppo, come può dimostrare l'attribuzione su base stilistica della figura allegorica femminile in terracotta dei Musei Civici di Padova, che gli è stata riconosciuta da Leithe-Jasper, così contraddistinta dalle pieghe a "V" che sono un particolare morelliano di Agostino. L'attribuzione di questa scultura ha registrato anche il nome di Francesco Segala e in altre occasioni i due nomi sono stati invocati per le stesse opere. Questo scambio si motiva con la fama e la familiarità del più giovane Segala per la scultura per via di porre e per il noto ciclo consegnato a Santa Giustina (1564-1565). Ma Siracusano giustamente osserva come un fonditore, pur in mancanza di documenti diretti, ha familiarità con la scultura per via di porre, tanto da doversi postulare la sua paternità per un *San Matteo* arrivato negli anni settanta nelle raccolte del Minneapolis Museum of Art.

Un altro cantiere fondamentale di quegli anni è costituito dalla decorazione pittorica e plastica della Loggia e dell'Odeo Cornaro. Anche a questo proposito era già stato fatto il nome di Zoppo, ma forse è il caso di essere più cauti. Il ruolo di Tiziano Minio, partito da Padova Silvio Cosini, è in crescita, e il ricorso alla grafica e alle incisioni da Raffaello, oltre che per i pittori, diventa familiare anche agli scultori, forse con qualche indizio in più per assegnare parti decorative a Minio, sia nel cantiere di Alvise Cornaro che a Luvigliano. Zoppo potrebbe aver patito questa preponderante presenza di Minio; certo, ci piacerebbe capire se era nel giusto Scardeone quando scriveva di lavori di Agostino a Venezia e a Roma, considerando l'accurata conoscenza e veridicità che contraddistingue questo autore, ma per il momento l'attività extra padovana di Zoppo non è nota.

Se Agostino nei primi anni quaranta fa fatica a reggere il confronto con il più dotato Minio, la sua grande occasione si presenta a metà del 1546, e grazie a Giulio Bresciani Alvarez che nel 1980 ha pubblicato le carte d'archivio, ad Agostino è restituita la paternità del monumento a Tito Livio

nel palazzo della Ragione, la maggior celebrazione laica alla celebrità patavina dell'impero romano. I nomi convocati dal regista dell'operazione, Alessandro Maggi, sono tutti eccellenti: Lazzaro Bonamico, suo sodale, e Domenico Campagnola. Ciò che ruota intorno a questa celebrazione liviana è di estremo interesse: i richiami iconografici eruditi, la ricerca della vera effigie di Livio, ora affidata al "trasmuto" in bronzo di Agostino (Varsavia), perduto il supposto originale antico di Maggi; il richiamo all'iconografia antiquaria della *Lupa romana*; il rapporto con le medaglie fuse in precedenza da Giovanni da Cavino, altro sodale di Maggi; la concomitanza dei raffronti che è possibile istituire tra le figure di Zoppo e le quattro grandi divinità fuse da Sansovino per la Loggetta, più o meno di contemporanea pubblicazione. Potremmo interrogarci sull'apparentamento di queste figure, al punto da prospettare la presenza di Zoppo nei cantieri marciani, mentre le squadre di allestitori partecipavano alle diverse fasi del processo fusorio, anche se il suo primo impegno marciano documentato è per le porte della sacrestia a partire dall'agosto 1553 (ricordando che Minio, già ben attestato come fonditore di Tatti, muore sui quarant'anni nel 1552). Vero è che la pubblicazione del monumento a Tito Livio garantì ad Agostino l'interesse anche della committenza religiosa, come inducono a pensare i due santi Pietro e Paolo, oggi a Vienna ma provenienti dalla collezione Obizzi del Cataio, dietro cavi, per i quali si penserebbe a una collocazione su un altare.

Sono gli anni in cui Agostino è chiamato anche dalla Veneranda Arca di Sant'Antonio, a conferma di un ruolo ormai riconosciuto in città e ancora non insidiato dal più giovane Segala. I lavori sono, per il momento, di collaborazione a diverso titolo in quel cantiere veramente corale che fu nel Cinquecento la cappella dell'arca, mentre le prime sculture, in qualche modo autonome pur inserite in un contesto a più mani, sono i due schiavi per il monumento ad Alessandro Contarini, intorno al quale conosciamo diversi dati: grandioso apparato romanista progettato da Michele Sanmicheli, anche se, a dispetto della paternità del veronese, gli scultori Vittoria, Zoppo e Pietro da Salò gravitano tutti nel giro di Sansovino, compreso Danese Cattaneo, autore del busto di Contarini, che però sappiamo per certo essere stato realizzato in precedenza. Siamo negli anni tra 1555 e 1558, e potrebbe esserci qui stato un indirizzamento, per dir così, ancora di Alessandro Maggi, che nel 1556 dettava l'iconografia per l'erezione dell'arco, costruito da Sanmicheli, eretto in onore di Bona Sforza, regina di Polonia, in visita a Padova. Osserva Siracusano, sempre molto attento a mettere insieme tutti i dati che concorrono alla comprensione di un'opera, che a prima vista l'intervento di Zoppo nel monumento Contarini potrebbe sembrare poca cosa. Se però si riflette che il modello del prigioniero turco è stato più volte rifatto in bronzo, e che Zoppo è l'unico padovano chiamato a lavorare al monumento, allora questa partecipazione acquista un significato diverso. Subito dopo, in effetti, arriva una committenza dall'Arca di Sant'Antonio, non di rilevanza primaria, che apre uno scenario interessante.

Agostino nel 1559 viene incaricato di eseguire una Santa Giustina di marmo, da collocarsi sull'acquasantiera della porta settentrionale, la cui storia critica, unita al cattivo stato di conservazione e alla confusione con una precedente analoga scultura, ha generato diversi equivoci, fino all'attribuzione, molto recente, di un reperto dell'età flavia restaurato da Pirgotele. Ancor meglio, citazioni pressoché letterali della *Pace* di Sansovino nella Loggetta marciana, insieme all'accurata rilettura dei documenti, lasciano pochi dubbi sull'attribuzione zottesca. Lo scultore tentò i concorsi indetti dalla Veneranda Arca per l'esecuzione del nuovo tabernacolo dell'altare maggiore (che non fu poi realizzato) e nel 1579 dell'altare stesso, commissione vinta, come è noto, da Campagna. Agostino lavorò ancora per il Santo, ma per una committenza privata, nella cappella Conti, per il sepolcro del giusperito Dario (morto nel 1552, tomba eretta nel 1556). La tomba, molto deteriorata, ha "viaggiato" nei chiostri del Santo, fino ad approdare a quello della biblioteca ed è, pur non di qualità eccelsa, un *unicum* nel suo genere, con la raffigurazione delle tre Parche, secondo il modello della moneta di *Claudia* nelle *Donne auguste* di Enea Vico nel 1557, che in un'altra edizione era però comparsa a Venezia nel 1550.

Nel decennio del 1560 le notizie intorno ad Agostino, pur nella mancanza di opere documentate, lasciano intendere una prevalente attività come autore di monumenti e ritratti: è il momento in cui Scardeone e Maganza lo lodano e nelle parole di quest'ultimo si intravede il sodalizio artistico tra Giovanni da Cavino, Domenico Campagnola e appunto lo Zoppo, i tre artisti prediletti di Alessandro Maggi. Campagnola morirà nel 1564 e l'onda dello stile della maniera decorativa andrà esaurendosi, mentre monta l'esperienza veronesiana, che, come si sa, a Padova e nel territorio parte dall'ambito dei Benedettini. Dunque una teatralità scenografica che in scultura meglio dialoga con la maturità di Francesco Segala e la gioventù di Girolamo Campagna. Zoppo segue invece una strada diversa, in cui ha lasciato prove di rilievo e sono prove "intorno" al ritratto. Intorno al ritratto significa diversi materiali: stucco, bronzo, marmo, terracotta, teste ispirate al mondo antico, e ritratti di contemporanei, nel senso che oggi diamo a questo termine. Quindi ci sono passaggi e interferenze continue da antico, a copie dell'antico, desunzioni da materiali grafici, da rilievi, incisioni, riversamenti da due a tre dimensioni, a materiali pseudo-antichi, in un clima di erudizione che ha a monte la circolarità e l'interferenza tra i personaggi più in vista dell'*entourage* patavino più qualificato, ruotante o meno intorno al *Gymnasium*, e con propaggini che raggiungono Venezia e Verona, almeno. Calcolando inoltre come i passaggi per arrivare al bronzo prevedano la modellazione in terra, si comprende come le prove, le derivazioni, le duplicazioni siano materiali correnti in bottega, oltretutto documentati nel prezioso inventario della bottega di Agostino: non solo. È palese che l'analisi di un bronzetto, emigrato attraverso percorsi collezionistici non sempre documentabili, diventa un pezzo difficile da attribuire, soprattutto a mano a mano che ci si allontani della prima fusione e lo stampo

perda la caratterizzazione originaria. Diventano dunque fondamentali per la ricostruzione della *facies* artistica di Agostino i pezzi padovani, dei quali la collocazione, o le testimonianze documentarie, o le fonti, o tutto questo insieme offrano basi di confronto sicure.

È solamente nel 1980 che Giulio Bresciani Alvarez può attribuire per via documentaria l'esecuzione del monumento a Tito Livio nel palazzo della Ragione a Zoppo. Siamo dentro quella storia antica e tutta padovana, dal XIII secolo in avanti e senza mai momenti di tentennamento, del rinvenimento della lapide prima, delle ossa nel XV secolo, e le celebrazioni in cui ebbe parte Sicco Polenton, e degli onori via via tributati ai resti che si vollero credere di Tito Livio, immortalato, con Giulio Paolo, Pietro d'Abano e il teologo Alberto da Padova, nel piccolo ciclo sopra le quattro porte pretorie del palazzo, come *magister in cathedra*. Il monumento presenta vari motivi di interesse: la data 1547, la regia di Alessandro Maggi, l'aspetto debitore al monumento di Andrea Riccio, già in San Giovanni di Verdara, il rapporto con i bronzi sansovineschi della loggetta del campanile di piazza San Marco, e, particolarmente del "ritratto" di Tito Livio, caratterizzato e derivante, secondo quanto almeno tre fonti cinquecentesche riportano, da un vero ritratto che Maggi – la cui famiglia riteneva di aver trovato origine da una figlia di Tito Livio – custodiva, che non ci è pervenuto, ma di cui Agostino trasse il "trasmutò" in bronzo del Museo di Varsavia. Ed è un forte elemento di novità la presenza del volto così fortemente caratterizzato, improntato alla ricerca della *vera effigies* che è all'antica anche per l'impaginazione (il retro cavo, la terminazione arrotondata, il peduccio di sostegno), ma non nella ricerca di lineamenti ideali, come altrove succedeva. Dal collo in giù la scultura è una libera invenzione (visto che sappiamo che Maggi aveva il *caput* di Livio), e questo perché, non ancora compreso che L dell'epigrafe stava per *Libertus*, si trasformò lo storico padovano in *Legionarius*. E alla fine il busto di Zoppo passò per antico e il nome del suo autore emerse, come si è detto, circa mezzo secolo fa.

Un capitolo estremamente interessante è dedicato all'analisi dei possibili percorsi che vedono Zoppo come probabile autore di alcune delle diciannove teste in stuccoforte finite nella collezione di Marco Mantova Benavides, ora nel Museo del Liviano, delle quali è chiara l'appartenenza a mani diverse. Il materiale è povero ma resistente, la provenienza, probabilmente, da più botteghe venete. Quale era il loro uso? Didattico, di studio dell'antico, di modello per raffigurazioni pittoriche dei frescanti della sala dei Giganti, matrici per repliche in bronzo. È documentato che altre realtà territoriali oltre a Padova, a Monaco per esempio, le collezioni e gli acquisti fatti in Italia, coinvolgendo nomi importanti come Jacopo Strada, per conto di Alberto V di Wittelsbach, prevedevano teste in marmo e calchi in gesso, che potevano mediare l'ottenimento di altre copie in bronzo. Per le teste di Agostino già in possesso di Marco Mantova Benavides, volta per volta la ricerca si è mossa tra esemplari antichi, raffigurazioni pittoriche, monete, edizioni a stampa, ricostruendo per frammenti, che insieme com-

pongono un quadro di riferimento sempre convincente, o che segnala la necessità di ulteriori riflessioni, come sempre viene comunque precisato, tenendo altresì presente il mercato collezionistico del tempo, che si muoveva tra originali antichi, presunti tali, copie, rifacimenti e via dicendo, coinvolgendo nomi importanti: non di rado il riferimento alle collezioni bavaresi, e alla collezione Obizzi del Cataio, e quindi la via di Vienna, e non meno importanti sono i mediatori: Camillo (amico dello Zoppo), figlio di Giovanni da Cavino, antiquari come lo stesso Maggi, il veneziano Girolamo Lion, dal cognome di forti e illustri assonanze padovane, su cui piacerebbe sapere qualcosa in più. Inevitabilmente la ricerca sui piccoli bronzi, destinati al mercato ultralpino o comunque arrivati lì, apre filoni secondari di ricerca sul collezionismo colto ed erudito dei piccoli pezzi tanto ricercati per la loro profonda *allure* di compromissione tra mondo anticamente moderno e modernamente antico, e insieme per la loro capacità, nella piccola dimensione, di istituire quel dialogo personale con il collezionista che dal nascere delle collezioni tardo-trecentesche e di clima, per così dire, petrarchesco, e passando dopo per gli studioli delle corti, è specifico dell'oggetto piccolo, ma prezioso, a maggior ragione se è di bronzo, quindi di un materiale nobile e capace di accogliere rifiniture preziose di metalli di pregio come l'oro.

L'inventario *post mortem* della bottega di Agostino ci descrive l'interno di un laboratorio con materiali alla rinfusa, di varia natura: originali, copie, cose finite e pezzi da finire, frammenti di pezzi antichi e sculture moderne. Il paragone corre, ovviamente, all'*atelier* di Squarcione. Dalla bottega di Agostino non uscirono nomi altisonanti e mi pare che, invece di un paragone, noi dobbiamo pensare alle fisionomie correnti delle botteghe d'arte, la cui organizzazione era diffusa, e caratterizzata soprattutto nel senso della circolazione dei modelli, affidati a prove grafiche o tridimensionali, che della bottega erano il patrimonio maggiore, e servivano tanto di insegnamento ed esercizio per i garzoni/allievi appena entrati, quanto per archivio del capobottega. Della bottega di Agostino poi è interessante seguire le tracce di quattro rilievi di Donatello (i quattro miracoli per l'altare maggiore della basilica del Santo?), che prima erano appartenuti al pittore Gualtiero Dall'Arzere, amico di Agostino, e dopo la morte di questi passano a Pompeo, figlio di Gualtiero e allievo di Agostino, e dopo ancora sono in mano a Francesco Segala, che lascia i gessi a un esecutore testamentario e così se ne perdono le tracce.

Il quinto e ultimo capitolo della monografia disvela l'aspetto più affascinante, nuovo dal punto di vista degli studi, e innovativo rispetto all'idea che fin adesso si aveva di Agostino Zoppo, quello di ritrattista dei suoi contemporanei. Anche in questo caso la ricerca ha adottato molteplici filologie. Il riconoscimento di un contemporaneo, si sa, non è mai un'operazione facile. Eppure mettendo insieme i profili di conii di Giovanni da Cavino, gli elenchi dei debitori dello Zoppo, l'analisi di pezzi già attribuiti, ma con qualche riserva, a Danese Cattaneo o a Francesco Segala, e rintracciando



per questa via le specificità dello stile zottesco, un certo numero di ritratti scolpiti, una decina, è stato ricondotto alla sua mano. Di taluni, come quello dell'avvocato Luca Salvioni Gallina, oggi nel Minneapolis Institute of Art, era già stata pronunciata l'attribuzione da Peter Meller nel 1984; unico in marmo, il ritratto ideale di Guido d'Arezzo è comparso di recente sul mercato antiquario. Siracusano sfrutta l'occasione per fare il punto sul ritratto scolpito, a proposito del quale Padova ha una storia diversa da Venezia (molte storie in verità caratterizzano questo genere, se ci spostiamo verso Firenze, a Mantova, a Roma), e legata alla tradizione del *magister in cathedra*, almeno fino ai decenni centrali del Cinquecento e all'interpretazione che ne danno Vincenzo e Giangirolamo Grandi, al Santo, in San Francesco, sulla scorta delle ultime attribuzioni formulate da Jeremy Warren, interpretazione caratterizzata dal risalto plastico dato all'effigie del ritrattato e dal dialogo e dall'attenzione portata sui frontespizi e la pittura. Insomma una versione dei Grandi molto dialogante con la grafica e la resa dipinta bidimensionale.

Nei busti padovani, con poche eccezioni (una è il busto dell'oratore fiorentino Bartolomeo Calvalcanti in San Francesco Grande a Padova, che Siracusano e la scrivente, in modo indipendente, hanno attribuito a Danese Cattaneo), non compare mai un travestimento all'antica, quanto dei panni moderni, e congrui all'attività del *sitter*, a rivendicare la piena dignità della raffigurazione del soggetto contemporaneo. Insieme con la precipua caratterizzazione del volto, senza sconto alcuno sui difetti e le imperfezioni della fisionomia, è altrettanto caratterizzante la produzione padovana e questo emerge con molta perspicuità nel gruppo attribuito allo Zoppo, sempre di intenso naturalismo e accurata descrizione dell'abito contemporaneo.

Nella storia del busto ritratto padovano un ruolo di assoluto protagonista, avvalorato anche negli ultimi anni, ha il busto di Pietro Bembo, sul cenotafio della basilica dal Santo, eseguito da Danese Cattaneo e rimasto in qualche modo come riferimento di eccellenza, ma inavvicinabile. Ma fu un altro busto dello scultore carrarino, il ritratto in bronzo di Lazzaro Bonamico ora a Bassano, che assunse un carattere seminale, anche perché la regia dell'operazione del monumento Bonamico spetta nuovamente ad Alessandro Maggi. Anche per Agostino il bronzo di Bonamico diventa un modello, per i suoi ritrattati che sono collezionisti di anticaglie e membri dell'*entourage* di Maggi. Fa eccezione l'effigie del senatore polacco Erazm Krethkowski nella cappella polacca al Santo, raffigurato in corazza, qui come segno distintivo di nobiltà. Siracusano percorre le strade della ricerca facendo attenzione ai debitori di Agostino, membri delle élites padovane, dando un'occhiata al Girolamo Negri sepolto in San Francesco Grande (antisacrestia), procedendo per via di sottili scarti, aggregando opere ai margini dei cataloghi degli autori più paludati, o altre volte quasi affioranti dai rilevanti giacimenti museali europei e americani, o ancora in collezione privata, restituendo talvolta, con l'attribuzione o la conferma della paternità zottesca, anche nome e cognome: il bassanese Matteo Forzadura

(collezione privata), in terracotta; e, con una data avanzata, in un rapporto da discutere con la medaglia di Giovanni da Cavino, il busto di Giovan Pietro Mantova Benavides, padre di Marco, a evidenza eseguito postumo.

Il volume, per chiudere, costituisce un'opera importante per più motivi: offre un profilo monografico di uno scultore, Agostino Zoppo, fino a ora privo di consistenza. Pur non di primaria caratura, Agostino è benissimo inserito nelle cerchie erudite e antiquariali di Padova e ne è interprete. La costituzione del suo catalogo ha comportato lo studio e la riflessione sui protagonisti, scultori, pittori, medaglisti attivi nella città nei decenni centrali di Cinquecento, sui loro committenti, sulle collezioni più ragguardevoli e le loro vicende; è un'opera in cui lo scavo d'archivio, la lettura delle fonti, la conoscenza della letteratura, il rapporto interferente tra le arti plastiche, pittoriche e grafiche costituiscono strumenti volta per volta impiegati a circoscrivere la stabilità dell'analisi stilistica.

Il catalogo consta di trentanove schede, costruite con tutta accuratezza, veramente complete anche nell'indicare in bibliografia le attribuzioni diverse della letteratura precedente rispetto a quelle prospettate da Siracusano. La scientificità del lavoro, l'apparato di oltre duecento immagini, l'ampiezza della bibliografia, la presenza dell'indice dei nomi e dei luoghi rendono questo volume, oltre che un eccellente esempio di metodologia nella ricerca storico-artistica, un testo irrinunciabile per la conoscenza dell'arte padovana dei decenni centrali del Cinquecento.

## SOMMARIO

La Nota presenta una lettura analitica del volume di Luca Siracusano dedicato ad Agostino Zoppo, prolifico scultore attivo a Padova tra il 1532 e il 1572, con una nutrita committenza eseguita per la basilica del Santo. La monografia costituisce un'importante rilettura della scultura e dell'arte padovana del XVI secolo.

*Parole chiave:* Agostino Zoppo; Padova; Basilica di Sant'Antonio; Scultura padovana XVI secolo.

## SUMMARY

The Note presents an analytical reading of the volume by Luca Siracusano dedicated to Agostino Zoppo, a prolific sculptor active in Padua between 1532 and 1572, with a large commission for the Basilica of the Saint. The monograph constitutes an important rereading of sculpture and Paduan art of the sixteenth century.

*Keywords:* Agostino Zoppo; Padua; Basilica of St. Anthony; Paduan sixteenth century sculpture.

Giovanna Baldissin Molli  
Dipartimento Beni Culturali  
Università degli Studi di Padova  
giovanna.baldissin.molli@unipd.it



DAMIEN RUIZ, *La vie et l'œuvre de Hugues de Digne*. Préface de André Vauchez, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2018, XII, 494 p. (Medioevo francescano. Opera prima. Collana della Società internazionale di studi francescani, 37).

Il volume, costituito da buona parte della tesi di dottorato valse all'autore l'assegnazione dell'autorevole premio Sabatier, si presenta diviso in tre parti: un lungo profilo biografico, la descrizione delle opere del frate minore Ugo di Digne e infine l'edizione delle stesse.

Nei primi quattro capitoli l'autore delinea con accuratezza il profilo del frate provenzale, dipingendo intorno alle scarse notizie su di lui un intero mondo fatto di commerci, viaggi, re e chiese. Muovendo essenzialmente dalla *Vida della beata Douceline di Digne*, sorella di Ugo, Ruiz approfondisce con successo le origini del noto frate, dalla famiglia alla formazione (cap. 1), la sua azione nel contesto provenzale (cap. 2), il suo rapporto con i saccati e le beghine di Hyères (cap. 3) e con la corte e gli ambienti minoritici, giungendo infine a narrarne la morte e il culto (cap. 4).

Sono questi i capitoli in cui è maggiormente evidente l'amore dello studioso per la propria terra e la sua storia. Egli infatti non esita a inserire dettagli e scorci sull'ambiente provenzale di inizio Duecento durante la narrazione, sapendo rendere il tutto funzionale alla ricostruzione biografica di un personaggio il cui profilo, sebbene storiograficamente noto, viene ora completato e depurato di una sorta di mitologia nata dopo la sua morte. Ugo di Digne, infatti, godette di fama di grande gioachimita, profeta e predicatore, come registrato dalla maggior parte delle cronache dell'Ordine minoritico e, successivamente, dalla storiografia. Le notizie finora affastellate su questo importante autore, però, trascendono quasi completamente dal contenuto delle sue opere, peraltro fino ad ora non correttamente identificate. L'aver applicato un rigoroso metodo storico anche all'analisi dei manoscritti, l'aver fatto chiarezza sull'autorità dei numerosi scritti attribuiti al frate provenzale, e l'aver saputo ricavare da quanto ritenuto veritiero il maggior numero di informazioni possibili sulla vita e formazione del loro autore sono i meriti principali dell'opera.

Di particolare interesse il terzo capitolo «Hugues de Digne et le mouvement pénitentiel à Hyères ("Donnas de Robaut" et "Boscarioli")» in cui Ruiz allarga notevolmente la prospettiva della propria ricerca per dissipare le incoerenze e i dubbi sorti nella tradizione storiografica sulla nascita dei Saccati quale si ritrova narrata da Salimbene de Adam. Prendendo in considerazione una serie di fonti cosiddette minori, Ruiz tratteggia con precisione l'ambiente in cui vissero e agirono sia Ugo di Digne sia la sorella Douceline. Così facendo egli fornisce anche un nuovo apporto relativo alla biografia della santa beghina, dedita alla preghiera, alla contemplazione e a pratiche fisiche estreme, fondatrice di una comunità femminile di penitenti di impronta innovativa. Il frate avrebbe sostenuto e vegliato a lungo sulla comunità

della sorella, alla quale avrebbe portato numerose adepte grazie alla propria rinomata capacità oratoria nel 1232. Fu poi egli stesso a scegliere la forma della povertà media per queste donne, riservando il perseguimento della perfezione evangelica alla sola Douceline, confermando la singolarità della sua vocazione e proteggendo lei e l'intera comunità durante tutta la propria vita.

