

Traduzione, volgarizzamento e presenza femminile in testi devozionali bassomedievali¹

Dávid Falvay

ELTE University, Budapest (<dfalvay@yahoo.com>)

Abstract

This article addresses the problem of translation in medieval religious literature, and investigates the relationship between the issue of vernacular devotional texts and a female authorship or audience. After a few general remarks, the author presents two case studies. The first is the *Mirror of Simple Souls*, written in the vernacular by Marguerite Porete, a woman condemned as a heretic, and the vernacular (re)translations of this well-known text. The other is the pseudo-Bonaventurian *Meditations on the Life of Christ*, in which a female audience is clearly present; the problems of its date and original language (Latin or Italian) are discussed: recently it has been hypothesized that the original form of the work could have been written by a woman, in the Italian vernacular. The author stresses the point that medieval translation is a complex phenomenon, and often moves from the vernacular as a source language; however, the essay argues that the presence of a female author or audience does not necessarily imply the existence of a preceding vernacular version.

Keywords: vernacularization, Marguerite Porete, female spirituality, *Meditationes Vitae Christi*

1. Ormai è diventato quasi un luogo comune ritenere che la cultura medievale occidentale sia stata fondamentale bilingue e, conseguentemente, anche la traduzione medievale è un argomento molto studiato nelle ricerche degli ultimi decenni. Jeanette Beer (organizzatrice di una serie di dibattiti sul tema della traduzione all'annuale congresso internazionale di studi medievali di Kalamazoo negli Stati Uniti, e curatrice delle relative pubblicazioni) scrive così nell'introduzione al primo volume:

At no time in the history of the West has translation played a more vital role than in the Middle Ages ... Since the emergence of Romance had rendered the entire corpus of classical literature incomprehensible to all but the "litterati", both old and new worlds awaited (re)discovery or, to use Jerome's metaphor, "conquest." Parado-

xically, the universality and vitality of the activity as well as the disparateness of its products have led some modern theorists to deny the existence of “real” translation until the “Renaissance”. (Beer 1998, 1)

Si avverte tuttavia una certa unidirezionalità nel trattare la questione della traduzione medievale, perché normalmente viene analizzato il fenomeno della traduzione dal latino verso il volgare o, più raramente, quello delle traduzioni tra le lingue volgari, mentre solo sporadicamente è trattato l’aspetto della traduzione dal volgare in latino. Infatti, Gianfranco Folena, nel suo saggio, parlando del rapporto tra latino e volgare nel Medioevo, fa una distinzione fra traduzione “verticale” (il volgarizzamento nel senso classico della parola) e “orizzontale”, che è la traduzione “infralinguistica” tra le lingue romanze.

Pur nella visione sincronica che il Medioevo ha dei rapporti fra latino e volgare, in quello che potrebbe definirsi un biliguismo e biculturalismo in senso sincronico, si deve distinguere un tradurre “verticale”, dove la lingua di partenza, di massima il latino, ha un prestigio e un valore trascendente rispetto a quella d’arrivo ... e un tradurre “orizzontale” o infralinguistico, che fra le lingue di struttura simile e di forte affinità culturale come le romanze assume spesso il carattere, più che di traduzione, di trasposizione verbale con altissima percentuale di significanti, lessemi e morfemi comuni e identità nelle strutture sintattiche, di trasmissione e metamorfosi continua, con interferenza massima e contrasti minimi ... (Folena 1994, 12-13)

Negli ultimi anni quest’affermazione di Folena è stata sviluppata e affinata da parte di studiosi come Lino Leonardi o l’autrice della monografia più recente sul tema, Alison Cornish (Leonardi 1996; Cornish 2010), ma entrambi si concentrano fondamentalmente sul fenomeno del volgarizzamento.

Questa attenzione sul volgarizzamento medievale è stata ulteriormente rafforzata da un cambiamento avvenuto nei principi della filologia. Mentre la filologia tradizionale (lachmanniana) si concentrava sul concetto di “originale”, con la cosiddetta “nuova” filologia è diventata fondamentale l’importanza delle varianti (Cerquiglini 1999) e conseguentemente si pone sempre più l’accento sul ruolo delle traduzioni e dei volgarizzamenti. Il volgarizzamento *per definitionem* significa anche adattamento e appunto questa è la caratteristica che risulta centrale nelle diverse analisi². Così come la nuova filologia si concentra sulla variante, nella teoria della traduzione viene ultimamente spesso usato il concetto di “transfer culturale”³.

