

DIZIONARIO BIBLICO DELLA LETTERATURA ITALIANA

DIRETTO DA
Marco Ballarini

RESPONSABILI SCIENTIFICI E CURATORI
Pierantonio Frare, Giuseppe Frasso, Giuseppe Langella



DIZIONARIO BIBLICO
DELLA
LETTERATURA ITALIANA

DIRETTO DA
Marco Ballarini



Roma 2000; SCARPATI CLAUDIO, *Osservazioni sul terzo libro del «Cortegiano»*, in IDEM, *Invenzione e scrittura. Saggi di letteratura italiana*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 71-99; IDEM, *Il ritorno di Dante, in Dire la verità al principe: ricerche sulla letteratura del Rinascimento*, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 127-130.

UBERTO MOTTA

CATERINA DA SIENA (Benincasa) (Siena 1347 - Roma 1380). Interprete e assimilatrice del testo sacro, C. si rivolge ad esso secondo un approccio non finalizzato a conoscenze o speculazioni teoriche, né volto a una riformulazione letterale della Scrittura. Un approccio, invece, che trova la sua specificità e il suo fondamento nel continuo piegare le fonti bibliche e agiografiche alle esigenze di una profonda esperienza mistica e all'incessante desiderio di riproporre la Parola di Dio ad una Chiesa e ad una società bisognose di rinnovamento e conversione. Questa compresenza – assolutamente originale nel suo irripetibile intreccio, sia pure innestata sui motivi e nutrita dalle scommesse della religiosità trecentesca – tra dimensione spirituale, volontà di apostolato e intervento sulla storia, si può ravvisare in tutti gli scritti riconducibili a C. Le forme letterarie prescelte spaziano dal trattato mistico, con forti connotati simbolici (il *Dialogo della divina dottrina* o *Dialogo della divina Provvidenza*), al genere epistolare esemplato sui grandi modelli apostolici (*Le lettere*), a quello della meditazione interiore e della preghiera (*Le Orazioni*). Si tratta di opere destinate ad avere una notevole fortuna anche attraverso la stampa, che sancisce

da subito il successo editoriale specialmente del *Dialogo*: ventidue stampe tra il 1472 e il 1611, a fronte delle sei delle *Lettere*, comprese tra il 1492 e il 1589. Tuttavia, saranno le *Lettere* a godere molto presto di un ancor più elevato prestigio rispetto al *Dialogo*, grazie all'importante edizione pubblicata nell'anno giubilare 1500 da Aldo Manuzio. Nell'indirizzare il libro al cardinale Francesco Todeschini Piccolomini – nipote di quel >Pio II che nel 1461 aveva proclamato santa la Benincasa – Manuzio auspicava che le *Epistole devotissime* di C. si diffondessero per il mondo, risvegliando nei lettori un desiderio di riforma morale e spirituale della Chiesa. In calce all'edizione aldina delle *Lettere* sono inserite le *Orazioni*: nella costituzione di quello che rappresenterà il canone tipografico, riproposto a lungo nelle successive edizioni, l'impegno storico della santa senese viene dunque presentato come fortemente congruente con la sua stessa dimensione ascetica e spirituale.

Per quanto riguarda la genesi e la costruzione compositiva si è di fronte a testi dettati (*Le lettere* e *Dialogo*) o comunicati oralmente da C. durante i suoi colloqui interiori (*Le Orazioni*), soprattutto nell'ultimo decennio della sua vita (1370-1380), poi trascritti e fatti circolare grazie a un lavoro di équipe e di collaborazione tra fedeli segretari e diffusori. Da questo quadro discende la complessa vicenda filologica degli scritti cateriniani, che si configura molto problematica e sfilacciata specie nel caso dell'ampio corpus epistolare. Se si esclude la scelta assolutamente innovativa dell'uso del volgare rispetto al latino nella trasposizione scritta, la modalità di costituzione e di trasmissione dei testi, legata alla presenza di mediatori maschili, non è invece affatto isolata nella