Anche per quanto riguarda i saccati, la cui fondazione è nota attraverso le parole della *Chronica* salimbeniana, l'influenza della predicazione e delle decisioni di Ugo di Digne sarebbe stata fondamentale. Ruiz analizza dapprima quanto di veridico emerge dalle parole del frate parmense, per poi confutarne le informazioni più problematiche, a partire dalla cronologia della conversione di Raimondo Attanulfi e dall'influenza del gioachimita Ugo di Digne, a cui viene tolta la paternità della fondazione di un nuovo ordine religioso quale venne riconosciuto agli inizi del 1250. Ruiz poi analizza le motivazioni che avrebbero spinto Salimbene a tacere la partecipazione attiva del noto confratello all'inizio dell'esperienza spirituale dei Saccati di Provenza. Secondo lo storico, il cronista avrebbe cercato di salvare la memoria del frate provenzale per eccesso di ammirazione, anche a seguito dell'interpretazione data dai frati gioachimiti alle parole profetiche pronunciate nel 1245 nell'ambito del concilio di Lione relative al terzo ordine che avrebbe superato i Minori e i Predicatori e che sarebbe stato successivamente interpretato a favore dei Saccati stessi. Disticando in modo probabilmente definitivo l'intricato labirinto delle fonti letterarie sull'argomento, Ruiz ritiene dunque che debba essere riconosciuto a Ugo di Digne «un rôle réel dans les débuts des Sachets [...]. Hugues a sans doute reçu Raimon Attanulfi et Bertrand de Manara au noviciat. Son discernement n'est pas à mettre en cause. Je crois plutôt qu'il n'a pas jugé ces deux personnages aptes à vivre la perfection évangélique dans l'Ordre des frères mineurs» (pp. 88-89). I "boscaroli", si sarebbero poi emancipati dalla tutela del frate minore nel momento in cui il loro movimento avrebbe oltrepassato i confini di Hyères, negli anni '40 del XIII secolo. Questi infatti avrebbe cercato di tutelare e dirigere solamente gli uomini e le donne di quella ristretta regione sorvegliandone e indirizzandone lo stato penitenziale.

Per quanto riguarda la cultura del frate provenzale, la cui fama di gioachimita è accettata e spiegata con cura, molti sono i nuovi contributi offerti da quest'opera. Rilevo qui solamente la ricostruzione dei rapporti tra il frate provenzale e il circolo inglese di Oxford, nelle persone di Adam Marsh, conosciuto in occasione del concilio Lionese II, e di Roberto Grossatesta, da cui ricevette una copia della traduzione latina dell'*Ethica* di Aristotele.

La seconda parte del volume analizza nel dettaglio le opere di Ugo di Digne. Lo studioso riconosce al frate provenzale la paternità del *Libellus de finibus paupertatis* e dell'*Elucidatio super Regulam fratrum minorum*, composta verso la fine della sua vita. Di ognuna delle due opere viene presentata la datazione, la struttura, lo stile, le fonti e la tradizione manoscritta, la cui analisi codicologica e filologica è minuziosa e dettagliata.

Il *Libellus*, di cui viene proposta una nuova edizione nella terza parte del volume, è riconosciuto come il primo trattato francescano interamente analitico sulla povertà volontaria e sulle sue modalità, è descritto come un vero esercizio scolastico (p. 119). Tra le molte informazioni offerte da Ruiz, soprattutto quelle relative alle fonti canonistiche, quasi mai citate esplicitamente – a parte un passaggio tratto dal *Liber Extra* ampiamente utilizzato dallo storico per le proprie argomentazioni –, sia per conoscere la formazione intellettuale dell'autore, sia per comprendere come già in fase primitiva un membro dell'*Ordo fratrum Minorum* interpretasse la tradizione giuridica in senso pauperistico.

Relativamente all'*Elucidatio super Regulam*, riedita anch'essa nel volume, lo storico espone rapidamente le giustificazioni in base a cui viene accettata l'attribuzione ugoniana, per poi passare invece a datarla, allineandosi con l'ipotesi di una redazione "bassa", cioè successiva all'emanazione, da parte di Innocenzo IV, della bolla *Ordinem vestrum* (1245), in quanto essa viene citata quasi alla lettera nel testo dell'opera. Ruiz cerca di restringere ulteriormente le possibilità, concentrandosi sui primi decenni degli anni 1250 e inserendo dunque quest'opera all'interno del novero degli scritti nati a seguito della *querelle* parigina. Seguendo il suo ragionamento, che allo stato attuale delle ricerche sembra essere il più convincente, l'*Elucidatio* sarebbe stata composta dopo il 1252, ma anteriormente al 1256, ossia alla pubblicazione del *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum* di Guglielmo di Sant'Amore. Egli, confutando anche la datazione offerta da Roberto Lambertini sulla base del paragone con l'*Epistola de tribus questionibus* bonaventuriana, ritiene il biennio 1252-1254 l'epoca più probabile per la composizione dell'opera proprio sulla base dell'interpretazione restrittiva della *Ordinem vestrum* quale sarebbe poi stata adottata dal concilio di Metz del 1254.

Il commento alla regola composto da Ugo sarebbe dunque un modo per rispondere agli attacchi esterni e interni alla vocazione francescana. Nel fare questo il minorita si serve di fonti quasi esclusivamente interne all'Ordine o ad esso relative, in primo luogo gli scritti di Francesco, tra cui spicca il Testamento senza riconoscere a quest'ultimo alcun valore normativo, ma solamente di *auctoritas* spirituale e testimonianza sulla vita dei primi frati. Dopo aver analizzato la tradizione e la struttura dell'opera, Ruiz dedica un capitolo, il terzo della seconda sezione, alla storia e al contesto intellettuale dell'opera di Ugo di Digne. Su queste pagine vale la pena soffermarsi con attenzione in quanto segnano un importante passo in avanti nello studio della trattatistica minoritica della seconda e terza generazione. Innanzitutto si cerca di risolvere qui la questione relativa al gioachimismo ugoniano, legata all'epoca di composizione dell'*Elucidatio*, troppo vicina alla crisi che fece seguito al *Liber introductorius* di Gerardo da Borgo San Donnino, e rafforzata dall'uso, in forma anonima, che fece di quest'opera Bonaventura. Se l'adesione alle dottrine dell'abate fiorentino da parte del frate minore era nota, fu questa temperie, a cui seguirono le dimissioni di Giovanni da Parma da ministro generale, a portare all'emarginazione e alla condanna degli scritti ugoniani, ritenuti pericolosi se non dannosi per l'Ordine stesso, limitandone finanche la diffusione iniziale.

La fama di santità di Douceline, invece, è riconosciuta dallo studioso come una delle cause della preservazione locale della fortuna degli scritti di Ugo di Digne e della sua memoria, soprattutto successivamente alla traslazione dei corpi dei due fratelli nel nuovo convento marsigliese nel 1278. Sono gli stessi anni in cui Pietro di Giovanni Olivi redige il proprio *Tractatus de paupertate minorum*, mentre soggiornava a Roma, su commissione di Nicola III e in vista della redazione della bolla *Exiit qui seminavit*. Proprio questo testo segna secondo Ruiz l'inizio della riabilitazione degli scritti di Ugo, sancita definitivamente qualche anno dopo dal profilo di lui tracciato nel *Liber de laudibus beati Francisci* – in cui il provenzale è annoverato tra i primi santi dell'*Ordo fratrum Minorum*, insieme ai compagni di Francesco e a sant'Antonio di Padova – e dall'uso del *Libellus* da parte di Pietro di Giovanni Olivi nella *Responsio* redatta nel 1285 per la difesa della propria dottrina sulla povertà. Nelle pagine dedicate a quest'episodio viene messa in rilievo la corrispondenza letterale della *Responsio* II,13 dell'Olivi con il secondo capitolo del *Libellus*, al cui autore viene riconosciuta la stessa autorità di Bonaventura e Peckham in seno agli insegnamenti minoritici sulla povertà.

Ruiz poi ricostruisce ampiamente l'ulteriore ruolo dell'Olivi nella diffusione del testo del *Libellus* sul finire del Duecento, in quanto, secondo lo studioso, il frate avrebbe portato con sé copia di quest'opera durante il soggiorno a Santa Croce ed essa sarebbe finita tra le mani di Ubertino da Casale che utilizzò ampiamente l'opera ugoniana nel suo *Arbor vitae*. Sarebbe sempre da porre in relazione all'Olivi e al suo insegnamento la redazione del manoscritto vaticano Urb. Lat. 480 (U) e della copia perduta di Arnau de Villanova. Seguendo essenzialmente le vicende del *Libellus*, dalle mani di Ubertino prima a Firenze e poi ad Avignone, Ruiz segue la genesi di ogni testimone noto dell'opera e ne inserisce la composizione all'interno delle fasi salienti del dibattito che vide contrapporsi Spirituali e papato nel corso del Trecento. Si delinea in tal modo una storia parallela, fatta di manoscritti, letture e rielaborazioni letterarie, in grado di affiancare in modo efficace la narrazione degli eventi principali dell'epoca, dal concilio di Vienne alla controversia con Giovanni XXII, da Angelo Clareno ai Fraticelli, dall'Italia al Midi, con una continua rimanipolazione dei contenuti da parte di tutti gli schieramenti.

Più tardiva la riscoperta dell'*Elucidatio*, fatta risalire agli anni 1385-1390 e alla scoperta di Bartolomeo da Pisa il quale ne fece uso nel suo *Liber de conformitate* e offrendola quindi alla successiva riflessione osservante. I nomi che si rincorrono in queste pagine sono molti e di primissimo spessore, così come gli importanti rilievi messi in luce dallo studioso. Nel continuo rimando tra storia dei codici e macrostoria, tra lettura e azione, egli offre materiale per chiunque si occupi di storia francescana dal XIII al XV secolo.

Il volume redatto da Damien Ruiz, pur con qualche imprecisione bibliografica e alcuni passaggi prolissi, si costituisce come un nuovo punto cardine per la riflessione sulla storia religiosa e intellettuale dei secoli centrali del Medioevo, oltre che una miniera per lo studioso della Provenza duecentesca.

ELEONORA LOMBARDO  
*Universidade de Porto - Portugal*

SOCIETÀ INTERNAZIONALE DI STUDI FRANCESCANI - CENTRO INTERUNIVERSITARIO DI STUDI FRANCESCANI, *Identità francescane agli inizi del Cinquecento*, Atti del XLV Convegno internazionale (Assisi, 19-21 ottobre 2017), Spoleto "Fondazione Centro italiano di studi sull'altro medioevo" e Assisi "Società Internazionale di Studi Francescani" 2018, pp. 374 + X tavv. con 14 fig. b/n.

Il 2017 è stato un anno in cui si sono celebrate ricorrenze assai significative sia per la storia della Chiesa che dell'Ordine francescano. Riguardo alla Chiesa, ricorrono i cinquecento anni della protesta di frate Martin Lutero nei confronti di Roma (mediante le 95 tesi nell'ottobre del 1517...), che fu l'inizio dello sganciamento di tutta la porzione ecclesiale nord-europea dalla cattolicità romana. Ebbene, l'esposizione delle tesi luterane a Wittenberg era stata però preceduta di qualche mese da un altro fatto: la divisione dell'Ordine dei Frati Minori. Una cosa dev'essere chiara: i due momenti non erano tra loro collegati e mai nessuno li ha posti in connessione tra loro, poiché tra l'uno e l'altro sussiste una netta linea di separazione sia sul piano culturale che sul piano istituzionale, per non dire contestuale e geografico. Ma sebbene questi siano stati due eventi completamente indipendenti, i medesimi sogliono far intravedere un terreno comune in cui essi poterono appunto compiersi: il malessere che la Chiesa di fine Rinascimento manifestò, inebriata da tante distrazioni e, quindi, non attenta a quello che andava via via maturando tra le file degli Ordini religiosi e presso il popolo di Dio.

Si deve però riconoscere che tanti mali della cristianità di quel tempo vennero, bene o male, rilevati dal concilio Lateranense V (1513-1517) e anche le relative misure per poter procedere a un suo risanamento ma, in pratica, non se ne fece nulla. È in questo contesto che si devono collocare quei fatti che cambieranno la storia del Primo Ordine francescano e la storia della Chiesa vulnerata dallo scisma luterano.

Tale è stata l'ottica che già nel 2015 la rivista «Studi Francescani» [n. 112 (2015), pp. 295-520] dedicò a questa problematica pubblicando gli Atti della Giornata di studio che si tenne nella Stanza delle Laudi nell'ottobre del 2014 e che aveva per titolo: *Anno 1517. La divisione nella Chiesa e nell'Ordine francescano*. Ebbene, in quell'occasione si affrontò il problema della divisione dell'Ordine francescano con un occhio attento a quello che poi fu il drammatico esito della predicazione luterana, cioè lo scisma della Chiesa. E ciò lo si fece per cercare di leggere e comprendere il fenomeno della divisione dell'Ordine minorita *ad extra*, ossia inquadrata nella complessità ecclesiale di quel momento storico. Dobbiamo qui riconoscere che l'appuntamento fiorentino del 2014 è stato come un'anticamera preparatoria per poter scandagliare e affrontare, in successivi convegni, i grandi attori che sul palcoscenico invisibile della storia si resero protagonisti di questo fatto che cambiò per sempre la vita del Primo Ordine francescano.

Mancando una "prefazione" e una "conclusione" al volume, che qui abbiamo l'onere di recensire, per forza di cose si è obbligati a teorizzare da se stessi i motivi intellettuali che abbiano ispirato i curatori del Convegno a volerlo celebrare seguendo il crinale dell'"identità francescana" colta agli inizi del XVI secolo, e non la più evidente e appariscente realtà che nel francescanesimo storico è scaturita dal maggio del 1517, dalla bolla *Ite vos*: la divisione dell'Ordine minorita in due tronconi: Minori osservanti da una parte, e Minori conventuali dall'altra. Tant'è vero, poi, che tutti i relatori inquadreranno i loro saggi sull'identità francescana ritenendo quale riferimento di fondo alle loro esposizioni proprio l'evento del maggio del 1517. In poche parole: o si parlava dell'identità francescana (argomento quanto mai astratto e, come tale, non poco ideologico), o si parlava dell'evento del 1517 colto da diverse prospettive. Naturalmente tutto quello che sin qui ho detto, potrebbe benissimo essere considerato, da parte dei curatori degli Atti, smisuratamente errone; mancando però una prefazione e relativa conclusione al volume, si è giustificati a pensare quello che si vuole, e quindi leggere le finalità dell'incontro secondo un'ottica che appare più consona ad accostare un articolato e complesso tema ideale come l'identità francescana. In vero, l'unico nome che appare tra i curatori del volume è quello di colui che ha stilato l'*Indice dei nomi*, Francesco Dolciemi, che ha fatto un ottimo lavoro, veramente!

**Contenuto.** Nelson H. Minnich, *The Reform of the Mendicants on the Eve of the Protestant Reformation* (pp. 3-47); Luciano Bertazzo, *I "fratres Minores"* (49-86); Letizia Pellegrini, *"Observantes de familia"* (87-120); Ludovic Viallet, *L'autre Observance: les "Reformati sub ministris" et le "Colétans"* (121-139); Giancarlo Andenna, *Gli Amadeiti* (141-176); Arnaldo Sancricca, *Da poveri eremiti a Frati Minori della custodia di San Girolamo de Urbe: il complesso iter intrapreso dai frati di Angelo Clareno e gli spazi di autonomia conquistati a margine della "Ite vos" (1517)*, (177-222); Francisco Víctor Sánchez Gil, *De los "fratres de sancto evangelio" a los "descalzos": identidad reformística en España del siglo XV hasta la bula "Ite vos" de León X (1517)*, (223-291); Michele Lodone, *Un Ordine, due Ordini, nessun Ordine. I margini e i dilemmi dell'identità francescana agli inizi del Cinquecento* (293-322); Roberto Cobianchi, *L'iconografia delle identità francescane (dalla "Ite vos" del 1517)*, (323-342 + 10 tav. con 14 figure in b/n); *Indice dei nomi* (343-363).



**Critica.** L'argomento che centralmente affronta il XLV convegno della SISF am-bisce a vagliare la complessità di una tematica la quale occulta il retroscena piuttosto roccioso e spigoloso costituito da innumerevoli volumi di storia francescana, componenti una sterminata bibliografia che, mulinando vorticosamente intorno al problema dell'identità, non ha fatto economia di niente pur di reclamizzare e far prevalere la propria idea, valutazione, prestigio, paternità storico-spirituale e con la conseguente fondazione giuridica della precedenza degli uni sugli altri. Come si vede sopra dall'elencazione dei saggi, il percorso proposto per giungere a produrre una proiezione del tema sull'identità francescana agli inizi del Cinquecento, inizia con l'addentrarsi nell'intricata selva ambientale della vita religiosa dei Mendicanti a cavallo tra '400 e '500 (N.H. Minnich), e nella descrizione anche minuta degli intricati avvenimenti a ridosso del Capitolo "generalissimo" celebrato in Roma nel maggio del 1517 e nella descrizione del Capitolo stesso ("pleonastica", a dir il vero!), cosa che sull'argomento ritornerà appunto Luciano Bertazzo con maggiori e contestualizzate letture critiche di quegli stessi avvenimenti. Di fatto l'articolarsi del contributo di Bertazzo, che inizia dalle premesse generali relative alla maturazione della Famiglia osservante, spiega al lettore la genesi di un atteggiamento tendenzialmente egemonico sulle riforme stesse e, in definitiva, non certamente disposto al dialogo con la controparte conventuale, atteggiamento d'altronde inesistente nella cultura del tempo. Ma la novità che scaturisce dall'articolo di Bertazzo è data dal tacito accordo che si stabilì tra Osservanti e Conventuali di non procedere con l'esigere la "sottomissione" di questi a quelli, come stabilito dalla *Ite vos*. Una sottomissione limitata alla conferma dei superiori conventuali (declassati a "maestri"), al momento della loro nomina capitolare, da parte dei ministri osservanti (che precedentemente avevano il titolo di "vicari"), al fine di mantenere una formale unione di tutto il Primo Ordine. Ebbene, nella realtà, niente di tutto questo, il che causa la mancata esecuzione di tale determinazione, che porterà col passare degli anni alla concreta divisione dell'Ordine. Quindi la divisione – e Bertazzo lo dice trasversalmente, tra le righe – non è frutto della bolla in quanto tale, ma della volontà dei frati che tacitamente si accordarono per non concretizzare e attuare quanto essa aveva stabilito in merito. Ma questo che cosa c'entra con l'oggetto dell'identità minoritica agli inizi del XVI secolo? C'entra! Eccome se c'entra! Perché è appunto in seguito a due differenti concezioni di francescanesimo che alla fine si ebbe la pubblicazione della *Ite vos*. Non intendo entrare in merito, ma consiglio caldamente al lettore di leggersi il contributo e riflettere sulle prospettive elaborate e presentate nel medesimo.

Quindi, se questa è la verità – e per quanto mi riguarda lo è! – è inutile continuare a dire che la divisione dell'Ordine sia stata prodotta dalla *Ite vos*. No! La divisione dell'Ordine fu prodotta dal fatto che i frati di allora volevano dividersi e presero occasione, non tanto dall'*Ite vos*, ma dall'*Omnipotens Deus* del 12 giugno, per poter surrettiziamente attuare la possibilità concreta realizzando silenziosamente questa loro tacita e comune volontà. Da questo punto di vista la Pellegrini non risparmia acuminata critiche all'Osservanza, che pur contrariando i Conventuali per la loro vita privilegiata, fu essa stessa la più privilegiata di tutti mediante la bolla *Ut sacra*, che li rendeva esenti (ma non indipendenti) dal controllo obbedienziale dei ministri, in realtà assai limitato. Qui la Pellegrini dice che Paoluccio di (figlio di) Vagnozzo Trinci, cugino di Trincia Trinci signore di Foligno, dice «che Trinci non era» (p. 90); mi sembra un'affermazione grossolanamente erronea che, sebbene sia affermata *en passant*, pecca di scientificità (di fatto non dimostrata nemmeno nel suo *Le origini francescane nella storia e nella memoria dell'Osservanza minoritica*, in «Picenum Sepharicum» 28 [2010], 177-196) non riportando in calce alcun riscontro in merito.

Cosa per converso dimostrata dall'autorevolissimo Mario Sensi (cf. *Storia di bizzeche tra Umbria e Marche*, Roma 1995, pp. 352-353). Ma sono delle pecche, queste della Pellegrini, che non le impediscono di centrare il bersaglio che lei si era proposta di affrontare con il suo intervento. Dobbiamo registrare però una concentrata presenza di refusi nella sola nota 29 a p. 105 (tre di latino e uno d'italiano): *Indice generle*, per *Indice generale*; "esiusdem famile", per "eiusdem familie"; "vicarium generale diginissimum", per "vicarium generalem dignissimum". Oltre a questi, ci sarebbe un errore grossolano, sfuggito certamente all'attenzione dell'autrice: «il Vicario generale Cismontano Egidio Delfini da Amelia» (p. 104), no! è invece il Ministro generale dell'Ordine dei Minori, che resse il medesimo dal 1500 al 1506. Anche nella nota 28 della medesima pagina c'è un altro errore grossolano: «nel Capitolo padovano del 1430»; la data è sbagliata; il Capitolo padovano è quello del 1443 dove si ebbe l'elezione a ministro generale di fr. Antonio Rusconi al posto di quella dell'osservante fr. Alberto da Sarteano, che era il candidato proposto da Eugenio IV a tale ufficio. Al di là di queste inesattezze, la lettura della Pellegrini regge. Quello che vi emerge è che gli Osservanti criticavano i privilegi dei Frati della Comunità, senza rendersi conto che lo facevano partendo pure loro da una posizione privilegiata che ne riconosceva l'autonomia (non l'indipendenza) dai Conventuali; non per niente la Pellegrini definisce gli Osservanti come coloro che sono «diversamente privilegiati» (p. 120).

Più consono a una lettura "piana" sarebbe il contributo di Ludovic Viallet incentrato sullo sviluppo della riforma osservante (*sub vicariis*) in Francia e, sempre nella medesima nazione, quella colettana che nasce però sotto l'obbedienza dei ministri, la quale di sovente confliggerà con gli *Observantes sub vicariis* loro accerrimi antagonisti; non mancano interessanti accenni alla genesi della riforma sassone dei "martiniani", anche costoro *sub ministris*.

Un altro ramo di osservanti *sub ministris* è quello degli Amadeiti, fondati appunto da fr. Amedeo Menes da Sylva († 1482), dei quali Giancarlo Andenna traccia la storia dalla loro origine fino alla loro drammatica unione (quasi tragica per le inutili proteste e frustranti subbugli che questi frati sollevarono) con gli Osservanti lombardi, per impulso e favore del cardinal Carlo Borromeo, che non risparmiò se stesso affinché i decaduti seguaci del beato fr. Amedeo fossero fusi con gli Osservanti nel 1568: cinquant'anni dopo la bolla *Ite vos*. la quale appunto obbligava tutti i riformati a unirsi agli Osservanti.

Piuttosto complesso l'iter storico, per non dire "rocamboloso", vissuto dai *Clareni* a cui Arnaldo Sancricca ha dedicato tutta la sua attenzione. Si potrebbe in sintesi dire che i frati della *Societas* di Angelo Clareno, poi appunto detti "Clareni", si sono barcamenati in una loro esistenza silvestre, per non dire eremitica, nell'utopia di poter vivere *sine glossa* la *Regola minoritica* del 1223, ma, stando a quello che Sancricca dice, in pratica «organizzati in fraternità di obbedienza vescovile, composte da laici e da presbiteri inquadrati con la Regola del Terz'ordine» (179). È questa espressione alquanto erronea. Anche perché le bolle che Sancricca porta a comprova scientifica in calce al testo non dicono nulla al riguardo. Ulteriore erronea dichiarazione è asserire che stando alla dicitura «Pauperibus eremitis presbyteris et laicis Societatis quondam fratris Angeli Clarini», la quale è contenuta per esempio nella bolla di Sisto IV *Dominus noster* del 1473 (*Bullarium Franciscanum* III, n. 407), non si può desumere che appartenessero al Terz'ordine, o che ne seguissero la regola, ecc. Tant'è vero che, la stessa bolla così recita: «... quod in habitu, vita, moribus et regula ut plurimum inhærent regularibus institutis ordinis fratrum Minorum regularis Observantiae, et, ut fama est, a certis fratribus Minoribus [...] vitam solitariam elegerunt, originem habuerunt [...] et ut dicto ordini fratrum Minorum se magis

conformant»; tutte espressioni che poi ritornano nelle altre bolle che Sisto IV inviò a questa *Societas* e che il Sancricca riporta in calce alle pagine del suo saggio. Inoltre tale nostra obiezione trova conferma nelle parole stesse del Sancricca, là a p. 186s. dove, affrontando la questione del passaggio del convento di San Liberato, traspare chiaramente che i Clareni non vogliono sottoporsi all'obbedienza del vicario generale osservante perché contraria alla *Regola* «che stabilisce appunto che tutti i frati Minori sono tenuti a obbedire al legittimo successore di san Francesco nella persona del ministro generale». E poi, e quest'ultima mia sarebbe in sostanza una obiezione *ad hominem*, se fosse come il Sancricca dice, che cioè avessero seguito la regola del Terz'ordine, il papa mai si sarebbe sognato di inquadrarli inserendoli nel Prim'ordine, semmai li avrebbe uniti al Terz'ordine regolare, che a quel tempo esisteva già. È vero che per il loro quieto vivere si erano riparati sotto il piviale episcopale nel decorso dei primi decenni del XV secolo, ma all'inizio del XVI secolo furono tutti raggruppati in una custodia titolata a san Gerolamo *de Urbe* (che poi sarà elevata a Provincia) al tempo del ministro generale fr. Paolo Pisotti (1529-1533) e inquadrata, per effetto della bolla *Ite vos*, nell'ambito della Famiglia osservante cismontana. Verranno definitivamente assorbiti, alla stregua degli Amadeiti, nel 1568 per opera del pontefice Pio V con l'azione esterna ed esplicita di san Carlo Borromeo. Non mancano i refusi. Solo a p. 217, ce ne sono tre: “s. *Girolamo gnuflesso*” per *genuflesso*; s. “*Girolamo de Urbe*” per s. Girolamo ...; “*fr. Angeus de Portu Mauritiui*” per *fr. Angelus de Portu Mauritiui*. Ma su queste cose non voglio insistere, poiché se si scrive è cosa comprensibile commettere dei piccoli errori. Un'ultima cosa: a p. 212, nota 82, in riferimento a un riscontro, la nota del lavoro citato non è 6, bensì 61. Sviste!