Parlando di letteratura religiosa, dobbiamo aggiungere un ulteriore elemento che rende il ruolo del volgare ancora più importante: l’attenzione vivissima con cui gli storici della religione si rivolgono alla questione della teologia volgare (“vernacular theology”), sottolineando le manifestazioni letterarie in volgare (siano esse traduzioni oppure opere scritte originariamente in volgare) indirizzate ad un pubblico meno colto. All’interno di questa produzione teologica volgare il ruolo del pubblico femminile è particolarmente significativo e, in particolare, viene indagata l’importanza del pubblico femminile e delle autrici di testi religiosi (Blumenfeld-Kosinski, Robertson, Warren 2002).

La presenza femminile nella religiosità e nella letteratura medievale è un tema attualmente molto studiato; sin dagli anni '60 è stata pubblicata un'infinità di letteratura specializzata, che non ho la pretesa di trattare neppure per sommi capi, ma di cui mi occuperò esclusivamente in relazione al tema da me analizzato, ovvero il fenomeno di traduzione/ volgarizzamento nella letteratura devozionale⁴.

Nel presente articolo vorrei analizzare brevemente due casi, in cui si incrociano tutti gli elementi sopracitati (pubblico e/o autore femminile, volgarizzamento e fenomeno di traduzione dal volgare in latino). Nel caso di alcune opere ben note della letteratura religiosa bassomedievale per le quali con l'edizione critica della versione ritenuta originale la ricostruzione filologica sembrava essere già risolta 10-20 anni fa, recentemente a livello internazionale l'attenzione degli studiosi è tornata a concentrarsi sulle diverse traduzioni volgari. Così nel caso del *Miroir des simples âmes* (1295 ca.) di Margherita Porete sono apparsi nuovi risultati che suggeriscono una rivisitazione di tutta la tradizione testuale dell'opera e, nel caso delle famose *Meditationes Vitae Christi* (1300 ca.), alcuni studiosi avanzano l'ipotesi che una versione in italiano volgare possa esserne l'originale. Questi casi offrono inoltre l'opportunità di soffermarci sulla questione del transfer culturale, visto che il processo di traduzione o volgarizzamento, parallelamente ad un pubblico modificato, spesso porta con sé anche una modifica dell'attribuzione autoriale e/o dell'ambientazione dell'opera.

2. Il *Miroir des simples âmes* (*Specchio delle anime semplici*, da ora in poi *Specchio*), scritto dalla beghina francese Margherita Porete, è un testo molto popolare e studiato della letteratura mistica medievale che descrive in forma dialogata – dove gli interlocutori sono delle figure simboliche, tutte femminili – un'esperienza mistica, ovvero l'ascesa dell'anima a Dio. Inoltre, il fatto che l'autrice sia una donna, e soprattutto che essa per la diffusione dell'opera sia stata processata come eretica e bruciata sul rogo a Parigi nel 1310, ha reso lo *Specchio* uno dei casi emblematici per la ricerca sulla religiosità e sull'eresia femminile. Infatti, da quando Romana Guarnieri ne ha identificato l'autrice nel 1946 e ha pubblicato per la prima volta il testo francese del libro nel 1965, Porete e il suo *Specchio* sono diventati famosi e il trattato è stato tradotto in varie lingue moderne; successivamente centinaia di libri e saggi sono stati dedicati al tema⁵. Lo *Specchio* e la sua autrice costituiscono un eclatante esempio di religiosità femminile; dobbiamo inoltre sottolineare il fatto che la Porete, oltre ad essere stata una figura straordinariamente importante dal punto di vista storico, si colloca anche tra gli autori di maggior rilievo della letteratura medievale⁶.

Per quanto riguarda la questione della lingua, particolarmente pertinente al nostro argomento, la prima caratteristica sulla quale dobbiamo soffermarci è che il libro (scritto da una beghina, probabilmente per un pubblico laico e, almeno in parte, femminile) originariamente fu composto in volgare francese

(più precisamente in dialetto piccardo). Anche se la versione originale non è sopravvissuta, questo non è mai stato messo in dubbio da parte degli studiosi, visto che nei documenti inquisitori che descrivono il processo e la condanna della Porete, che era della regione di Hainaut, si fa allusione al suo volgare⁷.

È altrettanto sicuro che l'originale volgare venne tradotto in latino e che il testo di questa traduzione latina fu rivolgarizzato in altre lingue ancora durante il Medioevo. La versione medio-inglese e quella italiana sono sopravvissute in parecchi manoscritti, mentre abbiamo solo qualche vago accenno all'esistenza di una versione tedesca antica. L'unico manoscritto integro in lingua francese, conosciuto in ambito scientifico come il MS di Chantilly, risale al XV secolo e costituisce la base degli studi e della maggior parte delle traduzioni moderne⁸.

