

p. 138, c notarios pro notariis/notarios pro qualibet porta pro notariis; p. 139,2 ipsarum imbreviaturarum/ipsarum et illas que non essent designate facere designari denotando qualitatem et quantitatem ipsarum imbreviaturarum; p. 139,3 scribant/scribantur; p. 139,14, imbreviate/imbreviate; p. 139,16 rogaverit/rogavit; p. 139,24 et/vel; p. 139,28 et/vel; p. 140,6 habet penes/habet vel habebit penes; p. 142,11 habet/habeat; p. 143,17 quo/et quo; p. 143,19 veli/vel; p. 143,25 predicta/predictam; p. 144,10 eorum quod/eorum et quod/p. 144,17 qualibet/qualibet; p. 144,24 raperet; raderet; p. 147,7 Jacobus de Menabobu (su rasura); p. 148,7 Agostinus/Augustinus; p. 148,14 Squartrinus/Squarcinus.

L'ultimo consistente contributo monografico, pubblicato dal Consiglio Nazionale del Notariato concerne la figura del notaio e la storia del documento notarile a Milano dall'Alto Medioevo alla fine del Settecento. I due aspetti considerati in un ampio arco di tempo, sono affrontati parallelamente con l'intento di delinearne le vicende salienti e le fasi più importanti e di evidenziarne i problemi nodali. L'analisi condotta rileva l'immutabilità dell'*instrumentum* dopo la sua sostituzione alla *charta* verificatasi lentamente per consolidarsi verso la fine del XII secolo, mentre mostra un processo di cambiamento del ruolo pubblico del notaio soprattutto nel periodo signorile, durante il quale acquista una maggiore competenza per l'attività privata, come rogatorio di documenti privati, attività che gli determinò la perdita di potere, ma non di prestigio e di guadagni. Ciò si verificherà invece nel Settecento per i nuovi elementi introdotti nella conservazione del documento. Di notevole interesse è lo studio condotto sulla organizzazione della professione, la cui origine risale per Milano al 1337, come risulta dalla più antica matricola di notai pervenuta e in cui appaiono chiare le due qualifiche corrispondenti a due diversi gradi di esercizio della professione; quella di *notarius ad omnia laudatus*, che permette di « tradere, rogare et omnia alia quae pertinent ad artem notarie facere » e quella di *notarius tantum laudatus* che concede di intervenire agli atti come pronotaio. L'organizzazione del Collegio, l'attività giurisdizionale, di direzione, di coordinamento e di rapporto con il potere pubblico svolta dagli Abati concludono lo studio che è corredato da appendici comprendenti l'elenco degli Abati del Collegio dei Causidici e dei notai di Milano, il testo della *Taxatio mercedis expletionum instrumentorum et publicarum scripturarum*, tratta dagli statuti della città di Milano del 1498 e una *Nota dell'attività dell'ora cessato Collegio dei Notai di Milano e dell'Eredità Bollati*.

MARIAROSA CORTESI

E. MENESTÒ, *Le prose latine attribuite a Iacopone da Todi*, « Il mondo medievale. Sezione di Storia delle istituzioni, della spiritualità e delle idee », 4, Pàtron, Bologna 1979. Un volume di pp. 183.