Parecchio lungo e articolato il saggio di frate Francisco Víctor Sánchez Gil con cui questo studioso spagnolo, ex direttore dell'AFH, ha voluto portare il suo contributo non piccolo (di 66 pagine) alla riuscita del convegno sulle identità minoritiche. Una storia piuttosto “avventurosa” quella che Sánchez riporta dello sviluppo travagliato dei frati riformati del Santo Evangelo, o del *capucho*, o conosciuti anche come *guadalupenses* e anche *descalzos* e, infine, dopo la metà del XVI secolo, *alcantarinini*, in seguito all'autorevolezza esemplare della loro guida spirituale: san Pietro d'Alcántara. È stata una storia di passaggi obbedienziali drammatici tra osservanti e conventuali quella vissuta dai Gaudalupensi: dipendenza tribolata e sul filo della sopravvivenza presso i primi, molto più tollerati dai secondi. Un piccolo sebbene grossolano rilievo, sfuggito a un attento controllo: a p. 274, terz'ultima riga, l'anno non è 1530, bensì 1503. Le solite sviste, i soliti refusi...!

Tonico con diverse increspature poliedriche, già a partire dal titolo un po' “pirandelliano” (*Un Ordine, due Ordini, nessun Ordine...*), è l'intervento di Michele Lodone con il quale tenta di gettare uno sguardo su quanto si movesse nelle menti dei religiosi francescani tra fine '400 e inizi '500. Interessante segnalare che in tal contesto le tensioni pauperistico-spirituali si erano alquanto ristagnate, benché affiorassero qua e là esperienze singolari di eremitismo e predicazione profetica sia all'interno dell'Osservanza e sia tra le file dei Conventuali. Ma appare quanto mai curioso il fatto che le istanze spirituali tipiche del francescanesimo medievale agli inizi del '500 siano fatte proprie da un sacerdote e da lui diffuse personalmente presso i suoi discepoli e interlocutori. Si tratta del sacerdote secolare, parroco di Modigliana, Gabriele Biondo, figlio del più famoso umanista forlivese Flavio Biondo, che ebbe ad esprimere una tensione mistica non indifferente, tutta alimentata e ispirata dagli scritti dei francescani spirituali di fine '200 e prima metà del '300 (Pietro di Giovanni Olivi, Angelo Clareno, Ubertino da Casale e la poesia di Iacopo da Todì), a lui cer-

tamente giunti tramite compiacenze di frati osservanti. Ciò che pare possa essere considerato con una certa evidenza, sebbene Lodone non lo dica con chiarezza (almeno così mi sembra! e penso che con questo suo saggio non mirasse certo a tanto!), è che appare evidente che sul piano istituzionale l'Osservanza non soddisfaceva più la "sete" carismatica e spirituale che alcuni suoi membri esternavano. Di fatto, l'insorgenza dei Cappuccini e dei *Fratres reformati strictioris observantiae*, i due poloni che si svilupparono dal corpo oramai carismaticamente lasso dell'Osservanza storica, la dice lunga sull'incapacità di questa di far fronte alla ricerca di Dio manifestata da alcuni suoi membri ben disposti a imitare le gesta di san Francesco, appartandosi in una forma di vita eremitica intervallata da presenze attive sul piano della carità e della predicazione (Cappuccini).

L'ultima chicca, che corona gli Atti del convegno, è il contributo di Roberto Cobianchi sull'iconografia delle identità francescane nel periodo successivo alla pubblicazione della *Ite vos*. Il saggio del Cobianchi, che considera quattordici dipinti tutti eseguiti negli anni subito successivi al tempo del Capitolo "generalissimo" del 1517 (uno del Romanino, uno del Giolfino, tre del Garofalo, quattro dello Pseudo-Giovenone, uno del Tiziano, uno del Moretto, due di Girolamo da Santa Croce e uno del Fernandez), porta a definizione che sul piano iconografico non c'è differenza tra la rappresentazione di un san Francesco di parte conventuale o di parte osservante. L'autore lo dice esplicitamente a conclusione del suo intervento: «non esistono infatti iconografie nuove, elaborate in aperta risposta alla divisione o che la celebrino come vittoria di una parte sull'altra [...]; i mutamenti iconografici che nascono in parallelo alla storia dell'Ordine si possono cogliere, laddove i documenti lo consentano» (p. 342), tanto per dire che mutamenti formali evidenti sul piano artistico non ce n'erano; tant'è vero che se si dovesse connotare l'appartenenza dei santi (di parte conventuale o osservante) che vi sono dipinti bisognerebbe ricorrere alle committenze e alla composizione delle commissioni (se costituite da frati osservanti o frati conventuali), perché in se stessi non mostrano alcuna formale differenza.

**Valutazione.** Non ci sarebbe molto da dire intorno a una valutazione nettamente positiva di questa meritevolissima pubblicazione. Riaffermo e qui confermo, alla fine di questa mia recensione, l'opinione che ho già manifestato sopra: una raccolta di atti deve essere sempre prefazionata da un'introduzione che ne illustri la problematica storiografica, le circostanze culturali e storiche che ne hanno motivato il convegno stesso e le speranze scientifiche che in esso sono riposte. Inoltre, se una prefazione apre una raccolta di atti, un'opportuna conclusione dovrebbe chiudere, al fine di giustificarne gli obiettivi, mostrando gli apporti novitari e proponendo uno *status quaestionis* che gli intervenuti hanno focalizzato con le loro conferenze e pubblicazioni. Se non ci fosse una "conclusione" espressamente detta, almeno che sia riportata una tavola rotonda dove si pubblicano le fondamentali obiezioni, o domande, o apporti degli studiosi ascoltatori in merito ai temi dibattuti e così discussi. Questo mio rilievo appare quanto mai essere confermato dal programma stesso del Convegno: il tempo stabilito per le discussioni delle relazioni e poi le *Conclusioni* formulate a termine da parte del presidente della SISF professor Grado Giovanni Merlo. Almeno le *Conclusioni* quindi, a mio avviso, sarebbe stato opportuno che fossero pubblicate, anche per dare agli studiosi uno sguardo sintetico a quanto vi è stato trattato e le novità che vi sono emerse.

Al di là di questo aspetto difettoso (e lo dico con l'intenzione di non risparmiare un certo correttivo imbarazzo ai curatori del volume), la pubblicazione dei convegni della SISF sono fondamentali per quanto in essi è trattato e comporta la peren-

ne e necessaria opportunità di una loro consultazione da parte dei francescanisti e, pertanto, l'obbligo di una biblioteca specializzata in medioevo e storia francescana il possederli.

PACIFICO SELLA  
Archivio Provinciale OFM - Venezia

ANNE MARKHAM SCHULZ, *The History of Venetian Renaissance Sculpture, ca. 1400-1530*, Harvey Miller, Turnhout 2017, vol. I: *Text and comparative illustrations*, 585 p.; vol. II: *Illustrations*, s.p.

Potrebbe sorprendere il fatto che si sia dovuto attendere il 2017 per una tale trattazione sistematica della scultura veneziana del Rinascimento. Nonostante l'interesse inesauribile che Venezia esercita sugli studiosi e i numerosi contributi critici che con regolarità vengono dedicati ai più disparati aspetti della civiltà lagunare del Rinascimento, mancava una pubblicazione che fosse al contempo di ampio respiro e di approfondimento. Non sorprende, invece, che un tale contributo giunga a firma di Anne Markham Schulz, tra gli studiosi che più hanno concorso alla crescita degli studi sulla scultura veneziana fra Trecento e Cinquecento. Questi due volumi sono il coronamento di quarant'anni di studi, di indagine *de visu* e di ricerca d'archivio. Una disamina così ampia sulla scultura veneziana non si vedeva dalla monumentale opera di Wolfgang Wolters<sup>1</sup> dedicata alla scultura gotica, di cui, nonostante le assai marcate differenze, questo libro si può considerare per certi versi un'ideale continuazione per la ricchezza del materiale raccolto e discusso. Come l'opera di Wolters, i volumi di Anne Markham Schulz offrono allo studioso, all'appassionato e al conoscitore, un repertorio d'immagini unico per ampiezza e qualità fotografica. Il secondo tomo dell'opera è infatti interamente fotografico, con illustrazioni a piena pagina che appagano il conoscitore più esigente. Molte immagini di confronto anche nel primo volume che raccoglie testi, indici e bibliografia.

Il testo è articolato in saggi autonomi ma tra loro intrecciati, dedicati alle numerose personalità artistiche attive a Venezia tra l'inizio del secolo XV e la metà del successivo. A un capitolo introduttivo che tratteggia gli argomenti affrontati toccando problematiche come l'articolazione delle botteghe e gli aspetti produttivi, e delineando quindi il contesto di riferimento in cui gli studi sulla scultura possono muoversi, segue un saggio dedicato a Nicolò e Pietro Lamberti, nel quale si discutono interventi di autori coinvolti in progetti dei Lamberti, come Matteo Raverti e Giovanni di Martino da Fiesole. Tra le opere di Pietro è giustamente inserita anche la tomba di Marino Zabarella nella basilica di Sant'Antonio, per le strettissime somiglianze con il sepolcro di Raffaello Fulgosio (morto nel 1427, come Zabarella). La studiosa osserva la forte somiglianza tra le due effigi di Fulgosio e quella di Zabarella, e ipotizza che il monumento di quest'ultimo abbia preceduto quello di Raffaello, portato a compimento dai collaboratori quando Lamberti si trovava già a Verona. La volontà di emulare il monumento Zabarella avrebbe indotto la vedova Fulgosio, Giovanna Beccaria, ad affidare al Lamberti l'esecuzione di un sepolcro che, nei fatti, non corrisponde<sup>2</sup>. A Nanni di Banco, che la studiosa ritiene attivo con Giovanni

<sup>1</sup> WOLFGANG WOLTERS, *Scultura Gotica Veneziana*, Alfieri, Venezia 1976.

<sup>2</sup> *Archivio Sartori*, vol. I, Basilica e convento del Santo, a cura di GIOVANNI LUISETTO, Padova 1983, p. 58, n. 759.

da Fiesole e Pietro Lamberti nella tomba del doge Mocenigo in Santi Giovanni e Paolo a Venezia e che precede di pochi anni quelle al Santo, è dedicato il capitolo successivo. Segue la trattazione delle opere di Giovanni e Bartolomeo Bon a cui Markham Schulz dedicò il primo studio sistematico<sup>3</sup> e sui quali è tornata più volte anche in tempi recenti<sup>4</sup>. Congiuntamente sono discussi l'operato veneziano di Agostino di Duccio e Giorgio da Sebenico, si tenta di definire la fisionomia artistica, ancora incerta e di difficile ricostruzione, di Pantaleone di Paolo.

Il capitolo dedicato ai maestri caronesi è incentrato sulla figura di Filippo Solari al quale viene attribuita, convincentemente, un'opera capitale della scultura marciana, l'altare dei Mascoli<sup>5</sup>, lungamente dibattuto dalla critica, con le attribuzioni più diverse che vanno dal riferimento a Giambono del Sansovino, alla creazione di un maestro eponimo che Wolters riteneva un toscano assai vicino a Ghiberti, il quale avrebbe scolpito le sculture – ma non l'altare – lontano da Venezia<sup>6</sup>. Il sesto capitolo è un intermezzo sulla scultura lignea di metà secolo. L'autrice ritorna sull'opera dei "magistri de legnamine" dopo la monumentale monografia del 2011, per correggere o riaffermare considerazioni precedentemente discusse, come la datazione ante 1429, certamente condivisibile, del rilievo ligneo con la Madonna della Misericordia di Jacobello di San Lio nella chiesa delle Eremitte. Un diverso capitolo, più avanti nel volume, affresca la plastica lignea tra 1460 e 1540. Segue un saggio su Nicolò di Giovanni Fiorentino, protagonista del Rinascimento in Dalmazia, e la cui attività a Venezia è molto dibattuta.

A Giovanni è correttamente ricondotta la tomba del doge Francesco Foscari ai Frari, probabilmente realizzata in collaborazione con Bartolomeo Bon, come suggerito anche da Ceriana<sup>7</sup>. È convincente anche l'attribuzione allo stesso del monumento a Vittore Cappello sulla facciata di Sant'Elena, generalmente assegnata ad Antonio Rizzo, la cui attività Markham Schulz discute nel capitolo successivo. Figura di prim'ordine, e responsabile della ricostruzione dell'ala est di Palazzo Ducale, Rizzo morì in esilio lontano da Venezia, da dove era fuggito quando fu scoperta una malversazione per oltre diecimila ducati da lui messa in atto in quanto proto di Palazzo. Il testo andrebbe letto insieme al seguente e altrettanto ampio saggio dedicato a Pietro Lombardo, Giovanni Buora e Giovanni Giorgio Lascaris, anch'essi oggetto di diversi precedenti interventi della studiosa. I due saggi mettono bene in luce la rivalità, diretta o indiretta, tra i due principali artefici della scultura del secondo Quattrocento. Anche i figli di Pietro, Tullio e Antonio – nel cui capitolo vengono presentati pure Giovanni Dalmata e Cristoforo Solari – sono tra le personalità artistiche maggiormente indagate dalla studiosa, in special modo quella di Tullio a

<sup>3</sup> ANNE MARKHAM SCHULZ, *The sculpture of Giovanni and Bartolomeo Bon and their workshop*, The American Philosophical Soc., Philadelphia, Pa. 1978.

<sup>4</sup> ANNE MARKHAM SCHULZ, *L'altar maggiore della chiesa veneziana della Misericordia e le sculture di Giovanni e Bartolomeo Bon per la Scuola Vecchia della Misericordia*, in «Arte veneta», 62 2005(2006), pp. 27-39.

<sup>5</sup> Sull'altare si veda anche *L'altare della Madonna dei Mascoli nella basilica di San Marco a Venezia: storia e restauri dell'altare e del trittico scultoreo*, a cura di ETTORE VIO, Cicero, Venezia 2018, in cui compare anche un saggio di Markham Schulz.

<sup>6</sup> WOLTERS, *La scultura*, pp. 277-278, cat. 235.

<sup>7</sup> MATTEO CERIANA, *Storie di teste scambiate, dimenticate e qualche chiosa per Bartolomeo Bon*, in *Studi in onore di Stefano Tumidei*, a cura di ANDREA BACCHI - LUCA MASSIMO BERBERO, Fondazione Cini, Venezia 2016, pp. 43-53.

cui è dedicata una monografia del 2014. Quanto si ritrova in questo libro è in linea con il precedente, segnatamente nel definire e distinguere la mano del fratello Antonio da quella di Tullio. Al figlio di quest'ultimo, Sante, e a Battista da Carona, anch'egli nella bottega di Lombardo, è dedicata poi un'intera sezione. La ricostruzione di un'identità autonoma e definita per Sante è frutto soprattutto delle proposte dell'autrice, la quale è tornata più volte sull'argomento. Tra le attribuzioni sorprende l'assegnazione al giovane Lombardo di uno dei capolavori di Tullio, datato e firmato: il *Miracolo del cuore dell'avarò* per la cappella dell'Arca al Santo. Markham Schulz osserva con attenzione tre divergenze tra questo e il precedente rilievo con il *Miracolo del piede reciso*. Le due opere manifestano differenze significative, nel delineare i panneggi delle figure, come nell'articolazione dello spazio e nella profondità del rilievo, che i due decenni di distanza non sembrano sufficienti a giustificare. Una sezione dedicata alla scultura in bronzo ravviva il dibattito critico sul tema a qualche anno di distanza dall'importante volume di Victoria Avery<sup>8</sup>. Nella sezione dedicata alla scultura in legno tra 1460 e 1540, si evidenzia soprattutto la trattazione dell'operato di Paolo Campsa, originario di Scutari, tra i più prolifici scultori in legno attivi a Venezia tra lo scorcio del Quattrocento e i primi decenni del Cinquecento.

Due capitoli esaminano rispettivamente l'attività di Giambattista e Lorenzo Bregno, e Antonio Minello e Giammaria Mosca. Lodevole aver presentato anche l'attività di quest'ultimo in Polonia, offrendo agli studi materiale di altrimenti difficile reperibilità. Infine viene delineato il lavoro di tre personalità meno note, ma di interesse niente affatto residuale, come Simone Bianco, Bartolomeo Terrandi e Pietro Paolo Stella, operanti all'ombra dei più celebri Lombardo e Bregno. Purtroppo non molto ci è giunto della produzione di questi autori; tra le opere superstiti spiccano per qualità alcuni busti di Simone Bianco, specialmente quello di donna di Copenaghen e il busto virile di Stoccolma.

Il libro di Anne Markham Schulz è un *tour de force* di analisi e attribuzione. Le lunghe e raffinate letture stilistiche che si susseguono nel testo testimoniano a favore dell'importanza dell'indagine filologica e dell'analisi materiale del manufatto – soprattutto quando correttamente affiancata allo studio dei documenti – e dunque della validità di un metodo che sembra, neppure troppo lentamente, scomparire dalla critica di lingua inglese. In un testo che affronta centinaia di opere, alcune delle attribuzioni potranno non trovare concorde parte della critica; nondimeno, anche qualora si dissenta, non si può non riconoscere i numerosi e continui stimoli alla riflessione offerti lungo tutto il volume. Alla studiosa va dato atto di sapersi ricredere e cambiare opinione quando necessario. Nel complesso si tratta di una pubblicazione importante nel panorama degli studi, e necessaria a chiunque, da qui in avanti, vorrà occuparsi della scultura veneziana del Rinascimento. La ricchissima messe di informazioni, descrizioni, documenti e attribuzioni lo rendono un testo dedicato principalmente agli specialisti, ma la qualità del prodotto editoriale e lo straordinario apparato iconografico ne garantiranno certo l'apprezzamento di un pubblico molto vasto.

MANLIO LEO MEZZACASA  
Museo Antoniano - Padova

<sup>8</sup> VICTORIA J. AVERY, *Vulcan's forge in Venus' city: the story of bronze in Venice, 1350-1650*, Oxford Univ. Press, Oxford 2011.

VALERIA MARTELLOZZO, *Il Santo, il Signore e il Tiranno. Antonio, Tiso da Camposampiero ed Ezzelino da Romano*, sl, ASI srl 2016, p. 56, b/n, col.

Questo agile volume, molto ben scritto e con una gradevole veste grafica, è più di un breve scritto che narri, sul filo della tradizione tramandata da secoli, il rapporto di sant'Antonio con il "buono" Tiso Da Camposampiero e il "cattivissimo" Ezzelino Da Romano.

L'autrice difatti, che si interessa soprattutto di quello speciale territorio antoniano raccolto intorno a Camposampiero, ha alle spalle la riflessione sulla letteratura recente più accreditata di quei primi cinquant'anni del XIII secolo, e con mano leggera, mai però banale e approssimativa, dipana la storia di queste due famiglie, Da Camposampiero e Da Romano, imparentate tra loro, ma che giunsero a squartarsi a vicenda. Un capitoletto finale, inoltre, presenta quell'esperienza, oggi in forte crescita, dei "cammini", che proprio nel nome di Ezzelino e di sant'Antonio permettono l'apprezzamento *slow* dei nostri territori, non meno ricchi di natura che di storia.

Tra loro, sant'Antonio, che emerge nella sua concretezza storica, come da qualche decennio la letteratura più accreditata, prodotta in particolare dal Centro Studi Antoniani di Padova, ha delineato: sacerdote colto, teologo e scrittore di dotti *sermones*, Antonio fa parte della linea del minoritismo internazionale e padano cresciuto lontano dall'Umbria, che assunse compiti di impegno pastorale, guida, orientamento delle coscienze, insegnamento e formazione sempre in stretto rapporto e accordo con la Sede Apostolica. Non mancò mai in lui, è noto, l'attenzione alla realtà quotidiana della gente comune e dei poveri, al centro del ben noto intervento presso le autorità cittadine che si tradusse concretamente nello statuto a favore dei debitori insolventi (che accettando la cessione dei loro beni vedevano mitigata la loro pena), promulgato il 17 marzo 1231, essendo podestà di Padova Stefano Badoer.

La dimensione contemplativa e il pendolarismo eremo-città costituiscono un altro filo conduttore che lega Antonio ai temi di questo libro, così efficacemente raffigurato nel *Sant'Antonio sul noce*, iconografia che avrebbe bisogno di essere approfondita, nella sua dimensione eminentemente padovana, sia nella versione "originaria" (Antonio che predica e medita sul noce), che derivata (Antonio che predica dal noce).

Un secondo impegnativo accadimento, cioè la richiesta di sant'Antonio a Ezzelino, di liberare il conte Rizzardo da San Bonifacio non ottenne soluzione favorevole. Ma di questo si sono impadronite la tradizione e l'iconografia, che ha opposto il frate in saio, apparentemente privo di ogni potere ma forte della sua fede, e il tiranno. In uno dei suoi sermoni Antonio aveva descritto la figura del tiranno: un rettile dal fiato mortifero, che trasforma le terre in deserti e ammorbida l'aria, come l'uomo potente e disumano, che può essere vinto solo dai poveri in spirito. Non sappiamo se l'incontro tra Ezzelino e Antonio avvenne; se avvenne non ebbe l'effetto auspicato. Ma di questo incontro la leggenda si impadronì, volgendo la soluzione nel senso di una conversione di Ezzelino.

Ma quali furono, veramente, gli incroci tra Antonio, Tiso Da Camposampiero ed Ezzelino Da Romano? Questo libro lo racconta, restituendo una concretezza di vita a uomini del passato, i cui passi hanno percorso cammini comuni, contrastati, affiancati, con dinamiche reali, nella Padova e nel territorio padovano della prima metà del XIII secolo.

Il Santo nel maggio 1231 è a Camposampiero, nel conventino annesso alla chiesa di San Giovanni, costruzione patrocinata da Tiso VI da Camposampiero. Secondo le prime biografie Antonio, in un territorio che non aveva grotte, aveva posto



l'occhio su un grande noce, dentro le proprietà dei Camposampiero, e chiese la costruzione di rifugi "pensili" per sé e per i frati che lo accompagnavano. Era quello, passato sull'albero, il periodo della meditazione, della preghiera, intervallato dagli obblighi comunitari e pastorali. Il 13 giugno Antonio sente venir meno le forze, chiede di rientrare a Padova, e muore nel conventino di Santa Maria della Cella, in Arcella. Cinque giorni dopo il corpo viene accompagnato dalla folla nella chiesuola di Santa Maria Mater Domini, annessa al piccolo convento nella zona sud della città, a cui Antonio era affiliato. Da quella chiesuola, come una gemmazione prodigiosa, attraverso diversi cantieri medioevali, prende vita l'attuale basilica, un chiesa speciale, unica al mondo per le sue caratteristiche e per i tesori d'arte che ha all'interno, che ogni secolo ha disseminato.

Camposampiero era un centro strategico, di confine per il Padovano, un posto di frontiera che ebbe i suoi signori feudali, i Da Camposampiero, appunto. Dovremmo pensare che fu una sollecitazione di Tiso l'invito ad Antonio a Camposampiero, una manifestazione di cura del signore verso il frate, forse amico. Tiso apparteneva a una famiglia importante, affermata già dall'XI secolo, accorta e capace di porsi tra un contado e due città importanti, Padova e Treviso, tenendo un piede e relazioni importanti nell'una e nell'altra, ponendo a segno e suggello del loro potere il castello, costruito sfruttando le particolarità di quelle terre percorse dall'acqua, che fu vero strumento di affermazione, di difesa e di orgoglio, soprattutto quanto un'altra famiglia, già legata da parentela, già protagonista di atti importanti insieme ai Da Camposampiero (come l'ampia donazione al monastero benedettino dei Santi Pietro ed Eufemia nel 1185), e questa famiglia fu quella degli Ezzelini Da Onara o Da Romano.

Si disegna dunque qui una storia, dove c'è di mezzo una ricca ereditiera da Abano, quasi promessa a un Camposampiero, ma poi maritata a Ezzelino il Monaco, in cui un piano di relazioni familiari ne sottende, nel tratto più profondo, un altro, e prospetta la storia di due famiglie, che si muovono di comune accordo quando devono insediarsi nel territorio e affermarsi. Ma quando iniziano, ciascuna, a espandersi, entrano in conflitto.

La donzella in questione ebbe un incontro intimo e forzato col mancato sposo Da Camposampiero e rivelò tutto al marito: scoppiò la faida, mortale, in un territorio tra Bassanese, Oltre Brenta e Trevigiano, per mezzo secolo. Era dunque una realtà di potere, di affermazione e di denaro. I Da Camposampiero erano gente di antico lignaggio, ma povero di contante e, al tempo della nascita di Tiso VI, quello che ci interessa, avevano fiutato l'aria nuova e l'opportunità di mettere un piede in città, tanto che, tra le poche torri rimaste a Padova, svetta ancora nel nostro centro quella dei Da Camposampiero, ora inglobata nel Municipio di Padova, vera affermazione cittadina dentro il nucleo più antico della *civitas* medioevale. Tiso aveva mantenuto la duplice posizione feudale di vassallo del vescovo di Treviso e del vescovo di Padova. Era dunque un uomo di potere dentro entrambe le curie e fu nel territorio trevigiano che si scontrò con Ezzelino per difendere i diritti sul castello. Esso diventa il centro e l'occasione dello scontro, e anche qui i piani di lettura incrociano le occasioni, gli spunti, le presunte offese alle donne, i presunti diritti ereditati sui territori, per arrivare allo scontro e all'impossessamento dei beni e delle terre. Più o meno negli anni di passaggio tra i due secoli fu il vescovo di Padova, Gerardo Offreducci, personaggio di levatura culturale e morale, a governare una trattativa tra i Da Camposampiero e gli Ezzelini, rendendo evidente il giro delle reciproche alleanze che le due casate stavano tessendo, e in particolare quella dei Camposampiero con gli Este: nord e sud del territorio padovano.

