

MARIA CARDILLO, **Obbedienza, carità e castità nella *Via de' tri di***
di frate Antonio da Pontremoli*

La *Via de tri di*¹ è un trattato in prosa volgare che afferisce al genere parenetico-esortativo di ambito francescano – una produzione simile è attestata anche negli altri ordini mendicanti – di cui esiste un'ampia documentazione tra il XV e il XVI secolo². L'intento era chiaramente quello di estendere e incentivare l'abitudine alla preghiera e all'orazione mentale, trasmettendo norme di comportamento morale valide per tutti, ma, in particolare, per le donne, destinatarie privilegiate della predicazione francescana del XV secolo. Parallelamente esisteva una produzione scritta riservata alle donne consacrate e allestita dai frati confessori. Si tratta in genere di scritti brevi, schematici e ripetitivi, perché pensati e rispondenti alle esigenze delle singole realtà monastiche per cui venivano approntati. Testi quindi dall'autorialità debole, senza alcuna pretesa di originalità e di letterarietà. Una produzione sommersa e dispersa sulla quale poco si è indagato, forse perché considerata come minore, eppure estremamente illuminante per quel che concerne le letture delle monache – non sempre disponiamo di cataloghi delle biblioteche monastiche e, secondariamente, i libri erano *ad usum* ossia condivisi – come vedremo, la Regola proibiva il possesso personale dei beni – per cui i testi circolavano di mano in mano tra le religiose senza lasciare traccia nella stragrande maggioranza dei casi. Per esempio, nel nostro trattato le note di possesso – apposte su alcuni dei testimoni dell'opera – sono notevolmente più tarde³.

* Questo contributo nasce dalla mia tesi di Master in Medioevo francescano, discussa nel 2020 presso la Scuola Superiore di Studi Francescani della Pontificia Università Antonianum di Roma. L'edizione critica di questo trattato è in corso di stampa. Ringrazio il professore Juri Leoni OFM per i generosi suggerimenti, i consigli e gli spunti di riflessione nell'allestimento di questa edizione.

¹ Il trattato è tradito da due manoscritti custoditi presso l'Archivio Arcivescovile di Bologna. Per le citazioni del trattato si fa esclusivamente riferimento al manoscritto Bologna, Archivio Generale Arcivescovile, *Archivio della Beata Caterina*, cartella 39, n. 376 (*olim* libro 17,1), in quanto testo base dell'edizione critica. Cfr. Leoni (2014), pp. [337]-361. Dall'attività di riordino del suddetto fondo è emerso un altro codice, che tradita quest'opuscolo, all'interno della cartella 52, manoscritto n. 2. Ringrazio per la segnalazione del terzo testimone la dott.ssa Giorgia Proietti.

² Cfr. Rusconi (1986), p. 218; Zarri, (1986), pp. 134-135.

³ Si precisa che in due dei tre testimoni del trattato sono menzionate tre clarisse: suor Ortensia (de) Grassi (†1546) e suor Samaritana († 1561) e suor Antonia Onorata (†1698). Sulla base della

La *Via de' tri dì*, come rivela già il titolo, è suddiviso in tre giorni, a ognuno di essi corrisponde uno dei tre voti della regola clariana, vale a dire l'obbedienza, la povertà e la castità. Nel prologo frate Antonio afferma infatti che:

«Alhora la persona religiosa crescerà de bene in meglio e serà perfecta, se viverà secondo la vita e farà secundo le opere del suo maestro Christo, el quale li ha insignata la via de la perfection a la quale se nui volemo pervenire, bisogna andare per la via de' tri dì. E non dice de uno dì solo, neanche de dui, ma vole che nui andiamo la via di tri dì, la quale è principio d'ogni perfection, sancto e regulato vivere et è mezo e fine d'ogni perfectione claustrale. E se tu me domandassi, veneranda Madre, come se domanda e quale è questa via di tri dì, te rispondo e dico che la via del primo dì se domanda perfecta abnegatione; la via del secundo dì se domanda vera renunciatione; la via del 3° dì se domanda sollicita custoditione»⁴.

Parlando di regola, si intende la Regola I, ossia quella scritta da Chiara d'Assisi (1154-1253) e approvata dal pontefice Innocenzo IV (1195-1254) *in articulo mortis* dell'Assisiense con la bolla *Solet annuere*⁵ nell'agosto 1253. Il vincolo originario dell'altissima povertà voluto dalla santa – Chiara fu la prima donna a scrivere una regola monastica – imponeva il non possesso di alcun bene, il che l'aveva resa assai impraticabile dalle comunità monastiche, per cui al momento della Riforma Osservante – entro la quale si inquadra questo trattato, come avremo modo di spiegare più avanti – la maggioranza dei monasteri seguiva la cosiddetta Regola II, nota anche come Regola urbaniana *Ordo sanctae Clarae*⁶, quella cioè concessa da papa Urbano IV (1195-1264). Quest'ultimo testo mitigava la povertà, nel senso che gli istituti religiosi potevano disporre di beni per il loro sostentamento, ma rafforzava e consolidava la clausura per le religiose che avevano fatto i voti solenni: *in oboedientia sine proprio et in castitate sub clausura*⁷.