La singolare vicenda umana di Iacopone da Todi è documentata nei tratti salienti dalle Vite redatte fin dal sec. XIV, raccolte e studiate in un volume a cura di E. Menestò (« Quaderni del Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia », Firenze 1977). Nel contributo che qui si presenta, lo stesso studioso affronta problemi connessi con due testi latini attribuiti a Iacopone: il *Tractatus utilissimus* e i *Dicta*. Il discorso sul *Tractatus* — già pubblicato in *Studi Medievali*, XVIII (1977), pp. 261-314 — prende in esame le diverse opinioni degli studiosi sulla questione della paternità iacoponica, negata, fino al Clasen, nell'ambiente francescano, ove l'opera è nota *sub nomine Ricerii*, è cioè attribuita a Rizzerio da Muccia. Non bene informato sulla tradizione manoscritta da lui ritenuta unanime nell'attribuire l'opera a Iacopone, Mario Casella non ha dubbi al proposito, mentre Natalino Sapegno nota nel testo, insieme a *topoi* assai diffusi nell'ascetica medievale, espressioni tipiche del poeta di Todi ed echi delle Laude, sebbene attenuati e impoveriti. La tradizione manoscritta e i confronti testuali segnano l'ambito in cui si muove con passo sicuro anche il Menestò, che conosce, oltre le edizioni del 1500, quindici mss. della redazione latina del *Tractatus* e dieci di quella volgare, dai quali risulta assai probabile la paternità iacoponica dell'opera, chiaramente attestata in quattro codici con il testo latino e in sei con quello volgare, mentre le diverse attribuzioni degli altri testimoni — alcuni dei quali, però, adepti — si possono spiegare tenendo conto delle miscellanee in cui essi si trovano inseriti. Dal raffronto con le Laude emergono affinità di temi e di discorso, in passi (cfr. pp. 16-22) in cui l'anima di Iacopone vibra nell'anelito verso le grandi vette dell'ascesi e della mistica cristiana, quali il disprezzo del mondo e di sé, la povertà, il vincolo d'amore con Cristo. L'impeto dei sentimenti delle Laude si placa, però, nel *Tractatus*, ove lo spirito sembra raggiunto solo da un desiderio di abbandono e di pace. Per questo si può riferire l'opera all'ultima fase della vita di Iacopone, nella quale egli sarebbe stato raggiunto, secondo il Sapegno (cfr. pp. 21-22), da una seconda crisi, ancora in diverso modo « pentito », placato ormai il turbine delle passioni e degli eventi. Altri raffronti testuali alle pp. 22-24 mostrano la priorità della redazione latina sulla volgare, per la presenza, in quest'ultima, di passi che non si possono spiegare se non come incerte o errate versioni di luoghi corrispondenti nel testo latino. All'edizione del *Tractatus* è premesso un ampio discorso sulle vicende della tradizione manoscritta, con un'analisi degli errori e dei fatti significativi per la costituzione dello stemma. L'esposizione è documentata e convincente, e qualche rilievo, se mai, può essere fatto allo schema che la riassume a p. 71, ove una

diversa disposizione delle sigle dei testimoni esprimerebbe con maggior chiarezza la parentela *NWEL*, in cui va distinta la sottofamiglia *WEL*, e, all'interno di questa, *WE*. Il testo, alle pp. 75-86, è corredato dall'apparato delle varianti e da quello delle fonti. Le scelte che il Menestò compie fra le lezioni date dai testimoni, consentono al lettore di accostare un testo che procede spedito e coerente. Per segnalare un lieve dubbio, si rimanda alle ll. 56-58, ove nella frase *Hoc ergo lumine directus, quis non solum non diligit terrena, sed etiam contemnit et odit*, sembra preferibile l'omissione di *quis*, sulla base di tutti i codici della famiglia *y*. Non manca qualche errore di stampa, come sempre in lavori di questo genere. Per il *quis*, di cui poco sopra, l'apparato rimanda alla l. 52, anziché alla 57, e poco dopo, alla l. 58, la frase *animam enim venenant* — scritta in forma esatta nella citata edizione in *Studi Medievali*, alle ll. 51-52 — ha il primo vocabolo privo della lettera finale. Va, poi, tolto il punto fermo dopo *dignetur*, a p. 30, nella frase *quem nobis prestare dignetur. Pater, filius et spiritus sanctus. Amen*, citata dal cod. C. L'apparato delle fonti ha parecchi riferimenti a testi in cui si riscontra una qualche convergenza col discorso del *Tractatus*. Non è però difficile notare che spesso l'analogia è vaga e riguarda temi trattati da una sterminata letteratura, come per i passi citati alle pp. 75-76 sulla miseria e vanità del mondo, fra i quali si coglie una congruenza quasi testuale solo nell'esortazione a non lasciare *aliquod medium inter se et Deum*, come si legge alle ll. 8-9 del *Tractatus*, e in un sermone di S. Bernardo riferito nell'apparato, per errore di stampa, alle ll. 4-5. Per l'immagine del cuore umano come dimora di Cristo, espressa alle ll. 38-40, il rimando è a S. Paolo, *Gal.* II, 20 e VI, 17, ove infatti il discorso si muove in linea con quel pensiero. Non si giustifica invece — sullo stesso tema — la citazione dalla *II Cor.*, V, 10, perché in essa si parla del giudizio che si compirà alla fine dei tempi.