Questa peculiarità basterebbe già per illustrare ampiamente il tema da noi trattato, ma in questo caso dobbiamo considerare anche i risultati della ricerca filologica recente che mettono in dubbio alcuni elementi riguardanti la trasmissione testuale dell'opera. Il primo recente contributo notevole è stato pubblicato nel 1999 da Geneviève Hasenohr che aveva scoperto un frammento francese dell'opera fino ad allora sconosciuto, il quale sembra trasmettere una versione più vicina all'originale ipotetico rispetto all'unico testo francese completo fino ad allora conosciuto. La seconda pubblicazione da menzionare è il saggio di Robert Lerner (uno degli autori che si occupano del tema sin dagli anni '70) in cui l'autore sostiene che la versione medio-inglese del testo (tradizionalmente ritenuta una ritraduzione dal latino) conservi la versione più vicina, tra tutte quelle esistenti, all'originale francese. Negli ultimi anni invece un terzo autore, Michael G. Sargent, oltre a redigere una serie di saggi sul tema dello *Specchio*, ha pubblicato online uno strumento preziosissimo per la ricerca filologica: una collazione completa di tutte le versioni conosciute, sul campione del frammento francese suindicato (Hasenohr 1999; Lerner 2010; Sargent 2010). Inoltre nel 2010, per il settecentenario della morte della Porete, è stato organizzato un convegno internazionale a Parigi che ha reso possibile una discussione molto ricca tra esperti provenienti da tutto il mondo⁹.

Pur non entrando in dettagli filologici, quello che per il nostro argomento è da ritenere importante tra i nuovi risultati è il fatto che la versione francese (il sopramenzionato MS di Chantilly) pubblicata e tradotta tante volte è attualmente molto discussa: non solo non si tratterebbe dell'originale, come si era sempre ritenuto e motivo per cui nell'edizione "ufficiale" è pubblicata parallelamente all'edizione critica della versione latina conservata nei manoscritti più antichi (Verdeyen, Guarnieri 1986) ma non sarebbe nemmeno la versione più autentica tra quelle rimaste, bensì una variante tardiva e corrotta. Questo fatto ha anche delle conseguenze più generali per la speculazione filologica: teologi e storici della religione e della letteratura stanno analizzando da decenni una versione corrotta del testo che contiene parecchi elementi testuali che probabilmente non erano pensieri originali dell'autrice.

Un altro aspetto della trasmissione testuale dello *Specchio* che vorrei trattare brevemente è la versione italiana del libro. In questo caso non sono emerse delle ipotesi “rivoluzionarie” e rimane indiscusso che il testo italiano è un volgarizzamento nel senso classico della parola, cioè che è stato tradotto liberamente dal latino. Ciononostante ci sono due caratteristiche che meritano la nostra attenzione in questa sede.

La prima è che dopo l'edizione di uno dei quattro manoscritti italiani dell'opera nel 1994, la ricerca sembra aver dimenticato gli altri tre testimoni (che strutturalmente riportano una versione evidentemente separata) senza averne fatto una comparazione testuale dettagliata. In altre parole, oggi non sappiamo neppure se l'unico manoscritto italiano pubblicato tramandi o meno la stessa traduzione del testo rispetto ai tre codici rimasti inediti. Questa mancanza è stata notata dalla Guarnieri stessa (che ha curato l'edizione italiana), la quale scrive così nell'introduzione:

Da anni, che dico? da decenni mi porto dentro il sogno di poter dare in edizione critica ... le due versioni, ovviamente pubblicate a fronte, che ci hanno tramandato il tardotrecentesco volgarizzamento italiano, condotto sull'antica versione latina del *Miroir des simples âmes* di Margherita Porete ... Non sono più in età da poter sperare di veder realizzato un giorno o l'altro quel mio sogno ambizioso ...¹⁰ (Fozzer, Guarnieri, Vannini 1994, 509-624)

La caratteristica principale di questa versione italiana “dimenticata” dello *Specchio* è che il testo illustra il fenomeno del transfer culturale in modo particolare, nel senso che la traduzione significa anche una nuova ambientazione e attribuzione d'autore dell'opera. Infatti, secondo la testimonianza unanime del prologo presente nei tre manoscritti inediti di questa versione (conservati oggi rispettivamente a Napoli, a Vienna e a Budapest), l'autrice del trattato altra non è che la “beata Margarita, figliuola del re d'Ungheria”¹¹. Questa formula in un testo medievale indica evidentemente la santa principessa ungherese Margherita d'Ungheria (1242-1270), la cui venerazione era abbastanza diffusa nel Basso Medioevo anche se fu canonizzata solo nel 1943. Questa attribuzione nei manoscritti di Napoli e di Vienna è rafforzata anche da un'appendice alla fine del testo che contiene un episodio sulle presunte stimmate della santa che, pur non facendo parte della biografia di Margherita d'Ungheria, appartiene al suo “dossier agiografico” (Banfi 1940; Klaniczay 1995; Klaniczay 2002a, 2002b; Falvay 1999, 2002).