Siamo dunque all'interno della riforma osservante, che si caratterizzò come ritorno al carisma originario. In ambito specificatamente francescano la riforma è racchiudibile all'arco temporale compreso tra il 1368, anno in cui Paoluccio Trinci⁸ (1309-1391) assieme ad altri confratelli – *frates de familia* in seguito detti

documentazione archivistica sappiamo che le suddette religiose presero i voti al *Corpus Domini* e completarono il loro cammino monastico all'interno del quello stesso luogo pio, anche se in momenti diversi. Infine tra i possessori c'è anche un confessore nel suddetto monastero ossia fra Pietro da Modena. L'analisi del terzo testimone, come si è detto prima, non è stata ancora effettuata. Cfr. Leoni (2014) p. 355.

⁴ *Via de tri dì*, ff. 3 verso-4 recto.

⁵ Cfr. *Bullarium Franciscanum* (1759), pp. 671-678.

⁶ Cfr. Horowski (2017) pp. 65-107.

⁷ Cfr. Durigetto (2013) pp. 93-95.

⁸ Sensi (1985); Sensi (1992).

Osservanti — ebbe il permesso di vivere in povertà e in contemplazione a Brogliano e il 1517, quando Leone X con la Bolla *Ite vos*⁹ (29 maggio 1517) ufficializzava la separazione dei frati Minori tra Osservanti e Conventuali.

Analogamente nel ramo femminile — il Second'Ordine, il Terz'Ordine e gli altri gruppi penitenziali che si ispiravano al carisma di Francesco e di Chiara — si sperimentavano spinte riformistiche. Bisogna aggiungere però che — in merito alla *cura monialium* ovvero la direzione spirituale delle *sorores* e delle terziarie — i francescani sperimentarono, come i cistercensi, un difficile rapporto le consacrate¹⁰ e spesso furono riluttanti a tale obbligo, che il pontefice Eugenio IV (1383-1447) aveva affidato loro con la bolla *Ordinis tui*¹¹. La cura spirituale dei frati verso il Second'Ordine e il Terz'Ordine si sostanzialmente in periodiche confessioni delle religiose, nella produzione di una letteratura ascetico-devozionale rivolta alle stesse e, infine, nell'attività di controllo amministrativo di quei luoghi pii femminili. Assai probabilmente frate Antonio apparteneva ai frati Minori Osservanti e, più specificatamente, alla vicaria osservante di Bologna, a cui spettava il compito della guida spirituale delle religiose del *Corpus Domini* ed è all'interno di questo contesto che maturò la scrittura di questo testo, anche se l'occasione o il pretesto ci sfugge e non lo sapremo mai, non esistendo alcuna documentazione al riguardo.

L'autore, frate Antonio da Pontremoli, è un personaggio sfuggente quasi sconosciuto, in altre parole quel che si potrebbe definire come un *flatus voci*, non disponendo di alcuna informazione sul religioso. La documentazione conservata a Pontremoli, suo probabile luogo di provenienza, è andata distrutta e la storia locale non menziona il frate¹². Quel che possiamo dire con certezza su di lui è che frate Antonio fu un Minore osservante, legando tale supposizione a un riferimento interno al testo. L'autore infatti menziona Giacomo Primadizzi († ante 1466), vicario generale dell'Osservanza dal 1446 al 1449, specificando «dell'ordine nostro»¹³.

Il testo è dedicato a suor Innocenzia Annichini († 1493) da Ferrara, una delle discepole di Caterina Vigri (1413-1463), la santa bolognese di cui si dirà più avanti, anche in questo caso disponiamo di scarse informazioni biografiche. Non è nota infatti la data di nascita e non riusciamo nemmeno a ricostruire dettagliatamente la vita monastica di suor Innocenzia, che si svolse esclusivamente al monastero del *Corpus Domini* di Bologna. Innocenzia professò i voti solenni nel 1456 e che fu nominata vicaria nel 1487 e, quindi, divenne badessa per tre volte. Qualche informazione aggiuntiva su di lei la fornisce il

⁹ Cfr. Sella (2001); Bartocci (2015) pp. [359]-397.

¹⁰ Cfr. Baroni (1994) p. 86.

¹¹ Cfr. *Bullarium Franciscanum. Nova series* (1929) vol. I, pp. 524-526; Leoni (2015) pp. [159]-182.

¹² Cfr. Leoni (2014), p. 351.