Di questa alleanza pochi anni dopo, nel 1209, si colse subito l'esito, perché in una grande festa veneziana un tentativo di omicidio di Ezzelino Da Romano si concluse con l'uccisione di un sodale, con cui aveva scambiato il mantello; le mani che avevano armato il sicario erano quelle combinate dei Da Camposampiero e degli Este, e questi legami si andarono convalidando visto che nel 1212 Tiso assunse la tutela del giovane Azzo VII d'Este, rimasto orfano in età minore. Poco dopo troviamo il signore di Camposampiero impegnato in operazioni belliche in appoggio degli Este nella Marca di Ancona: fu un'impresa sfortunata, che si concluse con l'imprigionamento del padovano e il pagamento di un riscatto pesante, che fu concomitante alla cessione al Comune di Padova del palazzo di famiglia, sulla cui area fu costruito il municipio. Questo momento di forte conflittualità e di pesanti tributi pagati, probabilmente indurì l'atteggiamento di Tiso nella Marca di Ancona, che si tradusse in un governo inflessibile.

Nel Veneto i confini terrieri tra Ezzelini e Camposampiero si incrociavano in diversi punti ed era inevitabile che il conflitto scoppiasse, trovando un polo centrale nel centro di Treville, strategico come luogo di mercato e di scambi economici. Prima di pertinenza dei Da Camposampiero, poi passato ai Da Romano, intorno a quel castello si scatenarono gli appetiti delle due famiglie, soprattutto dal 1228, a opera di quell'Ezzelino III, poi definito il Tiranno. Questa volta, per conquistare il castello di Fonte, la storia si mise di mezzo con un atto ancora peggiore: il rapimento di un bambino, il piccolo Guglielmo, nipote di Tiso Da Camposampiero, in un contesto di agguati e saccheggi, che si erano allargati agli eserciti e alle alleanze collegate con gli Este, a sud, a Fratta Polesine.

Tutti parlarono di questo gravissimo fatto: Tiso, da buon politico, investì il Comune del problema e il podestà Stefano Badoer si mosse, essendo tutte le parti sociali d'accordo (perché la minaccia ezzeliniana che si stava profilando era grave per tutti), con l'esercito, accampato vicino all'allora neonata Cittadella, eretta dai padovani a difesa del confine giusto 8 anni prima. Di lì si marciò contro i centri legati agli Ezzelini, e si distrusse Fontaniva, tranne la torre, come segno di monito verso i vinti.

La questione si complicò, si ampliò con l'intervento del doge, con ambascerie e confronti tentati, in cui i vecchi saggi – Tiso da Camposampiero da una parte e dall'altra Ezzelino il Monaco, padre di Ezzelino III – espressero parole di saggezza; intervennero potenti e religiosi (ma certo non sant'Antonio, perché si era nel 1228), insomma alla fine Guglielmo fu restituito, il castello di Fonte anche, ma poco dopo gli Ezzelini attaccarono possedimenti padovani nel Trevigiano e nel Bellunese e distrussero ogni cosa si trovasse nel territorio di Treville, tranne il castello che qualche anno dopo tornò ai Da Camposampiero. Gli ultimi anni di Tiso furono difficili, invischiati in guerre, guerricciolate e contrasti, che sullo sfondo opponevano il (diventato) ghibellino Ezzelino all'alleanza guelfa di famiglie importanti: Este, Camposampiero e Sambonifacio. Se anche l'ultima battaglia cui partecipò contro gli Ezzelini nel 1232 si concluse con una vittoria fu comunque una pace effimera, e non una riconciliazione tra Da Camposampiero e Da Romano.

Tiso, uomo d'arme e di governo, di saggezza, potenza e nobiltà, fu dunque in amicizia con i francescani e con sant'Antonio. Forse il signore camposampierese aveva potuto conoscere e apprezzare l'Ordine minoritico nel periodo di tempo passato tra Emilia e Marche. Erano neonate esperienze di vita, appoggiate sul Vangelo e che solo il Vangelo possedevano: niente benefici, terre, possedimenti, rendite, niente di niente. Forse per questo, nei suoi possedimenti, offrì il luogo ove insediarsi, facendo costruire un piccolo conventino, offrendo e mettendo a disposizione i

semplici frutti della terra. È questa l'ipotesi più ragionevole, che per via dell'alleanza con gli Este, Tiso abbia colto "i semi della vita", disseminati, secondo le antiche biografie, dal Santo da Lisbona tra centro e nord Italia. Che siano state la parola e la predicazione di Antonio o sia stata anche una rete di rapporti tra famiglie signorili e francescani, certo è che tra Da Camposampiero e francescani di Padova i rapporti furono duraturi nel tempo e stretti, prima e dopo Antonio. Di esso noi conosciamo solo l'ultima puntata, quella della morte del Santo, circa l'ultimo mese di vita, fino al 13 giugno 1231.

Tiso Da Camposampiero fu il capo guelfo di una famiglia magnatizia, schierato in modo dichiarato a fianco degli Este, amministrando e fortificando i possedimenti nel Padovano e nel Trevigiano, mantenendo efficienti i castelli, operando attraverso un'accorta politica matrimoniale. Negli stessi anni ci fu un altro membro della sua famiglia che si distinse, ma per scelte completamente diverse, cioè il prete Crescenzo, probabilmente suo coetaneo. Quando Tiso stava andando nella Marca di Ancona, Crescenzo Da Camposampiero era prete nella cappella di San Luca di Padova, chiesa in cui si fermerà a prestare servizio, anche se, con quella famiglia alle spalle, avrebbe ben potuto ambire a cariche ecclesiastiche di maggior rilevanza. Ma questo umile prete ha lasciato una traccia, perché ricorrendo al suo appoggio e al suo consiglio, tre umili donne del popolo decisero di votarsi a Dio, continuando a vivere nella città, e accettando il regime ascetico che la Chiesa imponeva ai peccatori riconciliati. Fu un'esperienza che durò una decina d'anni, e si concluse con il trasferimento delle donne nel monastero benedettino di Santa Cecilia, con l'adesione al movimento riformatore dei monaci albi, costituitosi a Padova nel 1224, a opera di Giordano Forzatè, che doveva essere perlomeno conoscente di Crescenzo. E questi, che rinunciò a una facile carriera, è uno dei pochissimi parroci padovani arrivato all'onore degli altari; il suo corpo è sepolto nella chiesa di San Tommaso Becket (altare del Crocifisso) ed è raffigurato nella predella del polittico di Giusto de' Menabuoi in battistero.

Accanto al *coté* "buono", vediamo l'altra parte, perché certo Camposampiero non fu un'oasi di pace e prosperità, ma un territorio militarizzato, difeso, sorvegliato, per non cadere preda di vicini rapinosi e agguerriti, appunto Ezzelino III Da Onara e dopo Da Romano, dal nome di due castelli che appartenevano alla famiglia, le cui origini non sono certe, forse risalenti ad area transalpina e germanica, ma che nel XII secolo è ben insediata nel territorio, e benefica abbazie e fondazioni religiose, tra cui vale ricordare il monastero della Santa Croce di Campese, sorto nel 1124, per iniziativa di Ponzio di Melgueil, già abate di Cluny (oggi centro culturale vivissimo per lo studio del Medioevo). Il centro del potere ezzeliniano era Bassano, ma da lì si estendeva sulla parte meridionale della valle del Brenta, sulle zone dell'alta pianura del Vicentino e del Trevigiano, con un ruolo di controllo del territorio che dalle Alpi scendeva verso la pianura: un controllo assolutamente strategico. In più, soprattutto a opera di Ezzelino II detto il Monaco (perché si ritirò nel suo ultimo periodo di vita in una comunità monastica da lui fondata a Oliero), la famiglia aveva costruito solide relazioni con parte delle nobiltà locali cittadine, a Treviso, a Vicenza e a Verona. Quando Ezzelino II morì, i figli Alberico ed Ezzelino III, ricchissimi, avevano una potenza militare formidabile, come capi di gruppi variegati, ma tutti nemici degli Este, in una lotta che nel terzo decennio si radicalizza soprattutto a Verona, dove i Sambonifacio legati agli Este, e i Montecchi legati ai Da Romano si fronteggiavano duramente. Ancora Ezzelino non aveva abbracciato il partito filoimperiale e si muoveva in un ambito regionale, sicché prese il controllo di Verona nel 1230 e imprigionò il conte Rizzardo Sambonifacio. Questo è il momento in cui, for-

se, incontrò sant'Antonio, nell'estate del 1230, a Verona. Ma il Santo non schiodò il cuore di Ezzelino e non ottenne la liberazione del conte Rizzardo. Da un punto di vista storico c'è incertezza sull'incontro tra i due, ma di esso si è impadronita la tradizione, e presto iniziano le raffigurazioni, se già in una vetrata della basilica superiore di Assisi, dedicata ad Antonio, un potente armato di spada è tradizionalmente identificato in Ezzelino III, inginocchiato davanti ad Antonio. Così è nell'affresco della Scoletta del Santo di Giannantonio Requesta detto Corona, diventa letteratura in un racconto di Cesare Cantù nell'Ottocento, diventa rievocazione popolare, tradizione trasmessa attraverso le generazioni.

Se anche c'è stato l'incontro non ha lasciato traccia nell'animo di Ezzelino, che tuttavia, conscio delle tensioni fortissime che aveva intorno, acconsentì, ma per motivazioni politiche e di opportunità, a rilasciare il conte Sambonifacio, subendo un'umiliazione molto pesante, non dimenticata, in seguito alla quale si riavvicinò alla parte imperiale e strinse con Federico un'intesa che durò fino alla morte dell'imperatore e si tradusse, per parte di Ezzelino, in un Veneto unitario sotto il profilo politico, creando un precedente dopo imitato (da Cangrande Della Scala) ma non più realizzato: un potere però attuato col terrore, le intimidazioni, le morti, le incarcerazioni, le torture, in cui incapparono anche i Da Camposampiero e proprio nella figura di Guglielmo, il piccolo rapito, diventato, raccontano le cronache, cavaliere colmo di virtù e bellezza, sposato con una Dalesmanini che gli fu imposto di ripudiare e, rifiutato di farlo, fu decapitato a Padova, tra lo sdegno e la commozione di tutta la città (1250 o 1251). Dopo la morte di Guglielmo, in un momento in cui anche reclamare il corpo poteva essere pericoloso, si fece avanti una donna, Daria Da Baone, vedova di Gerardo Da Camposampiero con la figlia Maria che, immaginiamo, in un silenzio totale, con la folla ritratta dietro i ripari delle case, ricompose il corpo, lo mise in una cassa di legno e lo portò nella chiesa di Sant'Antonio.

Quando ci fu l'attacco finale alle forze di Ezzelino III, alla battaglia partecipò anche un altro Tiso, Tiso Novello Da Camposampiero, zio di Guglielmo, uomo colmo di virtù, di onore, di magnanimità. A lui si rivolsero anche gli abitanti di una Citadella ormai prostrata, che prese sotto la sua protezione. Con Tiso Novello si chiuse il periodo eroico dei Da Camposampiero, e finiva anche la storia dei contrasti tra queste due famiglie, in quel lembo di Veneto dove si incrociano i territori di Padova, Treviso e Vicenza. Ezzelino era più o meno contemporaneo del Santo e fu un guerriero nato, versato nelle armi, interessato a questioni astrologiche e a come il moto e il disporsi delle stelle potevano influenzare le azioni degli uomini. La storiografia ci ha consegnato un ritratto a tinte fosche. Giudizi – provenienti però dai suoi nemici – lo descrivono come un uomo crudele, come il diavolo, indomabile e impietoso.

Tra Tiso ed Ezzelino si interpose la figura di Antonio, con un'efficacia che potremmo chiamare tradizione, simbolo, racconto privo di storicità, ma non per questo meno pervasivo e saldo di legami tra Camposampiero e il Santo da Lisbona e di Padova.

GIOVANNA BALDISSIN MOLLI  
*Università degli Studi di Padova*

PIETRO DEL CORNO (a cura), *Politiche di misericordia tra teoria e prassi. Confraternite, Ospedali e Monti di Pietà (XIII-XVI secolo)*, Il Mulino, Bologna 2018, 376 p.

El volumen compilado por Pietro Delcorno se propone reflexionar sobre las formas de entender y practicar la misericordia en el bajo Medioevo y la primera Mo-

dernidad desde una mirada multidisciplinar abarcando la historia, la teología, la filosofía y el arte. Los artículos que componen este libro son intervenciones pronunciadas en dos encuentros: el primero, el congreso titulado “*Politiche di misericordia*” realizado en el *Centro Studi sui Monti di Pietà e il Credito Solidaristico*; el segundo, la jornada “*Misericordia tra esegesi e teologia*”, realizada posteriormente en la Pontificia Università Antonianum, ambos de 2016. La misericordia que en principio se configuraba como una virtud religiosa devendrá a lo largo de los siglos aquí analizados en una virtud política que apuntaba a la armonización de una sociedad que se hacía cada vez más compleja. Las obras de misericordia corporal fueron mutando según los intereses, problemas y contextos políticos; así como también, como se demuestra en algunos de los artículos, funcionó como dispositivo de legitimización y disimulo de las políticas de dominación.

En el Medioevo, el concepto de misericordia se hallaba signado por lo desplegado en el pasaje de Mateo 25, 31-46 y sus diversas interpretaciones. Sobre esto el volumen volverá reiteradas veces, pero particularmente de ello se encargan las primeras tres colaboraciones. El primer artículo, *Politiques des oeuvres de miséricorde dans le discours scolastique (XII-XIII siècles)*, escrito por Emmanuel Bain analiza las prácticas de misericordia a la vez que se detiene en cómo el discurso escolástico termina por volverla una política. Basándose en diversos autores reconstruye la relación entre las siete obras de misericordia corporal y la misericordia espiritual. Las primeras se transformarán, poco a poco, en políticas de los pobres y se asociarán con la idea de justicia social en donde los laicos jugaban el papel principal; las segundas, serán llevadas a cabo por los hombres de Iglesia. Por otro lado, la intervención de Paolo Vian, titulada *Misericordia, povertà e giudizio: l'esegesi di Matteo 25 in Pietro di Giovanni Olivi*, se centra en la interpretación que realiza el controversial fraile franciscano respecto al mencionado pasaje bíblico. Olivi realiza dicha interpretación a través de los lentes de su propia teología y lectura de la historia de la Iglesia: los *virii apostolici* quienes se unirían con Cristo en el Juicio Final eran los franciscanos –grupo dentro del cual se encontraba él mismo–. Sobre la escolástica medieval se detiene asimismo el artículo de Luca Parisoli, *Duns Scoto e il segreto nella confessione: un momento del passaggio emblematico dal sacramento alla politica sociale come prassi del bene*. Aquí el autor intenta deconstruir la lectura que realiza Scoto sobre la relación entre el secreto de la confesión y el mantenimiento de los vínculos sociales que garantizaban el correcto funcionamiento de la sociedad. En este sentido, para el escolástico, la violación del secreto implicaba la laceración de la *caritas* social.

La cuestión de las asociaciones laicales y confraternales también es retomada en el volumen. Federico Botana en *The Frescoes of the Allegory of Divine Mercy and the Story of Tobit and Tobias in the Bigallo: New Viewpoints*, demuestra que el manuscrito Palatino 1 que perteneció a la comunidad de la misericordia inspiró y sirvió de base para los frescos de la ciudad florentina de mediados del siglo XIV, los cuales se utilizaban para fomentar las prácticas devocionales y caritativas de la comunidad. Por otro lado, la propuesta ética encarnada en las asociaciones de misericordia, que explotan numéricamente en los siglos XIII y XIV, dirigidas a la gestión y mantenimiento de hospitales, escuelas, asilos y sepelios, es estudiada en *Charity, Fraternity, Self and Others in the Late Medieval European Guilds* de Gervase Rosser. El autor analiza cómo la caridad para estos sujetos era concebida no como una virtud individual sino colectiva y estrechamente relacionada con las necesidades locales. Lorena Lucia Barale en *Le confrarie del Santo Spirito: un linguaggio della carità?*, reflexiona sobre las *confrarie* como formas de asociación en el Piemonte italiano.

En este artículo se reconstruyen las formas de participación de los individuos en dichas agrupaciones y cómo se entendía la ayuda a los pobres y la distribución de los bienes entre los integrantes. Las *confrarie* habrían sido espacios en donde confluyeron, según la autora, patrimonios y personas que tenían diversas intenciones, ya sean solidarias, de amistad, económicas o políticas.

A lo largo del siglo XV en el área italiana se produjo la reforma de las instituciones hospitalarias. De este proceso se ocupa la contribución de Francesco Bianchi, "*Nulla die dubitar, gubernandose cum raxone*". *Governo del disagio e razionalità amministrativa nelle istituzioni assistenziali venete del tardo medioevo*, que focalizándose en la región del véneto estudia de qué manera los montes de piedad o entes de limosna fueron mutando y adquiriendo prácticas administrativas más racionales y en relación con los circuitos económicos locales; a la vez que impulsores de una política de asistencia social relacionada con los sectores patricios de la sociedad. Asimismo, Thomas Frank en su trabajo titulado *Le opere di misericordia alla prova: la riforma dei sistemi assistenziali in Italia e in Germania, XV-XVI secolo*, retoma la misma problemática pero abocada a otra topografía. Partiendo de la Lombardía y pasando por Estrasburgo en dos momentos diferentes (previo y luego de la reforma de Lutero), el autor indaga cómo se modifica el concepto y las obras de misericordia. En el siglo abarcado entre 1450 y 1550 la misericordia, como demuestra Frank, se transforma en el escenario de luchas de los diversos debates culturales. Por último, repensando las mutaciones introducidas en el siglo XV también encontramos el artículo de Pietro Delcorno, *La carità come virtù politica: Bernardino da Siena, l'ospedale e la peste*. Aquí el autor analiza a través de diversas hagiografías y de un conjunto de frescos, la construcción de la noticia en la cual Bernardino, en carácter de laico, asiste a los enfermos en el *Ospedale della Scala* durante la peste del 1400. Delcorno estudia cómo se utiliza dicho hecho para promover los beneficios de la asistencia en la sociedad.

Los montes de piedad como instituciones de caridad y misericordia surgen y se difunden en el tardo medioevo, tres colaboraciones del volumen se encargan de temáticas relacionadas con dichas instituciones. El texto de Maria Giuseppina Muzarelli, *Il monte, la pietà e la misericordia: parole e immagini*, indaga cómo se relacionan los conceptos de misericordia, piedad y caridad con las imágenes, en particular de la virgen, que sostenían, daban legitimidad y difundían dichas instituciones. Por otro lado, y en la misma línea, la defensa de los montes de piedad que realiza el fraile observante Bernardo de Busti y la importancia para la mirada de la observancia franciscana de la utilidad pública de aquellas instituciones es analizada por Roberto Ferrari en su artículo *Bernardino de Busti e il Defensorium montis pietatis*. Por último, y también en relación a la Orden de los Menores, un relevamiento detallado de la manera en que aparecen los montes de piedad en la célebre obra *Annales de Lucca Wadding* es realizado por Antonio Ciceri en *I Monti di Pietà negli Annales di Lucca Wadding*. A partir del índice onomástico, el autor reconstruye diferentes aspectos de dichas apariciones: el cuantitativo, el temporal, el geográfico, el ideológico, entre los principales.

Los últimos tres apartados tienen como eje central las mutaciones de la caridad y la misericordia a partir del siglo XV. La colaboración de Michele Camaioni, *Le opere della «viva fede»*. *I primi cappuccini tra politiche della carità e teologia del cielo aperto*, examina el aporte capuchino al proceso de re-pensamiento, racionalización y centralización del sistema de administración de la caridad. Allí, se abordan los elementos característicos de los capuchinos que, de alguna manera, son una continuidad del franciscanismo rigorista y espiritual re-actualizados de cara a la Edad Moderna.

También dedicado a los cambios que impuso la modernidad, el artículo de Lorenzo Coccoli, “*Non come nemici ma come fratelli*”. *Carità e diciplinamiento nei dibattiti cinquecenteschi sull’assistenza*, analiza cómo los dos aspectos de la misericordia – la corporal y espiritual – se retomaron durante el siglo XVI para impulsar un reacomodamiento de las prácticas de caridad. Así, en el contexto de reequilibrio de los poderes espirituales y temporales, la misericordia, a través del tutelaje no solo material sino espiritual de los pobres, adquirió un carácter disciplinador y de ortopedia social. Para finalizar, *Tracce di economia civile nel pensiero francescano della prima modernità* de Stefano Zamagni, reflexiona sobre la contribución del pensamiento y prácticas religiosas – en particular las franciscanas– al modelo de economía de mercado. Deteniéndose en los principales pensadores franciscanos reconstruye la forma en que esa espiritualidad y teoría se terminan volcando desde el área religiosa a la comunidad civil. Así, estudia el pasaje de la lógica de bien común a la exaltación del bien individual de la posmodernidad, en un artículo que comienza su estudio en el siglo XI y culmina con una reflexión sobre la actualidad dándole un cierre al volumen.

La misericordia y la piedad, así como las instituciones que las impulsaron, desde la baja Edad Media en adelante fueron centrales en el desarrollo de lazos y prácticas sociales en Occidente. La centralidad de estas en el mensaje cristiano implicó que la misericordia, tanto desde la teoría como desde la práctica, se convierta en un espacio de disputa socio-política. Todas las contribuciones incorporadas en este volumen hacen referencia de alguna manera a esto a través de diversos ejes que son abordados con un sólido trabajo heurístico. El libro compilado por Delcorno, a partir de miradas multidisciplinares y contextos diversos, logra evidenciar la importancia de la misericordia y de la caridad y la manera en que estas evolucionaron implicando una sofisticación para las estructuras e instituciones desde el bajo medioevo hasta la entrada modernidad.

PAULA CASTILLO

*Universidad de Tres Febrero - Buenos Aires*

GIANLUCA CRUDO (a cura), *Andare oltre la povertà delle forme. Le ragioni spirituali e materiali della nascita e dello sviluppo dell’Ordine dei Frati Minori Cappuccini*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2018, 195 p., 20 tavv. fotogr. (Bibliotheca seraphico-cappuccina, 106).

El volumen, curado da Gianluca Crudo, recoge los actos de la jornada de estudio que se celebró en Roma el 26 de octubre de 2017, significativamente intitolada *Andare oltre la povertà delle forme*, sugiriendo un camino de investigación de una sustancia identitaria – aquella de los Frats Menores Cappuccini en este caso – que asume *forme e trasformazioni* al mutar de los contextos espaciales y temporales. El hilo rojo de los diversos intervinientes es, como sugiere también en su prefación Gianluigi Pasquale, la categoría del estético, de la belleza, que en los primeros Cappuccini es «reflejo de la Cruz de Cristo “*religioni et bonis artibus*”» (p. 8). Pobreza de las formas y re-forma expresan icónicamente la “oración” del corazón, un humanismo en el que la belleza es relativa a Dios y permite visibilizar una relación entre lo material y lo espiritual, entre *forma vivendi* y cultura, sicché investigar la nacimiento y el desarrollo de un Orden significa – como pone en luz el subtítulo del volumen – explorarlas juntas las razones espirituales y materiales.

Laura Gigli e Giuseppa Simonetta (*Andare oltre la povertà delle forme: l’idea di cultura cristiana si inverte e si rinnova nell’espressione artistica dell’Ordine dei Frati*

*Minori Cappuccini*, pp. 29-34) introducono i diversi contributi offrendo una chiarificazione terminologica a partire dal titolo stesso della giornata ed evidenziando dunque il senso di parole come *andare, oltre, forme, povertà, informazione, formazione*. Si tratta di termini che percorrono i due tempi in cui la giornata di studio è scandita: una prima parte focalizzata sulle ragioni spirituali e materiali dello sviluppo dei Cappuccini, una seconda parte – svolta nella modalità della tavola rotonda – concentrata sugli elementi di continuità nella trasformazione in vista delle sfide del terzo millennio.

Il volume distribuisce quindi gli interventi in due sezioni – *Continuità e riforma nello sviluppo dell'Ordine* (pp. 35-92) e *La conservazione del patrimonio architettonico per lo sviluppo dell'Ordine* (pp. 93-121) – raccogliendo infine gli interventi della tavola rotonda (*Continuità nella trasformazione per le sfide del terzo millennio: l'identità dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini*, pp. 123-162). Chiudono gli atti venti tavole fotografiche in bianco e nero.

Aprè la prima sezione il saggio di Costanzo Cargnoni (*Dalle Costituzioni del 1536 alla formulazione della cultura materiale dell'Ordine*, pp. 37-65), esaminando le fonti della cultura materiale cappuccina: in questo contesto è di particolare interesse l'esame delle Costituzioni del 1536, «conclusione di un ripensamento della vita francescana rinnovata e riformata» e che quindi denotano già «una formulazione della cultura materiale che trova nel cammino di espansione dell'Ordine un particolare sviluppo e arricchimento di temi e di termini, di strumenti e oggetti e di vocabolario anche nuovo» (p. 42). Cargnoni passa in rassegna vari aspetti di tale cultura materiale: l'abito, il corredo dei frati, i mestieri connessi a tali oggetti (i lanari), le calzature, le abitazioni cappuccine (nei loro spazi e nella quotidianità fatta di bevande, libri, oggetti scartati e proibiti). «Cose» che rivelano anche un'identità sociale e mondi di significato.

L'intervento di Patrizia Morelli (*La veicolazione delle idee: dalle biblioteche alle opere d'arte sino agli archivi*, pp. 67-92) prende le mosse dall'osservazione che in un Ordine religioso «veicolare le idee significa quindi veicolare la Parola di Dio» (p. 69). I Cappuccini «nascono e conoscono un rapido sviluppo in piena Riforma protestante, rappresentano la storica «frangia» estremista della grande Famiglia francescana» (p. 69) e anche della loro predicazione si avvale la Chiesa di Trento per rispondere al pensiero luterano. È una forma radicale e originaria quella a cui essi si richiamano, che mette in primo piano la questione della povertà, l'impegno nei luoghi dell'emarginazione tanto da essere riconosciuti come i «frati del popolo». Non per questo però frati «ignoranti». Come conciliare allora – si domanda la Morelli – la povertà col possesso dei libri, di suppellettili, di vesti, immagini, oggetti d'arte? Che senso ha oggi custodire questo patrimonio? Significa fare affidamento a un patrimonio formativo: non «significa occuparsi di cose materiali [...]. Significa gestire la memoria, supportare il presente e preparare il futuro» (p. 90).