Questa nuova versione del trattato eretico francese (anche se il contenuto del testo di base rimane fondamentalmente identico) ne dà un contesto del tutto nuovo: il pubblico italiano dell'ultimo Medioevo poteva leggere in un modo radicalmente diverso (e molto più tranquillamente) un testo scritto da una santa principessa di un paese lontano, ma facente chiaramente parte della propria cultura, rispetto a come l'avrebbe letto se si fosse diffuso sotto il nome di una beghina condannata. Questo carattere “modificato” del testo è indipendente dal fatto che sia il risultato di una falsificazione cosciente da

parte dei sostenitori, per proteggerlo dall'inquisizione (sappiamo che nel Quattrocento lo *Specchio* era perseguitato anche in Italia e tra gli inquisitori troviamo il famoso San Giovanni Capestrano) (Guarnieri 1965), oppure un processo spontaneo di etimologia ingenua e di corruzione del testo avvenuto durante il volgarizzamento e la copiatura.

3. L'altro caso che vorrei presentare brevemente per illustrare i fenomeni trattati (il volgarizzamento a confronto con la traduzione dal volgare, il transfer culturale e il pubblico/autore femminile) è il trattato intitolato *Meditationes Vitae Christi* (*Meditazioni sulla vita di Cristo*, da ora in poi MVC). Questo testo (una volta attribuito a San Bonaventura, ma recentemente accreditato a un certo Ioannes de Caulibus o Giovanni de' Cavoli) è sostanzialmente una parafrasi biblica che descrive non solo gli eventi della vita di Cristo conosciuti attraverso i Vangeli, ma anche degli elementi apocrifi. Le MVC è uno dei libri più popolari ed influenti del Basso Medioevo. La sua popolarità è dimostrata dal fatto che è sopravvissuto in centinaia di manoscritti e stampe antiche, oltre che in latino e in italiano, anche in altre lingue volgari, mentre è notevole l'influenza della narrazione sulle arti visive e persino sul teatro.

Nonostante questi fattori, dobbiamo dire che, sorprendentemente, non sono risolte in maniera convincente neanche le questioni filologiche fondamentali a proposito di questo testo: sono discusse la data e la lingua originale del trattato (l'inizio o la metà del Trecento, latino o italiano) e recentemente sono stati espressi forti dubbi anche sull'identità dell'autore. Il motivo di queste incertezze è da trovare nell'estrema complessità della tradizione testuale (quasi 200 manoscritti medievali e numerosi incunaboli e stampe antiche) e nella mancanza di uno studio sistematico della versione italiana. Gli importanti saggi pubblicati nella prima metà del Novecento hanno chiarito parecchi aspetti della diffusione del testo in italiano (Oliger 1922; Fischer 1932; Petrocchi 1952; Vaccari 1952), ma non si sono basati su una collazione delle versioni, ancor meno su un'edizione critica. L'edizione critica della versione latina è uscita solo nel 1997 (Stallings-Taney), mentre non esiste alcun progetto simile a proposito della versione italiana. Dopo la pubblicazione dell'edizione critica della versione latina sono usciti solo pochi contributi a proposito della versione italiana¹².

La data più diffusa (sin dal 1990) è stata proposta da Sarah McNamer che, in base all'identificazione di una delle fonti delle MVC, ha proposto una datazione alla metà del Trecento, mentre prima di questa pubblicazione la data tradizionale era il primo quarto o addirittura il primo decennio dello stesso secolo¹³. Questa differenza, anche se non sembra notevole, in realtà ha delle conseguenze notevoli, visto che accettando la tarda datazione dobbiamo ripensare tutto il rapporto tra le MVC e l'arte figurativa del Trecento. Un esempio concreto, che qui possiamo solo menzionare, è l'affinità di alcuni particolari presenti nelle descrizioni delle MVC con la pittura di Giotto,

soprattutto per quanto riguarda gli affreschi della Cappella degli Scrovegni. Come ha scritto Emma Simi Varanelli (1992, 144): “è superfluo osservare come il racconto dell’Annunzio delle M.V.C. sia stato letteralmente trasposto in linguaggio pittorico da Giotto ... Con la buona pace dei filologi, quindi, l’artista, conosceva bene la narrazione mendicante”¹⁴.