¹³ Cfr. *Via de tri di*, f. 23 verso; Leoni (2014), p. 352 nota 70.

gesuita Giacomo Grassetti, autore di una biografia secentesca su santa Caterina Vigri:

La Madre suor Innocentia degli Annichini da Ferrara, questa era ancor Novitia, e di quindici anni di sua età, quando venne à Bologna; & è quella, di cui sopra si disse, che con cenni, & ella muta dimandando, ottenne di venire in compagnia della Beata[Caterina Vigri] . Fece la Professione in mano di lei in Bologna l'anno medesimo 1455. Fu religiosa di grande eccellenza nella carità, e discretione, e per questo meritò di essere eletta tre volte Abbaddessa nel Monastero di Bologna, e nel suo officio si portò egregiamente, come vera Discepola di quella Beata Anima, le cui attioni si era di proposito posta ad imitare. Morì nel 1493¹⁴

La Vigri, infatti, era stata scelta dai superiori della provincia osservante di Bologna come badessa del nuovo monastero, che si aveva intenzione di edificare a Bologna e dedicato anch'esso, come quello ferrarese, al *Corpus Domini*.

Non conosciamo le circostanze che portarono alla stesura dell'opera — nulla sappiamo sulle diverse fasi redazionali del trattato — e non riusciamo nemmeno a datare con precisione il trattato. Tuttavia, come abbiamo detto, suor Innocenzia divenne vicaria nel 1487 del monastero del *Corpus Domini* di Bologna e, successivamente, in una data non precisata fu nominata badessa di quel luogo pio, visto che all'interno del trattato frate Antonio si rivolge a lei indicandola come 'veneranda madre'¹⁵ e considerando ancora che il più antico dei tre manoscritti che tradita il testo reca come data di sottoscrizione il 1492¹⁶, allora si potrebbe restringere — con la prudenza imposta dal caso — l'arco cronologico al quinquennio 1487-1492. Sono questi gli anni in cui si va consolidando il mito agiografico di Caterina¹⁷, che morì nel 1463. Si raccoglievano dati sulla santità *post mortem* della Vigri, la religiosa venne beatificata da Clemente XI (1649-1721) nel 1703 e, quindi, canonizzata nel 1712 dallo stesso pontefice. E se è pur vero che all'intensa attività editoriale di questi anni, le monache rimasero sostanzialmente estranee, si produssero parallelamente rime in volgare in onore di Caterina da parte delle consorelle che la conobbero assai probabilmente in vita e che ne furono testimoni oculari della sua santità, a riprova del carattere colto del monastero bolognese¹⁸.

¹⁴ Cfr. Grassetti (1620) p. 92; Leoni (2014) pp. 353-354.

¹⁵ L'espressione ricorre 35 volte in tutto il testo.

¹⁶ La sottoscrizione è la seguente: «Finise questo sancto e salutifero tractato chiamato Via de tri dì nel santo loco de la Vila nel sancto del glorioso Padre nostro Francescho 1492. Laus largitor omnium ». Archivio Generale Arcivescovile di Bologna, Archivio della Beata Caterina, cartella 39, n. 376 (*olim* Lib.17, 1) f. 56 *recto*.

¹⁷ Cfr. Zarri (1980) pp. 399-400.

¹⁸ Cfr. Zarri (2009) pp. 96-101; Leoni (2020) pp. 253-322.

Ritornando al nostro trattato, questo genere di opuscoli avevano sovente un carattere pratico — i testi erano spesso declinati al ‘come’ innervati da richiami alle fonti biblico-patristiche quale ausilio per accompagnare e per sostenere il cammino religioso quotidiano — al fine di indicare buone pratiche sulla base dell’esemplarità delle *auctoritas* per analogia di casi. Sfogliando infatti il trattato balza subito all’attenzione il fatto che le citazioni fossero brevi stringhe testuali disconnesse dal testo di partenza e trasformate in norme generali di condotta per le religiose.

In questo caso bisognerebbe quindi non tanto interrogarsi sullo statuto testuale quanto sui contenuti e sul rapporto con le fonti. La decontestualizzazione si mantiene per così dire alle soglie del testo, nel senso che le citazioni — spesso tradotte dal latino al volgare — non vengono manipolate. Tuttavia, a ben vedere, esiste un inevitabile slittamento di senso che scaturisce dal riuso delle fonti al fine di predicare l’esemplarità di alcune condotte per la vita monastica e che acquistano una validità generale, come diremo più avanti.

Leggendo il trattato si ha quindi l’impressione che certi concetti-temi esistessero prima della loro organizzazione testuale, ciò in forza di una certa ricorsività delle fonti e della fissità della natura umana. Appare inoltre evidente come il testo intendesse attivare in chi legge la memoria sedimentata di catene di citazioni imparare a memoria: assai probabilmente esistevano zibaldoni di *excerpta* circolanti in ambito monastico su cui è impossibile rendicontare, nel senso che ci fuggono totalmente le logiche selettive di selezione del patrimonio biblico-patristico, inteso come fonte di temi e di figure.