La seconda sezione del volume dà voce anzitutto al contributo di Armando Rossi (*Insempiamenti conventuali: la trasformazione del paesaggio e la fruizione del territorio*, pp. 95-110): pellegrini e forestieri i Cappuccini vengono descritti dall'autore nelle loro caratteristiche di adattabilità, itineranza, semplicità, povertà che si riflettono anche nel loro modo di occupare lo spazio. Un esempio è dato dagli edifici conventuali: uniformi nell'aspetto, improntati all'essenzialità, con una specifica architettura. «L'Ordine stabilì inizialmente delle vere e proprie «regole del costruire»» (p. 101), sia per quanto riguarda la cubatura degli edifici ma anche per quanto concerne i materiali da costruzione. In particolare, rileva Rossi, fu posta attenzione al paesaggio, «inteso come momento di connessione tra uomo e Dio, come luogo dove poter



vivere in pienezza e riequilibrare quelle forze che operano dentro e fuori di ognuno» (p. 102). Emblematiche sono in questo contesto le teorizzazioni di fra Antonio da Pordenone, anche per l'edificazione delle chiese secondo regole ben precise: volumi essenziali, ma grande spazio assegnato alla luce (cf. p. 104), secondo una prospettiva estetica che si riverbera poi anche nello stile della predicazione cappuccina disadorna ed efficace, nel rispetto della povertà-semplicità della comunicazione come dello spazio.

Gabriella Marchetti (*La conservazione del patrimonio architettonico dell'Ordine: questa sconosciuta e quale futuro?*, pp. 111-121) mette a tema il significato del termine *conservazione* e delle opere di conservazione, evidenziando come esse presuppongano «sempre una riflessione sull'uomo e sulla natura per la scoperta di un noto al tempo conosciuto ma oggi lontano e da riscoprire per immaginare il futuro» (p. 117). La conservazione implica, dunque, una ricerca e scoperta dei valori identitari più profondi: l'Autrice ne dà un saggio facendo riferimento al rapporto tra lo stile di vita del frate e gli spazi – la cui forma e materia è ricca di una valenza simbolica – nei quali il tempo della quotidianità, con i suoi riti e le sue liturgie, si svolge (cf. pp. 117-120). Criteri «tangibili e intangibili» (p. 120) che presiedono a un'edilizia anch'essa codice espressivo dei principi ispiratori della vita dei frati e il cui futuro è nell'attenzione e nella capacità di operare sul patrimonio architettonico per conservarne la «valenza simbolica che li caratterizzava» e individuare «nuovi valori con essi consonanti» (p. 121).

I contributi della tavola rotonda si aprono con l'intervento di Roberto Rusconi («*Pietre vive*»: *dalle mura dei conventi all'identità cappuccina*, pp. 125-126) che rimarca l'importanza della consapevolezza del patrimonio culturale dei Frati Minori Cappuccini e della memoria che in esso si è stratificata in una «ricerca plurisecolare di fedeltà a un'identità religiosa» (p. 126). La conservazione richiede, però, sottolinea Vitaliano Tiberia (*Collaborare per conservare la bellezza artistica nel culto e nella cultura*, pp. 127-129) la collaborazione delle Istituzioni religiose con gli Organismi statali preposti alla tutela dei beni (cf. p. 127), nella salvaguardia dell'aspetto culturale e culturale delle opere. Gli interventi successivi danno conto di esperienze concrete: Rinaldo Cordovani espone i tratti salienti della riqualificazione di un convento romano dell'Ordine (*Un esperimento di continuità nella trasformazione, oltre la povertà delle forme, nello spirito dell'identità dell'Ordine. Riqualificazione del convento romano dell'Immacolata Concezione*, pp. 131-135); Luigi Martignani riflette sulla propria esperienza di responsabile dell'Archivio Generale Cappuccini e della Biblioteca Centrale Cappuccini, individuando in questo servizio un'occasione preziosa di fraternità e condivisione, ma anche una responsabilità che chiede fantasia e creatività da parte di ogni nuova generazione di frati per comunicare in modo vitale l'eredità ricevuta dal passato (*Le istituzioni culturali centrali dell'Ordine: l'Archivio Generale Cappuccini e la Biblioteca Centrale Cappuccini*, pp. 137-144). L'esperienza di Rosa Giorgi, invece, riguarda i beni della Provincia di Lombardia dei Frati Minori Cappuccini, beni poveri, di livello artistico generalmente medio ma indubbiamente «segno di ricchezza morale e culturale» (p. 146) e valorizzabili come tali (*I beni culturali cappuccini tra povertà e ricchezza*, pp. 145-149). Ferruccio Bortoluzzo porta l'attenzione sulla fatica «nell'affrontare i problemi che sorgono nell'ambito dei beni culturali al momento della unificazione delle Province» (p. 151), specie qualora si tratti di piccole realtà (*La realtà di piccole Province tra diminuzione di personale e accorpamenti*, pp. 151-153). Simonetta Ottani, infine, dà relazione di un decennio di attività di riordino, schedatura informatizzata, inventariazione dell'Archivio storico della Provincia di Genova dei Frati Minori Cappuccini, mettendo in luce aspetti po-

sitivi e criticità, con l'auspicio di «investimenti di studio e di risorse economiche, per un patrimonio dell'umanità e della fede» (p. 162) di cui i frati per primi sono artefici e custodi.

La cosiddetta cultura materiale, infatti, non è “materia inerte” – e questo volume ce ne dà un saggio – ma intrisa di vissuto e capace di raccontare il passato, risignificare il presente, *trasformarsi*: una povertà aperta e malleabile, in *formazione* verso il futuro.

MARZIA CESCHIA

FTTr-Facoltà Teologica del Triveneto

ELENA CATRA - ISABELLA COLLAVIZZA - VITTORIO PAJUSCO (a cura), *Canova, Tiziano e la Basilica dei Frari a Venezia nell'Ottocento, Canova Titian and the Church of Frari in Venezia in the 19<sup>th</sup> century*, Zel edizioni, Treviso 2017, 189 p., ill. fotogr.

Il volume scaturisce dal progetto *Venice remembered: i Frari nell'Ottocento* culminato in un evento di presentazione della rivista “MDCCC1800” oggi consultabile on-line. Il testo risponde, in linea con la rivista, all'esigenza di creare un luogo capace di dar voce al rinnovato interesse per la cultura artistica dell'Ottocento in prospettiva interdisciplinare e internazionale. Attraverso una serie di dieci interventi, apparati esclusi, ripercorre le tappe che portarono alla realizzazione dei cenotafi dedicati a Tiziano Vecellio e Antonio Canova, e alla loro collocazione presso la basilica dei Frari a Venezia nel XIX secolo. La pubblicazione indaga inoltre sulle vicende che portarono, nello stesso arco cronologico, alla consacrazione dell'*Assunta* di Tiziano come vero e proprio capolavoro della pittura rinascimentale veneta.

Il saggio introduttivo di David Laven rileva il ruolo assunto, nel XIX secolo, dai Frari come «punto focale per l'arte e la cultura veneziana» ed europea. Evidenzia inoltre il contributo che il governo asburgico diede, anche in solido, per fare della basilica il «punto d'unione tra la storia passata e le glorie recenti della città», ma soprattutto «il luogo ideale per potersi rendere evidenti ai posteri». Laven sottolinea inoltre quelli che, a suo parere, sono i punti di forza di alcuni dei contributi del volume.

Il primo saggio di Elena Catra ripercorre le vicende legate alla realizzazione del cenotafio a Canova e del monumento a Tiziano, a partire dalla selezione degli artisti fino al reperimento dei fondi necessari. Di entrambi i monumenti sepolcrali l'autrice restituisce una dettagliata descrizione iconografica identificando i personaggi e le allegorie che li animano. Grazie al reperimento di alcune fonti inedite (Archivio di Stato e dell'Accademia di belle Arti, Venezia) l'autrice risale ai nominativi di quanti furono implicati sia nella realizzazione che nella sponsorizzazione dei cenotafi.

Contribuisce ad arricchire le informazioni archivistiche inedite, relativamente al monumento a Tiziano, il saggio di Adolfo Bernardello. L'autore evidenzia le difficoltà incontrate dallo scultore Luigi Zandomenighi nel completamento dell'opera. A causa della complessa situazione politica veneziana, infatti, i fondi tardavano ad essere erogati e Zandomenighi, che aveva al suo seguito «parecchie famiglie» di artigiani, e fu costretto a interrompere i lavori. Il contributo di Bernardello ben rappresenta, a nostro avviso, uno degli aspetti contingenti di ogni realizzazione artistica. Si tratta di un aspetto che non risulta evidente al fruitore dell'opera d'arte ma, fortemente relato alla realtà, ha a che fare con la vita privata e il quotidiano di committenti, artisti e maestranze.

Alla figura di Canova e al suo legame con Venezia è invece dedicato il contributo di Johannes Myssok. Egli evidenzia come la fama internazionale, goduta da Ca-

nova in vita, sia diventata dopo la morte un vero e proprio culto. Il mito dello scultore crebbe, infatti, al punto che Venezia e Possagno si contesero le sue reliquie. Missok sottolinea come questo culto abbia consentito all'epoca di associare il pregio dell'arte, e non solo quella canoviana, al concetto risorgimentale di riscatto nazionale da Canova non solo condiviso ma veicolato attraverso le sue opere.

Con il suo articolo, dedicato all'*Inaugurazione del Monumento a Tiziano tra dibattito e celebrazione politica*, anche Isabella Collavizza fa emergere il "significato socio-politico" di quell'evento. La sua inaugurazione stimolò non solo una serie di studi sull'artista, ma anche un acceso dibattito nella stampa locale che viene ripercorso con dovizia di particolari ed esemplificato grazie a un inedito corredo fotografico: fonti scritte reperite anche presso la Biblioteca dei Musei Civici di Venezia.

Ne *I Frari senza l'Assunta* Isabella Cecchini ricostruisce le vicende che, dal 1816 e per oltre un secolo, portarono il dipinto di Tiziano fuori dalla basilica. Approfondisce, inoltre, il ruolo istituzionale assunto dall'Accademia veneziana nella valorizzazione delle opere d'arte a Venezia nel XIX secolo, nel chiaro tentativo di contrastare il depauperamento del patrimonio artistico cittadino in seguito alle dominazioni. Il lavoro ben contribuisce all'obiettivo del volume di dare concretezza alle dinamiche che coinvolgono un'opera d'arte, determinandone non solo la natura ma anche la conservazione, la valorizzazione come pure il deterioramento, la perdita, la trafugazione.

Come ricorda Elena Franchi nel suo intervento, complementare a quello di Cecchini, fu l'archeologo e architetto veneziano Giacomo Boni a ribadire l'opportunità che le opere, in particolare *l'Assunta* di Tiziano, fossero ricollocate, a conclusione della Prima guerra mondiale, negli edifici religiosi. Arricchito da una serie di fotografie, tratte in parte dal volume di Ojetti *I monumenti italiani e la guerra*, in parte dall'Archivio Fotografico Soprintendenza ABAP di Pisa e Livorno, il saggio ripercorre il viaggio compiuto dall'*Assunta* prima del suo ritorno in basilica.

È poi attraverso un raffronto fra alcune guide ottocentesche di Venezia (Baedeker, Soravia, Ruskin), che Letizia Tasso restituisce l'immagine ottocentesca dei Frari sia da un punto di vista architettonico che decorativo. In particolare vengono citate e confrontate le guide, italiane e straniere, che indagarono sulle origini della basilica, ma soprattutto quelle che analizzarono i dipinti e i monumenti ivi contenuti. Il saggio, arricchito di immagini tratte da alcune delle guide menzionate, ribadisce altresì l'importanza del genere letterario della guida locale (già evidenziato da Claudia Memo nella sua tesi di laurea del 1993), che rispecchia i gusti e la mentalità del contesto storico-culturale da cui scaturisce. Non sfugge, ad esempio, l'opinione, comune alle guide ottocentesche, che la realizzazione di un monumento a Tiziano a Venezia non fosse ancora avvenuta, o avesse dovuto attendere così a lungo.

Nel suo saggio *La basilica dei Frari nella fotografia. Un breve excursus, 1850-1920 ca.*, Sara Filippin sottolinea, ancora una volta, il ruolo assunto dai Frari nell'affermazione dell'identità nazionale e culturale. Alla conferma di tale ruolo non fu di certo estranea la fotografia, capace di immortalare in maniera inequivocabilmente fedele sia Venezia che tutti i suoi monumenti, Frari compresi, ai fini non solo divulgativi ma della conservazione e di eventuali restauri. La Filippin nomina fotografi celebri o agenzie fotografiche quale quella dei fratelli Alinari, la più antica del mondo (1852), testimone oculare della genesi dell'unità nazionale.

Conclude il volume l'omaggio biografico, dedicato da Elena Catra a Luigi Zandomenighi.

Il lavoro offre uno spaccato della personalità dell'autore a ribadire l'umanità di un discorso artistico che non si riduce a committenze, competenze, finanziamenti,

contratti, ma è alimentato anche dall'ingegno, dalla passione, da relazioni amicali, il tutto all'insegna di una piacevolezza della persona che ribadisce una delle funzioni dell'arte, quella di educare ai valori e di esprimerli.

Facendo leva su un ricco corredo iconografico, che comprende riproduzioni di documenti, fotografie, incisioni e disegni, molti dei quali inediti, la raccolta di saggi definisce dunque chiaramente l'immagine ottocentesca dei Frari, e di Venezia, determinata sia dalla presenza/assenza/messa in opera dei tre importanti manufatti, oggetto della pubblicazione, sia dagli intrecci e dalle relazioni intercorse fra artisti, maestranze e committenti coinvolti nei lavori.

MARIA BEATRICE GIA  
Centro Studi Antoniani

ODORICO DA PORDENONE, *Racconto delle cose meravigliose d'Oriente*. Introduzione di Luciano Bertazzo. Trad. it., Luigi Dal Lago, da ANNA MARCHISIO (a cura), *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, Edizioni Messaggero, Padova 2018, 112 p., 2 ill.

Frutto di un quadruplice contributo: un disegnatore, Giuliano Dinon, per la copertina a colori; uno storico, Luciano Bertazzo, per l'Introduzione; la curatrice dell'edizione critica della *Relatio* di Odorico da Pordenone, Anna Marchisio; un traduttore del testo latino, Luigi Dal Lago, il volumetto fa figura di un piccolo capolavoro di semplicità ed eleganza. Fanno meraviglia: le lettere del titolo, *Odorico da Pordenone, Racconto delle cose meravigliose d'Oriente*; il missionario che solca gli oceani mostrando il suo "viaggio" e due donne che spingono la barca, lo sguardo assorto sul frate che tiene in mano il gran libro dei Vangeli. Fantasia e arte cantano così, ciascuna a loro modo, l'avventura del grande missionario. A p. 1, un viandante in cammino ricorda l'eterno *homo viator*.

In otto pagine (da 5 a 14), Luciano Bertazzo presenta la *Relatio*, dettata da frate Odorico a Padova, nel convento del Santo, nel 1330. Partito da Venezia dopo il 1318, Odorico vi aveva fatto ritorno tra fine 1329 e inizio 1330. Il suo viaggio è inquadrato in un programma di itinerari verso la Cina, dettati dalla volontà della Sede Apostolica di stabilire contatti diplomatici, e religiosi, con i Tartari che minacciavano l'Europa cristiana. Il primo fu quello del francescano fra Giovanni da Pian del Carpine (presso Perugia), per conto di papa Innocenzo IV. Rientrato a Lione nel 1247, fra Giovanni ci lasciò i suoi ricordi di viaggio nell'*Historia Mongalorum*. Nel 1253 partiva per l'Oriente, per conto di Luigi IX, re di Francia, Guglielmo di Rubruck, che scrisse l'*Itinerarium*, ricco di preziose informazioni. Dal 1271 al 1295, Marco Polo visitava, assieme al padre Nicolò e lo zio Matteo, la Cina e l'Indonesia. Dopo il suo ritorno, nel 1298, dettava le meraviglie che vi aveva incontrate a Rustichello di Pisa nel *Devisement du monde*, conosciuto in italiano sotto il nome di *Il Milione*. Tra il 1293/94 e il 1325, anno della sua morte, Giovanni da Montecorvino creò una vera comunità cristiano-cattolica, in qualità di arcivescovo e metropolita di tutto l'impero mongolo, ma non lasciò relazioni di viaggio.

Odorico morì a Udine il 14 gennaio 1331, in fama di santità. In seguito le memorie storiche dei Frati minori lo annoverarono fra i santi e i beati dell'Ordine e fu solo nel 1755 che questa fama, attestata da un culto ininterrotto, ottenne il riconoscimento ufficiale dalla Sede Apostolica. Il processo in vista della sua canonizzazione fu ripreso nel 2002. Concluso nel 2006, aprì, per l'Ordine francescano e la Chiesa, la speranza di un prossimo pronunciamento a favore del suo culto per la Chiesa uni-

versale. La *Relatio*, tradotta in varie lingue, conobbe una prima edizione critica nel 1929. Nel 2016 una nuova edizione critica, curata da Anna Marchisio, vedeva la luce presso le Edizioni del Galluzzo di Firenze.

Il *Racconto delle cose meravigliose d'Oriente* occupa la maggior parte del volumetto, da p. 15 a p. 104 e comprende: un Prologo, 37 capitoli, corredati di 47 note. Quattro "Conclusioni" riportano la testimonianza con la quale "frate Odorico" afferma la verità delle cose scritte e ulteriori informazioni da parte dello stesso Odorico (Conclusioni C e D); di fra' Marchesino da Bassano (Conclusioni B); di fra' Guglielmo da Solagna (Conclusioni C e D) e del notaio di Udine, Guecello (Conclusioni D).

Due incisioni (pp. 109-110) riproducono gli itinerari di andata e ritorno di Odorico e la copertina della storia a fumetti di Luca Salvagno: *Odorico da Pordenone. Le nuove e meravigliose cose straniere*, 56 p. in formato cm 21 × 29,7.

Una bibliografia di otto titoli chiude questo grazioso volumetto, quasi tascabile, che ciascuno può portare con sé per rivivere «Il racconto delle cose meravigliose d'Oriente», raccontate dal francescano Odorico da Pordenone.

VALENTINO STRAPPAZZON  
Centro Studi Antoniani

*Il filo e le trame di Odorico. Manufatti tessili dalle vie della seta e dal lascito del cardinale Celso Costantini*. Mostra e catalogo a cura di LOREDANA GAZZOLA - CARLO SCARAMUZZA, Duomo Concattedrale S. Marco, 18 ottobre 2018 - 14 gennaio 2019, Associazione Cintamani, Pordenone 2018, 111 p., ill.

I due curatori, fondatori dell'Associazione Culturale Cintamani, così definita dal nome del motivo decorativo delle tre sfere, pattern fortemente simbolico, impegnati da anni nel recupero e diffusione delle arti tessili, in particolare di quelle orientali, con studi, convegni, mostre e cataloghi, si caratterizzano per l'impegno appassionato e l'approfondita competenza specialistica che li accomuna e che riversano a piene mani nei loro progetti.

Loro obiettivo è diffondere la conoscenza di tipologie artistiche e tecniche dell'Oriente in senso ampio, cioè quella vasta gamma di motivi decorativi e procedimenti manuali di tessitura, annodatura, tintura, stampa, ricamo. Nel contempo perseguono la nobile finalità di divulgare e promuovere il ricordo di un grande personaggio di Pordenone, il beato Odorico, noto, ma non quanto meriterebbe presso il grande pubblico, in considerazione della sua vita coraggiosa e delle grandi azioni e opere da lui compiute.

Naturalmente il catalogo prevede un sintetico *excursus* storico delle sue vicende e dei suoi viaggi, chiarendo anche aspetti talora parzialmente irrisolti. Emerge il grande fascino di questo frate francescano, che incredibilmente poi, nel corso dei secoli, viene immeritatamente dimenticato. Nato a Villanova di Pordenone tra 1280 e 1285, è documentata la sua presenza a Cividale nel 1316, a Castel Poretto nel 1317, a Portogruaro nel 1318. Dopo tale data parte per la Cina, da cui rientra nel 1330, dopo aver battezzato circa 20.000 infedeli. Nel medesimo anno, per volere di frate Guidotto da Bassano ministro provinciale di Padova, detta la sua *Relatio*, cioè il resoconto del suo viaggio, al confratello Guglielmo di Solagna, morendo quasi improvvisamente a Udine il 14 gennaio 1331. Per i numerosi eventi miracolosi attribuitigli dalla popolazione, viene quasi subito venerato come santo.

Non ha il merito di aver raggiunto l'estremo Oriente per primo, essendo stato preceduto con finalità commerciali da Nicolò e Matteo Polo, mercanti veneziani ri-

spettivamente padre e zio del più celebre Marco (1254/55-1324) tutti e tre partiti per la Cina nel 1271 e rientrati nella Serenissima quasi venticinque anni dopo nel 1298, e con finalità missionarie dai frati francescani Giovanni da Pian del Carpine (1182-Antivari 1252), Guglielmo di Rubruck fiammingo (1220-1293), Giovanni da Montecorvino (1247-Pechino 1328) e da Rabban Bar Sauma (1220-1294), monaco nestoriano, e Giovanni de' Marignolli (1290?-1360).

San Francesco tenta per ben due volte di partire in missione nel Levante, ma arriva "solo" a Damietta, dove però riesce a dialogare e a intrattenere rapporti diplomatici con il sultano al-Kamil, nel 1219, un anno prima del martirio di cinque francescani in Marocco.

Un senso di vertigine viene nel pensare a spedizioni così avventurose, in vascelli in balia delle onde, oppure a piedi o con l'aiuto di cavalli o carri, senza alcuna certezza sulla strada da seguire, sui luoghi da attraversare, sulle popolazioni da incontrare. Era essenziale che parlassero più lingue e che si fidassero di Dio e della divina Provvidenza.

La missione di Odorico, certo con il suo consenso, potrebbe essere stata voluta dalla Curia pontificia stessa, allo scopo di recarsi a Pechino (l'antica Cambelech) a dare man forte a Giovanni da Montecorvino, ma anche per recuperare e trasportare in patria i resti dei quattro francescani martirizzati in India, a Tana, nell'aprile del 1321, dei quali Odorico attesta per ben tre volte il potere taumaturgico.

Il criterio di selezione dei materiali espositivi segue a grandi linee il percorso del mitico viaggio di Odorico, così come egli stesso racconta. Si tratta di tredici manufatti tradizionali, che rispecchiano il perpetuarsi di tecniche e stili da quei primi secoli fino all'Ottocento e oltre. Per paradosso potrebbero risalire al passato, all'epoca delle antiche esplorazioni, di cui sono invece la prosecuzione e l'interpretazione folclorica-storico-artistica.

Tre sono i livelli di lettura di tali prodotti artigianali: simbolico-linguistico, in quanto tessere è paragonabile a viaggiare, intrecciare trame così come rapporti umani; storico-geografico, poiché la via commerciale di seta e spezie coincide con la via di conversione e diffusione del cristianesimo; artistico-culturale come il legame che unisce il medievale missionario Odorico e il contemporaneo cardinale missionario Celso Costantini (1876-1958).

La mostra inizia con tappeti provenienti dall'Anatolia, con motivo che ricorda il fluire dell'acqua e le sequenze delle onde, e dall'Armenia, di cui si riconosce la caratteristica croce; prosegue con il tappeto da preghiera di Tabriz, gioioso negli elementi floreali, zoomorfi, nei colori fiabeschi della Persia nord-occidentale, a cui fa riscontro quello proveniente da Kazerun, in cui elementi floreali e geometrici si combinano mirabilmente.

Si procede poi con un grande drappo da preghiera stampato e dipinto con motivo ad albero di garofani, pappagallini, botèh, soldati, simboli rituali, proveniente dall'India; con il telo stampato in policromia con tecnica "ikat", a sequenze alternate di cavalieri, di animali (cervi, coccodrilli) realizzato in Indonesia. Molto prezioso è il mantello "Jianyì" da prete taoista, dinastia Qing (1644-1911), di raso giallo bordato di raso nero ricamati in sete policrome, ori e argenti cartacei e filati e grande varietà di punti: oltre alle pagode sostenute da nuvole e tondi con draghi, si riconoscono simboli taoisti e buddisti.

Interessante la pianeta realizzata in Cina con numerose insegne da mandarino del secolo XIX, ricamate con sete policrome, al cui centro spiccano volatili di vario tipo che distinguono i vari gradi di rango dei funzionari imperiali; è appartenuta al cardinale Celso. Ci sono poi due tappeti tibetani da sottosella, di gradevole cromati-

smo, l'uno con piccoli elementi fitomorfi, l'altro con vistosi pipistrelli, simbolo di felicità e fortuna.

Il tappeto proveniente dall'Afghanistan entro cornice verde a stelle rosse a otto punte, riporta nella lunga iscrizione una frase beneaugurale, il nome del committente e la data di realizzazione "1884-85". C'è poi un "asmalyck", cioè tappeto da cammello su cui appoggiare la portantina della sposa, realizzato con motivi fitomorfi fortemente stilizzati, nel Turkmenistan a fine '800 e per concludere un prezioso tappeto da preghiera realizzato nel medesimo periodo dalle tribù afgane "Baluck".

Il cardinale Celso Costantini, rettore della basilica di Aquileia, direttore del Museo Archeologico, fondatore dell'Istituto San Filippo Neri per i "figli della guerra", fu nominato nel 1922 da Pio XI primo delegato apostolico in Cina, dove rimase per undici anni. Fece nominare i primi sei vescovi cinesi, convocò un sinodo della Chiesa cinese, fondò l'università cattolica di Pechino.