McNamer basava la sua argomentazione su una sua ipotesi a proposito di un testo citato nelle MVC, intitolato Rivelazioni della Vergine attribuite a Santa Elisabetta, il quale secondo il suo parere non è legato a Elisabetta d’Ungheria (†1231) bensì a Elisabetta di Töss (†1338) (McNamer 1990). In altre sedi ho confutato sia quest’attribuzione delle Rivelazioni della Vergine, sia la conseguente datazione delle MVC post 1338 e ho presentato argomenti a favore della data tradizionale delle MVC, cioè il primo decennio del Trecento (Falvay 2005, 2011¹⁵). Anche la questione dell’autore sembra problematica, poiché il nome di Ioannes de Caulibus (oggi accettato come autore dalla maggioranza degli studiosi) non lo troviamo in nessuno dei testimoni medievali, ma solo in una fonte indiretta e posteriore. Nel nostro saggio sopracitato, Péter Tóth avanza l’ipotesi di un candidato nuovo e (a mio avviso) più convincente, ma questo dovrebbe essere tema di un altro articolo.

In questa sede l’aspetto più importante che intendo trattare è la questione della lingua originale. Il testo (sopravvissuto in molti testimoni trecenteschi, sia in latino che in italiano) è stato scritto evidentemente in Italia, anzi è localizzabile in Toscana (nei dintorni di San Gimignano), ma non è per niente chiaro quale sia la versione originale del testo, dato che l’opera ci è pervenuta non solo in due lingue, ma anche in almeno tre redazioni principali (una lunga, una breve e un testo minimo, conosciuto nella versione latina come *Meditationes de Passione Christi*¹⁶). Prima, l’opinione corrente affermava che la versione originale fosse la versione latina lunga, ma i due contributi più recenti hanno fatto riemergere l’idea che una delle versioni volgari italiane sia la più vicina all’originale.

La storica dell’arte Holly Flora, sulla base degli argomenti di Isa Ragusa, ripropone l’ipotesi che l’originale sia un testo lungo italiano (il codice illustrato di Parigi)¹⁷. Tra gli argomenti di Ragusa e Flora, oltre a motivi cronologici e filologici, troviamo la questione del pubblico femminile, visto che il narratore del testo si rivolge a una suora (probabilmente una clarissa) per istruirla e questo rende più verosimile un testo in volgare (Ragusa 1997; Flora 2009). La già menzionata Sarah McNamer nel suo saggio del 2009 presenta un testimone italiano fino ad allora poco conosciuto, che contiene una brevissima versione isolata dell’opera (da lei chiamata “versione Canonici”)¹⁸, e ipotizza non solo che questo sia l’originale, ma addirittura suppone un contesto culturale dell’originale tutto nuovo: l’opera sarebbe stata scritta non per ma da una suora e solo in una seconda fase di rielaborazione e traduzione (in latino) un redattore maschile sarebbe intervenuto modificando notevolmente il testo (che è tramandato in tutti gli altri testimoni rimasti) (McNamer

2009). Gli argomenti della studiosa americana a favore della precedenza di questo testimone italiano si basano soprattutto su aspetti stilistici: la versione Canonici è una variante molto più compatta e organica, soprattutto perché ne mancano parecchi strati testuali che McNamer valuta come “aggiunti” in una fase successiva nelle altre versioni conosciute, come le lunghe citazioni (molte di Bernardo da Chiaravalle) o delle indicazioni geografiche dettagliate. Tra questi elementi mancanti possiamo elencare anche le parti dialogate tra l'autore maschile e la destinataria femminile che è una caratteristica importante in tutte le altre versioni. Sulla base di questa caratteristica del testo, e di alcune considerazioni lessicali minori, la studiosa sostiene che l'autrice di questa versione sia una donna, e che il testo sia stato riscritto e rielaborato successivamente da un autore maschile¹⁹.

Queste due recenti proposte quasi contemporanee ma chiaramente indipendenti, sottolineano entrambi i fenomeni che stiamo trattando, cioè l'aspetto femminile della produzione volgare nel caso di testi religiosi e la possibilità della traduzione dal volgare in latino. Ovviamente non escludo neanche questa possibilità, anzi in generale ritengo molto valide queste due tesi. Devo però aggiungere che gli argomenti portati da Ragusa e Flora da un lato e da McNamer dall'altro non determinano necessariamente la precedenza di una o dell'altra versione. In altre parole, le necessità di un pubblico femminile possono spiegare anche la nascita di un volgarizzamento, e non significano per forza che la versione originale sia stata scritta in volgare; d'altro canto, gli argomenti stilistici della versione Canonici rimangono validi anche laddove si tratti di una rielaborazione tardiva del testo, e non solo se supponiamo che questa sia la forma originale dell'opera. Sono convinto che per formulare qualsiasi ipotesi a proposito della trasmissione testuale, della direzione del processo di traduzione o, più in generale, sulla relazione esistente tra le versioni di un testo, prima di tutto è necessario eseguire un lavoro dettagliato e meccanico di comparazione testuale, e dalle pubblicazioni delle studiose sopracitate non mi sembra che le loro ipotesi siano basate su un tale fondamento. Ovviamente non pretendo ora risolvere questa problematica tanto complessa, ma per un saggio lungo scritto insieme a Péter Tóth ho eseguito un lavoro preparatorio, ovvero una collazione parziale (eseguita su un unico episodio tra i 90-95 presenti nelle versioni lunghe e su 7 testimoni italiani più il testo latino) (Tóth e Falvay, in stampa). Inoltre con un gruppo di dottorandi di italianistica dell'Università di Budapest abbiamo iniziato un lavoro di collazione integrale della versione italiana delle MVC. Sulla base di queste analisi sono abbastanza scettico riguardo alla precedenza di una delle versioni italiane e tendo ad accettare la tesi tradizionale che considera il testo latino lungo più vicino all'originale.