Tuttavia, il trattato non si configura come un’operazione meramente intellettualistica — cioè come un recupero decontestualizzato di singoli tasselli — ci sarà stato, come abbiamo detto in precedenza, un *quid* estemporaneo che non riusciamo a comprendere per la mancanza di informazioni sulle motivazioni della produzione del testo e anche sulla ricezioni dei contemporanei. Assai verosimilmente il trattato — rimasto inedito — venne fruito dalle suore bolognesi e, forse, quelle di qualche monastero osservante della zona limitrofa. È bene ricordare che non disponiamo degli inventari dei beni librari del monastero del *Corpus Domini* di Bologna: il catalogo steso da Paolo Casanova, procuratore delle clarisse bolognesi, ed edito di recente da Serena Spanò Martinelli¹⁹ risale al 1602, cioè più di un secolo dopo la stesura del trattato e, da questo punto di vista, può dirci ben poco.

Inoltriamoci quindi nella lettura del trattato. La catena delle citazioni comincia nel prologo con il richiamo all’esodo biblico degli Ebrei dall’Egitto²⁰. Il

¹⁹ Cfr. Spanò Martinelli (1986) pp. 1-23.

²⁰ *Deus Hebraeorum vocavit nos ibimus viam trium dierum per solitudinem ut immolemus Domino Deo nostro* (Ex. 3, 18; 5, 3)

versetto veterotestamentario va interpretato come la chiamata vocazionale. In altri termini il cammino vocazionale viene paragonato all'attraversamento del deserto; mentre i tre giorni di solitudine alludono ai tre voti. L'Egitto è invece il mondo esterno cioè il male, le pericolose seduzioni, i pericoli e tutto quello che si oppone alla virtù e alla santità; secondo un'opposizione dentro-fuori ovvero clausura-mondo. Ma il versetto biblico porta con sé un surplus di senso che deriva dall'allusione o, per meglio dire, la riconducibilità a un noto testo di san Bonaventura da Bagnoregio (1221-1274), vale a dire l'*Itinerarium mentis in Deum*. Si tratta di uno dei testi più celebri della mistica francescana e, sicuramente, un'opera considerata come una lettura adatta per le monache. Il testo – che fu redatto dal Bagnorese nel 1259, durante il soggiorno alla Verna – propone, partendo dallo stesso versetto, un cammino contemplativo *in trium dierum in solitudine*, inteso come un cammino ascensionale in sei gradi culminante nell'unione mistica con Dio. Il trattato è poi punteggiato da digressioni sulla priorità della meditazione, della preghiera e la centralità della croce, che, come vedremo, si ritrovano anche nel nostro testo, quali strumenti per congiungersi al Padre. Ma nel prologo agisce ancora la suggestione o, per meglio dire, il ricordo di un'altra opera bonaventuriana vale a dire *De triplici via*, che potrebbe aver agito come modello sotteso. Anche in questo caso, il Bagnorese propone un percorso mistico che si articola in tre vie: quella purgativa, quella illuminativa e quella perfetta; mentre il fine resta lo stesso, l'unione mistica con Dio.

E, infine, sul trattato agisce prepotentemente la reminiscenza intenzionale e imprescindibile del testo cateriniano *I dodici giardini*²¹. Un richiamo implicito e voluto, dato il legame che univa la santa bolognese alla dedicataria dell'opera, sua discepola come abbiamo detto, per cui doveva essere un'opera assai nota a suor Innocenzia. Ma, soprattutto, perché il testo cateriniano si agganciava al suddetto versetto veterotestamentario e anche al *De triplice via* di Bonaventura, a riprova della ricorsività di alcune fonti, benché diversamente declinate. L'opera cateriniana si presenta sotto forma di due lettere rivolte a una anonima consorella, nelle quali viene illustrato un cammino mistico anch'esso in tre giorni, attraversando dodici giardini. Frate Antonio si cimentava quindi nel difficile compito di assemblare testi con l'evidente intenzione di delineare la perfezione claustrale. Ma la preoccupazione didattica dell'autore si nutriva anche di adagi popolari che entrarono a far parte del testo. Per esempio: «benché la candela acesa non brusi el muro, non dimancho li remano la tinta e non se parte leziermente»²² e ancora «quando lo asinello è molto ben pasciuto e li è data la biava senza misura el tra di calzi al suo patrone e non se po' tenere in caveza»²³.

²¹ Vigri (2019).

²² *Via de tri di*, f. 35 verso

²³ *Ibidem*, f. 39 verso.