Odorico e Celso vengono accomunati e ricordati, in questa occasione, per la forte personalità, per la provenienza friulana, per «l'intensità del fervore missionario», per aver lasciato numerosi testi scritti, per l'apprezzamento delle arti minori di quelle lontane civiltà, per la grande ammirazione che Celso ha sempre manifestato verso il beato Odorico. Questa mostra e questo catalogo vogliono rimanere importanti attestazioni dei loro meriti proponendosi quali strumenti rievocativi della loro fede e del loro valore.

DORETTA DAVANZO POLI  
*Università degli Studi di Udine*

MANUEL CORULLÓN, *L'incontro tra Francesco d'Assisi e il Sultano. Un dialogo che interroga e provoca*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2018, 94 p. (Presenza di san Francesco, 65).

MARCO BARTOLI, *La nudità di Francesco. Riflessioni storiche sulla spogliazione del Povero di Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2018, 137 p. (Presenza di san Francesco, 66).

RAOUL MANSELLI, *Tre conferenze inedite su Francesco d'Assisi. Milano: 1981-1983*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2018, 91 p. (Presenza di san Francesco, 67).

La collana "Presenza di san Francesco" delle Edizioni Biblioteca Francescana di Milano propone tre preziosi e agevoli volumetti, tutti editi nel 2018: M. Corullón, *L'incontro tra Francesco d'Assisi e il Sultano. Un dialogo che interroga e provoca*; M. Bartoli, *La nudità di Francesco. Riflessioni storiche sulla spogliazione del Povero di Assisi*; R. Manselli, *Tre conferenze inedite su Francesco d'Assisi. Milano: 1981-1983*.

Il testo di Corullón – sintetico ma ricco di spunti – è articolato in nove capitoletti e apre uno scorcio sulla prima fraternità francescana, itinerante e pellegrina, sin dalle origini missionaria. La prospettiva di Francesco – nell'andare e nell'inviare i suoi frati per il mondo – «oltrepasserà la frontiera che appariva invalicabile, difficile e pericolosa: la frontiera del pregiudizio e dell'inimicizia, la frontiera che rinchiudeva la cristianità» (p. 5). Anzitutto egli manda i suoi ad annunciare la pace e la penitenza, mediante uno stile che si esprime in atteggiamenti enunciati chiaramente nella *Regola* (cf. p. 7) e che lo stesso santo assisiense ha elaborato per esperienza. In particolare l'autore fa riferimento all'incontro con il Sultano a Damietta e all'esito cruento del tentativo evangelizzatore di cinque frati in Marocco, morti martirizzati.

Il capitolo XVI della *Regola non bollata*, «Di coloro che vanno tra i saraceni e altri infedeli», è testo di importanza fondamentale per entrare nella mentalità missionaria di Francesco: Corullón ne indaga il contesto più ampio, nella storia del santo e nella storia del tempo, lasciandone trasparire l'attualità della provocazione. Ripercorre in sintesi dunque la giovinezza di Francesco, i sogni di gloria, l'esperienza del fallimento, la domanda sull'opportunità di servire il servo o il padrone (cf. p. 13), l'intimità con il Cristo crocifisso a San Damiano, l'incontro con i lebbrosi, l'ascolto illuminante della Parola alla Porziuncola, gli incontri con ladri e banditi, con il lupo a Gubbio come narra il celebre fioretto: un vissuto che matura, nei confronti di ogni creatura, la fiducia nella mansuetudine e nell'accoglienza fraterna. Un vissuto che è dentro un preciso contesto sociale, culturale, ecclesiale, in un tempo di crociate, in cui facilmente il soldato partito alla volta della Terrasanta per liberare dalla minaccia islamica la terra del Signore si identificava con il pellegrino: «All'inizio del XIII secolo un'intesa tra cristiani e musulmani era pensata semplicemente come impossibile: islam e cristianesimo potevano solo combattersi; la convinzione di ognuno lo rinchiudeva in un sistema che rifiutava l'altro» (p. 22). Nel 1216, come Francesco aveva previsto secondo la narrazione del Celano (2Cel 30: FF 617), i crociati che assediavano Damietta vengono sconfitti. Riconquistano la città nel 1219 per essere poi definitivamente sbaragliati nel 1221 dall'esercito del sultano Malik al-Kamil. Il santo – spinto dal desiderio di annunciare il vangelo a tutti gli uomini – aveva per tre volte lui stesso tentato di raggiungere la Siria e una il Marocco (cf. p. 27) e nei capitoli di Pentecoste aveva promosso l'invio missionario dei suoi frati. Nel 1219, il 24 giugno, era salpato da Ancona alla volta di Acri dove, una volta approdato, Francesco incontrava il primo nucleo di frati presenti e guidati da frate Elia. «Un elemento importante del viaggio», rileva Corullón, «è la calma con cui Francesco lo realizza, senza alcuna fretta, con pazienza, prendendosi tutto il tempo necessario per conoscere e comprendere l'altro, oltre che per istruire i suoi fratelli in vista dell'incontro con quei "saraceni" a cui voleva annunciare la parola di Dio» (p. 32). L'incontro del santo, il 26 settembre 1219, con il sultano (testimoniato anche da autori coevi, cf. pp. 91-94) è tratteggiato nel quinto capitolo del volume: il riferimento alle cronache della crociata lascia pensare che effettivamente tra i due vi sia stata una relazione di accoglienza reciproca e che Malik al-Kamil sia stato assai impressionato dalla personalità del Poverello di Assisi (cf. p. 38). All'analisi del capitolo XVI della *Regola non bollata* l'autore dedica il sesto capitolo (pp. 41-74): significativo è il titolo *L'esperienza vissuta si fa progetto*, che suggerisce come l'elaborazione di tale norma sia frutto di un'esperienza missionaria maturata nella concretezza del quotidiano, che chiede la fatica di affrontare anzitutto "il lupo" dei propri attaccamenti, radicandosi nella "debolezza" del messaggio evangelico, rifiutando ogni logica di potere e di dominio. Corullón indica, a partire dall'ascolto del testo, tre attori della missione: «Dio che chiama e a cui non ci si può opporre, il frate che si sente chiamato per impulso dello Spirito di Dio, la fraternità che invia, rappresentata dal ministro» (p. 49), indicando un nuovo modello di obbedienza «nel quale il punto di riferimento è direttamente il Padre che sta nei cieli, mentre il ministro interviene solo con ruolo strumentale di mediazione» (p. 49). Lo stesso comportamento cui sono chiamati i missionari, un comportamento "spirituale", implica il riferimento primo alla guida del Signore e le parole sono dette "per amore di Dio", come piace a lui, libere da ogni tentazione di disputa, rivalsa, lite, ma nella sottomissione-servizio a ogni creatura, in minorità. «Quel che si aspetta Francesco dai frati che vanno tra i Saraceni», nota l'autore, «non è tanto che predicino e che battezzino, quanto piuttosto che si abbandonino con fiducia ai disegni di Dio, prendendo spunto da una



teologia della volontà divina» (p. 74). Si tratta di un progetto improntato al dialogo (cf. i principi fondamentali per il dialogo desunti dalla riflessione sull'esperienza di Francesco, pp. 79-81). L'Assisiata rifiuta lo spirito di crociata, l'identificazione tra annuncio e conquista, mettendo l'accento sulla priorità di una testimonianza pacifica. È un'icona di dialogo e di amicizia, afferma l'autore, indubbiamente attuale: in particolare nell'incontro con il mondo islamico Francesco ha privilegiato la relazione con l'altro, anche rispetto al martirio, nella radicalità evangelica che comporta un amore senza barriere, una fraternità audace e tenace, anche con i "nemici".

Il volume di Marco Bartoli focalizza l'attenzione sul tema della spogliazione in Francesco d'Assisi: si tratta di un percorso, afferma lo studioso, «che prende tutta la vita di Francesco» (p. 11), tanto da costituire una possibile chiave di lettura della sua esperienza. L'indagine si articola in tre capitoli. Il primo, *La spogliazione come chiave di lettura della vita di Francesco* (pp. 13-66), mette a tema un episodio assai noto della vita del santo, la spogliazione sulla piazza di Assisi davanti al vescovo e ai suoi concittadini. Non si tratta di un evento isolato: Bartoli, esplorando le fonti, individua una prima spogliazione nel contesto dell'incontro con i poveri a Roma la cui attendibilità è vagliata sulla base di due testi in particolare, la cosiddetta *Vita brevior* recentemente ritrovata e la *Leggenda dei tre compagni* tra le quali vi sono sorprendenti coincidenze, insieme a differenze non meno evidenti (cf. pp. 18-19). L'autore argomenta le motivazioni che fanno propendere per un'effettiva storicità dell'episodio narrato e rileva la significatività nella biografia dell'Assisiata di un tale inatteso e scioccante incontro con i poveri, in una Roma in cui egli era venuto per affari, quando ancora era nel mondo (cf. pp. 22-27). Dal racconto della *Vita brevior* Bartoli desume che Roma era per Francesco la città più grande che egli avesse visitato e, mosso da compassione e dal desiderio di sperimentare la condizione di vita dei poveri, aveva cambiato i suoi abiti con uno di loro, si era disposto ad andare lui stesso a chiedere l'elemosina con gioia, mangiando con loro. Diverse testimonianze – riferite nei loro tratti peculiari da Bartoli – concorrono a sottolineare l'importanza dell'episodio, che può essere indicativo di un gesto esteriore «riflesso di un mutamento interiore» (p. 34). Inoltre, puntualizza lo studioso, i «diversi momenti in cui Francesco si era spogliato dei suoi abiti per poter incontrare gli altri, permettono di guardare al gesto della restituzione delle vesti al padre davanti al vescovo e alla città di Assisi con maggiore consapevolezza» (p. 35). La situazione in questo frangente è ancor più delicata: non si tratta solo dell'incontro con l'altro come diverso e sconosciuto, che certo dava adito all'imprevisto, ma qui l'imprevisto è l'esito dell'incontro con un uomo – il padre – conosciuto ma divenuto "nemico". Il gesto della spogliazione è scelta di non difendersi dinanzi alla aggressività paterna e a questa rinuncia alla rivendicazione il santo si manterrà sempre coerente. La nudità di Francesco come scelta ora di espropriazione ora di opposizione alla violenza emerge di spogliazione in spogliazione: Bartoli, indagando le fonti (cf. pp. 36-48) richiama diversi incontri significativi in quest'ottica (con i briganti quando è vestito di cenci; dinanzi a due frati francesi che gli chiedono la tonaca; dinanzi al popolo di Assisi per fuggare qualsiasi fama di santità, rifiutando apparenza e ipocrisia; chiedendo a un fratello di denudarsi per correggerlo dopo che aveva mal giudicato un povero e facendogli fare la penitenza di diventare nudo proprio come lui; chiedendo a Ruffino l'obbedienza di spogliarsi, dopo che si era rifiutato di andare a predicare, insegnandogli così la vera predicazione). Di spogliazione in spogliazione, l'Assisiata «giunge progressivamente ad una sempre maggiore trasparenza personale [...], ad una sempre maggiore ricchezza di umanità, quasi che ogni incontro arricchisse la sua con l'umanità delle

persone incontrate, fossero pure banditi o lebbrosi» (p. 49). Al compimento di questo itinerario è la spogliazione a Santa Maria degli Angeli, subito prima della sua morte. Bartoli rileva un singolare silenzio a riguardo da parte delle prime bio-agio-grafie (cf. p. 49). La prima fonte a parlarne è il *Memoriale in desiderio animæ* del Celano (prima del 1247), il quale narra la reiterata richiesta del santo di farsi deporre nudo sulla terra nuda. Successivamente sarà Bonaventura a riprendere l'episodio e a darne interpretazione teologica in riferimento alla nudità di Cristo. Bartoli (pp. 53-66) esplora la motivazione e il contesto più ampio di questo desiderio: un distacco radicale anche da se stesso espresso in una modalità che dovette inizialmente suscitare imbarazzo e silenzio tra i frati.

Nel secondo capitolo, *La spogliazione davanti al vescovo di Assisi* (pp. 67-92), accolta la spogliazione come chiave di lettura dell'esistenza dell'Assisiato, l'autore si concentra finalmente sull'episodio più noto: Bartoli esamina e confronta a riguardo le fonti (in particolare la *Vita beati Francisci* del Celano e l'Ufficio ritmico e la *Vita Sancti Francisci* di Giuliano da Spira), notando nel contempo il silenzio dello stesso Francesco sul suo gesto. Lo studioso cerca di darne spiegazione individuando diverse possibilità interpretative: un'interpretazione familiare (la concreta uscita di Francesco dalla sua famiglia, cf. pp. 77-81), un'interpretazione sociale (il cambiamento di status sociale, pp. 81-83), un'interpretazione ecclesiale (il cambiamento di status ecclesiale e il passaggio sotto la giurisdizione del vescovo, pp. 84-92), sulla quale si sofferma di più, rinviando anche ad altre fonti e a studi autorevoli (Manselli, Vauchez).

Il terzo capitolo, *La spogliazione nell'interpretazione delle fonti* (pp. 93-131), propone – per un'adeguata valutazione delle letture teologiche e spirituali dell'evento negli autori del XIII secolo – una datazione delle fonti medesime (dieci testi nell'arco di poco più di trent'anni): «non si possono leggere queste fonti se non in parallelo, esaminando con cura le riprese e le omissioni che si presentano da una fonte all'altra. Certamente gli autori dei testi conoscevano quelli a loro precedenti, quindi ogni intervento va considerato come non casuale» (p. 96). A questa operazione Bartoli dedica l'ultima parte del suo volume. È considerata anzitutto l'interpretazione dell'"arcipoeta" Enrico d'Avranches (cf. pp. 96-102) al quale, presso la corte pontificia, era stata commissionata una vita in versi di san Francesco dove istituisce un particolare parallelo Francesco-Adamo e apporta un elemento di originalità immaginando che l'Assisiato, uscito dalla città, abbia ricevuto le vesti da un povero, aprendo così al «secondo passaggio di ogni spogliazione: se il primo è costituito dalla rinuncia ad ogni propria identità, il secondo consiste nell'identificazione con l'identità dell'altro» (pp. 101-102). La memoria di Francesco è stata nei secoli continuamente elaborata: Bartoli analizza diverse fonti, biografiche e liturgiche, indagando sulle motivazioni teologiche dell'omissione dell'episodio della spogliazione, rilevando come una certa prospettiva interpretativa abbia privilegiato l'ascolto diretto della parola di Dio da parte del santo sulla narrazione della protezione, in quella circostanza ricevuta davanti a tutti, da parte del vescovo Guido, in alcune fonti mai menzionata. Indubbiamente la rilettura dell'esperienza francescana è stata anche influenzata di volta in volta da chi era alla guida dell'Ordine (cf. p. 109): così, ad esempio, durante il generalato di Aimone di Faversham (1240-43) che sollecitò una riforma liturgica che introduceva, tra l'altro, l'Ottava per la festa di san Francesco, con una scelta di letture che includono anche l'episodio della spogliazione. Altre fonti coeve arricchiscono il fatto con particolari prima sconosciuti: emblematica in tal senso è la *Leggenda dei tre compagni*, che offre notizie riguardo alla procedura giuridica messa in atto dal padre di Francesco per citare in giudizio il figlio, aggiun-

ge particolari pure riguardo al comportamento del santo (il discorso della riconosciuta paternità di Dio, che «lega l'uscita dalla famiglia con la scelta religiosa», cf. pp. 118-119), segnala l'inedita informazione sul cilicio che il giovane avrebbe indossato sotto le vesti eleganti del padre, racconta la reazione della cittadinanza di Assisi. Particolari questi che vengono ripresi poi dal Celano nel *Memoriale in desiderio animæ*.

Un'ulteriore tappa dell'elaborazione della memoria di Francesco da parte dell'Ordine è rappresentata dagli scritti bonaventuriani (*Legenda minor* e *Legenda maior*) che Bartoli illustra come un «passaggio importante per descrivere la "cristomimesi" francescana» (p. 130) e rilevando come la lettura di Bonaventura sia infine quella che poi è stata ufficialmente recepita. A conclusione (pp. 133-137) del volume l'autore sollecita diverse riflessioni: sulla valenza simbolica del gesto della spogliazione anche in altri contesti di fede, sul ripresentarsi del motivo della spogliazione in altre esperienze spirituali (ad es. Gandhi), sulle valenze teologiche del gesto assunte consapevolmente dallo stesso Francesco nel suo costante impegno a vivere la vita di Cristo. L'indagine sviluppata da Marco Bartoli, oltre al pregio della sintesi e della chiarezza, offre un ulteriore sentiero per leggere il vissuto dell'Assisi e riscoltarne le intenzioni profonde.

Le tre conferenze su Francesco d'Assisi tenute da Raoul Manselli tra il novembre 1981 e il gennaio 1983 a Milano, presso il Centro culturale *Angelicum* dei frati Minori, sono per la prima volta pubblicate dalle Edizioni Biblioteca Francescana. L'interesse di questi contributi è messo in evidenza da Marco Bartoli nell'Introduzione al volume, tratteggiando alcune caratteristiche dell'impostazione della ricerca di Manselli (p. 9): «aver collocato Francesco d'Assisi all'interno del contesto storico», in rapporto alle eresie coeve e al diffondersi di una nuova sensibilità riguardo alla povertà; «aver identificato una particolarità dell'identità minoritica nella permanente dialettica tra l'istituzione e il modello rappresentato da fondatore»; aver riconosciuto l'importanza degli *Scritti* dell'Assisi, in particolare di quelli trasmessi dagli autografi di frate Leone. L'attitudine di Manselli, afferma Bartoli, è quella di guardare Francesco dal basso. «Prima che il santo, a lui interessa l'uomo Francesco; e per capirlo non vi è niente di meglio che metterlo a confronto con le altre esperienze religiose anticonformiste del suo tempo. Quelle esperienze che i chierici chiamavano eresie» (p. 10). La prima conferenza, *San Francesco e il suo tempo*, tenuta il 25 novembre 1981 sottende la dialettica peculiare della storia francescana, tra ideale e storia, un'inquietudine e insieme un continuo sforzo di adattamento. Manselli tratteggia la situazione ecclesiale coeva al Santo (una Chiesa prospera, ma non dovunque in linea con le attese dei fedeli che spesso si rivolgono ai radicalismi eretici, valdesi e catari in particolare). Su questo sfondo emerge l'importanza storica dell'Assisi per capire la quale occorre sgomberare il terreno da alcune precomprensioni: in rapporto al contesto in cui è vissuto, Francesco non si converte "da giovane", ma in un'età (20-22 anni) considerata matura al suo tempo; il senso della sua conversione «non si riconduce semplicemente ad un fatto di rinuncia ai propri beni» (p. 27), ma è un vero e proprio passaggio di status sociale, alla condizione del reietto. Questa scelta diventa attrattiva: dopo il 1210 la fraternità di quanti aderiscono alla sua intenzione si amplia tanto che essa «deve darsi una coerenza ed organicità istituzionale» (p. 30), mantenendo un dinamismo interno tra origini e storia, tra *Regola* e la parola perenne di Francesco nel *Testamento* (cf. p. 11). L'ideale del santo, nota Manselli, «viene realizzandosi e concretizzandosi nell'inserimento in una società, in una vita reale, in una attuazione del messaggio evangelico, inteso so-

prattutto come messaggio di Cristo fra gli uomini» (p. 33). Nel contempo non viene meno l'incidenza della sua personalità «con le forme della sua devozione, che i suoi frati diffondono per tutta l'Europa» (p. 35) e, soprattutto, con l'evento straordinario della stigmatizzazione. Ma ancor più – possiamo cogliere dal contributo dello storico – è lo stile e il senso della povertà abbracciata dall'Assisiense a porsi come una motivazione evangelica fondamentale, quale manifestazione estrema di una trasformazione-conversione interiore (cf. p. 39) accolta in "perfetta letizia".

La seconda conferenza proposta, *San Francesco e frate Leone*, è stata tenuta il 10 maggio 1982 e mette in rilievo l'«importanza della personalità di frate Leone nella possibilità stessa di una ricostruzione storica della figura di san Francesco» (p. 44), peraltro già posta in luce dagli studi del Sabatier e nell'ambito della questione francescana. Leone fu tra i più vicini al santo di Assisi, non solo spiritualmente ma anche biograficamente (il più longevo tra i suoi compagni e quello che ha potuto vedere gli sviluppi successivi dell'Ordine), oltre che uno tra i più preparati culturalmente. Significativo è il fatto che gli unici due autografi di Francesco a noi pervenuti, l'uno conservato ad Assisi e l'altro a Spoleto – indubbiamente autentici, sulla base dell'esame paleografico (cf. p. 47) – siano entrambi riferiti a frate Leone. Manselli fornisce una chiara descrizione dei documenti (l'uno contenente il testo delle *Lodi di Dio* e la benedizione di Francesco, l'altro una piccola lettera a Leone), mettendone in luce a un tempo aspetti formali, ma anche contenutistico-spirituali e gli apporti dei due testi medesimi alla conoscenza della cultura, della situazione personale, fisica e relazionale del santo (pp. 49-63). Soprattutto, evidenzia Manselli, i due autografi «nella loro straordinaria umiltà di poveri pezzettini di pergamena, diventano testimonianza viva, permanente di quello che Francesco è stato all'interno della comunità dei suoi fratelli, anzi, nei confronti di uno tra quelli che gli erano più cari, più vicini, più affettuosamente fratelli» (p. 64). Frate Leone è «il figlio verso cui Francesco sente sentimenti materni» (*ivi*), nel contesto di un'amicizia spirituale in cui umilmente l'Assisiense si mette accanto al fratello, con l'unico interesse di seguire Dio.

La terza conferenza, *Il problema della povertà prima di san Francesco*, pronunciata il 19 gennaio 1983, prende le mosse da un interrogativo: «Francesco d'Assisi va considerato come qualcosa che, per così dire, esplode all'improvviso nella storia, o ha dei precedenti?» (p. 67), ovvero «come si parlava di povertà prima di Francesco?» (p. 68). La questione della povertà era già dibattuta dai Padri della Chiesa, nell'ambito del monachesimo, nell'eremitismo altomedievale, ma riemerge con particolare forza dopo l'anno mille. Il problema ha diversi concreti risvolti: dapprima «una reazione all'esser povero avviene in campagna e nei riguardi del clero» (p. 69), sfociando in movimenti eretici di cui Manselli offre interessanti esemplificazioni. Il contrasto si sposta successivamente in città, dove la povertà era più dura (diversamente che dalla campagna, dove in qualche modo il contadino poteva anche minimamente trovare qualcosa per sfamarsi). Ancora più stridente è la contrapposizione con coloro che poveri non sono, spesso si tratta di ecclesiastici: in questi frangenti, ad esempio, gruppi di eremiti – spesso anche donne – si muovono affrontando nella predicazione la questione della povertà, sino ad allarmare l'autorità ecclesiastica (cf. pp. 73-75). Interessante è il coinvolgimento, in questo contesto, del monachesimo cui era rimproverata la contraddizione tra il non possesso individuale e il possesso e le garanzie comunitarie. Su questo scenario va colta l'importanza della riforma cistercense (p. 76) con il recupero del senso del lavoro. Da parte sua la Chiesa ufficiale focalizza l'attenzione sul diritto dei poveri quale criterio che fa da limite al diritto di proprietà. Riflessi di tali tematiche si colgono in vari sermoni (cf. p. 77),

tuttavia – nota Manselli – la Chiesa resta imprigionata nello schema che fa riferimento alla comunità primitiva di Gerusalemme, adottato nella vita monastica «dove nessuno aveva del proprio, ma tutti avevano in comune i beni» (p. 78), per attingervi secondo il bisogno. In questo contesto Manselli rileva la peculiarità e la novità dell'evangelismo, soffermandosi sulla personalità emblematica di Arnaldo da Brescia in rapporto al diffondersi della predicazione di Valdo e del valdismo (cf. pp. 80-87). Francesco d'Assisi, a differenza di Valdo, «non si è mosso a partire dal problema della povertà» (p. 87): rispetto ai movimenti pauperistici coevi egli rappresenta una novità nella prioritaria opzione non di essere povero, ma di essere *minor* e di riconoscere nel povero, nel marginale, nell'indifeso il Cristo. «Francesco porta nella società del proprio tempo un fatto nuovo e diverso, un cambiamento totale attraverso l'abito, la povertà, la rinuncia e l'umiltà... Un cambiamento e un rinnovamento dall'interno di se stesso per poi, attraverso l'esempio, cambiare e rinnovare l'intera società» (p. 89).

Cercando di individuare un filo rosso che percorre i tre volumi presentati, parrebbe di poterlo identificare nella minorità, nella continua ricerca, da parte di Francesco d'Assisi, di entrare nella logica dell'essere "servo", sui passi di Cristo, povero dinanzi a ogni altro per relazionarsi da fratello con tutti.

MARZIA CESCHIA  
FTTr-Facoltà Teologica del Triveneto

UMBERTO FOLENA, *Il venerabile padre Giacomo Viale. L'avventura di un parroco francescano*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2017, 224 p., 8 ill.

L'autore, editorialista di «Avvenire», abituato a cogliere il significato dei più piccoli eventi quotidiani, tratteggia dal vivo, con profusione di aneddoti, luoghi, figure e personaggi, la meravigliosa "avventura" di un umile frate francescano – l'"u fratino", come lo chiamavano a Bordighera – che resse per quarantanove anni la parrocchia di Santa Maria Maddalena, rinnovando le chiese, creando opere per i poveri, vivendo la povertà francescana e lasciando il ricordo di una santità che la Chiesa oggi si appresta a riconoscerli con il processo di canonizzazione in corso. Una prima tappa gli ha già attribuito il titolo di "Venerabile", modello di "virtù eroiche", il 6 luglio 2016, in attesa di miracoli in vista della sua beatificazione e canonizzazione.