La seconda parte del volume è dedicata ai *Dicta* attribuiti a Iacopone, testimonianza interessante di una vasta letteratura di tono agiografico relativa ai personaggi più in vista della prima epoca francescana. Ricordati da Alvaro Pelagio nel *De planctu Ecclesiae* e nella *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, i *Dicta* furono raccolti nel 1385 da Bartolomeo da Pisa nel *Liber de conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu*. L'edizione di L. Frati del 1921 è condotta sul ms. di Bologna, *Bibl. Univ.* 129, dal quale, coi due testimoni del *British Museum* e della *Laurenziana*, discende anche il testo curato da F. Agno nel 1953. Più complesse le vicende della tradizione e delle edizioni del testo volgare dei *Dicta*, su cui ci informa il nostro volume alle pp. 95-98. Anche per quest'opera si pone il problema della paternità iacoponica, che l'Olgier dà per scontata, mentre altri studiosi, cioè il Contini, il Petrocchi, la Sticco e la Agno, si esprimono in termini più cauti (cfr. pp. 99-100). Applicando i criteri di indagine usati per il *Tractatus*, il Menestò pone a confronto pensieri e senti-

menti espressi nei *Dicta* con quelli di cui vibrano le Laude, documentando significative convergenze soprattutto nei modi secondo cui è sentita e vissuta nelle due opere l'esperienza mistica. Iacopone vive drammaticamente il suo itinerario in Dio, e ne esprime le tappe in toni appassionati e inquieti, in un'estasi che sembra soprattutto tesa al rifiuto di ogni cosa umana. Fondamento di ogni virtù, nelle Laude e nei *Dicta*, è il disprezzo di sé, e una volontà di penitenza estrema, che vede nel volontario martirio del corpo e dell'anima il segno dell'anelito a Dio. La visione di un mondo creato e redento per l'uomo, a cui S. Francesco si ispira per la sua lode a Dio, sembra vinta da un senso struggente del distacco tra la realtà umana intrisa di colpa e il sereno e sicuro possesso di Dio. Forse da questo nasce il gusto per i dialoghi e i contrasti, come quelli — nelle Laude — fra il peccatore e la Vergine o fra l'anima e il corpo, a cui corrispondono certe allegorie dei *Dicta*. Per analogie più precise fra le due opere, si deve notare che il Casella e il Frati « avevano dimostrato che i capitoli VII e VIII dei Detti sono la parafrasi delle laude 60 e 85 » (p. 111). Nella tradizione manoscritta i *Dicta* sono attribuiti a Iacopone in maniera pressoché concorde, perché « dei diciannove testimoni ritrovati, contenenti la redazione latina, diciotto l'assegnano al Tuderte, uno, il Can. misc. 525 della *bibl. Bodleiana* di Oxford, a *Iacobus de Falerone*; dei quattordici con la volgare, dodici a Iacopone, mentre due, il 1730 della *Riccardiana* e l'*Ashb.* 669 della *Medicea-Laurenziana* di Firenze, portano l'iscrizione: *Dottrine utili de frate Egidio chompagno de sancto Franciescho* » (p. 115). Non è quindi errato propendere per la paternità iacoponica dell'opera, anche se per la raccolta e la sistemazione dei testi si può pensare all'intervento di compagni o di ascoltatori devoti. Si presenta anche per i *Dicta* il problema della priorità delle redazioni, e il Menestò trova nel testo volgare — almeno in quello trasmesso dalla maggior parte dei codici e molto vicino come struttura di discorso al testo latino — errori che ben si spiegano come traduzioni errate dei corrispondenti passi della redazione latina, per la quale, dunque, va ammessa la priorità. All'edizione del testo è premezza una serie di notizie sui testimoni, e lo studio dei fatti significativi che consentono la costituzione dello stemma tracciato a p. 169. L'esame di tutta la tradizione manoscritta consente al Menestò scoperte e precisazioni. Vediamo così che l'opera, in questa edizione, ha tre capitoli in meno rispetto al testo curato dalla Agno, perché essi non compaiono in sedici mss. col testo latino, nei testimoni della seconda redazione volgare dei *Detti*, e nella citata opera di Bartolomeo da Pisa. Nel nostro volume il testo dei *Dicta* si legge alle pp. 173-183, con gli apparati delle varianti e delle fonti. Anche qui si può notare che il parallelismo fra il testo dei *Dicta* e gli autori citati è, in qualche caso, sfumato e vago, o si applica a temi assai noti e sfruttati nella letteratura ascetica. Questo vale del rimando ad *Anal. hymn.*, XXI, 114 per le ll. 82-84, ove si parla dei pericoli che