storia della tradizione delle scritture religiose femminili medievali: ed è modalità che si spiega, in primo luogo, con la poca dimestichezza delle donne con la scrittura. La questione si presenta molto spinosa e controversa anche per C., sicuramente in grado di leggere, ma incapace di scrivere per la maggior parte della sua esistenza: almeno fino al momento della miracolosa acquisizione della competenza grafica, avvenuta alla Rocca di Tentennano (oggi Castiglion d'Orcia) nell'ottobre 1377 e svelata da C. stessa al suo confessore e biografo, Raimondo da Capua, nella celebre missiva 272 (*Le lettere*, 1164). Di là dalle dissonanti interpretazioni sulla possibile capacità di scrittura, la sua acclarata attività di lettura va di certo valutata come un elemento fondamentale: non solo perché permette di non escludere un personale intervento di revisione e di eventuale correzione sull'operato dei trascrittori da parte dell'autrice, ma anche perché spiega l'assorbimento e l'attenta selezione del materiale biblico e patristico che C. attua nei suoi scritti. Oltre alla lettura diretta, anche l'influenza dell'oratoria sacra, assimilata perlopiù attraverso l'ascolto della predicazione, acquista un ruolo determinante nella formazione dottrinale della terziaria domenicana, favorendo il processo di riformulazione, di adattamento e di stratificate associazioni tra più fonti. In effetti, la santa senese dimostra un'ampia e approfondita conoscenza di citazioni, episodi e personaggi tratti dalla Bibbia, che vengono da lei usati in vari contesti e con molteplici funzioni.

In C. le citazioni bibliche rispondono il più delle volte alla sua volontà di insegnamento spirituale, da collegare a un impegno morale nella prospettiva della vita

eterna: «questo Signore non vuole compagnia, né vuole essere servito a mezzo, ma tutto; però che impossibile sarebbe a servire a Dio e al mondo. E così disse Cristo benedetto: "Neuno può servire a due signori; però che, servendo l'uno, egli è in contento all'altro", perché non hanno conformità insieme» (ivi, 90, 627). Questo versetto tratto da *Lc* 16,13 («Nemo servus potest duobus Dominis servire») ritorna ben otto volte nello stesso *Epistolario*, secondo l'abitudine di C. – peraltro non estranea alla prassi sermocinatoria – di ripetere con frequenza la citazione, quando questa si rivela particolarmente incisiva e quando l'esortazione verso il bene si fa più partecipata e diretta. In molti casi la citazione biblica serve a intensificare «la forza di un desiderio» (CREMONINI 2013: 156): come nella lettera indirizzata a Consiglio Giudeo, che Caterina invita a convertirsi alla fede cristiana, innestando nel suo discorso il primo versetto di *Sal* 41[42] («Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, / ita desiderat anima mea ad te, Deus»): «Desidera l'anima mia di vederti pervenire al lume del santo battesimo, sì come il cervo desidera, essendo affamato, l'acqua viva» (*Le lettere*, 15, 1603). L'uso di citazioni indirette inserite nell'unico flusso narrativo, tanto da apparire come parte integrante del discorso costruito da C., si infittisce nei passi maggiormente dottrinali. Così nel *Dialogo*, quando Dio parla dei lumi che guidano la conoscenza umana, solo in filigrana sono riconoscibili i riferimenti a *1Gv* 2,17 («Et mundus transit et concupiscentia eius; qui autem facit voluntatem Dei, manet in aeternum») e a *Rm* 7,21 («Invenio igitur hanc legem volenti mihi facere bonum, quoniam mihi malum adiacet»): «Il primo [lume] è che voi tutti siate illu-

minati in conoscere le cose transitorie del mondo, le quali passano tutte come il vento. Ma non le potete ben conoscere se prima voi non conoscete la propria vostra fragilità, quanto ella è inchinevole, con una legge perversa che è legata nelle membra vostre, a ribellare a me, vostro Creatore» (*Dialogo*, 271).