Abbiamo dunque visto due casi della letteratura religiosa bassomedievale dove sembrano intrecciarsi la questione della lingua, il problema della traduzione e la questione femminile. Anche se non identici del tutto, questi

due casi forse ci aiutano a vedere che la questione della traduzione e quella del volgarizzamento sono molto complessi anche nella letteratura medievale e che l'aspetto marcatamente femminile non determina necessariamente la storia della trasmissione testuale di un'opera medievale, pur influenzandone certe caratteristiche.

Note

¹L'articolo è stato scritto nell'ambito di un assegno di ricerca "Bolyai" dell'Accademia delle Scienze d'Ungheria (MTA), e del progetto PD 75329 del Fondo Nazionale di Ricerca ungherese (OTKA). Ringrazio Claudio Pedro Behn e Caterina Di Bella per la revisione linguistica del testo.

²"But vernacularization of Latin literature was not so much an importation of something foreign as a shift in register and social class..." (Cornish 2010, 5). "Ma vi è inoltre una piena libertà di adattamento del testo /latino/ ... A questo quadro il volgare non fa che aggiungere una variabile in più, quella linguistica, a sua volta produttrice di manipolazioni e aggiustamenti, di una sorta produttrice di arricchimento del testo" (Leonardi 1996, 175).

³Sul concetto in generale: Espagne e Werner (1987, 969-992). Su "transfer culturale" e "medievistica": Kasten, Paravicini, Pérennec, Hrsgg. (1998).

⁴Alcuni anni fa ho tentato di dare una sintesi storiografica sul tema in questione paragonando la storiografia ungherese e quella italiana con particolare riferimento alle figure delle donne medievali (Falvai 2002). Per ulteriori approfondimenti si rimanda a due recenti pubblicazioni: Fumagalli Beonio Brocchieri e Frigeni (2009); Minnis e Voaden (2010).

⁵Esiste una bibliografia tematica online, redatta e curata da Zan Kocher: *International Marguerite Porete Society International Bibliography on Marguerite Porete and the Mirror of Simple Souls, with resources for scholars and students*, <<http://margueriteporete.net>> (2011, ultimo aggiornamento settembre 2012). La base della ricerca moderna è la pubblicazione della Guarnieri che contiene l'edizione del testo francese e di molti altri documenti relativi, nonché un saggio esteso sul tema: Guarnieri (1965). Tra le edizioni è comunque da menzionare l'edizione italiana del 1994 che, oltre la ripubblicazione del testo mediofrancese con la traduzione moderna italiana, contiene anche l'edizione di uno dei volgarizzamenti italiani, una bibliografia ragionata e dei saggi importanti: Porete (1994).

⁶Si vedano ad esempio: Muraro (1995), Dronke (1984), Kocher (2008).

⁷L'ultimo contributo importante sul processo inquisitorio è la recente monografia di Field (2012).

⁸Il testo del MS Chantilly è stato pubblicato per la prima volta da Guarnieri (1965), poi ripubblicato varie volte: in Guarnieri, Verdeyen (1986) e ultimamente in Porete (1994) con la traduzione in italiano moderno a fronte.

⁹*Marguerite Porete: 1310-2010. Colloque international*. EHESS, Parigi, 31 maggio-1 giugno 2010.

¹⁰In seguito ad una serie di colloqui con Romana Guarnieri nel 2002 e al già citato convegno *Marguerite Porete: 1310-2010. Colloque international* (EHESS, Parigi, 31 maggio-1 giugno 2010), nel 2011 ho elaborato un primo progetto, con la linguista storica Alma Huszty, sull'edizione critica del manoscritto in questione (185-196).

¹¹Napoli: Biblioteca Nazionale di Napoli MS XII F5; Vienna: Österreichische Nationalbibliothek MS. Palat. 15093; Budapest: Országos Széchényi Könyvtár MS Oct. Ital. 15.

¹²Oltre i contributi di Ragusa, Flora e McNamer di cui parleremo di sotto, è uscita l'edizione di una variante dialettale: Gasca e Queirezza (2008).