Il primo giorno, come si è detto, è dedicato all'obbedienza, valore essenziale e fondante di ogni vita monastica. Essa viene presentata come un'esperienza cruciforme, perché sostiene frate Antonio «essendo partecipi in questa vita de la sua croce e passione ne l'altra vita meritamente serano partecipi de la sua gloria e beatitudine»²⁴. Una spia di questo è la sovrabbondanza di *loci* neotestamentari relativi alla croce²⁵. L'amore del crocefisso è sicuramente un lascito di Francesco (1181/1182-1226), che fu il primo santo a ricevere le stimmate nella storia della Chiesa, ma questo tema ritorna in tutta la spiritualità francescana. Il modello della croce non è un'esperienza limitata però ai mistici, bensì è norma di vita per i tre ordini della famiglia francescana. Afferma al riguardo frate Antonio che l'obbedienza «ne religa e conserva in ogni sancto e regulato vivere»²⁶, per tal motivo essa contiene in sé anche gli altri due voti: la povertà e la castità. Del resto, citando la pericope Matteo²⁷, l'autore precisa che la religiosa deve spogliarsi della propria volontà e della propria identità. Non diversamente da quell'annichilizzazione dell'io, come afferma padre Pozzi²⁸, che, tra l'altro, rappresenta un elemento portante e fondante della mistica francescana. Per le chiarisse la professione di obbedienza è verso il papa e i suoi successori, quindi verso la badessa, secondo un ripetuto e insistito richiamo alla regola di Chiara²⁹ da parte di frate Antonio.

Il voto di obbedienza viene agganciato nel trattato al ricordo del peccato originale. In particolare si fa menzione alla *Genesi* circa il divieto di toccare e di mangiare i frutti dell'albero del bene e del male. Il versetto viene interpretato in chiave allegorica, per cui Adamo sarebbe la persona religiosa. Di contro il paradiso terrestre alluderebbe alla religione e in particolare alla vita claustrale; e, infine, l'albero del bene e del male rappresenterebbe la santa e regolata vita religiosa:

Figura de ciò habiamo nel Genesi, dove se lege como, dopo che Dio hebbe creato meser Adam e madona Eva, li pose ad habitare nel Paradiso terestro, loco delizioso, bellissimo e amenissimo, pieno de arbori fructiferi e optimi e abundanti de aque suavissime e in mezo de questo Paradiso piantò el legno de la vita, apto e conveniente a conservare longamente la vita corporale. Lì piantò anchora l'arbore de la scientia del bene e del male. [...] Moralmente parlando, per Adam se intende la persona religiosa, per el Paradiso terestro la sancta religione, in la quale sono varii e diversi arbori e fructi de sancte virtù, le quale debeno essere cibo spirituale della persona religiosa; per

²⁴ *Ibidem*, f. 6 verso.

²⁵ In totale 9 citazioni evangeliche relative alla croce: Io. 13, 15; Lc. 9, 23; Lc. 9, 23; Lc. 23, 26; Mc. 8, 34; Mc. 15, 21; Mt. 16, 24; Mt. 27, 32, 1.5; Phil. 2, 8.

²⁶ *Via de tri di*, f. 12 recto.

²⁷ *Tunc Iesus dixit discipulis suis si quis vult post me venire abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me.*

²⁸ Cfr. Pozzi (1997) p. 33.

²⁹ *Regula Clara Assisiensis*, X, 2-3. Cfr. *Fontes Franciscani* (1995) p. 2304.

el legno de la vita se intende el sancto e regulalto vivere che, sì come quello legno era conservativo de la vita corporale, così li boni costumi, le bone consuetudine, el sancto e regulato vivere è conservativo de la vita spirituale; per l'arboro de la scientia del ben e del male se intende la obedientia sancta ne la quale sta el principio de la saluta observandola e de la danpnation nostra non observandola³⁰.

Addentriamoci quindi verso la parte centrale del trattato, quella dedicata al voto di povertà. Sappiamo che in forza della Costituzione XIII del IV Concilio Lateranense del 1215 veniva imposto alle nuove forme monastiche di assumere una regola già approvata, pertanto Chiara aveva scelto quella benedettina per il protomonastero di San Diamano ad Assisi. Non è nostra intenzione inoltrarci nel lungo cammino che portò all'istituzionalizzazione del Second'Ordine, che comincia con la *Forma vivendi* scritta tra il 1212-1213 da Francesco e culmina con l'approvazione di Innocenzo IV, di cui si è detto nell'agosto del 1253. Ma Chiara aveva chiesto e ottenuto da Innocenzo III (1160-1216) nel 1216, poi rinnovato da Gregorio IX (+1241) nel 1228, il cosiddetto *Privilegium paupertatis*³¹, per restare aderente all'insegnamento di Francesco «Vivere secondo la perfezione del santo Vangelo»³². Tale privilegio collideva con la regola benedettina che invece permetteva ai monasteri di avere delle rendite. L'altissima povertà voluta da Chiara era un «valore non negoziabile»³³, ma rendeva la sussistenza dei monasteri clariani precaria, a tratti impossibile, per cui all'esplodere del movimento Osservante esisteva quella situazione di cui si diceva prima, cioè che la maggioranza dei monasteri seguiva la Regola urbaniana che temperava tale povertà.

Sulle orme di san Francesco, frate Antonio ribadisce la necessità della «vera renunciatione»³⁴ solo così si potrà essere «discipuli de Christo e professori de la perfectione evangelica»³⁵. Prosegue l'autore mettendo in guardia dai tranelli del Malatascha. Così viene sempre definito il diavolo nel trattato, un probabile calco dantesco già adoperato da santa Caterina da Siena nelle sue lettere³⁶.