La centralità che la Scrittura assume in tutte le opere cateriniane va messa senz'altro in relazione con l'insegnamento esegetico dell'ordine domenicano, da cui C. riceve l'impronta fondamentale tomistica del suo indirizzo teologico e spirituale; senza che ciò le impedisca, tuttavia, di valorizzare l'interiorità sull'intelletto e di recuperare la dimensione mistica, ponendosi nel solco di quella linea che da san Bernardo, attraverso Bonaventura, giunge fino ad opere come le pseudo-bonaventuriane *Meditationes vitae Christi* e *l'Horologium Sapientiae* di Enrico Suso, ma anche a robusti documenti della spiritualità toscana degli inizi del Trecento, attestata nell'*Arbor vitae crucifixae Jesu* di Ubertino da Casale. Del resto, C. attinge largamente al grande serbatoio della tradizione agostiniana, benedettina e francescana, e non esita neppure ad accogliere suggestioni di personaggi di rilievo del suo tempo di tutt'altra formazione (dall'agostiniano inglese Guglielmo Flete al vallombrosano Giovanni dalle Celle), senza escludere il contatto con le esperienze di maggiore rinnovamento del filone domenicano (>Giordano da Pisa, Jacopo >Passavanti e ancor di più, per la forte sintonia di temi e di pensiero, Domenico >Cavalca). Anche il rapporto di C. con la Bibbia è da collocare perciò nel vario e tormentato processo di disgregazione della Scolastica, autonomamente vissuto e interpretato dalla santa

senese, per la quale nella comprensione del testo sacro il possesso della sola ragione si rivela del tutto insufficiente: «Molti sono che senza umiltà e senza studio in conoscere e' difetti loro, assotiglieranno l'intelletto, e coll'occhio tenebroso vorranno intendere la santa Scrittura, e la profondità sua, e vorrannola esponere e intendere a loro modo [...]. E così della vita traggono la morte, e della luce le tenebre» (*Le lettere*, 343, 774). Il confronto diretto con la Parola di Dio avviene, invece, nelle pieghe più intime del proprio essere e alla luce di Cristo crocifisso: «Legga, dunque, legga l'anima nostra [il Libro]: e per meglio poterlo leggere, salgano i piedi dell'affetto nostro nell'affetto di Cristo crocifisso. In altro modo non lo leggeresti bene» (ivi, 318, 852-853). Il senso della Bibbia è dunque il Cristo e perciò, solo partendo da un'esegesi cristologica del testo sacro, è possibile per C. una comprensione delle verità di fede in esso contenute. All'astrattezza del linguaggio teologico viene contrapposta la concretezza dell'essere di Dio nella storia del mondo, il corpo mistico di Gesù, il Libro vero, che è stato scritto, secondo C., «in sul legno della croce, non con inchiostro, ma con sangue, con capoversi delle dolcissime e sacratissime piaghe di Cristo. E quale sarà quello idiota grosso, di sì basso intendimento che non le sappia leggere? Non ne so veruno, se non gli amatori propri di loro medesimi» (ivi, 309, 1686).

Alla luce di questa esegesi vanno considerate in tutte le opere cateriniane la centralità della figura di Cristo – citato spesso anche mediante il ricorso a espressioni che indicano unità affettiva («Gesù dolce», «Gesù amore») – e la maggiore frequenza dei riferimenti neotestamentari rispetto a quelli tratti dall'Antico Testa-

mento: «Antico Testamento: circa 245 citazioni con prevalenza dei *Salmi*. Nuovo Testamento: circa 1366 citazioni di cui circa 635 dai Vangeli (con prevalenza da Matteo e Giovanni), circa 21 dagli *Atti degli apostoli*, circa 585 dalle lettere di Paolo (con prevalenza della *prima ai Corinzi* e della *Lettera ai Romani*) e le restanti suddivise tra Lettere cattoliche e *l'Apocalisse*» (LIBRANDI 2015: 113).