¹³La datazione è stata accettata nell'edizione critica del testo latino di Stallings-Taney (Stallings 1997), e anche nella voce del DBI (Arosio 2000, 764-774).

¹⁴Per l'orientamento bibliografico in tema del rapporto tra il testo delle MVC e l'arte si veda ad esempio: Flora (2009).

¹⁵Nel suo contributo più recente McNamer ha modificato leggermente la sua datazione (McNamer 2009, 905-955).

¹⁶Sulla questione molto complessa delle versioni si vedano i risultati spesso contraddittori di (tra gli altri) Fischer (1932, 3-35, 175-209, 305-348, 449-483), Vaccari (1952, 341-378), McNamer (1990, 2009).

¹⁷MS Ital. 115, BnF di Parigi. È un tratto paradossale di questo testimone che le illustrazioni siano state pubblicate con la traduzione inglese del testo, senza che il testo italiano originale sia mai stato edito (Ragusa and Green 1961).

¹⁸Oxford, Bodleian Library, MS. Canon. Ital. 174.

¹⁹McNamer (2009) soprattutto: 949-954.

Opere citate

- Arosio Marco (2000), "Giovanni de' Cauli", *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 55, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 764-774.
- Banfi Florio (1940), "Specchio delle anime semplici dalla Beata Margarita d'Ungheria scripto", *Memorie Dominicane* 57, 3-10, 133-140.
- Beer Jeanette, ed. (1989) *Medieval Translators and Their Craft*, Western Michigan University, Kalamazoo, Medieval Institute.
- Blumenfeld-Kosinski Renate, Robertson Duncan, Warren Nancy, eds (2002), *The Vernacular Spirit*, Boston, Palgrave Macmillan.
- Cerquiglini Bernard (1999), *In Praise of the Variant. A Critical History of Philology*, trans. by B. Wing, Baltimore and London, John Hopkins UP.
- Cornish Alison (2010), *Vernacular Translation in Dante's Italy: Illiterate Literature*, Ann Arbor, University of Michigan, CUP.
- Dronke Peter, ed. (1984), *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study from Perpetua (†203) to Marguerite Porete (†1310)*, Cambridge, Cambridge UP.
- Espagne Michel, Werner Michael (1987), "La construction d'une référence allemande en France. Génèse et histoire culturelle", *Annales ESC*, 969-992.
- Falvay Dávid (1999), "Il libro della Beata Margherita: Un documento inedito del culto di Margherita d'Ungheria in Italia nei secoli XIV e XV", *Nuova Corvina: Rivista di Italianistica* 5, 35-46.
- (2002), "Un medioevo visto dal Novecento: Storiografia della donna medievale nel Novecento in Italia e in Ungheria", in I. Fried, E. Baratono (a cura di), *Novecento: Un secolo di cultura*. Budapest, ELTE TFK-Ponte-Società Dante Alighieri, 153-176.
- (2002b), "A Lady Wandering in a Faraway Land: The Central European Queen/Princess Motif in Italian Heretical Cults", *Annual of Medieval Studies at CEU* 8, 157-179.
- (2005), "Le rivelazioni di Santa Elisabetta d'Ungheria", *Annuario 2002-2004: Conferenze e convegni*, Roma, Accademia d'Ungheria in Roma – Istituto Storico Fraknoi, 248-263.
- (2011), "St. Elizabeth of Hungary in Italian Vernacular Literature. Vitae, Miracles, Revelations and the Meditations on the Life of Christ", in O. Gecser et al. (eds), *Promoting the Saints. Cults and Their Context from Late Antiquity until the Early Modern Period. Essays in Honor of Gábor Klaniczay for His 60th Birthday*, Budapest-New York, CEU Press, 137-150.

