

MARIA PIA PAOLI

**S. Antonino «vere pastor ac bonus pastor»:
storia e mito di un modello**

A stampa in
Verso Savonarola. Misticismo, profezia, empiti riformistici fra Medioevo ed Età moderna,
a cura di G. Garfagnini e G. Picone, Firenze, 1999, pp. 83-139.

Distribuito in formato digitale da
«Storia di Firenze. Il portale per la storia della città»
<<http://www.storiadifirenze.org>>

Maria Pia Paoli

S. Antonino “*vere pastor et bonus pastor*”: storia e mito di un modello

1. S. Antonino “*alter Aquinas*”: le “*litterae*”, la povertà e il sacerdozio nella tradizione agiografica e nelle opere.

Molto si è scritto in questi anni sulla figura e sulle opere di s. Antonino arcivescovo di Firenze dal 1446 al 1459 e molti studi nel frattempo hanno approfondito il quadro di riferimento sulla storia della chiesa e della società fiorentina fra Tre e Quattrocento fino a quel crocevia denso e significativo costituito dalla predicazione e dal profetismo savonaroliano¹.

La storiografia più recente incentrata sulla categoria del “disciplinamento” ha recuperato l’aspetto saliente dell’opera del santo arcivescovo legata alla diffusione dei suoi *Confessionali* e della *Summa theologica* o *Summa moralis*, inserendola nella riflessione più generale sull’evoluzione e sul peso che la letteratura devota e i manuali per confessori ebbero in età moderna per ciò che concerne la formazione delle coscienze². Il dato comune che emerge da queste ricerche è quello della svolta che l’opera di S. Antonino rappresentò sul piano della teologia morale con la sua casistica minuta rivolta soprattutto agli “stati” di vita, matrimonio, celibato, vedovanza³. Il presente contributo intende, perciò, soffermarsi soltanto su alcuni nodi tematici che riguardano l’immagine di lungo periodo trasmessa da s. Antonino in quanto direttore spirituale e pastore ideale, modello della chiesa fiorentina per tutto il periodo post-tridentino. Una particolare attenzione e qualche rilettura merita a questo riguardo l’incidenza che l’ordine domenicano ebbe, soprattutto fra Quattro e Cinquecento, sulla costruzione di una nuova ideologia del “vivere civile” esercitata nell’ambito di quella *élites* sociale, che si poneva al centro del nascente stato regionale fiorentino e alla quale si rivolgevano messaggi di edificazione spirituale e morale per esaltare il ruolo unificante della famiglia intesa come deposito di valori affettivi⁴.

Tra le più antiche testimonianze che fanno riferimento alla vita di Antonino come alla vita di un santo mi pare particolarmente significativa quella contenuta in un codice di prose volgari attribuito al notaio della curia arcivescovile durante l’episcopato di Antonino, Baldovino de’ Baldovini, che in alcune parti riprendeva la biografia scritta in latino dall’umanista Francesco da Castiglione nel 1460. Raoul Morçay, autore nel 1914 della prima biografia più completa e scientificamente fondata dell’arcivescovo

Abbreviazioni: DBI = Dizionario biografico degli italiani

IGI = Indice generale degli incunabili delle biblioteche d’Italia, Roma 1943-1981, voll. 6.

¹ Per gli studi più recenti su s. Antonino (1389-1459) si rinvia a *S. Antonino e la sua epoca. Atti del convegno tenutosi a Firenze 21-23 settembre 1989*, Firenze, Convento di San Marco, “Rivista di ascetica e mistica”, 1990, n° 3/4, luglio-dicembre; per una ricostruzione dell’azione pastorale di s. Antonino nell’ambito della diocesi fiorentina cfr. D. S. Peterson, *Archbishop Antoninus: Florence and Church in the Earlier Fifteenth Century*, Ph. D. Dissertation, Cornell University, 1985 e Id., *An Episcopal Election in Quattrocento Florence, in Popes, Teachers, and Canon Lawyers in the Middle Ages* ed. by J.R. Sweeney and S. Chodorow, Ithaca 1989, pp. 300-325. Per notizie sulla vita e sulle opere cfr. S. Orlandi O. P., *S. Antonino. Studi bibliografici*, Firenze 1959-1960, 2 voll. Sempre valide le biografie di R. Morçay, *Saint Antonin, Archevêque de Florence 1389-1459*, Tours-Paris 1914 e C. C. Calzolari, *Frate Antonino Pierozzi dei domenicani Arcivescovo di Firenze*, Roma 1961. Molto utile da un punto di vista documentario e iconografico il catalogo della mostra *La Chiesa e la Città a Firenze nel XV secolo*, a cura di G. Rolfi, L. Sebregondi, P. Viti, Firenze, Sotterranei di San Lorenzo, 6 giugno-6 settembre 1992, Firenze 1992, in particolare le pp. 57-58 e 73-82.

² Cfr. M. Turrini, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione nella prima età moderna*, Bologna 1991 passim; cfr. anche *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, Roma, 1996 *sub voce*.. Per uno studio specifico sui confessionali di s. Antonino cfr. G. Aranci, *I “confessionali” di S. Antonino Pierozzi e la tradizione catechistica del ‘400*, “Vivens Homo”, 3, 1992, pp. 273-292.

³ Cfr. R. Creyten O. P., *Les consilia de s. Antonin de Florence*, “Archivum Fratrum Praedicatorum”, 37 1967, pp. 263-342 e anche L. Vereecke, *La morale di s. Antonino*, in *S. Antonino e la sua epoca* cit., pp. 255-273.

⁴ Per un inquadramento più generale dei temi accennati cfr. R. Bizzocchi, *Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento*, Bologna 1987, Ch. Klapish-Zuber, *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze*, Roma-Bari 1988 e R. Trexler, *Famiglia e potere a Firenze nel Rinascimento*, Roma 1990.

di Firenze, ne pubblicava un brano in appendice, senza peraltro dare rilievo eccessivo al contesto in cui si trovava inserita⁵. Il Baldovini descritto da Morçay come uomo pio che rogava gratuitamente per povere donne e ospedali e iniziava i suoi registri con versetti mistici tratti dalla Bibbia⁶, aveva in animo di comporre un'opera in dieci libri su temi spirituali. Ne restano, però, soltanto due; il primo libro databile forse al 1480, si intitola *Del sacramento del altare*, mentre il secondo intitolato *De la sancta crocie* è conservato in un codice miscelaneo della Biblioteca Riccardiana di Firenze e mancante di alcune carte nella parte iniziale⁷; questo secondo libro, poco noto e malamente citato⁸, è di grande interesse, perché è una fonte per la storia agiografica di santi e sante, per lo più di area fiorentina e toscana, in qualche modo legati alla simbologia, alla devozione e ai miracoli della croce, quali san Zanobi, san Giovanni Gualberto, santa Umiltà. Anche qui, seppur più brevemente rispetto al primo libro, è evocato con grande devozione "el beato Antonio Arcivescovo di Firenze" in un capitoletto intitolato *Di più immagine di crocifissi appresso a noi divotissimi e del legno della Sancta crocie*. Il ricordo è legato ad un particolare biografico del santo che fin da ragazzo, secondo alcune fonti coeve, avrebbe mostrato una particolare devozione per il crocifisso ligneo venerato nella chiesa fiorentina di Or San Michele insieme alla più celebre e miracolosa tavola raffigurante una Madonna opera di Ugolino senese:

Nella chiesa della Vergine Maria in Orto San Michele di Firenze dove el Beato Antonio Arcivescovo di Firenze giovane era consueto ginocchio orare da che atrasse tanta sanctità che facto religioso di virtù in virtù crescendo singulare exemplo di grande sanctità et doctrina fu et sarà sempre all'universo mondo⁹.

Il primo libro del Baldovini, pervenutoci integro, era dedicato a Pandolfo Rucellai "diligente maestro e uomo docto" più noto in seguito come fra' Santi, domenicano e discepolo del Savonarola. La definitiva conversione del Rucellai avvenne nel maggio del 1495 dopo il suo rifiuto di recarsi ancora una volta come ambasciatore presso il re di Francia, Carlo VIII, che da Roma stava per venire a Firenze con Piero de' Medici. Piero di Marco Parenti così commentava l'episodio nelle sue *Storie fiorentine*.