Il primo inganno ordito dal demonio è relativo all'indulgere nel lusso e nella comodità:

³⁰ *Via de' tri dì*, ff. 8 verso-9 verso.

³¹ Questo privilegio viene concesso al Protomonastero di Assisi. Il testo è ancora al centro di un vivace dibattito circa la sua autenticità. Cfr. Maleczek (1996).

³² Cfr. Paolazzi (2009) p. 381. Il frammento è tratto dalla *Forma vivendi*. In essa Francesco - alludendo al noto versetto: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; poi vieni e seguimi» (Mt 19, 21) - identifica la povertà come tratto distintivo dell'Ordine, come ribadito anche nella regola *Regola Bollata* II, 5. Cfr. Paolazzi (2009), p. 324.

³³ Cfr. Durighetto (2013) p. 57.

³⁴ *Via de' tri dì*, f. 15 verso.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Battaglia (1975) IX, p. 503; Tommaseo-Bellini (1865) III, p. 39.

Li lochi nostri e monasterii non sono case de' poveri ma sono pallazi, li quali seriano suficienti ad ogni temporale signore (...). Non ce bastano prede semplicemente poste ne la fabrica, ma volemo che le siano non per utilità ma per curiosità, polite e zentilmente intaliate e sculpite. Non ce bastano le mure semplicemente facte, ma le volemo colorate e inbianchate, incornixate e depinte (...). Non ce bastano li pozi da le trenta e quaranta libre, ma le volemo le belle cisterne da le cinquecento e mille libre, lavorate cum prede de marmoro e tanta curiosità quanta non se ne trova in le corte di gran signori³⁷.

Direttamente collegato al tema del lusso c'è quello della vanità, quindi il secondo monito di frate Antonio per prevenire l'azione malefica del diavolo riguarda l'abito delle religiose. Anche in questo caso l'indicazione di Chiara è indubbia e palese: «deprecor et exhortos sorores meas, ut vestimenti semper vilibus induantur»³⁸. Nessuna concessione all'apparenza esteriore, nessun vezzo è permesso nel vestire, per cui in questa parte del trattato le parole dell'autore sono aspre e pungenti verso quelle suore, che, a suo dire, curano l'aspetto e trascurano l'anima:

Or, vo' tu vedere, veneranda Madre, se le mie sore de sancta Chiara sono sectatrice de le pompe, curiosità e policie de questo seculo? Guarda le policie de' vi li nigri, le curiosità de le bavare bianche, le corde sutille, le zochole zentile, le pianelle alte, la multitudine de le tonache [...] cum molte altre curiosità e superfluità, le quale laso per brevità. Mira etiamdio quanto tempo e studio mette una povera sora circha de lo adobamento del proprio corpo, el quale in breve serà esca de' vermi e puza fetente. Non se basta si stessa, ma ghe bisogna le servitrice, como a le grande madone del mondo; le vole meglio al corpo et ha più cura de epso che de l'anima sua³⁹.

Il terzo avvertimento è un accorato appello di adesione alla Regola e, quindi, quello di vivere come *peregrine et advenae in hoc saeculo*⁴⁰ - che, a sua volta, riprende un versetto della *Prima lettera di Pietro*⁴¹ - come essa prescrive:

Un altro lazo ne tende in questa sancta via el Malatascha da l'Inferno molto sutille e periculoso, cioè la proprietà e dominio de la pecunia expresamenre prohibita da la Regula per nome de la quale pecunia se intendono non solamente li denari ma etiamdio la congregation de ogni cosa temporale, como è frumento, vino, oleo e altre simile cose, le quale congregation non debeno essere facte da li professori evangelici,

³⁷ *Via de' tri di*, f. 18 recto.

³⁸ *Regula Clara Assisiensis*, II, 25. Cfr. *Fontes Franciscani* (1995) p. 2995.

³⁹ *Via de tri di*, f. 25 verso.

⁴⁰ *Regula Clara Assisiensis*, VIII, 2. Cfr. *Fontes Franciscani* (1995) p. 2301.

⁴¹ *Carissimi obsecro tamquam advenas et peregrinos abstinere vos a carnalibus desideriis quae militant adversus animam* (1 Pt, 2, 11)

*perché non sono secondo la purità della Regula, escludono la cotiaina mendacità e sono contra el vodo de la povertà*⁴².