Nello spiegare il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento, la santa senese dichiara in modo esplicito che «l'acqua de' santi Profeti non era viva» (*Le lettere*, 181, 241), in quanto essa corrisponderebbe solo al «lume naturale» (ivi, 201, 1404), simbolicamente rappresentato nei suoi scritti da Mosè. Se l'insufficienza veterotestamentaria trova il suo completamento in Cristo e quindi nel Nuovo Testamento, molti sono i passi dell'Antico Testamento interpretati da C. secondo una lettura figurale, come quando sono descritti i modi in cui ci si deve accostare all'Eucaristia, partendo da *Es 12*: «Anco dico cel conviene prendere [il Corpo di Cristo], siccome fu figurato nel Testamento Vecchio, quando fu concordato che si mangiasse l'agnello arrostito e non lesso; tutto e non parte; cinti e ritti; col bastone in mano; e il sangue dell'agnello ponessero sopra 'l liminare dell'uscio» (ivi, 266, 750).

Per quanto riguarda il Nuovo Testamento, sono soprattutto le lettere di Paolo ad essere costantemente presenti nella costruzione della scrittura cateriniana, tanto che Raimondo da Capua non esita ad affermare che «stilus eius, si quis diligenter advertit potius videtur Pauli quam Caterine» (*Legenda maior*, 120). Paolo è senz'altro l'autore biblico preferito e quasi l'unico ad essere esplicitamente citato (di rado ricorre

Giovanni, mentre per l'Antico Testamento i pochissimi richiami espliciti sono limitati a Mosè e a Giobbe), spesso anche mediante l'uso di epiteti elogiativi: il «dolce banditore», l'«apostolo innamorato», l'«apostolo dolce», l'«apostolo glorioso». Paolo introduce C. alla comprensione letterale e insieme teologica della Bibbia, fondata sulla verità di Cristo crocifisso, e la guida nello sviluppo dei nuclei dottrinali del suo pensiero: come nell'invito a rivestirsi e a vivere di Cristo e secondo la *sequela Christi* (*Rm* 13,14; *Col* 3,10; *Fil* 1,21; *1Cor* 2,2; *Gal* 3,27, 5,24), a correre verso la perfezione con cuore virile (*Rm* 3,15 e *1Cor* 16,13) e ad essere solleciti nel combattimento spirituale (*2Tm* 2,5). Sono poi di derivazione paolina i fondamentali concetti della «tribulatio» che genera la «patientia» (*Rm* 5,4), della perfezione che consiste nella carità (*1Cor* 13), della conoscenza della propria debolezza come percorso necessario per l'anima che si vuole nutrire di Dio e vuole arrivare a conoscere l'amore divino posto nell'uomo (*2Cor* 12,10; *Gal* 6,3; *Rm* 8,17). La consonanza con Paolo risulta particolarmente incisiva nei casi in cui C. vuole mostrare il rapporto tra la lettera della Bibbia e la storia del suo tempo, come quando la santa pone in evidenza il progetto storico e insieme escatologico legato alla conversione degli infedeli, stabilendo un chiaro nesso con *Gal* 5,1 e con *Rm* 11,26: «Drizzate il gonfalone della croce santa, ché come per la croce fummo liberati, così disse Paolo, così levando questo gonfalone il quale mi pare refrigerio dei cristiani saremo liberati, noi dalla guerra e divisione e molte iniquità, il popolo infedele dalla sua infidelità» (*Le lettere*, 206, 70).