⁵ Francesco da Castiglione professore di greco nello Studio fiorentino entrò nella famiglia episcopale di Antonino Pierozzi nel 1452 e il 5 dicembre 1459 gli fu conferito dall'arcivescovo il titolo teologale. Per l'edizione quattrocentesca della *Vita* cfr. *infra* pp. ** e Morçay, *Saint Antonin* cit., pp. IV-V

⁶ Cfr. Ivi, p. VIII e Appendice I.

⁷ Cfr. Biblioteca Riccardiana di Firenze, Mss. Riccardi 1333 e 1563. Il piano di tutta l'opera è annunciato dal Baldovini nel codice 1333, c. 2r: "Al nome di Yhu X^o Crocifisso Signore nostro et della gloriosissima vergine Maria Madre et piena di tucte le gratie et advocata de' peccatori et di tucti gli angeli et sancti della celeste Patria. Contiene la presente opera dieci libri sotto le cui materie et doctrine si rinchiuderanno degni et eccellenti miracoli et sancte laudali opere et exemplarie vite de sancti et veri philosophi che appresso a noi anno sanctificato e nella christiana religione philosophato di soda, vera et ferma philosophia che a noi miseri avviluppati nelle vanità et occupationi delle cose fuggitive et caduche sono et esser ci debbono come lume et splendide stelle nella obscurità della nocte della ignorantia nostra". I dieci capitoli avrebbero dovuto essere i seguenti: "Del Sacramento del altare"; "De la Sancta Crocie"; "Della Gloriosissima Vergine Maria", "De Sancti Angeli"; "Della peregrinatione nostra"; "Della Religione sancta"; "Dello peccato"; "Della penitentia sancta", "Della morte humana"; "Dello sato dell'anima dopo la morte". Il codice 1563 è un codice miscelaneo a più mani; il "Libro della Sancta Crocie" del Baldovini si trova alle carte 46r-159r e inizia: "De molti liberati da molti pericoli et divenuti victoriosi con sostegno della Sancta Crocie".

⁸ Cfr. A. Ravasi, *Supplemento d'inchiesta sulle Vitae di Arialdo e Giovanni Gualberto*, "Poliorama", 7, 1990, pp. 82-102. L'autrice ignora che quella che lei cita come «vita perduta» di S. Antonino ricordata dal Paperbroeck negli *Acta Sanctorum*, Maii, 2, I, pp. 310-358 e scritta dal notaio Baldovino Baldovini "della sancta Crocie" (sic!) e che "potrebbe essere" la vita volgare del ms. autografo 1333 della Biblioteca Riccardiana di Firenze, era già stata pubblicata e identificata dal Morçay nel 1914. La vita di san Giovanni Gualberto scritta dal Baldovini si trova alle cc. 100-128b del codice 1563 cit.

⁹ Il Baldovini mostra di credere alle varie leggende delle reliquie della santa Croce che sarebbero giunte a Firenze comprese quelle accompagnate da "lettere autentiche" cardinalizie poi risultate false e donate nel 1439 a S. Maria del Fiore da certo Federico di Chiaromonte abate siciliano (cfr. Ms 1563 cit., c. 46 v e per tutta l'intricata vicenda della donazione delle reliquie cfr. L. Böniger, *Un illustre abate siciliano. L' 'Audientia Litterarum Contradictarum' e una donazione di reliquie a Santa Maria del Fiore nel 1439*, "Archivio storico italiano", 153, 1995, pp. 427-486. Per la devozione di s. Antonino al crocifisso di Orsanmichele tramandata dai biografi coevi cfr. anche G. Richa, *Notizie storiche delle chiese fiorentine*, In Firenze, Nella stamperia di Pietro Gaetano Viviani, 1754, I, p. 25

Detto Pandolfo, sendo sempre timorosamente vissuto, al presente vedutosi venire adosso molte pubbliche amministrazioni e per conseguenza pericolo portare di non si involuppare nelle cose del mondo, rinunziando a quello, finalmente abito prese di religione sotto frate Jeronimo in San Marco ¹⁰.

Ad una prima dedica di carattere formale¹¹, Baldovini ne faceva seguire una seconda più interessante dal punto di vista del clima religioso fiorentino presto permeabile all'insegnamento savonaroliano da cui Pandolfo e la sorella Caterina saranno poi indotti a vestire l'abito domenicano. Il notaio, che parla di sé come "immerso nel secolaresco vivere", si schermisce di nuovo col Rucellai, non sentendosi all'altezza di svolgere il compito troppo elevato di trattare per lui intorno a materie spirituali; dopo l'*excusatio* di rito, che trae motivo dalle consuete formule retoriche, allude esplicitamente ad una conversione già in atto nella vita di Pandolfo che coltivava già una "sancta conversatione co' veri religiosi, con huomini di vita, di scientia, di sermoni preclari i quali colle humili et devote orationi loro pichion il cielo, parlano con Dio, con faondo et piatoso sermone, con testimonianze delle scritture sancte", facendoli conoscere la "fallacia del secolo". Da tempo, dunque, Rucellai sarebbe stato vicino a quel circolo di "*docta pietas*" che si radunava presso la chiesa e il convento di San Marco; è l'amico notaio, però, ad esortarlo con enfasi ad abbandonare del tutto il secolo ed a prendere le distanze dai fasti e dalle ricchezze dei propri antenati:

Se quelli gloriosi sono in civili costumi, in secolare richeçe, in ornare et templj, in hedificare palaci et magnifici edificj, tu più nobile, più magnanimo di loro, queste cose inferiore a te reputando, dati al'observança del sacro et divino culto, alle superne richeçe et e' tuoi palaci reputando il cielo, nulla stimi che a dio non ti conduca ¹².

Dai palazzi terreni ai palazzi del cielo, dalla patria terrena alla patria celeste: è questa seconda via che Baldovini alla fine indica come degna conclusione di un percorso ascetico che deve accompagnare l'uomo al termine della vita e al distacco dal mondo con serenità:

Cerchi, legha et scriva chi vuole le fiorentine istorie in che modo con quanta fatica et industria la ciptà nostra sia diventata grande et il fiorentino nome per le universe parte del mondo maravigliosamente disteso; e' grandi, richi et potenti ciptadini ch'ella ha hauto, le varie et diverse mutatione, le guerre, le bactaglie, e pericoli, le peste et come nel meço delle fatiche amplificata sia. Ma noi diriçando gli sguardi nostri al cielo [...] a dio dove egli è andare. Habbiendo passato la maggior parte di questa nostra mortale vita la quale quanto più cresce più scema, quanto più va innanzi più torna adrieto et pensando e' mali, le fatiche e gli affanni del misero mondo, el quale chi lama non lo cognoscie et trovandoci in tempestoso mare tra periculosissimi scogli, raccogliamo hora mai le vele et le sarte et lasciando l'altitudine de' pelaghi e grandi navicamenti sospiriamo a lito, raguardiamo in che modo conducere possiamo la navicella nostra a porto di salute et fra' sudori del cammino aspro et duro parliamo co' sancti, intendiamo le liete novelle della superna patria. Gustiamo le dolcezze della vera filosofia et doctrina sancta, stiamo attenti alle meraviglie del padre et creatore nostro acciò non erriamo la via et ragionando, ragionando ci troviamo pervenuti al desiderato luogho non solamente sança fatica ma allegramente ¹³.

¹⁰ Cfr. Piero di Marco Parenti. *Storie fiorentine*, I, 1476-78, 1492-96, a cura di A. Matucci, Firenze 1994, pp. 118, 166, 227, 231. Su Pandolfo Rucellai figlio di Giovanni autore dello *Zibaldone* cfr. L. Passerini, *Genealogia e storia della famiglia Rucellai*, Firenze 1861, pp. 151-162, R. Ristori, *Un mercante savonaroliano: Pandolfo Rucellai*, in *Magia, astrologia e religione nel Rinascimento*, Firenze 1972, pp. 30-47 e R. M. Zaccaria, *Pandolfo Rucellai da mercante fiorentino a frate savonaroliano*, in *Studi Savonaroliani. Verso il V centenario*, a cura di G.C. Garfagini, Firenze 1996, pp. 99-103, a cui si rinvia per una bibliografia più completa sul personaggio. Non mi risulta, tuttavia, che la dedica del Baldovini al Rucellai sia stata presa in considerazione per la storia della sua conversione religiosa.