incombono sull'anima per chi non è vigilante e cauto nella custodia degli occhi: quale autore ascetico non ha toccato questo tasto? Troppo ardita è l'*accomodatio* del testo paolino, *Philipp.*, IV,2 (*scio et abundare et penuriam pati*), perché possa in qualche modo essere applicato al quarto scudo della pazienza, che per i *Dicta* alla l. 204 è la prova con cui Dio pone l'anima nell'abbandono e nell'aridità. Chiaro è invece il parallelismo del testo dato alle ll. 113-124 col passo citato dalla Vita di frate Ginepro, sugli accorgimenti a cui egli ricorre per vivere nel silenzio che consente la concentrazione in Dio. Mi si consenta anche un rilievo su un intervento che, per correggere la frase *virga curvata in aliqua parte* alle ll. 76-77, porta all'accusativo le due ultime parole, contro tutta la tradizione manoscritta, che poteva invece — mi pare — essere tranquillamente accolta. Segnalo anche due errori di stampa in questa parte dell'opera: *aretissimo* per *arcissimo* nell'apparato delle fonti alla l. 2, e *persevantia* da leggere *perseverantia* alla l. 64. Il *Tractatus* e i *Dicta* sono dunque ora studiati e costituiti criticamente sulla base di un'ampia tradizione e nel quadro dei problemi connessi con la complessa vicenda di Iacopone e della sua spiritualità.

GIUSEPPE CREMASCOLI

E. GUIDUBALDI (a cura di), *Dal « De luce » di R. Grossatesta all'islamico « Libro della Scala ». Il problema delle fonti arabe una volta accettata la mediazione oxfordiana*, « Testi medievali di interesse dantesco », 2, Olschki, Firenze 1978. Un volume di pp. 273.

L'attenzione che dedico al pensiero di Roberto Grossatesta mi ha fatto accostare con interesse al volume di Guidubaldi, il cui titolo è invitante: la tematica della luce, le fonti arabe e i pensatori di Oxford, Dante e la luce. Non sono un dantista, di conseguenza non è certo mia intenzione entrare nel merito di alcune questioni dantesche, che costituiscono il termine di riferimento ultimo delle « ipotesi » avanzate dall'A.; intenderei, invece, seguire l'A. nel suo itinerario attraverso le fonti e le correnti di pensiero alle quali egli attribuisce un impulso determinante sulla tematica della luce in Dante. Il cammino mi pare il seguente. L'ipotesi assunta è che in Dante la luce non sia solo analogia e metafora, ma sia « strutturata metafisicamente »; questa tematica è stata sviluppata in particolare da Roberto Grossatesta e continuò a vivere nella scuola di Oxford ed a caratterizzare il filone neoplatonico (o neoagostiniano) del mondo medievale: a queste posizioni luministiche, quindi, è accostabile Dante e in questa direzione va compresa la sua tematica della luce. La verifica, con le parole stesse dell'A. « [...] si porterà prima a documentare l'innegabile incidenza che queste tematiche luministiche operavano anche qui in Italia (cap. I).