Il terzo di è dedicato invece al voto di castità. Non conosciamo esattamente, come si è detto, la relazione che lega frate Antonio a suor Innocenzia, tuttavia è in questa parte del trattato che l'autore agisce maggiormente in veste di confessore, e, soprattutto, come *custos virginitatis*. Il testo che funge da modello è l'epistola XXII di Girolamo a *Ad Eustochiam Paulae filia*⁴³, scritta tra il 383-384 d. C. Nota come la lettera sulla verginità, in essa l'autore ammonisce Eustochio circa i pericoli che possono insidiare la verginità delle donne consacrate. Una prova di ciò si ha nella comune ripresa di entrambi i testi di versetto Paolino⁴⁴ circa la necessità di custodire i nostri corpi fragili come vasi d'argilla:

*Bisogna, aduncha, che noi teniamo la sensualità sottoposta a lo imperio de la rason e che noi habiamo sollicita e continua custodia de noi medesimi, a ciò che non perdiamo el precisoso thesoro de la sancta castità, el quale, come dice lo Apostolo, scrivendo a li Chorinti ne la secunda Epistola al 4°capitolo, portamo in vasi fictili de terra, cioè ne li corpi nostri sensuali e fragili*⁴⁵.

Prosegue quindi frate Antonio individuando cinque infuocate legna che possono inficiare la sancta castità delle spose di Cristo:

Unde io trovo, veneranda Madre, che sono cinque cose, fra le altre, le quale a modo de cinque infocate legne incendono questo sancto tempio de Dio e sono potissima causa de fare ruinare la persona religiosa ne le opere de la inmonda sensualità: la prima se domanda ruinosa superbia; la seconda se domanda maciliosa ociosità; la terza se domanda viciosa saturità; la quarta se domanda periculosa familiarità; la quinta se domanda perniciosa curiosità⁴⁶

La superbia si combatte con l'umiltà. L'ozio si sconfigge con l'assidua preghiera, che garantisce alla religiosa l'immunità da ogni tentazione. La gola si tiene a bada con il digiuno. La «periculosa familiarità», da intendersi come le cattive frequentazioni, si vince con la solitudine. Infine, la curiosità si frena accompagnandosi con le consorelle dal volto pallido perché provate dal digiuno, d'età matura e di comprovata virtù⁴⁷.

Il programma di perfezione claustrale delineato dall'autore è sorretto da un unico principio: la superiorità della vita monastica. La professione dei voti è

⁴² *Via de tri di*, f. 26 verso-27 recto.

⁴³ CSEL 54 (1910), pp. 143-211.

⁴⁴ *Habemus autem thesaurum istum in vasis fictilibus ut sublimitas sit virtutis Dei et non ex nobis* (II Cor. 4, 7)

⁴⁵ *Via de tri di*, f. 33 verso.

⁴⁶ *Ibidem*, f. 36 verso.

⁴⁷ *Ibidem*, f. 52 verso; CSEL 54 (1910), p. 164.

un patto sponsale (*foedus cum Christo*) stipulato con Gesù il giorno della professione solenne e necessità l'osservanza *sub voto* dei consigli evangelici di obbedienza, di povertà e di castità ribaditi nella Regola.

Il piccolo trattato di frate Antonio è una singola tessera di un ampio filone ascetico-devozionale di ambito osservante ancora ampiamente sommerso. Indagini più sistematiche, che non è sempre facile effettuare per l'accessibilità agli archivi e la dispersione dei documenti nel corso dei secoli, potranno fornire informazioni assai preziosi in merito alla fruizione di questo genere di opuscoli, nonché sulle letture delle clarisse. Del resto la storia delle clarisse da questo punto di vista è ancora tutta da scrivere.

Maria Cardillo

cardillmaria@gmail.com

Riferimenti bibliografici

Bartocci (2015)

Andrea Bartocci, *La bolla 'Ite vos' di Leone X. Letture ed esegesi di un atto di separazione tra Francescani Conventuali e Osservanti*, «Studi Francescani», CXII (2015), 3-4, pp. [359]-397.

Barone (1994)

Giulia Barone, *Società e religiosità femminile (750-1450)*, in *Donna e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di Lucetta Scaraffia e Gabriella Zarri, pp. 61-113.

Battaglia (1975)

Salvatore Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, Torino, Utet, 1961-2002, 21 vol.

Biblia sacra iuxta vulgata versionem, a cura di Robert Weber-Roger Gryson, 5^a ed., Stuttgart, 2007

Bullarium Franciscanum (1759)

Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum. Constitutiones, epistolas, ac diplomata continens, tribus ordinibus Minorum, Clarissarum, et Poenitentium a seraphico patriarcha Sancto Francisco institutis concessa ab illorum exordio ad nostra usque tempora, vol. I, studio et labore fr. J. H. Sbaraleae, Romae, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1759, pp. 671-678.

Bullarium Franciscanum. Nova series (1929)

Bullarium Franciscanum. Nova series, vol. I, collegit et edidit U. Hüntermann OFM, Quaracchi (Firenze) ex Typographia Collegi S. Bonaventurae, 1929, pp. 524-526.

CSEL 54 (1910)

Hieronymus, *Epistulae par. I*, recensuit I. Hilberg, Vindobonae-Lipsiae, Tempsky-Freytag, 1910 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 54), pp. 143-211.

Durighetto (2013)

Claudio Durighetto, *Chiara d'Assisi e il suo ordine. Un'avventura evangelica tracciata da san Francesco*, Assisi, Edizioni Porziuncola, 2013.