¹¹ "Le piacevoli occupationi et grave cure del secolaresco vivere nostro non mi lasciano come vorrei conducere a debito fine la cominciata opera. Parmi che le mie promesse troppo ritardino et dubitando che l'aspectare non ti rincesca per collatione ti mando de' dieci libri el presente libro; quando poi le ordinate vivande haranno hauto debita proportione et conveniente fine più amplamente con degnità el grande et generoso animo tuo pascerò et quantunque per sempre mi cognosco tuo debitore piglo exemplo da coloro che al tempo delle desiderate richolte da loro fedeli campi al venerando prete della parrocchia danno et offeriscono la temporale decima..." (cfr. Ms. 1333 cit., c. 1r e v).

¹² Ivi, c. 14r e v.

¹³ *Ibidem*.

Questo lungo passo ci porta nel vivo di quella spiritualità laica fiorentina che fu un'unica cosa con la vita cittadina, le sue confraternite, i suoi circoli dotti, le sue magistrature e che tanto ha attirato l'attenzione degli storici anglo-americani concentrati sul fenomeno di *welfare-state* verificatosi a Firenze soprattutto tra Duecento e Quattrocento¹⁴. Il documento, tuttavia, intriso delle metafore tradizionali del linguaggio ascetico-mistico, è una testimonianza rilevante del salto qualitativo, o comunque di un aspetto diverso, di quella "religion tarifée" che aveva caratterizzato il rapporto dei mercatores fiorentini con Dio, basandosi sul concetto del dare-avere¹⁵. La dimensione moraleggiante e quantitativa che Giovanni Rucellai col suo *Zibaldone quaresimale* o il notaio Lapo Mazzei con le sue lettere all'amico mercante Francesco Datini proiettavano nella vita religiosa è superata nel discorso del Baldovini dall'afflato mistico reso comprensibile da un sapiente uso del linguaggio metaforico.

Un ponte ideale si era, dunque, stabilito fra modelli ascetici e spirituali perseguiti dentro e fuori dal secolo da parte di chi, come il Baldovini o Pandolfo Rucellai, aveva vissuto vicino ai domenicani di San Marco, tra Antonino e Savonarola. Cemento importante di queste eredità e di questi modelli doveva essere il valore sacramentale della religione cristiana.

Tutto il contenuto del libro del Baldovini ruota, non va dimenticato, attorno al tema del significato della messa in quanto celebrazione e consacrazione eucaristica, più volte rievocata, oltre che nei suoi effetti miracolosi, in quanto compito sommo del sacerdote, al quale spetta di amministrare al popolo i sacramenti ecclesiastici. A questo tema centrale si ricongiungono i racconti di vari episodi più o meno miracolosi accaduti a laici ed ecclesiastici nella diocesi fiorentina o a personaggi illustri come il glorioso capitano Filippo Scolari, più conosciuto col nome di Pippo Spano, che "non metteva e' suoi a battaglia se prima non avesse udito messa". L' *exemplum* abbastanza vicino nel tempo era dei più calzanti: l'ascolto della messa, "medicina dello inferno", avrebbe, infatti, assicurato la vittoria nelle battaglie sia terrene che spirituali¹⁶,

Attraverso altri racconti agiografici e leggendari Baldovini ricorda il valore di suffragio che la messa, o particolari preghiere, potevano avere per le anime dei defunti che si presentavano con grida e colpi dati "agli usci delle chiese" a chiedere soccorso. Protagonista di alcuni episodi di questo tipo, frequenti nella *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze, è proprio l'arcivescovo Antonino. L'argomento non aveva del resto una mera valenza agiografica. Non erano, infatti, troppo lontane nel tempo le dispute sulla definizione del Purgatorio insorte al Concilio di Firenze; nella sessione VI del 6 luglio 1439, al di là delle difficoltà dei dibattiti sulla dottrina teologica del fuoco del Purgatorio respinta dagli orientali scismatici, si era stabilita la validità dei suffragi dei fedeli per le anime del Purgatorio attraverso preghiere, elemosine, penitenze, ma soprattutto attraverso il sacrificio della messa¹⁷. Sul punto specifico della definizione teologica della messa era stato proprio Antonino che fra i pochi teologi del secolo XV aveva ripreso le antiche definizioni date da s. Agostino, s. Tommaso, Duns Scoto e Pietro Lombardo, mettendole sullo stesso piano. La messa secondo la concezione tomista e scotista era una rappresentazione oggettiva del Calvario e un'offerta rinnovata di questa immolazione, pur restando un sacrificio subordinato a quello della croce. Nella parte terza della *Summa* Antonino aveva così sintetizzato:

Proprie tamen secundum Thomam, dicitur sacrificium, quum aliquid fit circa res Deo oblatas. Unde sacrificium dicitur quia homo facit aliquid circa sacrum ut quum frangitur, comeditur et benedicitur¹⁸.

¹⁴ Per una riflessione su questo aspetto della storiografia anglo-americana cfr. la recente introduzione di R.C. Trexler alla riedizione dei suoi saggi sulla storia fiorentina comparsi nell'arco di un trentennio in Trexler, *Dependence in context in Renaissance Florence*, New York 1994, pp. 3 e ss., e la bibliografia aggiornata alle pp.449-472.

¹⁵ Cfr. C. Bec, *Les marchands écrivains. Affaires et humanisme à Florence (1375-1434)*, Paris- La Haye 1967, ma anche le osservazioni di Z. Zafarana, *Per la storia religiosa di Firenze nel Quattrocento. Una raccolta privata di prediche*, "Studi medievali", 2, 1968, pp. 1024-1027.

¹⁶ Cfr. Ms. 1333 cit., cap. XXX, c. 42: "di Messer filippo Scolari huomo di grandissima auctorità divoto di udire la Santa Messa". Il fiorentino Filippo Scolari combattè in Ungheria al servizio del re Mattia Corvino.

¹⁷ Cfr. J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, tra. it. Torino 1982; J. Bossy, *L'Occidente cristiano 1400-1700*, Torino, 1990, pp. 32-41 e J. Chiffolleau, *Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Age in Faire croire. Modalités de la diffusion et de la reception des messages religieux du XIIe au Xve siècle*, Rome, Ecole Française de Rome, 1981, pp.235-256.

¹⁸ Cfr. S. Antonini, *Summa theologica in quatuor partes distributa* a P. & G. Ballerini curata, ex typis Seminarii, apud Augustinum Carattonium, Verona 1740, P. III, titolo XII, c. IX, § 3, t. III, col. 543.

Il contesto in cui Baldovini inserisce la vita di Antonino merita un'ulteriore considerazione per quanto concerne la narrazione fatta dal notaio di una serie di miracoli, leggende e tradizioni agiografiche che, oltre a riecheggiare e diffondere le posizioni della teologia dotta, risentivano di quelle concezioni popolari che attribuivano alla messa benefici temporali e spirituali, *fructus, utilitates, virtutes*, combattuti dai teologi come usi superstiziosi soprattutto se collegati alla salvezza delle anime del purgatorio¹⁹. E', infatti, significativo che, in relazione ad episodi accaduti nel convento di San Marco, sia ricordato l'intervento del "beato Antonio arcivescovo" affinché le "strida de' passati" udite dai suoi confratelli si placassero non tanto con delle messe, ma piuttosto con delle "orationi":

Non è molto tempo che in Firenze nel monastero di Sancto Marco delordine de' Predicatori uno buono et divoto religioso poi che in chiesa insieme con gli altri frati hebbe decto matutino sopra a la chiesa vide et senti romore et dolente vocie, el perchè revenne al Arcivescovo di Firenze et sancta memoria frate Antonio, narrandoli quanto haveva sentito, richiedendolo sopra di questo del parere et giudizio suo al quale decto arcivescovo commisse facessi orationi per l'anime de' passati et così fecie et altro di poi non udi[...]²⁰.