Sul piano linguistico e stilistico raramente C. si limita a una riproduzione letteraria-

le della fonte biblica, che viene rispettata nel suo senso specifico, ma anche adattata al processo comunicativo perseguito dalla santa (ammaestrare, coinvolgere emotivamente, esortare al giusto cammino). Così, per spiegare fino in fondo il significato del sacrificio di Cristo, C. sostituisce il complemento («pro populo») con un'intera frase («accìo che il popolo non perisca»), ampliando la fonte senza alterarla: «Erat autem Caiphas, qui consilium dederat Iudaeis: "Quia expedit unum hominem mori pro populo"» (Gv 18,14), e inoltre «Unus autem ex ipsis, Caiphas, cum esset pontifex anni illius, dixit eis: "Vos nescitis quidquam, nec cogitatis quia expedit vobis, ut unus moriatur homo pro populo, et non tota gens pereat!"» (Gv 11,49-50); «Egli à la profetia di Chayfas, quando disse: "Elli è di bisogno che uno uomo muoia accìo che il popolo non perisca"» (*Epistolario*, 81, 330). Anche nella costruzione delle metafore di specificazione – uno dei tratti stilistici che più contraddistinguono la scrittura cateriniana – il testo biblico viene rievocato e spesso riformulato per creare immagini capaci di incidere sull'animo del destinatario, come nel caso di alcuni concetti egemoni e più ricorrenti nel pensiero di C.: la «nuvilla dell'amor proprio», che richiama il «ventus amoris sui» (*Ger* 2,24), o l'«occhio dell'intelletto» che rimanda, in una stratificata rete di significati e di associazioni, sia all'«oculus cordis» paolino (*Ef* 1,18), sia all'«oculus intellectus» della tradizione scolastica. Anche i numerosi latinismi, lessicali e semantici, relativi a concetti astratti e alla vita spirituale («amaritudine», «cogitazione», «obumbrare», «plenitudine») si configurano come dei veri e propri calchi filtra-

ti dalla Bibbia. Ed è molto probabile che la santa senese conoscesse e assorbisse il testo sacro soprattutto attraverso i canali e i circuiti di diffusione dell'ordine domenicano, attivo, proprio nel XIV secolo, nel promuovere versioni volgarizzate della Bibbia, particolarmente rigorose nel processo di traduzione e di revisione dal latino o da altra lingua volgare.

EDIZIONI

E. DUPRÉ THESEIDER (a cura di), *Epistolario di santa Caterina da Siena*, I, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1940; quando la lettera non sia compresa nell'edizione di Dupré Theseider si cita da CATERINA DA SIENA, *Le lettere*, a cura di U. MEATTINI, Edizioni Paoline, Milano 1987 [1966¹]; EADEM, *Il Dialogo della Divina Provvidenza, ovvero Libro della divina dottrina*, a cura di G. CAVALLINI, Cantagalli, Siena 1968; EADEM, *Le Orazioni*, a cura di G. CAVALLINI, Edizioni Cateriniane, Roma 1978; RAIMONDO DA CAPUA, *Legenda maior sive Legenda admirabilis virginis Catherine de Senis*, a cura di S. NOCENTINI, Sismel, Firenze 2013.

STUDI

GETTO GIOVANNI, *L'intuizione mistica e l'espressione letteraria di Caterina da Siena*, in IDEM, *Letteratura religiosa del Trecento*, Sansoni, Firenze 1967, pp. 107-267; ANODAL GABRIELLA, *Le immagini del linguaggio cateriniano e le loro fonti*, «Rassegna di Ascetica e Mistica», XXII, 1971, pp. 243-254 e XXIII, 1972, pp. 332-343; MAZZAMUTO PIETRO, *Aspetti teologici e strutturali dell'epistolario cateriniano*, in *Studi in onore di Alberto Chiari*, Paideia, Brescia 1973, vol. II, pp. 853-882; CAVALLINI GIULIANA, *Consonanze tomistiche nel linguaggio cateriniano: «Le vere*