Il volume si snoda lungo ventun capitoli, diciotto dei quali tracciano il suo percorso biografico (pp. 19-169) e, gli ultimi tre, la sua figura spirituale e pastorale, la malattia, la morte e la memoria tuttora viva (pp. 171-219).

*Quattro volti per un ritratto* –. Il racconto intreccia tra loro quattro aspetti della figura di padre Giacomo: il suo amore per la Regola francescana, la cura della parrocchia di Bordighera, l'amore per i poveri e la fermezza con la quale realizzò, senza un soldo in tasca, opere meravigliose, e fece fronte a dure opposizioni di carattere politico e religioso del suo tempo.

*Il frate* –. Padre Giacomo Viale, al battesimo Carlo Antonio Serafino, era nato la notte del 27 febbraio 1830, a Airole, nella valle del fiume Roia che sfocia a Ventimiglia. Ragazzo gracile di salute, sveglio e intelligente, ricevette le prime lezioni da don Filippo, parroco del paese. A diciassette anni vestì il saio francescano, scambiando il nome di Serafino con quello di fra Giacomo, e iniziò il noviziato presso i frati Minori dell'Osservanza a Oragina, sulle alture di Genova. Dal 1848 al 1852 studiò filosofia a Novi Ligure, teologia al Convento dell'Annunziata di Genova ed è or-

dinato sacerdote il 17 dicembre 1852, a ventidue anni, nella chiesa genovese di Santa Marta. Frate esemplare, resterà sempre fedele alle tradizioni dell'Ordine, all'obbedienza, all'abito, anche quando lo dovrà abbandonare per recarsi, umile mendicante, oltre-frontiera per raccogliere offerte per la sua chiesa. Visse soprattutto povero tra i poveri.

*Padre Giacomo in cura d'anime* -. Fin dai primi anni frate Giacomo si sposta spesso da Genova ad Airole, a piedi - la linea ferroviaria Genova-Ventimiglia sarà inaugurata solo nel 1872 -, richiesto per la predicazione. Il 4 febbraio 1863, inizia il servizio pastorale alla parrocchia di Santa Maria Maddalena di Bordighera, come "econo<sup>m</sup>o *pro tempore*". Ne sarà nominato parroco dal vescovo di Ventimiglia, monsignor Lorenzo Battista Biale, e la servirà per quindici anni, come «buon pastore che veglia al bene delle anime e le allontana dai lupi infernali». Ma il 25 febbraio 1878, il suo entusiasmo e la sua dedizione subiscono una dura battuta d'arresto: il ministro provinciale, padre Ireneo Corradi dei Piani, lo richiede per il servizio della Provincia religiosa di Genova. Nel 1866, infatti, la soppressione degli Ordini religiosi aveva disperso i frati e alla fine degli anni '70, il padre provinciale si preoccupava di radunare i religiosi dispersi per ridare vita ai conventi. Per il padre Giacomo saranno due anni e mezzo di assenza forzata, accettati per obbedienza, che daranno vita a una fitta rete di contatti e di ricorsi tra il provinciale, il vescovo di Ventimiglia, la Sacra Congregazione dei vescovi e dei regolari, la popolazione di Bordighera e il Santo Padre, per il ritorno dell'amato padre Giacomo nella sua parrocchia. Anche la stampa locale prenderà posizione, in favore, e contro. Siamo in un periodo di lotta aperta tra i partiti politici, che si ispirano al *Manifesto* di Karl Marx del 1848, e la chiesa. Alla fine, il 15 maggio 1881, il Procuratore generale dell'Ordine dà «il suo consenso a che il padre Giacomo torni, nel nome di Dio, a governare il suo popolo». Vi resterà per altri trentun anni, fino alla sua morte, avvenuta il 16 aprile 1912 (pp. 65-78).

Durante i primi quindici anni, dal 1863 al 1878, il piccolo Padre si era dato da fare per i parrocchiani, per la chiesa, ridotta in cattivo stato e per un nuovo organo - il vecchio era «malandatissimo» -, senza un denaro in tasca, fiducioso nella Provvidenza che veniva sempre in suo aiuto. In pagine dense di aneddoti (pp. 41-63 e 79-129), il biografo ricorda la forza d'animo e il coraggio con cui il padre Giacomo, compensando un fisico piuttosto gracile e una salute malferma, realizzava restauri, costruiva chiese e tessava amicizie con validi collaboratori. Tra di loro, il tesoriere della Fabbriceria, Vincenzo Arrigo, sempre pronto a far approvare i suoi progetti; il floricultore protestante, Ludwig Winter che gli procurava aiuti in denaro; il barone luterano, Friedrich von Kleudgen, che gli descrive le condizioni «di tantissimi poveri che trascorrono le giornate, rinchiusi nelle soffitte e in tuguri o si rintanano di notte nei fossi o su tra gli olivi...» (p. 110). Tra i suoi sostenitori, c'erano anche l'architetto Charles Garnier, ideatore e realizzatore dell'Opera di Parigi, e i piccoli proprietari locali che gli cedevano case e terreni, come il vecchio pescatore Giambarca (Francesco Bianchieri) che un giorno consegnò al parroco le 1000 lire ricavate dalla cessione del suo podere alla costruzione della linea ferroviaria, perché i soldi per il restauro della chiesa parrocchiale erano esauriti (pp. 49-50). Nel 1873 è il padre Giacomo stesso che si fa mendicante in territorio francese per raggranellare diverse migliaia di lire. Poi, c'è l'arrivo dei Salesiani di don Bosco a Vallecrosia, i quali prendono in mano la chiesa e l'oratorio (p. 57), e delle prime tre suore dell'Istituto delle Figlie di sant'Anna, fondato a Piacenza da Rosa Gattorno, «una presenza amata nel paese per molti anni e molti anni a venire» (p. 61). In quello stesso tempo, la pazienza di padre Giacomo è messa a dura prova dalla propaganda anticattolica

dei Valdesi di Vallecrosia; più tardi, tra il 1901 e il 1907, dovrà subire l'opposizione "aggressiva" del Comune socialista che gli toglie la direzione delle scuole e gli aiuti finanziari a cui il parroco e la parrocchia avevano diritto (pp. 153-165).

I trentun anni, dal 1881 alla sua morte, furono dedicati alla costruzione della chiesa dell'Immacolata di Borgo Marina, su disegno di Charles Garnier; al restauro della chiesetta di Sant'Ampelio, sullo scoglio in riva al mare, e alla creazione dell'ospizio per gli "ultimi" che dormivano tra cenci, dentro un sacco. L'ospizio diventerà la Casa della Provvidenza che nel 1902 sarà annessa alla locale Congregazione di carità.

Tra il febbraio e l'aprile del 1902 padre Giacomo è vittima di una brutta influenza e le visite di cui sarà l'oggetto hanno modo di scoprire la povertà della sua camera e del suo stile di vita. Il 4 aprile Giuseppe Bianchiero, deputato di Ventimiglia, gli notifica la nomina a cavaliere dell'Ordine dei santi Maurizio e Lazzaro, ma il diploma resterà ben nascosto nella sua camera. L'8 dicembre 1904 inaugura il nuovo santuario di Montenero, con la statua della Castellana, a 115 metri sul mare, festeggiato da tutta la città nel 50° della sua ordinazione sacerdotale.

*Eredità e morte* -. Gli ultimi tre capitoli sono dedicati al ritratto umano e spirituale del "fratino" (pp. 171-194), ai suoi lunghi momenti di preghiera, alla sua tavola frugale e alle sue estasi. Il 20 settembre 1911 la superiora delle Figlie di sant'Anna è la prima ad avere notizia della sua malattia. Il 24 febbraio 1912 viene operato a Sanremo, e comincia a pensare all'eredità che potrà lasciare. Il 7 marzo 1911 detta due testamenti spirituali ai suoi curati collaboratori, don Rollando e don Novella, e il 16 aprile 1912 «abbassava gli occhi per non aprirli mai più».

«Il padre Giacomo è morto – scriveva quel giorno il sindaco Bianchieri sul manifesto che tappezzava le strade di Bordighera -. La sua dipartita segna per Bordighera una perdita irreparabile, un lutto profondo». Alla sua sepoltura assistettero vescovi e abati, il sindaco, il consiglio comunale al completo, sacerdoti, religiosi e suore, e il deputato Agnetti commentò il *Cantico* di san Francesco (pp. 195-219).

Dopo la sua morte nacquero nuove opere, tra cui un orfanotrofio inaugurato il 15 marzo 1914.

Il 19 maggio 1944, l'avvocato Francesco Rossi, quasi scusandosi degli ostacoli che aveva procurato a padre Giacomo quanto era sindaco di Bordighera, ne gettava la colpa all'ambiente, alle circostanze e alle direttive politiche di quei tempi burrascosi, ma riconosceva di aver sempre nutrito alta stima verso il padre Giacomo e che «l'intera sua vita fu la vita di un santo».

Umberto Folena ci offre in questo modo un ritratto esauriente e edificante del venerabile Giacomo Viale. Il volumetto di 224 pagine si legge tutto d'un tratto. Perdoniamo volentieri le piccole sviste ortografiche e ringraziamo di cuore l'autore per averci offerto questo splendido e grande regalo.

VALENTINO STRAPPAZZON  
Centro Studi Antoniani

ANALECTA TOR

199, 3-4/2018: L. Temperini, *Il Terzo Ordine Regolare di S. Francesco e l'evangelizzazione dei popoli del nuovo mondo*, 277-298. M. Zanot, *Le biblioteche del Terzo Ordine della Regolare Osservanza di San Francesco in Italia alla fine del Cinquecento (1596-1600)*, 299-367. M.I. Baldini, *Presenza del Terzo Ordine Regolare a Santo Stefano di Melara*, 369-376. V. Lauria, *Francesco Petrarca tra agostinismo e francescanesimo*, 377-460. C. Basile, *Paolo e il tempio di Gerusalemme. Il nuovo tempio*, 461-519. C. Hernandez Sautto, *La memoria en el espejo: el Discurso Barroco en las autobiografias de Veronica Giuliani*, 521-585. Bibliographia, 585-589.

ANNALES FRANCISCANI

12/2017: J.-F.M. Coudjofio, *L'organigramma della vita spirituale nel pensiero di san Bonaventura*, 13-95. M.I. Savanelli, *La connotazione mariana della spiritualità corredentiva in San Pio da Pietrelcina*, 96-161. S.M. Miotto, *La mariologia in padre Pio nel solco della tradizione francescana*, 163-294. M.G. Iannelli, *La Madonna di Fatima e san Pio da Pietrelcina: un legame che continua nel tempo*, 295-330.

ANTONIANUM

XCIII, 3/2018: S. Oppes, *Ad lectores*, 371-372. Articoli. C.A. Gutierrez, *Le langage dans la Rédemption. De la parole individuelle vers le silence commun dans la troisième partie de l' "Etoile de la Rédemption"*, 373-410. M. Pazzini, *Il pellegrinaggio in Terra Santa nel mondo ebraico medievale*, 411-428. V. Llamas Roig, *El vértigo de la libertad angustia y egogenia recapitulativa en Kierkegaard*, 429-460. V. Cuffaro, *Una mistica dimenticata: suor Febronia Ferdinanda Ansalone (1656-1718)*, 461-490. D. Baiocco, *Due questioni inedite di Matteo d'Acquasparta su materia e forma, prescienza e libero arbitrio*, 491-532. Essais. E. Divry, *Contributo per una teologia cristiana dell'ebraismo*, 533-564. A. Pirolozzi, *"Oltrepassamento" o "morte dell'arte"? Una riflessione a partire dal corso hegeliano del 1828-29*, 565-576. S. Oppes, *Il beato fra Gabriele Allegra nella spiritualità degli "Scritti" di san Francesco*, 577-592. Recensiones, 593-606. Chronica, 607-617. Opera a Directione recepta, 619-620.

XCIII, 4/2018: S. Oppes, *Ad lectores*, 625-629. Articoli. S. Feder - A. Polgatti, *Dipendenza da azzardo: analisi del fenomeno, sviluppo e cura di un'epidemia sociale*, 629-654. L. Turchi, *"Perdo e vengo": la predicazione osservante sul gioco nel '400*, 655-670. M. Sardella, *Il gioco sociale e ricreativo come antidoto all'azzardo nel diritto canonico dall'alto medioevo all'umanesimo*, 671-682. A. Casali, *L'umorismo in Francesco d'Assisi*, 683-724. B. Forthomme, *Une autre pensée du jeu. François d'Assise et le cerf-volant*, 725-744. B. Poitrenaud-Lamesi, *Il Gioco del rovescio. Variazioni sul gioco francescano*, 745-768. F.J. Regordán Barbero, *Del influjo del juego de azar en el consentimiento matrimonial a partir de los cann. 1095 §§ 2-3*, 769-782. S. Oppes, *Giocare per gioco. «Come compiere azioni virtuose sono i piaceri dei giochi»*, 783-800. L. Oviedo, *Gioco e gratuità: una proposta teo-*



*logica*, 801-814. *Relationes bibliographicae*, 815-851. *Recensiones*, 857-874. *Chronica*, 875-878. *Opera a Directione recepta*, 879-880.

- XCIV, 1/2019: S. Oppes, *Ad lectores*, 5-7. Articoli. J.H. Morales Ríos, *Visita e antropologia nel Benedictus (Lc 1,67-79)*, 9-38. A. Malina, *Uomini sul Monte (Lc 9,28-36). Un contributo all'antropologia del terzo Vangelo*, 39-54. S. Villota Herrero, *"El reino del Mal" en el evangelio según san Lucas*, 55-84. L. Sánchez Navarro, *L'uomo rinnovato dal Vangelo (Atti 10)*, 85-96. J.H. Morales Ríos, *Dalla non-conoscenza alla conoscenza: un arco di portata antropologica in Gv 4,1-42*, 97-130. L. Sánchez Navarro, *Dall'oscurità alla luce (Gv 9)*, 131-144. S. Villota Herrero, *"El principe de este mundo" destronado (Jn 12,31)*, 145-168. A. Malina, *"Perché non posso seguirti ora?" (Gv 13,37). Studio di una pedagogia dell'amore*, 169-182. Acta. M. Melone, *Relazione di apertura dell'Anno Accademico 2018-2019 del Rettore Magnifico (22 ottobre 2018)*, 183-200. W.J. Szytyk, *Verso un progetto di pastorale giovanile vocazionale: il Sinodo dei Vescovi (22 ottobre 2018)*, 201-216. M. Nobile, *In occasione della mia miscellanea. Lectio magistralis (4 novembre 2018)*, 217-223. *Recensiones*, 225-235. *Chronica*, 237-255. *Opera a Directione recepta*, 257-258.

#### ARCHIVUM FRANCISCANUM HISTORICUM

- 111, 3-4/2018: *Discussiones et documenta*. F. Delmas-Goyon, *Nouveaux Regards sur la «question franciscaine»*, 317-364. S. Pyron, *Note sur Léon et Rufin, l'Écriture et le corps*, 365-375. G.P. Freeman, *Recto assumpto tramite (1253). A recovered papal letter, prohibiting the friars Minor to interfere with Clare's sisters*, 377-423. J. Leoni, *L'opera poetica di Giacomo da Rieti, francescano osservante del '400*, 425-453. C.M. Fuscillo, *Il buon Gesù di Orvieto. Fondazione, sviluppo e consolidamento di un monastero di Clarisse in età moderna*, 455-505. F.J. Garcia Pérez, *Los predicadores franciscanos en la Real Capilla de Carlos II (1665-1700)*, 507-543. *Miscellanea*. C. Del Popolo, *Ancora per la «Preghiera davanti al Crocifisso»*, 545-549. G. Spoltore, *Una lettera di Luke Wadding ad Ilarione Rancati sull'Immacolata Concezione*, 551-556. *Summaria*, 557-559. *Recensiones*, 561-606. *Notæ bibliographicae*, 607-615.

#### CADERNOS DA ESTEF

- 61/2018: *Fraternidade e violência!* L.C. Susin, *O desejo do outro e a violência: as origens da condição humana segundo René Girard*, 9-35. G. Zampieri, *Fraternidade e violência*, 37-52. M.V. de Souza Nunes, *A vida fraterna e a relação com o tempo*, 53-68. D. Fermino de Sá, *O encontro com os leprosos: a alteridade em Francisco de Assis na perspectiva levinasiana*, 69-80. M. Debiasi, *Pensamento pós-colonial e as contribuições de José Comblin*, 83-99. T. Santos da Silva, *Pistas de ação para uma práxis eclesial a partir do "princípio-misericórdia"*, 101-115. *Cronicas*, 119-126. *Recensões*, 129-134.

#### CARTHAGINENSIA

- 34, 66/2018: B.P. Andreo, *40 años de Teología en España*, 227-240. F. Martínez Freneda, *40 años del Instituto Teológico de Murcia OFM*, 241-258. X. Pikaza Ibarrodo, *40 años de Cristología Hispana (1977-2018). Ruptura, discusión, vuelta a la Biblia y hermenéutica*, 259-282. C. Bernabé Ubieta, *40 años de estudios de la Biblia en España*, 283-305. S. Pié-Ninot, *40 años de teología fundamental en España (1978-2018). Un balance*, 307-338. E. Bueno de la Fonte, *40 años de ecle-*

*siologia en España (1975-2017)*, 339-360. J.L. Parada Navas, *40 años de teología moral en España (1978-2018)*, 361-382. E. Toraño López, *40 años de antropología teológica en España*, 383-401. L. Sequeiros San Román, *40 años de ciencia y teología en España (1978-2018): una perspectiva esperanzadora*, 403-434. A. González Fernández, *El desafío de una teología evangelica en España*, 435-448. S. Martínez Cano, *40 años de teología feminista en España. Resistencia y creatividad*, 449-474.

- 35, 67/2019: Sección monográfica: Lectura actual de una Teología de la Encarnación. J.M. Sanchis Cantó, *La Trinidad inmutable se hace carne en la palabra: Dios en dialogo con el hombre. Elementos de teología patrística*, 1-34. M. Gelabert Ballester, *Un Dios capaz del hombre. Humanidad en Dios, divinización del hombre*, 35-51. V. Battaglia, *Umanità/Corporeità e sensibilità affettiva di Gesù di Nazaret. Prospettive di ricerca per "ri-dire" l'evento dell'incarnazione*, 53-79. Miscelánea. M. Alvarez Barredo, *A vueltas con la redacción del Pentateuco y el escrito deuteronomístico*, 81-128. J.F. Sellés Dauder, *El intelecto agente segun algunos Maestros franciscanos del s. XVII: B. Mastri y B. Belluti, L. Rabesano y J. Ponce*, 129-146. J.A. Molina Gómez, *Demonios y emperadores malvados en las concepciones políticas de la Antigüedad Tardía*, 147-160. A. Fernandez del Amor, *Dios en la poesia de Luis Felipe Vivanco*, 161-190. D. Parrilla Martínez, *Teologia politica y razón práctica en el debate entre Carl Schmitt y Erik Peterson*, 191-210. J. Torralba Albaladejo, *El estudio de la Religion en adolescentes como un ejercicio de teologia aplicada*, 211-226. Notas y comentarios. F.J. Díez de Revenga, «Cien años de periodismo religioso», *presentacion de un libro de Francisco Henares Diaz*, 227-232. F.J. Gómez Ortín, *San Gines de la Jara: Hay moros en la costa!*, 233-236. V. Llamas Roig, *Evolución cognitiva y emergencia de la persona*, 237-244. F. Martínez Fresneda, *Nota sobre "La revolución de Jesús", un libro de Bernardo Pérez Andreo*, 245-250. Documenta, 251-252. Bibliografía, 253-298. Libros recibidos, 301.

#### COLLECTANEA FRANCISCANA

- 88, 3-4/2018: Artículos. N. Kuster, *Eine Franziskusbiografie als Alterswerk: Wie der deutsche Historiker Dieter Berg den Poverello in seiner Zeit beleuchtet*, 485-506. A. Horowski, *Un «Quadragesimale» di Bonaventura da Bagnoregio?*, 507-679. R. Battiloro, *Le origini del Terzo Ordine Regolare di san Francesco al vaglio della storiografia contemporanea*, 681-778. M. Vedova, *Metamorfosi di un'estasi: san Giuseppe da Copertino e la cupola della Santa Casa di Loreto*, 779-826. M. Iafelice, *Il ruolo dei frati Cappuccini della Provincia di Sant'Angelo nel terremoto che ha colpito San Severo e la Capitanata il 30 luglio 1627*, 827-846. Notae. M. Kuster, *Oktavian Schmucki (1927-2018): Ein Kapuzinerleben für die franziskanische Forschung*, 847-870. G. Crudo, *Cronaca della Giornata di studio: «Andare oltre la povertà delle forme: le ragioni spirituali e materiali della nascita e dello sviluppo dell'Ordine dei frati Minori Cappuccini»*, 871-876. B. Vadakkekara, *Select News of Franciscan Scientific Activities in 2017*, 877-900. Recensiones, 901-960.

#### ESTUDIOS FRANCISCANOS

- 120, 465/2018: Artículos. M. Carbajo Nuñez, *Generacion hiper-conectada y discernimiento. Una perspectiva franciscana*, 343-356. M. González García, *Expresión y palabra, dos caminos hacia el misterio del Ser, en Eduardo Nicol*, 357-414. F. Raurell, *Judaisme: religió, cultura, politica*, 389. P. Illa, *Augustí d'Hipona: la*

«Confessió» com auto-biografia, 415-436. T. de Azcona, *La conversión de los judíos en 1492-1504, clave para la aproximación a los descendientes de judíos del siglo XVI en España*, 437-462. F. Mastroianni, *Tre cappuccini di Tordesillas: Francesco, Giovanni e Arcangelo*, 463-484. V. Serra de Manresa, *Quatre segles de vida capuxina a la Villa d'Arenys de Mar (1618-2018)*, 485-530. F. Cid Lucas, *Esperanzas franciscanas en la reapertura comercial de Japón: la carta de fray Juan Garcia Racimo a la reina Mariana de Austria como documento iluminador (estudio preliminar, edición y notas de Fernando Cid Lucas)*, 531-540. M.L. Mangado, *Peregrinaciones a los Santos Lugares en la época de los grandes descubrimientos arqueológicos: las peregrinaciones hispanoamericanas, el Colegio español en Jerusalén y los museos biblicos hispanos*, 541-612. Reseñas bibliograficas, 613.

#### ÉTUDES FRANCISCAINES

- 11, 2/2018: F. Faul, *La question de la mort dans la première tradition franciscaine*, 213-235. L. Oreskovic, *L'inventaire de la bibliothèque des franciscains de Trsat (1713)*, 237-272. P. Moracchini, *De la Grande Guerre aux stigmates de Padre Pio. Lettres d'Andrée Carof à Gratien de Paris (1914-1924)*, 273-308. D. Lebon, *Du Tiers-Ordre à l'ordre franciscain séculier: les grandes étapes du retour à l'unité au XX<sup>e</sup> siècle*, 309-348. M. Pouradier, *Le langage musical d'Olivier Messiaen et la figure de saint François. Esthétique musicale de la récapitulation*, 349-366. M. Ozilou, *L'opéra "Saint François d'Assise" d'Olivier Messiaen. La musique comme vérité du livret*, 367-380. Actualité de la recherche. C. Vincent, *L'indulgence de la Portioncule (1216-2016). À propos de deux ouvrages récents*, 383-391. A.-J. Lafaye, *Mendicants on the margins. 27 juin 2018, University College Cork. Compte rendu du symposium*, 393-397. F. Henryot, *Les franciscains et la philosophie des Lumières. À propos d'un livre récent*, 399-412. B. Poitrenaud-Lamesi, *La voix du mineur. Discours de soutenance d'une Habilitation à diriger des recherches*, 413-418. Recensions, 421-430.

#### FORMA SORORUM

- 55, 5-6/2018: La mangiatoia e il nostro cibo. S. Carotta, *Ritrovare se stessi (5)*, 259-266. M. Filippone, *Maria Lorenza Longo e le cappuccine a Napoli*, 267-280. J.M. Calado Cortes, *Giovanni Battista: la voce che grida nel deserto*, 281-291. M. Tedoldi, *Gli otto odori di Cristo: il sermone 206 di san Bonaventura (1)*, 292-303. F. Braschi, *La "Gaudete et exultate" e il discorso di Macron*, 304-307. S. Spinelli, *L'invito alla santità: lo straordinario nell'ordinario*, 308-315. E. Merlika, *Il martirio sconosciuto di madre Teresa di Calcutta*, 316-320.
- 56, 1/2019: Lo sguardo rivolto al futuro. A. Zambarbieri, *Collegialità e unità in Paolo VI*, 3-13. I. Spiteris, *La preghiera del monaco*, 14-24. M. Tedoldi, *Gli otto odori di Cristo: il sermone 206 di san Bonaventura (2)*, 25-37. S. Carotta, *Il mondo come illusione (1)*, 38-52. P. Messa, *La preghiera semplice: non di san Francesco ma del beato Egidio*, 53-56. M. Faberi - C. Campo, *Una scoperta inaspettata: una lettera di Caterina Vigri*, 57-62. Recensioni, 63-64.
- 56, 2/2019: L'asinello e il suo sguardo. S. Carotta, *Il mondo come illusione (2)*, 67-75. S. Paciolla, *Oltre il già noto: l'istruzione applicativa "Cor orans"*, 76-87. A.M. Buscemi, *L'Ammonizione VI di san Francesco*, 88-105. M.F. Righi, *Un asinello di stirpe regale*, 106-111. M.M. Agosta, *Il beato Gabriele Allegra legge Dante Alighieri*, 112-125. Recensioni, 126-127.