Con altrettanta efficacia espositiva Baldovini si dilunga nel capitolo XXIII anche sulla funzione del sacerdote, a cui rivolge una vera e propria esortazione per il corretto adempimento del suo ufficio, accostandola direttamente al ricordo di s. Antonino

Grande è certamente l'autorità del sacerdote el quale però [è] in sabbato ordinato e che significa pacie acciò che come chavalere di Dio ricerchi la pace, non s' impacci et avviluppi con le grande cure et battaglie delle occupationi secolari ricognoscere debba il sacerdote la sua dignità et per l'ordine sancto a lui dato esserli conferita spirituale potestà, debba intendere che a lui si conviene sia ornato dentro et di fuori d'essere sobrio, prudente, pudico, misericordioso et in modo virtuoso et costumato che sia imprensibile, docto nelle scripture sancte. Suo officio deve essere ministrare el divino verbo, chacciare e' demoni, benedire el popolo et quello sopra tucti gli altri gli è proprio uficio suo consacrare el Corpo di Christo et amministrare al popolo lecclesiastici sacramenti, grande honore gli si debba et maxime a' nostri padri spirituali da cui riceviamo el sacramento delaltare che è lo scudo et la fortezza nostra che or difende non solamente l'anima, ma etiamdio alcune volte l'anima et il corpo per l'anime de' passati et è adomandato per diversi modi ²¹.

La devozione al Corpo di Cristo costituisce il tema del capitolo XXXIII ed è una nuova esortazione di ispirazione mistica e apocalittica diretta stavolta al "fedele et divoto cristiano" affinché abbandoni superbia e "tepidezza" per riscaldarsi al "fuoco del divino amore" e affinché si getti "nello abisso della infinita carità sua" riferita al figlio di Dio²². A questo punto Baldovini inserisce un ennesimo richiamo all'insegnamento di Antonino, accennando ad un suo scritto meno noto: il *Triologus super Evangelio de duobus discipulis euntibus in Emmaus* edito una prima volta a Venezia nel 1495 a spese di Luc'Antonio Giunti²³. Come era accaduto per altre opere di Antonino²⁴, ma anche per altre edizioni di letteratura penitenziale e devota comparse alla fine del Quattrocento, l'incunabolo conteneva una silloge di testi legati in modo più o meno attinente al soggetto principale da cui poi scaturiva il titolo; alla stampa del *Triologus* seguivano, infatti, nell'ordine l'*Epistola super vita beati Antonini* diretta da Francesco da Castiglione ai frati del convento di San Domenico di Bologna, di cui il Castiglione tesseva un elogio, considerandolo un esempio di osservanza, di integrità di vita e di nobiltà di studi sacri e al quale

¹⁹ Cfr. *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris, VI, Librairie Letouzey et Ané, 1928, t. X, coll. 1066-1077.

²⁰ Cfr. Ms. 1333 cit., c. 36v.

²¹ Ivi, c. 36r.

²² Ivi, cc. 44-47: "Della grande divozione che dovranno havere al Corpo di Cristo et come quello dovranno divotamente pigliare".

²³ Ivi, c. 48. Cfr. *Triologus super Evangelio de duobus discipulis euntibus in Emmaus et alia plura*, Venetiis per Johannem Emericum de Spira, Luc'Antonio Giunta, anno incarnationis MCCCCXCV, sexto Kl' as Maii. Sull'edizione giuntina recante un'incisione che raffigura Cristo e i due discepoli cfr. P. Camerini, *Annali dei Giunti*, vol. I, Venezia, parte I, Firenze, pp.82-83.

²⁴ Mi riferisco in particolare al *Libreto de la doctrina christiana* pubblicato a Venezia nel 1473 e considerato il primo manuale per l'insegnamento della dottrina cristiana stampato in volgare in Italia. Essendo stampato in appendice al confessionale *Omnis mortalium cura*, detto anche *Confessionale volgare* o *Specchio di coscienza*, fu erroneamente attribuita all'arcivescovo anche la paternità del *Libretto* (cfr. in proposito *Libretto della dottrina cristiana attribuito a S. Antonino arcivescovo di Firenze* a cura di G. Aranci, Firenze 1996).

Antonino aveva aggiunto ornamento e decoro con le sue personali virtù; la *Vita Antonini* scritta dallo stesso Castiglione; il *Triologus de contemptu mundi* del domenicano Battista de' Giudici con l'*Epistola* dedicatoria a Tommaso de Leuco vicario generale dell'ordine²⁵; l'*Epistola ad parentes cuiusdam novicii super verbum Petri 'Bonum est nos hic esse'* di san Bernardo; il *De tribus votis substantialibus religiosorum* e il *De virtutibus* del domenicano Umberto di Romans e per ultime le *Regulae quae ad omnes religiosos pertinent* con l'*Oratio vel psalmus* di Girolamo Savonarola²⁶. Il legame tematico di questi scritti col *Triologus* di Antonino, a prescindere dalla vita del Castiglione, non è subito così evidente e diretto in quanto tutti fanno perno sulla scelta della vita religiosa come sinonimo di vita monastica, o meglio della vita contemplativa contrapposta alla vita attiva. Una rispondenza è tuttavia riscontrabile se si prende atto del risalto che Antonino ha voluto dare ai due discepoli di Emmaus protagonisti del *Triologus* e che riconobbero Gesù dopo la sua resurrezione soltanto al momento di spezzare il pane. L'episodio, che è ricordato distesamente nel vangelo di Luca e appena accennato in quello di Marco ²⁷, fa parte delle altre apparizioni fatte da Gesù risorto in modi ed occasioni diverse, privatamente e collettivamente, sia alle pie donne che agli apostoli. Il racconto dei vangeli sinottici al riguardo, rispecchia, tuttavia, tradizioni fra loro discordanti²⁸. L'apparizione fatta ai due di Emmaus, ai quali Gesù si presentò con le sembianze di un pellegrino, si differenzia da quella fatta ai discepoli nel primo giorno dopo il sabato, mentre erano riuniti a porte chiuse²⁹, tanto che Antonino, all'inizio del *Triologus*, interpretava questa apparizione, come diretta ai religiosi contemplativi lontano dallo strepito del mondo e con le porte chiuse dei sensi secondo la regolare disciplina. Ecco allora che il *Triologus* che si svolge tra il pellegrino (Gesù) e i discepoli Amaon e Cleophas, ai quali Gesù spiega ciò che le Scritture, a cominciare da Mosè, avevano preannunciato della sua incarnazione, passione e resurrezione, dà per contrasto spazio a coloro che, come Tommaso, non avevano da subito riconosciuto il Cristo risorto, ed erano per questo tradizionalmente portati a modello della vita attiva: "unde et activi non immerito figurantur qui etsi more Liae habeant oculos lippos ad intuendum divine".

Nel codice del Baldovini interviene una sorta di contaminazione fra l'apparizione di Emmaus e la trasfigurazione di Gesù avvenuta sul monte Tabor. Il notaio attribuisce infatti ai due discepoli le parole che in quella circostanza furono dette da Pietro a Gesù: "qui è buono essere, qui è buono rimanere"³⁰. In sostanza è il disprezzo delle cose mondane che è al centro di questo passaggio sempre ispirato dall'apostolo dell'amore:

et finalmente giptandoti el mondo drieto alle spalle et ogni humana felicità sotto e' piedi, giptandoti nello abisso della profonda carità di Dio, diresti con San Pagolo: io desidero di morire et essere con Cristo ³¹.

L'illustrazione esegetica data da Antonino ai passi profetici della Bibbia che servivano ad arricchire e completare il vangelo di Luca si modella su San Tommaso a cominciare proprio dalla spiegazione stessa della "finzione" adottata da Gesù di comparire ai due di Emmaus sotto le spoglie di un pellegrino, finzione che, secondo l'Aquinate, doveva considerarsi utile in proporzione alla bontà del fine ultimo³². Originale è da considerarsi la forma prescelta da Antonino per il suo commento che, pur prendendo spunto dal testo di Luca, dove si tace il nome del secondo discepolo e si nomina soltanto

²⁵ Su Giovan Battista de' Giudici cfr. T. Kaeppli O.P., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Romae, Ad S. Sabinae, 1970, vol. I, pp. 139-141.

²⁶ Cfr. *Regulae quaedam brevissime ac valde utiles reverendi ac devoti Patris fratris Hieronymi Savonarolae ferrariensis ordinis praedicatorum quae ad omnes religiosos pertinent*, l'*Oratio* è sul Salmo "Diligam te Domine fortitudo mea/ diligam te Domine virtus animae meae." Per una bibliografia aggiornata delle edizioni delle opere di Savonarola si rinvia a A. F. Verde O.P., *Savonarole in Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, fasc. XCI, Paris 1988, coll. 370-384 e ivi, fasc. XCII, 1989, coll. 385-388.