- e reali virtù», «Rassegna di Ascetica e Mistica», XXV, 1974, pp. 73-82; FRASSO GIUSEPPE, *Incunaboli cateriniani*, in *Atti del Congresso internazionale di studi cateriniani*, Curia Generalizia O.P., Roma 1982, pp. 421-432; AURIGEMMA LUISA, *La tradizione manoscritta del «Dialogo della divina provvidenza» di santa Caterina da Siena*, «Critica Letteraria», XVI, 1988, pp. 237-258; LEONARDI CLAUDIO, *Caterina la mistica*, in F. BERTINI (a cura di), *Medioevo al femminile*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 170-195; ASPERTI STEFANO, *I Vangeli in volgare italiano*, in L. LEONARDI (a cura di), *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento*, Sismel, Firenze 1998, pp. 119-144; LEONARDI LINO, *Versioni e revisioni dell'Apocalisse in volgare. Obiettivi e metodi di una ricerca*, ivi, pp. 37-92; ZANCAN MARINA, *Il doppio itinerario della scrittura. La donna nella tradizione letteraria italiana*, Einaudi, Torino 1998, pp. 113-153; CAVALLINI GIULIANA, *Fortuna e disavventure del «Dialogo» di S. Caterina da Siena*, in L. TRENTI - B. KLANGE ADDABBO (a cura di), *Con l'occhio e col lume*, Cantagalli, Siena 1999, pp. 101-115; LIBRANDI RITA, *Le strategie del chiedere nelle «Lettere» di Caterina da Siena*, «Quaderns d'Italia», VI, 2001, pp. 83-100; SANTI FRANCESCO, *La Bibbia di Caterina da Siena*, in C. LEONARDI - F. SANTI - A. VALERIO (a cura di), *La Bibbia nell'interpretazione delle donne*, Sismel, Firenze 2002, pp. 77-83; LIBRANDI RITA, *Una storia di genere nelle scritture delle mistiche: connessioni e giunture metaforiche*, in G. ALFIERI (a cura di), *Storia della lingua e storia*, Cesati, Firenze 2003, pp. 319-335; LEONARDI CLAUDIO, *La grande Caterina*, in *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Sismel, Firenze 2004, pp. 673-692; LIBRANDI RITA, *Intrecci di molte voci per una sola parola*, «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», XVIII, 2005, pp. 159-176; EADEM, *Dal lessico delle «Lettere» di Caterina da Siena: la concretezza della fusione*, in L. LEONARDI - P. TRIFONE (a cura di), *Dire l'ineffabile. Caterina da Siena e il linguaggio della mistica*, Sismel, Firenze 2006, pp. 19-40; SANTI FRANCESCO, *La Scrittura nella scrittura di Caterina da Siena*, ivi, pp. 41-69; ZAGGIA MASSIMO, *Fortuna editoriale delle Lettere di Caterina da Siena*, ivi, pp. 127-187; SANTI FRANCESCO, *La Bibbia delle mistiche nei secoli XII-XIV*, in A. VALERIO (a cura di), *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2006, pp. 51-71; ASCOLI M. ELENA, *Caterina mistica apostolica*, in E. MALASPINA (a cura di), *La spiritualità apostolica di Paolo in Caterina da Siena*, Nerbini, Firenze 2009, pp. 195-212; FRESU RITA, *La rappresentazione della donna attraverso la lingua degli scritti di S. Caterina da Siena e il problema del "gender" nei testi antichi*, in D. GIUNTA (a cura di), *La donna negli scritti cateriniani. Dagli stereotipi del tempo all'infaticabile cura della vita*, Nerbini, Firenze 2011, pp. 93-132; LIBRANDI RITA, *Stile e traduzione delle citazioni bibliche nelle «Lettere» di Caterina da Siena*, in E.K. BØRRESEN - A. VALERIO (a cura di), *Donne e Bibbia nel Medioevo (secoli XII-XV). Tra ricezione e interpretazione*, Il Pozzo di Jacobbe, Trapani 2011, pp. 265-274; CREMONINI STEFANO, *L'epistolografia cristiana tra Medioevo e Umanesimo*, in *BLL*, vol. V, pp. 151-175; DELCORNO CARLO, *Santa Caterina nella predicazione degli Ordini mendicanti*, in A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI - L. CINELLI - P. PIATTI (a cura di), *Virgo digna coelo. Caterina e la sua eredità*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2014, pp. 329-360; LIBRANDI RITA, *La Bibbia riportata da Caterina da Siena*, in F. PIERNO (a cura di), *The Church and the Languages of Italy before the Council of Trent*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies,