Fontes Franciscani (1995)

Fontes Franciscani, a cura di S. Brufani et al., Assisi (Perugia), Porziuncola, 1995.
Howroski (2017)

Aleksander Horowski, *La legislazione per le clarisse del 1263. La regola di Urbano IV, le lettere di Giovanni Gaetano Orsini e di san Bonaventura*, «Collectanea Franciscana» 87 (2017), pp. 65-107.

Grassetti (1620)

Giacomo Grassetti, *Vita della B. Caterina di Bologna*, Bologna, 1620.

Leoni (2014)

Juri Leoni, *Il trattato inedito Via de tri di di fra Antonio da Pontremoli in due codici bolognesi*, «Archivum Franciscanum Historicum» 107 (2014), 3-4, pp. [337]-361.

Leoni (2015)

Juri Leoni, *Un volgarizzamento della bolla di Eugenio IV Ordinis tui a fra Giacomo Primadizzi*, «Archivum Franciscanum Historicum» 108 (2015), 1-2, pp. [159]-182.

Leoni (2020)

Juri Leoni, *Rime volgar in onore di Caterina Vigri (1413-1463). Dal chiostro alla città*, «Archivum Franciscanum Historicum» 113 (2020), 3-4, pp. 253-322.

Maleczek (1996)

Werner Maleczek, *Chiara d'Assisi. La questione dell'autenticità del Privilegium paupertatis e del Testamento*, Milano, Biblioteca francescana, 1996.

Paolazzi (2009)

Francesco d'Assisi, *Scritti*, a cura di Carlo Paolazzi OFM, Grottaferrata (Roma) Frati Minori di Quaracchi Fondazione Collegio S. Bonaventura, 2009.

Pozzi (1997)

Giovanni Pozzi, *Il nulla di sé nella mistica francescana*, in *La mistica oggi. Atti della XVI edizione delle «Giornate dell'Osservanza»*, a cura di Marco Poli, Fondazione del Monte di Bologna e Ravenna, Bologna, 1997.

Rusconi (1986)

Roberto Rusconi, «Confessio generalis». *Opuscoli per la pratica penitenziale nei primi cinquanta anni dalla introduzione della stampa*, in *I frati Minori tra '400 e '500. Atti del XII convegno internazionale*, Assisi 18-20 ottobre 1984, Assisi, Università di Perugia, Centro di Studi Francescani, 1986, pp. [189]-227.

Sella (2001)

Pacifico Sella, *Leone X e la definitiva divisione dell'Ordine dei Minori (Omin.)*. La bolla "Ite vos" (29 Maggio 1517), Grottaferrata (Roma), Quaracchi, 2001.

Sensi (1985)

Mario Sensi, *Le Osservanze francescane nell'Italia centrale (secoli XIV-XV)*, Roma, Collegio San Lorenzo da Brindisi-Istituto Storico dei Cappuccini, 1985.

Sensi (1992)

Mario Sensi, *Dal movimento eremitico alla Regolare Osservanza Francescana. L'opera di Paoluccio Trinci*, Santa Maria degli Angeli, Assisi (Perugia), Porziuncola, 1992.

Spanò Martinelli (1986)

Serena Spanò Martinelli, *La biblioteca del «Corpus Domini» bolognese. L'inconsueto spaccato di una cultura monastica femminile*, «La Bibliofilia» 86 (1986), pp. 1-23.

Tommaseo-Bellini (1865)

Nicolò Tommaseo- Bernardo Bellini, *Dizionario delle lingua italiana*, Torino Unione Tipografico Editrice, 1861-1879.

Vigri (2029)

Caterina Vigri, *I dodici giardini*, a cura di Juri Leoni, Bologna, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione E. Franceschini, 2019.

Zarri (1986)

Gabriella Zarri, *La vita religiosa femminile tra devozione e chiostro. Testi devoti in volgare editi tra il 1475 e il 1520*, in *I frati Minori tra '400 e '500*. Atti del XII convegno internazionale, Assisi 18-20 ottobre 1984, Assisi, Università di Perugia Centro di Studi Francescani, 1986, pp. [125]-168.

Zarri (1980)

Gabriella Zarri, *Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento*, «Annali dell'Istituto storico germanico di Trento» 6 (1980) pp. 371-355.

Zarri (2009)

Gabriella Zarri, *Libri di spirito. Editoria religiosa in volgare nei secoli XV-XVII*, Torino, Rosenberg & Seller, 2009.

This paper intends to illustrate the unpublished treatise of the unknown friar Antonio da Pontremoli. The text can be dated at the end of 15th century and it is connected to the so-called Observant movement. This phamplet was written for nun Innocenzia Annichini, but it can also be considered as a guide for religious cloistered. The treatise is divided into three days: the first one is dedicated to the vow of the obedience, the second one to the vow of the poverty and the third one to the vow of chastity.

Parole-chiave: trattatistica; Osservanza, voti, Clarisse, clausura