²⁷ cfr. Lc 24, 13-32 e Mc 16, 12.

²⁸ Nel *kerigma* antico riferito da S. Paolo nella prima lettera ai Corinzi 15, 3-7 si enumerano cinque apparizioni che non sono però del tutto concordi con quanto si narra nei Vangeli.

²⁹ Cfr. Gv 20, 19-29.

³⁰ Cfr. Ms. 1333. cit., c.48v.

³¹ Ivi.

³² Cfr. S. Antonini, *Devotissimus Triologus* cit., pp.5-6 (cito dall'edizione del *Triologus* fatta a Firenze a cura di Angelo Doni nel 1680, per cui si veda *infra* p., *).

Cleopa³³, dà vita ad un "trialogo" fra tre personaggi ed è Antonino stesso a giustificare stavolta l'invenzione di questo vocabolo e di questa sua "finzione" escogitata per mettere in bocca a due personaggi semplici come i discepoli domande elevate, alle quali il pellegrino avrebbe risposto dopo averne già chiarito il senso. Se Gesù nelle parabole ed anche i dottori nei loro sermoni avevano "finto" molte cose, Antonino dal canto suo dichiara

Ego quoque minimus contentus de micis quae cadunt de mensa dominorum meorum, quorumcumque sapientium affluentis doctrinae, aliquas breves auctoritates Scripturae et regulas per eos inductas in medium ponam, quibus ostenditur quod oportuit Christum pati et intrare in gloriam suam per modum trialogi fingendo peregrinum exponere ut in diversis doctoribus legi ipsos interrogare circa dicta per eum ut fieri possibile fuit³⁴.

Sulla scorta del *Trialogus* di Antonino Battista de' Giudici, vescovo di Ventimiglia dal 1471 al 1482, autore di orazioni ed apologie varie, in una delle quali prese posizione a favore degli ebrei e del beato Simonino contro il vescovo di Trento Iohan Hinderbach³⁵, compose il suo *Serapion sive Trialogus de contemptu mundi et amore religionis*, i cui interlocutori sono Tommaso, Serapion, e Cipriano. Il de' Giudici, secondo il Kaeppli, avrebbe scritto il trialogo fra il 1458 e il 1460 proprio al momento della sua ordinazione sacerdotale e del suo ruolo di *lector* e poi di *magister studentium* nel convento di san Domenico di Bologna. Il manoscritto, come si è visto, fu poi edito a Venezia nel 1495³⁶. L'invenzione della forma "trialogica" ebbe ancora successo tra gli scrittori dell'ordine domenicano, tanto che nel 1500 veniva pubblicato una prima volta a Bologna per i tipi di Giovanni Antonio de' Benedetti il *Trialogo chiamato Filamore* del piemontese Silvestro Mazzolini da Prierio maestro di sacra teologia, eletto nel 1515 Maestro del Sacro Palazzo da Leone X, ma noto soprattutto per la sua fiera opposizione a Lutero, nonché come autore della *Summa Silvestrina* fortunato manuale di confessione più volte riedito nel corso del Cinquecento; gli interlocutori del suo *Trialogo* ispirato alla mistica del beato Enrico Susone, sono Maria Maddalena, una sua compagna chiamata Filamore e Gesù³⁷.

Con la sua opera Antonino aveva, dunque, spinto l'onda della sua fama oltre quella accreditata di teologo morale e canonista, che ebbe successo per tutto il Cinquecento. A distanza di tempo il *Trialogus* sarà, infatti, molto apprezzato dal lato esegetico dal cardinale e arcivescovo di Firenze Francesco Nerli jr. che, mentre si trovava a Roma, ne aveva parlato con lode al cardinale vescovo di Edessa Johan Nidhard, teologo e inquisitore generale di Spagna, nonché dedicatario dell'edizione seicentesca curata da Angelo Doni³⁸.

La contaminazione fatta dal Baldovini dei due passi evangelici ricordati non spostava d'altra parte la centralità del suo discorso che dall'ascolto della messa scivolava con più insistenza sull'importanza del sacramento eucaristico come tappa essenziale nell'itinerario che conduce all' "abisso della profonda carità di Dio". A questo punto entra in gioco di nuovo il modello di santità offerto da un Antonino, non ancora canonizzato ufficialmente, e che consisteva nella celebrazione quotidiana della messa

³³ Cleopa (dal greco *Kleopatros*= vanto del padre) nella Chiesa orientale è venerato tra i settanta apostoli e raffigurato come anziano con la barba. Nel tardo Medioevo è rappresentato come uno dei tre mariti di Anna e quindi considerato antenato di Gesù.

³⁴ Cfr. S. Antonini, *Devotissimus Trialogus* cit., p. 6.

³⁵ Cfr. W. Eckert, *Il beato Simonino negli Atti del processo di Trento contro gli Ebrei*, "Studi Trentini di Scienze storiche", 44, 1965, pp. 193-221.

³⁶ Cfr. Kaeppli O.P., *Scriptores* cit., vol. I, pp. 139-140.

³⁷ Su Silvestro Mazzolini da Prierio (1460 circa-1523 o 1527) cfr. J. Quetif O.P., J. Echard O.P. *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti notisque historicis et criticis illustratis*, Lutetiae Parisiorum, apud J.B Christophorum Ballard et Nicolaum Simart, 1721, t. II, pp. 55-56. Per il *Trialogo* e le sue edizioni cinquecentesche cfr. *Donna, disciplina, creanza cristiana* cit., p. 608. Per la *Summa* cfr. TURRINI, *La coscienza e le leggi* cit., *passim*.

³⁸ S. Antonini, *Devotissimus Trialogus*[...] *Super enarratione Evangelica de Duobus Discipulis euntibus in Emmaus una cum vita eiusdem a D. Francisco de Castelione conscripta iam pridem editus, nun denuo in lucem prodit auspiciis...D. Joannis Everardi S.R.E. Presbyteri Cardinalis Nidardi*, Florentiae, Prope Conductam, 1680, Angelo Doni pensò di ripubblicare questo testo divenuto rarissimo in occasione del ritorno a Firenze dell'arcivescovo cardinal Francesco Nerli jr, che aveva conosciuto il Nidhard a Roma. Si avverte il lettore che il testo è corretto e castigato.

El beato Antonio arcivescovo di Firenze della cui sanctità ti ricordi, vero servo di Dio, splendido di tucte virtù, pieno di Sancta carità, ogni dì che poteva con molta devotione celebrava messa³⁹.

Analogo modello era offerto dal maestro di Antonino, il beato Giovanni Dominici, alla cui vita Baldovini dedica tutto il capitolo XXXIV, *Di frate Giovanni Dominici cardinale fiorentino rinnovatore delle observanze che ogni dì diceva messa*. Il testo iniziale presenta alcune correzioni, forse di mano dell'autore stesso, che si riferiscono all'efficacia del sacramento eucaristico:

Conciosia cosa che questo sagramento sia el pane cotidiano nostro secondo la expositione dalcuni nel Pater noster et piglisi in remissione dei peccati sia in accrescimento et conservatione [delle menti] sia hunione delle anime con Dio, sia el memoriale dello acceso amore et ardente carità della passione di Cristo signore nostro onde e' servi di dio di qui traghono la divina gratia la quale è quella che del tucto optene el principato et della excellentia di quella quasi sança numero sono li exempli [...]. Quale et quanta questa gratia fusse nel suo servo frate Giovanni Domenici di che di sopra feci mentione come ogni dì celebrava messa [...]⁴⁰.