Toronto 2015, pp. 111-127; EADEM, *Un sistema di metafore tra spiritualità e realtà sensibile nelle Lettere di Caterina da Siena*, in P. BAIONI (a cura di), *I Domenicani e la letteratura*, Serra, Pisa-Roma 2016, pp. 163-172.

ANTONELLA DEJURE

Cattafi Bartolo, v. LETTERATURA SICILIANA DEL NOVECENTO.

CAVALCA DOMENICO (Vicopisano 1270 ca - Pisa 1341). All'interno del celebre scriptorium del convento domenicano di Santa Caterina d'Alessandria in Pisa la scrittura è al servizio della predicazione; per C., in particolare, si tratta di una predicazione religiosa popolare, lontana dalle disquisizioni teologiche della Scolastica e capace di raggiungere un vasto pubblico. Nel XXV capitolo dei *Frutti della lingua* egli spiega così, commentando Mc 16,15, il suo ideale di predicazione: «In ciò che dice *predicate evangelium* monstra che pur le cose della fede e non le filosofie dobbiamo predicare. In ciò che dice *omni creaturae* vuol monstrare che non dobbiamo escludere dalla nostra dottrina né poveri né peccatori, ma a tutti ferventemente e umilmente annunziare lo regno d'Iddio» (*Racconti esemplari*, 143).

Nel volgarizzamento delle *Vite dei santi Padri*, poi, la descrizione di san Giovanni Elemosinario delinea i tratti di quello che per C. è un predicatore efficace, in grado di ammaestrare unendo la conoscenza della tradizione patristica a quella della Bibbia; del patriarca di Alessandria d'Egitto, infatti, si narra che avesse «grande scienza delle Scritture, le quai non avea impre-

se né mostrava per forza d'ingegno, ma per virtù d'opre; e mentre che parlava con altrui, non dicea mai paraulle vane e ottiose, ma sempre paraulle di grande edificazione, cioè ed exempli di sancti padri uv'altre utile e necessarie questioni della Scrittura santa, e utili ragioni della fede, per amaestrare li suoi populi contra l'errore di molti populi ch'aveano dintorno» (*Vite*, II, 1261).

L'intera attività letteraria del frate di Vicopisano risponde sostanzialmente a un unico fine pedagogico: quello di fornire insegnamenti spirituali ai lettori del suo tempo, predicatori compresi, mettendo a disposizione un'infinita serie di sententiae ed exempla provenienti sia dalla Scrittura che dal corpus agiografico patristico. Tale operazione pedagogica si iscrive nel più ampio programma culturale dell'ordine domenicano, come dimostra il progetto iconografico delle *Storie degli Anacoreti*, che Buonamico Buffalmacco, ispirandosi al coevo volgarizzamento delle *Vite dei santi Padri*, affresca su commissione dei *fratres praedicatorum* nella galleria meridionale del Camposanto di Pisa.

Attraverso la *muta praedicatio* dei testi C. mira ad evangelizzare i «secolari» privi di conoscenze di «grammatica» e per raggiungere il maggior numero possibile di fedeli ricorre alla nuova lingua: il volgare. La sua missione divulgativa, infatti, è quella di rendere accessibile il patrimonio della cultura religiosa medievale, da un lato volgarizzando gli *Actus Apostolorum* e due opere fondamentali del monachesimo medievale come le *Vitae Patrum* e i *Dialogi libri IV* di san Gregorio Magno, cui va aggiunta la versione dell'*Epistula ad Eustochium* di san Girolamo; dall'altro, scrivendo nove trattati morali, spesso basati su