## FRANCISCAN CONNECTIONS

- 68, 3/2018: D. Couturier, *Repairing the Church: a franciscan perspective*, 2-5. *Clare with Francis: the Saints of Assisi come... converse... create*, 6-8. K. Wrisley Shelby, *Sanctifying Grace and the Threefold Way in the "Summa Halensis"*, 10-16. *Emerging Franciscan Scholars Series: dr. Katherine Wrisley Shelby*, 17-19. L.E. Currie, *Becoming the Body of Christ: St. Bonaventure's Ecclesiology and Pope Francis' "Amoris Lætitia"*, 20-25. L. Iyengar, *The Canticle of the Creatures Read in Light of the Benedicite*, 26-31. J.-F. Godet-Calogeras, «An Ardent Absence». *A conversation with the Author*, 32-33. A. Zuba, «Against their Soul and our Rule». *A Case for Nonviolent Direct Action*, 34-39.
- 68, 4/2018: D. Couturier, *Carney and the Clare revolution: The First Franciscan Woman 25<sup>th</sup> Anniversary*, 2-3. J.P. Chinnici, *Passing on the Seal of Franciscan Life*, 4-23. J. Shaun Coyle, *Sin as Anti-Trinitarian Palimpsest in the Summa halensis*, 25-30. *Emerging Franciscan Scholars Series: Justin Shaun Coyle Pd.D.*, 31-32. P. Carolan, *Franciscan Spirituality and Environmental Justice*, 33-36.
- 69, 1/2019: P. Carolan - M. Magee, *Green New Deal: a Franciscan Perspective*, 2-3. A. Belfield, *Trinity and Creation: Vestigia Trinitatis in Alexander of Hales's "Glossa Sententiarum"*, 4-8. E. Curran, *St. Francis and mental Health Challenges: from Stigmatization to Stigmata, exclusion to exaltation*, 9-13. D.B. Couturier, *The seven Freedoms of St. Clare and the Power of Women in Transformative Health Care Today*, 15-22. J. Martone, *The Tau Paintings of Giuseppe Menozzi*, 23-24. K.C.A. Elphick, *Hearing the Voice of Our Elder Sister: Ursula de Jesús*, 26-28. E. Falque, *The Double Entry of God. Bonaventure and Thomas Aquinas*, 29-36.

## FRANCISCAN STUDIES

- 76/2018: B.W. Smith, *A Theme Song of His Life: "Aspectus" and "Affectus" in the Writing of Robert Grosseteste*, 1-22. A.L. Clark, *From Arnulf of Lisieux to Stefania of San Silvestro: a 12th-Century letter and its hagiographic afterlife*, 23-37. K.E. Jones, *Bonaventure on habitual grace in Adam: a change of heart on nature and grace?*, 39-66. C.A. Levri, *A structural analysis of Bonaventure's "Omnium artifex docuit me sapientia"*, 67-97. J.S. Coyle, *Appropriating Apocalypse in Bonaventure's "Breviloquium"*, 99-135. L. Togni, *The hierarchical center in the thought of St. Bonaventure*, 137-157. M. Strozynski, *The chronology of the "Instructiones" of St. Angela of Foligno*, 159-206. M. Traversino Di Cristo, *The classic age of the distinction between God's absolute and ordered power: in, around, and after the pontificate of John XXII (1316-34)*, 207-266. O.V. Bychkov, *The status of the phenomenal appearance of the sensory in fourteenth-century franciscan thought after Duns Scotus (Peter Aureol to Adam of Wodeham)*, 267-285. M. Lodone, *Eschatology and discernment of spirits: the impact of Peter of John Olivi's "Remedia contra temptationes spirituales" (14th-15th centuries)*, 287-300. B. Roest, *Demonic possession and the practice of exorcism: an exploration of the franciscan legacy*, 301-340. P. Reilly, *New light on the road to Damascus? Some further thoughts on acculturation as seen in the "auto" La "Conversion de San Pablo"*, 341-358. Book Reviews, 359-381.

## FRANCISCANA

- XX/2018: E. Menestò - M. Bassetti, *Ancora sul ms. 338 della Biblioteca Comunale di Assisi*, 1-50. W. Maleczek, *Vent'anni dopo. L'autenticità del Testamento di Chiara: una questione chiusa?*, 51-133. G. Gardoni, *Giovanni Bono (m. 1249) santo*

mancato tra le fonti agiografiche e carte d'archivio, 135-172. F. Santi, *Giovanni di Pian del Carpine, Salimbene di Adam e Pietro di Giovanni Olivi: tre francescani e tre immagini del papa nel secolo XIII*, 173-190. A. Degl'Innocenti, *Per uno studio del "Lucidarium legendarum": note introduttive*, 191-210. L. Pellegrini, *Verso la sponda orientale del Mediterraneo: i frati Minori in terra dalmata e bosniaca*, 211-243. G.G. Merlo, *Monasteri e conventi come segni di identità*, 245-260. M.C. Rossi, *Antonio di Padova, Ordini mendicanti e società locali nell'Italia dei secoli XIII-XV. Note di lettura e qualche riflessione*, 261-276. Cronache. *Seminario di formazione in Storia religiosa e Studi francescani (Assisi, 9-19 luglio 2018)* (D. Palagi), 279-285. *Bonaventura da Bagnoregio Ministro Generale (Foligno, 20-21 luglio 2018)* (M. Mancinelli), 287-294. *Libri e biblioteche: le letture dei frati mendicanti tra Rinascimento ed età moderna, 46° Convegno internazionale di studi (Assisi, 18-20 ottobre 2018)* (E. Garibaldi), 295-300. *Conferimento «Stemma d'oro della città di Assisi» a Grado Giovanni Merlo (Assisi, Palazzo Bernabei, 18 ottobre 2018)*, 303-314.

#### FRATE FRANCESCO

84, 2/2018: Articoli. D. Flood, *The Working Brothers of 1215*, 251-259. M.F. Cusato, *The House that Peter built: Bologna and the Origins of the Clericalization of the Order of Friars Minor*, 261-282. M. Sensi, *Lo speco di Narni tra eremiti, osservanti e riformati*, 283-299. P. Pieraccini, *Girolamo Golubovich, i francescani e Paul Sabatier (1898-1929)*, 301-371. Impariamo a leggere le fonti. A. Marini, *Giordano da Giano, la "Chronica"*, 375-391. Miscellanea. J. Dalarun, *L'avviso degli altri*, 395-405. P. Pieraccini, *A proposito di un volume sulla Santa Sede e la questione palestinese*, 407-433. P. Maranesi, *Francesco di Assisi: tra eremo e città. Dalla preghiera di lode all'annuncio di pace*, 435-446. M. Pizzo, *Cartoline come fonti documentarie*, 447-456. Cronaca. XVI Convegno di Greccio: *Vita da sante. Storia, arte, devozione fra Lazio e Abruzzo nei secoli X-XVI* (Greccio, 11-12 maggio 2018), 459-461. Seminario di ricerca: *Nuovi studi su Onorio III (1216-1227)* (Roma, 15 maggio 2018), 463-469. XVII *Incontro del Centro Italiano di Lullismo (E.W. Platzeck)* (Roma, 24 maggio 2018), 471-473. Recensioni, 477-500. Annuncio, 503-504.

#### ITALIA FRANCESCANA

93, 1-2/2018: «La Grazia suppone la cultura». M. Cucca, *Oltre l'automaton*, 7-8. D. Lo Sardo, *Culto, cultura e personalità. Rapporto dialettico e circolarità ermeneutica nella Bibbia*, 11-34. G. Pasquale, *Natura e cultura. Un possibile riscatto dalla técnica*, 35-49. E. Lamedica, *Il linguaggio della natura. Storia e cultura di un concetto*, 51-89. M.E. Putano, «Francesco suppone Guardini. Né natura, né cultura?», 91-109. O. Todisco, *La fraternità anima francescana dell'essere*, 111-128. L. Di Palma, *Significati e forme dell'affettività e della sessualità nel contesto sociale contemporaneo. Riflessioni in vista di un'azione educativa*, 129-157. M. Rogante, *Chiesa e pedofilia. L'urgenza di un rinnovamento formativo*, 159-173. E. Manzi, *La preghiera multireligiosa per la pace nel pensiero di Benedetto XVI*, 175-216. Libri in evidenza, 217-220.

#### ITINERARIUM

LXIV, 219/2018: Oito séculos de presença franciscana em Portugal. Memória e vivência. Jornadas 2017 (Coimbra, 16-17 de junho) (Porto, 20-21 de outubro). *Nota pastoral da Conferencia Episcopal Portuguesa. Por ocasião dos 800 anos de pre-*

sença franciscana em Portugal, 11-16. S.A. Gomes, *800 anos de presença franciscana em Portugal*, 17-38. D.A. Silveira Teixeira, *O Franciscanismo das origens vivido há oito séculos em Portugal*, 39-64. J. Cerqueira Gonçalves, *Espírito evangelizador e missionário do franciscanismo em Portugal (Mártires de Marrocos e Santo António)*, 65-72. A.M. Ribeiro Rebelo, *O apreço da Rainha Santa Isabel pela espiritualidade franciscana*, 73-108. F. Taveira da Fonseca, *Os Colégios de franciscanos na Universidade de Coimbra (séculos XVI-XVIII)*, 109-131. J. Dias Vicente, *Dom Frei Álvaro de S. Boaventura, em Coimbra (1672-1683): dignificação do culto divino e relações difíceis com o Cabido*, 133-174. V.R. Gomes Teixeira, *Luke Wadding ofm. Franciscanismo e erudição forjados em Portugal*, 175-200. S. Centomo, *A presença franciscana conventual em Coimbra e em Portugal*, 201-208. A.M. Dias da Silva - A. Marques, *Ordem Franciscana Secular de Coimbra: assistência espiritual e material sob a égide de S. Francisco (séculos XVII a XX)*, 209-224. M.C. Lúcio, *A Terceira Ordem Regular (TOR), nova presença franciscana feminina. Do século XIX ao século XXI*, 225-236. M.M. Brito Martins, «O Privilégio da Pobreza». *A propósito da obra de Claire Bissonnette (OSC)*, O privilégio da pobreza (2016), 237-243. M.M. Novo, *Foi há cem anos... Para celebrar o regresso dos Franciscanos OFM a Coimbra*, 245-250. I. Lamelas, *São Francisco passou por aqui... Para celebrar 100 do regresso dos Franciscanos a Lamego*, 251-261. J. Pereira, *Franciscanismo no feminino*, 263-271. A.M. Nunes Gaspar, *A Ordem Franciscana Secular hoje*, 273-284.

#### LAURENTIANUM

- 59, 1-2/2018: Articoli. S. Panzarella, *Il corpo come profezia. Il caso "capovolto" di Giona*, 3-40. F. Raurell, *Scoprire la Parola incarnata per mezzo dell'esegesi critica*, 41-47. A. D'Ambrosio, *La vita quotidiana dei cappuccini nell'Africa Congo-angolana del Seicento. Esperienze missionarie francescane*, 49-78. S. Corso, *Buonaiuti, La Piana, De Stefano. Carteggi tra modernisti per una teologia della storia (III)*, 79-299. Dissertazioni dottorali, 303-344. Recensioni, 345-350. Libri ricevuti, 361-363.
- 59, 3/2018: Articoli. F. Raurell, *Lo Stato nella società giudeo-cristiana*, 367-380. S. Panzarella, *L'inculturazione del tema della città escatologica nel testo qumranico della «Nuova Gerusalemme»*, 381-397. C. Cerami, *Le Beatitudini in Cromazio d'Aquileia e Leone Magno*, 399-423. J.A. Echeverria, *El ocaso del poder papal y su justificación en los siglos XIV y XV*, 425-501. S. Vacca, «*Prima sedes a nemine iudicatur*». *Aspetti del primato del vescovo di Roma*, 503-563. Recensioni, 565-571.

#### MISCELLANEA FRANCESCANA

- 118, 3-4/2018: Studi francescani. O. Todisco, *La libertà fonte ispirativa della metafisica di G. Duns Scoto*, 313-361. F. Costa, *Giovanni Pesce frate Minore conventuale vescovo di Catania (1431-1447)*, 362-378. G. Buffon, *Francescani e politica al femminile nel XVII secolo. Euristica, diplomazia e pietà*, 379-393. F. Autieri, *La tomba di san Francesco. Storia del bicentenario della sua scoperta (1818-2018)*, 394-439. Studi biblici. D.A.N. Nguyen, *Il Gesù misericordioso ma anche severo nel Vangelo di Luca. Rilievi introduttivi per una completa «cristologia della misericordia» nei vangeli*, 440-468. T. Szymczak, *La «Vetus Syria» nel Vangelo di Matteo*, 469-486. Studi teologici. F. Scialpi, *Il rito della professione religiosa in Occidente. Excursus storico*, 487-505. F. Celestino, *I giovani alla ricerca del senso del-*

la vita. *Una proposta di cammino francescano*, 506-531. R. Di Muro, *La vocazione all'amore e la pienezza della gioia cristiana*, 532-550. Evento. F. Meroni, *La missio ad gentes interessa ancora? Una riflessione teologico-pastorale. Alcune osservazioni iniziali*, 551-561. Recensioni, 562-584.

#### NUEVO MUNDO

III, 6/2018: Derechos Humanos. Caminos para la Justicia y la Paz. M. del Milagro Casalla, *Pensar los derechos humanos desde la memoria, la historia y la justicia*, 13-23. N. Forero, *Esta economia mata. Dedicado al padre Joaquin Núñez y a todos los pastores con olor a oveja*, 25-35. L. Biolatto, *El Reino de Dios y los derechos humanos: en la teoría y en la práctica*, 37-56. B. Facciano, *Un espacio para la memoria*, 57-64. E. Ortiz de Elguea, *De la alteridad a la teoría Queer. Recursos para considerar los derechos de las personas homosexuales*, 65-88. A. Natali, *Una mirada franciscana sobre los derechos humanos*, 89-94. F.X. Sanchez Hernandez, *La búsqueda de justicia en México a partir de la figura de mons. Romero*, 95-107. *Anexo San Romero de América*, 109-114. Los autores, 115-119.

#### RIVISTA STORICA DEI CAPPUCINI DI NAPOLI

13/2018: F.F. Mastroianni, *Mons. Francesco Saverio Toppi e la sua Cronaca beneventana manoscritta (27.X.1952-13.IX.1956): trascrizione e commento*, 7-68. C. Tucciello, *La rivista «Studi e ricerche francescane». Indice dei nomi e dei luoghi (1972-2005)*, 69-453.

#### STUDI FRANCESCANI

115, 3-4/2018: J. Dalarun, *Stimmate e stigmatizzazione. La lezione delle fonti*, 205-227. F. Sottili, *Gli interventi barocchi nel complesso di Ognissanti*, 229-249. G. Lo Gioco, *La cassa di bronzo del Museo del Cenacolo di Ognissanti di Firenze e la reliquia del saio di san Francesco*, 251-338. A. Maiarelli, *L'archivio del convento di San Giovanni Battista a Sargiano (AR). Inventario*, 339-434. *Indice dell'annata 2018*, 435-436.

#### WISSENSCHAFT UND WEISHEIT

80/2017: W. Maleczek, *Zwanzig Jahre danach: Ist die Authentizität von Klaras Testament eine erledigte Frage?*, 7-68. P. Zahner, *Die Quellen der Lebensform des Ordens der Armen Schwestern der Klara von Assisi (Klararegel) mit besonderer Berücksichtigung der Lebensform Hugos (Hugolinregel)*, 69-86. M.P. Alberzoni, *Das Leben von Pönitenten vor und nach der Verklösterlichung: hospitia werden zu "monasteria"*, 87-104. N. Kuster, *Klaras Vernetzung mit Armen Schwestern. Blicke auf den Damiansorden in Europa 1253*, 105-167. L. Lehmann, *Spirituelle Motive für die Klausur bei Franziskus und Klara von Assisi*, 168-201. P. Maranesi, *Le sorelle povere di San Damiano e l'ordine claustrale di San Damiano. Una tensione documentaria tra due progetti identitari*, 202-254. G.P. Freeman, *Gitter und Pforte. Die Instrumente der Klausur in den Damianitinnenregeln des 13. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung von San Damiano*, 255-288. M. Kreidler-Kos, *«Immer hat Gott dich beschützt wie eine Mutter ihr Kind». Das Motiv der Mütterlichkeit in Leben, Schriften und Zeugnissen der hl. Klara von Assisi*, 289-315.

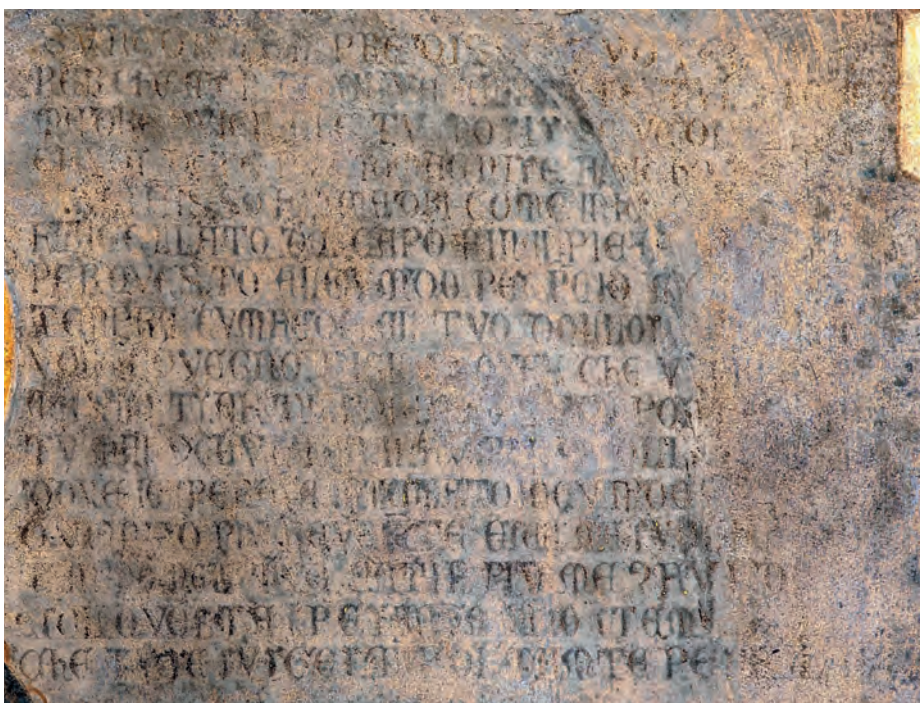
- AUTIERI FELICE - BUFFON GIUSEPPE ET AL., *Frate Francesco e i suoi frati lungo i secoli. Dalla prima fraternità alla divisione dell'Ordine con la bolla "Ite vos"*. Presentazione a cura di A. Czortek, Cittadella Editrice, Assisi 2018, 217 p. (Convivium Assisiense. Itinera franciscana, 14).
- BLOCK WIESLAW, *Beato Aniceto frate minore cappuccino, un ponte fra due nazioni*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2018, 431 p. (Bibliotheca Asceticum-Mystica, 14).
- BORNIOTTO VALENTINA - BOTTA MARCELLO - FIORAVANTI MATTEO, *Il catalogo della quadreria del Convento di San Francesco d'Albaro. Un'esperienza di lavoro*, De Ferrari, Genova 2018, 275 p., ill. col. b/n.
- BROLIS MARIA TERESA - CAVALIERI PAOLO - AIROLDI LUIGI, *La corsa del vangelo. Le figlie di santa Chiara in Bergamo dal XIII secolo ai nostri giorni*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 2018, 259 p., 8 tavv. fotogr. (Fonti e ricerche, 28).
- CARRARO GIANNINO - GALLO DONATO, *L'elogio di Anna Buzzacarini badessa di S. Benedetto Vecchio di Padova in un codice di età carrarese con riproduzione fotografica del manoscritto e un contributo di Paola Barbierato*, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova 2018, 196 p., 56 tavv. col. (Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana, XL).
- CECCOBAO SIMONE, *Senza ira né turbamento. La ricerca di un'originalità minoritica nella "correctio culparum"*, Porziuncola, Assisi-S. Maria degli Angeli (PG) 2019, 585 p. (Viator, 17).
- DALARUN JACQUES, «*Omnia verba que disimus in via*». *Percorsi di ricerca francescana*. Postfazione di Felice Accrocca, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 2019, 484 [12] p., (Fonti e ricerche, 29).
- DI MARCANTONIO ANTONIO (a cura), *Frate Elia da Cortona. Società e religione nel XIII secolo*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 2018, XI, 176 p. («Cortona francescana», nuova serie, I).
- FISHMAN DANIEL, *Le classi invisibili. Le scuole ebraiche in Italia dopo le leggi razziste (1938-1943)*, a cura di Patrizia Baldi, Fondazione Centro di documentazione ebraica contemporanea, il prato, Saonara (PD) 2019, 182 p., fotogr.
- GAZZOLA LOREDANA - SCARAMUZZA CARLO (a cura), *Il filo e le trame di Odorico. Manufatti tessili dalle vie della seta e dal lascito del cardinale Celso Costantini*, Associazioni Cintamani, Pordenone 2018, 107 p., ill col.
- GHIOTTO EDOARDO - GRENDENE GIANNI, *Profilo storico della Collegiata di Schio*, Schio (VI) 2018, 257 p., ill. fotogr. (Quaderni della Pieve, 6).
- GIACOMELLI LUCIANA (a cura), *Di Terra e di Fuoco. Il "San Sebastiano" di Andrea Riccio*. Testi di Giancarlo Gentilini e Lucia Giacomelli, Provincia autonoma di Trento, Castello del Buonconsiglio. Monumenti e collezioni provinciali, Trento 2018, 75 p., ill. (Castelli in Mostra. Cammei, 2).



- JEZ TOMASZ, *The Musical Culture of the Jesuits in Silesia and the Klodzko County (1581-1776)*, Peter Lang, Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Warszawa-Wien 2019, X, 513 p., fig., tavv. (Eastern European Studies in Musicology).
- MASCHERPA GIUSEPPE - STRINNA GIOVANNI (a cura), *Predicatori, mercanti, pellegrini. L'Occidente medievale e lo sguardo letterario sull'Altro tra l'Europa e il Levante*, Universitas Studiorum, Mantova 2018, 313 p., ill. col.
- Museo di Castelvecchio. Catalogo generale dei dipinti e delle miniature delle collezioni civiche veronesi. II. Dalla metà del XVI alla metà del XVII secolo*, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo (MI) 2018, 527 p., ill.
- RAZZOLINI CHIARA - CAUZZI CHIARA (a cura), *Le cinquecentine della Biblioteca del Convento della Verna*, con una nota di Carlo Ossola, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2019, XXXI, 502 p., 32 cc. di tavv., 62 ill. (Istituto di Studi Italiani Università della Svizzera Italiana. Biblioteca, 4).
- ROBSON MICHAEL J.P., edited, *A Biographical Register of the Franciscan in the Custody of York c. 1229-1539*, Yorkshire Archeological and Historical Society, The Boydell Press, Suffolk (UK)-Rochester (USA) 2019, XVIII, 307 p. (The Yorkshire Archeological and Historical Society. Record Series vol. CLXV).
- ROCCHETTA CARLO, *Lo stupore della corporeità. Storia e teologia*, Edizioni Porziuncolla, Assisi-S. Maria degli Angeli (PG) 2019, 369 p.
- ROSSI TOSCA, *Sui passi di Chiara d'Assisi per le vie di Bergamo. Storia e arte dei monasteri clariani dal Medioevo ad oggi*, [Sorelle Clarisse di Bergamo], Bergamo 2019, 207 p. ill. fotogr.
- SEDDA FILIPPO, *Il prodigio dell'ordinario. La santità quotidiana di Rosa da Viterbo*, Edizioni Frate Indovino, Perugia 2018, 125 p., ill.
- SORAGNI UGO, *Costruzioni prospettiche, modelli iconografici, intenzionalità narrative: originalità e derivazioni nella "Pala di Castelfranco" di Giorgione*, il prato, Saonara (PD) 2017, 73 p., tavv. IX
- SPATARO ALBERTO, "Velud fulgor meridianus". *La "Vita" di papa Gregorio IX. Edizione, traduzione e commento*, Vita e Pensiero, Milano 2018, XII, 228 p. (Ordines. Studi su istituzioni e società nel medioevo europeo, 8).
- Vita di santa Rosa. Testo inserito negli atti nel processo callistino istruito nel 1457*. Traduzione Ernesto Piacentini (†), Edizioni Frate Indovino, Perugia 2018, 61 p., ill.
- ZOVATTO PIETRO, *Mons. Raffaele Radossi Vescovo di Parenzo e Pola (1941-1947) "profugo giuliano"*, Luglio Editore, Trieste 2019, 203 p., fotogr.



**Tav. 1:** GIUSTO DE' MENABUOI, *Congedo di Cristo dalla madre*, Padova, basilica del Santo, cappella della Madonna Mora, parete nord. Fototeca Centro Studi Antoniani - Foto Giovanni Pinton.



**Tavv. 2-3:** GIUSTO DE' MENABUOI, *Congedo di Cristo dalla madre*, Padova, basilica del Santo, cappella della Madonna Mora, parete nord (particolari). Fototeca Centro Studi Antoniani – Foto Giovanni Pinton.

**Tav. 4:**

GIUSTO DE' MENABUOI,  
*Congedo di Cristo dalla  
madre*, Padova, basilica  
del Santo, cappella della  
Madonna Mora, parete  
nord (part.). Fototeca  
Centro Studi Antoniani  
- Foto Giovanni Pinton.



**Tav. 5:**

MAESTRO DEL PASSION-  
SFOLGEN, *Congedo di Cri-  
sto dalla madre*, Colonia,  
Wallraf-Richartz Mu-  
seum (part.).





**Tav. 6:**  
MAESTRO DEL PASSIONSFOLGEN, *Congedo di Cristo dalla madre*, Colonia, Wallraf-Richartz Museum (part.).



**Tav. 7:**  
Padova, basilica del Santo, cappella della Madonna Mora, parete nord (part. del punto di innesto tra il sarcofago Negri e l'affresco).