La vita del Dominici e quella di Antonino sono, dunque, idealmente congiunte dal Baldovini soprattutto come funzionali testimonianze dello stato di grazia indotto dal sacramento eucaristico; per il resto entrambe le vite presentano alcune affinità tramandate dai testi agiografici. Tra queste la più macroscopica è quella della cultura da autodidatta con cui il Dominici, l' "alter Augustinus" della polemica col Salutati⁴¹ e Antonino stesso, che fu celebrato dal poeta Ugolino Verini come "alter Aquinas"⁴², avrebbero esordito sulla scena dell'ordine domenicano. La definizione del Dominici come "alter Augustinus" costituiva il nucleo della nota polemica, peraltro tutta da ridimensionare, che contrapponeva i cultori delle *humanae litterae* all'efficacia di un sapere fondato sulla conoscenza della "sacra pagina"⁴³, di cui il Dominici autore della *Lucula noctis* aveva dato prova con la forza della sua predicazione. Antonino ricordava questo particolare con gratitudine, considerandolo determinante ai

³⁹ Cfr. Ms. 1333 cit., c. 48v.

⁴⁰ Ivi, c. 49r. Baldovini, dopo Antonino, aveva menzionato il Dominici sempre a proposito della celebrazione della messa: "Frate Giovanni Dominici nostro fiorentino cardinale della Sancta chiesa, lucido et chiaro in scientia, predicatione et costumi, risuscitatore della observanza regolare fu pieno d'ogni sanctità, ogni dì celebrava messa..."

⁴¹ Fu il Dominici ad autodefinirsi "alter Augustinus" nella difesa delle scienze sacre contro la cultura dei classici in risposta alla polemica che su questo punto era insorta tra il cancelliere della Repubblica fiorentina Coluccio Salutati e il camaldolese Giovanni da san Miniato monaco del monastero di Santa Maria degli Angeli di Firenze (cfr. C. Mesoniàt, *Poetica Theologica. La "Lucula noctis" di Giovanni Dominici e le dispute letterarie tra '300 e '400*, Roma 1984 e B. J. Dominici cardinalis S. Sixti, *Lucula noctis*, ed. R. Coulon O.P., Paris, Libr. A. Picard, 1908. Per notizie biografiche su Giovanni Dominici nato a Firenze nel 1355-56 e morto a Buda in Ungheria nel 1419 dove era stato inviato dal papa Martino V come legato apostolico contro l'insorgere delle 'eresia ussita e dopo una vita spesa al servizio della riforma dell'ordine domenicano e della Chiesa al tempo del Grande Scisma si rinvia a G. Cracco, *Banchini Giovanni*, *DBI*, 1963, pp. 657-664; I. Colosio, *Il B. Giovanni Dominici come uomo, come scrittore e come maestro di vita spirituale specialmente religiosa*, "Memorie domenicane", 1970, pp. 9-87; per un elenco critico delle opere cfr. P. Da Prati, *Giovanni Dominici e l'Umanesimo*, Napoli 1965, pp.52-207. Per ulteriori notizie e approfondimenti delle sue opere ascetico-mistiche si rinvia al contributo di I. Gagliardi).

⁴² Il poeta Ugolino Verino, contemporaneo di Savonarola, fece l'elogio in versi di s. Antonino e di altri fiorentini illustri, tra cui il Dominici, nel libro II del suo poema *De illustratione urbis Florentiae libri III* che fu edito una prima volta a Parigi nel 1583 e dedicato a Caterina de' Medici regina di Francia. Una seconda edizione fu fatta a Firenze (Florentiae ex typographia Landinea) nel 1636 e dedicata alla granduchessa Vittoria della Rovere. Il Verino avrebbe scritto anche una vita di S. Antonino in versi eroici che si crede smarrita (cfr. D. Maccaroni O.P., *Vita di S. Antonino arcivescovo di Firenze dell'ordine de' predicatori raccolta da diversi autori*, In Venezia, 1709; nella serie degli *Elogi dell'arcivescovo S. Antonino cavati da gravissimi autori in testimonio della stima che di lui hanno fatto incominciando dagli oracoli della Sede Apostolica* posti in appendice al libro Maccaroni riporta i versi del Verino tratti dal *De Illustratione Urbis Florentiae*. «Temporibus nostris Antonius, Alter Aquinas/ moribus, exemplo, scripto Thomasus habetur./ Infectos Cleri mores correxerit & Urbis/ Commisumque vigil pastor defendit ovile./ ne lupo insidiis caperet: vel, ut improbus hostis/ incustoditas pecudes laceraret, et omni/ arte gregem morbo incolumem servavit ab omni. ecc. Su Ugolino Verino (1438-1516) cfr. A. Lazzeri, *Ugolino e Michele Verini. Studi biografici*, Torino 1891; per l'influsso che Savonarola esercitò sul poeta a proposito del valore morale attribuito alla poesia cfr. F. Bausi, *Ugolino Verino, Savonarola e la poesia religiosa fra Quattro e Cinquecento*, in *Studi savonaroliani* cit., pp. 127 e ss.).

⁴³ La polemica del Dominici, non fu tuttavia, contro la cultura classica in sé quanto contro una mentalità umanistica che non riusciva a conciliare i valori umani con la salvezza dell'anima (cfr. in proposito le pertinenti osservazioni di G. Cracco, *Banchini Giovanni* cit., p. 660).

fini della propria scelta religiosa. Questo ricordo contenuto in alcuni passi della *Summa historialis* dedicati alla storia degli ordini mendicanti⁴⁴, filtrava quasi alla lettera anche nel testo del Baldovini⁴⁵.

L'interesse di Antonino nel sottolineare la propria affinità spirituale e culturale col Dominici trapela per altri versi anche nel suo *Prologo* al primo volume del *Chronicum* dove appare evidente lo sforzo di conciliare la cultura degli autori "gentili" con i testi sacri a riprova di quelle difficoltà e varietà che anche le questioni storiche conoscono non tanto diversamente dalle dispute più squisitamente speculative⁴⁶. A questo proposito è degno di nota il fatto che Antonino si riferisca al Vecchio e al Nuovo Testamento come a documenti di storia positiva da vagliare alla luce delle concordanze contenutistiche e temporali fornite dalle fonti di storie e cronache profane che costituivano la trama della sua *Summa historialis* divisa in tre parti a cominciare dal primo secolo dell'era cristiana per arrivare "usque ad tempus illud quo vita comes fuerit"⁴⁷.

L'interesse per la storia dimostrato dal santo arcivescovo e frutto di un impegno erudito e di un impiego di tempo considerevole, sembrava dover esulare dall'intensa attività spesa al servizio del suo ordine e della chiesa fiorentina. La fortuna di Antonino storico fu, peraltro, di lungo periodo e il suo sforzo ritenuto motivo di emulazione e non alieno dall'attività pastorale; nel 1577 il vescovo di Verona Agostino Valier, modello ideale di vescovo secondo i canoni della riforma tridentina, paragonandosi ad Antonino, "autore di una grande storia del mondo", progettava la sua *Historia de rebus gestis Venetorum delineata* in cinquanta libri. La passione per la storia patria, capitolo della storia ecclesiastica, costituiva anche per Valier, come del resto per il cardinal Paleotti arcivescovo di Bologna, un filo rosso che legava nel tempo figure esemplari di pastori⁴⁸. Altri e numerosi sarebbero i riferimenti alle storie di Antonino utilizzati come fonte attendibile per la storia della Chiesa in generale e della storia municipale in particolare. Il tema meriterebbe un approfondimento. Alla fonte del *Chronicum* fece ricorso, tra i tanti, Raffaele Maffei da Volterra nei suoi *Commentarii* editi a Roma nel 1506 e nei quali in modo poco chiaro si trattava della donazione di Costantino. Severo nei confronti di Lorenzo Valla che giudicava colpevole di avere oltraggiato la religione, Maffei doveva, però, riconoscere il silenzio degli antichi storici sulla donazione:

"De dono ejus aut concessione apud nullos extat autores, preter quam in libro Decretorum; idque in antiquis voluminibus minime contineri, auctor est Antoninus praesul Florentinus in Chronicis. Quod valde miror"⁴⁹.

⁴⁴ "Ingratitudinis argui possem si oblitus invenirem illius magnifici et per omnia laudabili viri, qui me suae doctrinae praedicationis ad religionem, de qua sermo extat, attraxit, dominum dico fratrem Joannem Dminici de Florentia cardinalem Ragusinum, qui ultra dignitatem eximiam in ecclesia Dei scientiae et sapientiae sermone ac morum sncatiate effulsit". (cfr. D. Antonini Archiepiscopi, *Chronicorum, Tertia pars...*, Lugduni, ex Officina Juntarum et Pauli Guittii, 1586, titulus XXIII, cap. XI, § III, p. 682; farò riferimento a questa edizione per le citazioni successive).