- Field Sean L. (2012), *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor. The Trials of Marguerite Porete, and Guiard of Cressonessart*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Fischer Columban (1932), “Die Meditationes vitae Christi: Ihre Handschriftliche Überlieferung und die Verfasserfrage”, *Archivum Franciscanum Historicum* 25, 3-35, 175-209, 305-348, 449-483.
- Flora Holly (2009), *The Devout Belief of the Imagination. The Paris ‘Meditationes Vitae Christi’ and Female Franciscan Spirituality in Trecento Italy*, Turnhout, Brepols.
- Folena Gianfranco (1994), *Volgarizzare e tradurre*, Torino, Einaudi.
- Fumagalli Beonio Brocchieri Mariateresa, Frigeni Roberta, a cura di (2009), *Donne e scrittura dal XII al XVI secolo*, Bergamo, Lubrina Editore.
- Gasca Queirezza Giuliano, a cura di (2008), *Meditazioni di la vita di Christu*, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani.
- Guarnieri Romana (1965), “Il movimento del Libero Spirito: I) Dalle origini al secolo XVI, II) Il ‘Miroir des simples ames’ di M. Porete, III) Appendici”, *Archivio italiano per la storia della pietà* 4, 513-635.
- Hasenohr Geneviève (1999), “La traduction du Miroir des simples âmes au XVe siècle: de Marguerite Porète (†1310) à Marguerite de Navarre”, *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions & Belles-Lettres* 4, 1347-1366.
- Huszthy Alma, Falvay Dávid (2011), “Problemi metodologici relativi a manoscritti italiani con riferimenti ungheresi: Un manoscritto dello Specchio delle anime semplici di Margherita Porete conservato a Budapest”, *Űjlatin filológia* 3, 185-196.
- Iohannes de Caulibus (1997), *Meditationes vite Christi olim s. Bonaventurae attributae*, ed. by M. Jordan Stallings, Corpus Cristianorum, Continuatio Mediaevalis 153, Turnhout, Brepols.
- Kasten Ingrid, Paravicini Werner, Pérennec René, Hrsgg. (1998), *Kultureller Austausch und Literaturgeschichte im Mittelalter / Transferts culturels et histoire littéraire au Moyen Age*, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen.
- Klanciczay Gábor (2002a), *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Past and Present Publications, Cambridge, Cambridge UP.
- (2002b) “Le stigmate di Santa Margherita d’Ungheria: immagini e testi”, *Iconographica* 1, 16-31.
- Klanciczay Tibor (1995), “La fortuna di Santa Margherita d’Ungheria in Italia”, in S. Graciotti, C. Vasoli (a cura di), *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo*, Firenze, Olschki, 3-28.
- Kocher Suzan (2008), *Allegories of Love in Marguerite Porete’s Mirror of Simple Souls*, Medieval Women, Texts and Contexts 17, Turnhout, Brepols.
- Leonardi Lino (1996), “‘A volerla bene volgarizzare...’: teorie della traduzione biblica in Italia”, *Studi Medievali* 37, 1, 171-201.
- Lerner R.E. (2012), “New Light on the *Mirror of Simple Souls*”, *Speculum* 85, 91-111.
- McNamer Sarah (1990), “Further Evidence for the Date of the Pseudo-Bonaventuran Meditationes Vitae Christi”, *Franciscan Studies* 50, 235-261.
- (2009), “The Origins of the Meditationes Vitae Christi”, *Speculum* 84, 905-955.
- Muraro Luisa (1995), *Lingua Materna, Scienza Divina: Scritti sulla filosofia mistica di Margherita Porete*, La Dracma, 4, Napoli, D’Auria.
- Oliger Livario (1921), “Le *Meditationes vitae Christi* dello Pseudo Bonaventura”, *Studi Francescani* 7, 143-183.

- (1922), “Le *Meditationes vitae Christi* dello Pseudo Bonaventura”, *Studi Francescani* 8, 18-47.
- Petrocchi Giorgio (1952), “Sulla composizione e data delle *Meditationes Vitae Christi*”, *Convivium* 5, 757-778.
- Porete Marguerite (1986), *Le Mirour des Simples Ames / Speculum animarum simplicium*, a cura di R. Guarnieri, P. Verdeyen, Corpus Christianorum, Continuatio Medioevalis, LXIX, Turnhout, Brepols.
- (1994), *Lo Specchio delle anime semplici*, a cura di G. Fozzer, R. Guarnieri, M. Vannini, Milano, Edizioni San Paolo.
- Ragusa Isa, Green R.B., eds (1961), *Meditations on the Life of Christ: An Illustrated Manuscript of the Fourteenth Century*, Princeton, Princeton UP.
- (1997), “L'autore delle *Meditationes vitae Christi* secondo il codice ms. Ital. 115 della Bibliothèque Nationale di Parigi”, *Arte medievale* 11, 145-150.
- Sargent M.G. (2010), “Marguerite Porete”, in A. Minnis, R. Voaden (eds), *Medieval Holy Women in the Christian Tradition, c. 1100 - c. 1500*, Turnhout, Brepols, 291-309.
- Simi Varanelli Emma (1992), “Le *Meditationes Vitae Nostri Domini Jesu Christi* nell'arte del Duecento italiano”, *Arte Medievale* VI, 2, 137-148.
- Tóth Péter, Falvay Dávid (forthcoming), “New Light on the Date and Authorship of the *Meditationes Vitae Christi*”, in S. Kelly, R. Perry (eds), *Diverse Imaginations of Christ's Life: Devotional Culture in England and Beyond 1300-1560*, Turnhout, Brepols.
- Vaccari Alberto (1952), “Le Meditazioni della vita di Cristo in volgare”, in Id, *Scritti di erudizione e di filologia*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, I, 341-378.