In secondo luogo ci impegnerà in una accurata rassegna dei più importanti canoni cui si affida la « metafisica della luce » oxfordianamente conformata (cap. II). Infine (cap. III) ci condurrà di fronte al luminismo dantesco per una concreta prova della « lectio plenior » per tal via conseguibile » (cfr. p. 11). Oltre a questo, l'A. suggerisce la lettura del *Liber de Intelligentiis* e di brani della *Perspectiva communis* di Peckham come ulteriori supporti alla interpretazione del luminismo dantesco; l'indicazione del *Libro della Scala*, invece, intende ricondurre ad una ben definita matrice l'impostazione stessa del poema. L'istanza conclusiva di Guidubaldi è la proposta di una rilettura di Dante e della « prophetia Dantis », in quanto mediazione tra mondo arabo e cristianesimo, quale anticipazione di una evoluzione oggi realizzabile. Ma vediamo i testi proposti e l'analisi dell'ambiente che li ha prodotti. La prima tappa del cammino proposto dall'A. vorrebbe verificare la presenza in Italia della tematica della luce riconducibile ad Oxford; non certo in generale, perché in questo caso la verifica non sarebbe proprio necessaria, quanto piuttosto in diretto rapporto con Dante o gli ambienti da lui probabilmente frequentati. Secondo Guidubaldi, attraverso i temi della « polemica » tra quelli che chiama oxfordiani e S. Tommaso, e le soluzioni proposte da S. Bonaventura, si vede come non ci sia differenza sostanziale tra la posizione di quest'ultimo e quella degli « oxfordiani »: da questa constatazione andare oltre e allacciarsi direttamente a Grossatesta, iniziatore della scuola di Oxford, il passo sarebbe ovvio, oltre che giustificato. Quindi, Dante non deve solo a Bonaventura, ma, tramite Bonaventura, ad Oxford e a Grossatesta. Guidubaldi, anzi, fa un passo ulteriore (cfr. pp. 24 ss.) che intende coinvolgere direttamente la formazione di Dante. Partendo da un possibile legame fra Dante e S. Croce, esamina l'inventario della biblioteca del convento fiorentino alla ricerca di testi del *Lincolniensis* e di altri inglesi, che trova, e, facendo leva sulle ricerche di F. Mattesini e soprattutto di Ch.T. Davis, crede di poter riscontrare « una marcata impronta neo-platonica » (cfr. p. 30) in S. Croce già nei primi decenni del sec. XIV. Successivamente l'A. analizza la « metafisica della luce », riferendosi in particolare ad alcuni opuscoli di Grossatesta (*De luce*, *De lineis*, *angulis et figuris*, *De iride*, *De colore*, riprodotti integralmente dall'ed. Baur; cfr. pp. 83-100), e passa a rilevare quelli che ritiene i fondamenti metafisici del luminismo dantesco, sulla scia dell'elaborazione grossatestiana.

Vorrei fare alcune osservazioni a proposito delle premesse che hanno lo scopo di dichiarare almeno possibile sul piano storico l'incontro di Dante con certi testi o con un particolare clima filosofico che rinvierebbe a Oxford e a Grossatesta. Sulla traccia di un volume di Gilson (*La philosophie de Saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1924), l'A. individua, tra i punti che separano Bonaventura da Tommaso, le rispettive posizioni assunte a proposito di questioni legate ai problemi posti dal cap. I del *Genesi*,