⁴⁵ "Sança maestro diventato teologo predicatore et delle divine cose scriptore excellentissimo perché fu huomo di grande consiglio, amatore di povertà, huomo di molte vigilie, di grande abstinencia, primo risuscitatore nelle parti d'Italia di regolare observança[...].fu ignaro delle lettere ma d'egregia apparenza el quale in orrore habbiendo l'otio sentina de' vitij, tucto si decte allo studio della Scriptura sancta el tempo del sonno in vigilie occupando, era di tenacissima memoria, in modo che cosa che apparata avesse non dimenticava mai et in tanto di perspicace et sottile ingegno era che in breve tempo diventò dottissimo di loica, filosofia et teologia che ancora in ragione canonica intendeva bene. Costui in uno libro che egli scrive ad Coluccio poeta cancelliere fiorentino sotto giuramento afferma in niuna scientia havere ahuto maestro onde quasi come uno altro Sancto Agostino per sé ogni cosa apparò et intese quelle cose che leggere poté". (Cfr. Ms. 1333 cit., cc.49r-52r.).

⁴⁶ "Loquar propositiones ab initio. Propositiones, quae grece appellant problemata, questiones sunt habentes aliquid quod disputationes solvendum est. Quamvis autem historialia positiva sint, nec habeant in se illas difficultates et subtilitates questionum quae in speculativis reperiuntur, non tamen absque dubitationibus et suspicialibus contrarrietatibus existunt et precipue quae in lege Moysii, prophetiis et psalmis in evangeliiis, sentiis doctorum tam catholicorum quam gentilium habent. Sed ipsae historiae varietatem habent saltem in tempore ad quarum consonantiam diligente opertet esse lectorem..." (cfr. D. Antonini Arch. Flor., *Chronicorum, Prima pars*, cit., *Prologus*, in generale cfr. J. B. Walker, *The "Chronicles" of S. Antoninus. A study in historiography*, Washington, 1933.).

⁴⁷ La terza parte comprendeva, infatti, il periodo 1207-1458 e si arrestava all'anno che precedette la morte di s. Antonino.

⁴⁸ Il Valier nel 1586 aveva scritto anche il *De utilitate capienda ex rebus a Venetis gestis...*, che rimase inedito fino al 1737 quando il vescovo di Padova Niccolò Giustiniani ne curò l'edizione (cfr. L. e M. Tacchella, *Il cardinal Agostino Valier e la riforma tridentina nella diocesi di Trieste*, Udine, 1974 e A. Valier, *Il dialogo della gioia cristiana*, testo latino, traduzione e introduzione di A. Cistellini, Brescia, 1975, pp.XVIII-XIX).

⁴⁹ Su tutta la questione cfr. G. Antonazzi, *Lorenzo Valla e la polemica sulla donazione di Costantino con testi inediti dei secoli XV-XVII*, Roma 1985, pp. 46, 105, 127, 154n, 171n, 189.

Questa citazione veniva ripresa in un'opera, poi considerata apocrifa, attribuita a S. Antonino come se fosse stata composta autonomamente, ma pubblicata senza luogo e data da Bartolomeo Picerni di Monte Arduo con dedica al pontefice Giulio II, ovvero la *Donationis quae Constantini dicitur privilegium, Bartholomeo Pincerno ad Iulium Pont. Max. interpretat⁵⁰*. In realtà il Picerni, tra i sostenitori dell'autenticità della donazione, coglieva l'occasione per pubblicare la traduzione latina dall'originale greco del *Costituto* dell'imperatore che diceva di aver trovato nella biblioteca del papa; insieme alla traduzione pubblicava, riunendoli insieme sotto lo stesso titolo, alcuni passi sull'argomento contenuti sia nella *Summa historialis* di Antonino che negli scritti dei detrattori della donazione, Lorenzo Valla, Nicola Cusano e Girolamo Paolo Catalano di Barcellona, "*iuris utriusque doctor ac cubicularius Alexandri VT*", presentato qui come autore di un libello "*quem vocant Practicae Cancellariae Apostolicae*"⁵¹. La controversia sulla donazione che si dibatteva fra "*canonistas*" e "*legistas*", come ricordava Antonino nelle *Cronache*, investiva anche i teologi che parlavano non di semplice donazione, ma di restituzione fatta alla Chiesa "*iuris sui, cum omnia sint de Christi dominio cuius papa est Vicarius in terra...*". Antonino, senza soffermarsi sulle argomentazioni teologiche, esprimeva piuttosto dei dubbi sul dettato degli antichi decreti circa che cosa e quanto l'imperatore avrebbe effettivamente donato⁵². Un segno anche questo di come l'"*alter Aquinas*" elogiato dal Verino molto dipendesse dalla sua formazione giuridica acquisita fin da ragazzo senza peraltro aver intrapreso un regolare *iter* di studi universitari. Eugenio IV, venutone a conoscenza, mentre Antonino si trovava a Roma in qualità di priore, gli affidò l'auditorato del Tribunale della Rota⁵³.

L'attenzione manifestata da Antonino per l'amministrazione della giustizia a Roma è testimoniata dall'inizio del capitolo X del titolo XXII delle *Cronache* che assume un valore autobiografico importante per la sua futura azione di riforma pastorale esercitata con rigore nell'ambito del tribunale della curia metropolitana fiorentina. Uditore della Rota, canonista di fama e professore dello Studio fiorentino sarà anche il successore di Antonino, Orlando Bonarli, arcivescovo di Firenze dal 1459 al 1461; la sua elezione, infatti, fu verosimilmente favorita dall'*entourage* del Pierozzi, di cui faceva parte Francesco da Castiglione cugino del Bonarli e poi suo segretario durante il breve episcopato⁵⁴. La continuità che in quell'occasione si volle stabilire col modello precedente teneva in gran conto dell'importanza che la conoscenza e l'applicazione del diritto avevano per la corretta amministrazione della diocesi. A distanza di tempo il ruolo di auditore ricoperto da Antonino ebbe un riconoscimento ulteriore. Nel 1634 il perugino Giovan Battista Cantalmaio dedicava al cardinal Francesco Barberini una scelta di decisioni emanate dalla Rota Romana, facendola precedere da una seconda dedica e da un elogio dei suoi attuali auditori e dell'autorità stessa di quel tribunale stimato un serbatoio di giurisprudenza per i tribunali del mondo, sia nelle cause ecclesiastiche, che in quelle civili e di diritto pubblico⁵⁵. Fra gli illustri antecedenti dei moderni auditori Cantalmaio annoverava Antonino, anche se nella sua raccolta facevano testo soltanto le decisioni emanate dagli auditori della Rota tra Cinque e Seicento. In questo senso la morale e il diritto che tanta parte avevano avuto nei confessionali dell'arcivescovo fiorentino, riediti più volte nel corso del Cinquecento, dovevano ormai fare i conti con l'evoluzione che il consolidamento della separazione fra chiesa e stato stava subendo; in alcuni casi più delicati e strettamente legati col "vivere civile" come la sfera matrimoniale, la voce di Antonino sarà ripresa a distanza di tempo tra quelle più autorevoli per stabilire la legittimità del consenso dei genitori agli sponsali⁵⁶. Il domenicano Vincenzo Maria Fontana nel suo *Sacrum theatrum* pubblicato a Roma nel

⁵⁰ Un cenno a questa e alle altre opere apocrife di S. Antonino è in Morçay, *Saint Antonin* cit., p. 403.

⁵¹ L' *editio princeps* romana della *Practica* è del 1493 (cfr. Antonazzi, *Lorenzo Valla* cit. p. 141 in nota e *passim*).

⁵² Cfr. *Donationis quae* cit., e Antonazzi, *Lorenzo Valla* cit., p. 46 e nota dove si riporta il passo delle *Cronache* di Antonino.

⁵³ Cfr. Morçay, *Saint Antonin* cit., pp. 56-58.

⁵⁴ Francesco da Castiglione scrisse una vita del Bonarli rimasta inedita. Bonarli prima di diventare arcivescovo di Firenze era stato anche professore dello Studio fiorentino; per qualche notizia su questa figura poco conosciuta cfr. la scheda di G. Rolfi, *Gli arcivescovi di Firenze* in *La Chiesa e la Città* cit., pp.58-59.

⁵⁵ Cfr. J. B. Cantalmaï, *Selectanea Rerum notabilium ad usum Decisionum Sacrae Rotae Romanae...*, Romae, Ex Typographia Andreae Phaei, MDCXXXIX.

⁵⁶ Il parere di Antonino Pierozzi, insieme a quello di altri teologi e canonisti, fu considerato a proposito del consenso che i genitori avrebbero dovuto dare agli sponsali, ovvero al fidanzamento nel caso che tra i promessi sposi ci fosse disparità di ceto sociale (cfr. F. M. Muscettola Archiep. Rossanensis, *Dissertatio theologico-legalis De Sponsalibus et matrimoniis quae a filiis familias contrahuntur parentibus insciis vel juste invitis...*, Neapolis, 1732 ed anche Romae, Ex Typographia Johannis Zempel,

1666 non solo inseriva la vita di S. Antonino tra quelle degli arcivescovi dell'ordine domenicano, ma gli dedicava una speciale menzione, chiamandolo stranamente "*S. Antonius*", nella parte riservata agli unici due auditori di Rota appartenuti all'ordine⁵⁷; prima del Pierozzi, dal 1234 fino alla morte avvenuta nel 1275, aveva infatti svolto quella carica il catalano Raymond de Peñafort terzo maestro generale dell'ordine e penitenziere apostolico, cappellano e confessore di Gregorio IX. Fu Clemente VIII a canonizzarlo con la Bolla del 3 maggio 1601, di cui il Fontana riportava una parte del testo tratto dal § 21⁵⁸. Nel 1600 per la prima volta era stata edita a Roma anche la *Summa de casibus conscientiae* del Peñafort composta tra il 1224 e il 1226 e considerata un testo esemplare di quella svolta subita dalla confessione intesa come procedimento giudiziario piuttosto che come sacramento⁵⁹. Questa tardiva canonizzazione si caricava, dunque, di un preciso significato che andrebbe ulteriormente ricostruito e approfondito; poteva risultare rilevante, infatti, non tanto per la storia dell'ordine, quanto per la storia della Curia romana e della Chiesa prima della pace di Westfalia, quando la centralità di Roma, delle sue istituzioni temporali e spirituali nel quadro della scena internazionale non era ancora indebolita dagli esiti della guerra dei Trentanni. Prima di quella data l'attività sia dei tribunali civili come la Rota, sia di quelli ecclesiastici rivestiva un ruolo decisivo per la Chiesa della cosiddetta Controriforma complicato dalle reciproche interferenze oltre che dal perenne contenzioso con la giurisdizione del potere laico⁶⁰.

Una linea ideale congiungeva di nuovo due personaggi stavolta più lontani fra loro nel tempo, ma entrambi utili a riaffermare certe prerogative; come per il Peñafort così per Antonino, detto «dei consigli», una delle cause della canonizzazione si fondò sulla sua attività di auditore, tanto che il Fontana riportava in proposito un passo del § 26 del processo di canonizzazione istruito al tempo di Clemente VII: "*causas ad te delatas, aut concordia componebas, aut celeri sententia expedire studebas*"⁶¹.

Un recupero dell'Antonino teologo, "*alter Aquinas*", si ebbe nel Settecento quando si pensò ad una riedizione dell'*opera omnia* a cura dei teologi domenicani Tommaso Maria Mamachi e Dionisio Remedelli. Il significato del rinnovato successo dell'opera teologico-morale di Antonino va letto alla luce di una più generale ripresa nel corso del XVIII secolo della teologia tomista alleata del rigorismo giansenista di stampo agostiniano in opposizione al probabilismo e alla morale rilassata dei gesuiti⁶².

Alla sfera morale, in linea con la tradizione prevalente, va ricondotta anche la posizione di Antonino di fronte alla cultura classica greca e romana, alla quale nel Prologo delle sue *Cronache* dichiarava di aver attinto, attribuendole un significato esemplare; detti e scritti di poeti e filosofi, Socrate, Pitagora, Platone, Aristotele, Cicerone, Seneca, Virgilio, Ovidio avevano, infatti, un posto importante nell'economia dell'opera insieme agli scritti dei Padri della Chiesa, ai decreti di Graziano, alla storia di Eusebio di Cesarea tradotta dal greco da Rufino e alle altre cronache tradotte in latino da San Girolamo, alle opere di Giustino Martire, di Trogo Pompeo, di Svetonio, alle cronache medievali, alle storie di Firenze di Leonardo Bruni, alle leggende dei santi ecc. Dalle *humanae litterae*, tuttavia, Antonino sembra voler prendere una certa distanza: di poeti e filosofi avrebbe riferito soltanto detti e scritti "*et parum vel nihil de proprio*"⁶³.

1766; sulla pratica matrimoniale in età moderna cfr. D. Lombardi, *Fidanzamenti e matrimoni dal Concilio di Trento alle riforme del Settecento* in *Storia del matrimonio*, a cura di M. De Giorgio e Ch. Klapisch-Zuber, Roma-Bari 1996, pp. 215-250).

⁵⁷ Cfr. V.M. Fontana O.P., *Sacrum theatrum*, Romae, Ex typographia Nicolai Angeli Tinasii, 1666, p. 76 e p. 399. Il Fontana quando accenna a s. Antonino tra i prelati dell'ordine inserisce un ricordo personale che testimonia della venerazione che si conservò al santo arcivescovo e al suo corpo incorrotto esposto in San Marco nella cappella Salviati; mentre si trovava a Firenze in occasione di un capitolo generale il Fontana e gli altri capitolari ebbero modo di vederlo fuori dall'urna per tre ore: "...in quo integrum asservatur vestibus pontificalibus indutum, apertum os habens ut in Provincialibus Comitibus Florentiae anno 1647 celebratis omnes vidimus; nam ex tumba extractum et super auream culcitram collocatum atque in altum elatum nobis omnibus Capitularibus Fratribus conspiciendum constitutum fuit per spatium trium horarum."

⁵⁸ Ivi, p.398.

⁵⁹ Cfr. R. Rusconi, "*Ordinate confiteri*". *La confessione dei peccati nelle "Summae de casibus" e nei manuali per i confessori (metà XII- inizi XIV secolo)* in, *L'aveu. Antiquité et Moyen Age*, Rome, École Française de Rome, 1986, p. 304.

⁶⁰ Cfr. P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, 1982.

⁶¹ Cfr. Fontana, *Sacrum theatrum* cit., p. 399. Sulla canonizzazione di Antonino e sui suoi risvolti politici cfr. L. Polizzotto, *Vicissitudini, contrasti ed esiti del processo di canonizzazione di S. Antonino*, in *S. Antonino e il suo tempo* cit., pp. 363-387.

⁶² Cfr. M. Rosa, *Introduzione all' Aufklärung cattolica in Italia* in *Cattolicesimo e Lumi nel Settecento Italiano*, Roma 1981, pp. 1-47 e anche ID., *Riformismo religioso e giansenismo in Italia alla fine del Settecento* in *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Brescia 1993, pp. 1-30 e in particolare pp. 20-21.

⁶³ Cfr. D. Antonini, *Chronicorum, Pars prima* cit., *Prologus* cit.

Era stata del resto la conoscenza della "sacra pagina" a costituire secondo Antonino la miglior testimonianza della dottrina del Dominici che, essendo tanto amante della povertà, non volle possedere né libri per leggere e predicare, né addirittura la Bibbia⁶⁴. Un particolare questo riportato da Antonino che, consolidandosi come una sorta di *topos* agiografico funzionale all'affermazione e diffusione delle osservanze francescana e domenicana⁶⁵, ricorre anche nelle biografie stesse dedicate al santo arcivescovo a cominciare da quella scritta dal suo contemporaneo Vespasiano da Bisticci fino a quella più compilativa che nel 1557 fu composta dal domenicano Giovan Maria Tolosani: Antonino, infatti, mentre era assai solerte nel provvedere che ogni prete avesse almeno il breviario, "non ebbe mai libro che fusse suo" e quando ne aveva bisogno lo prendeva dalla biblioteca del convento di San Marco o da quella di San Domenico di Fiesole⁶⁶. Attorno al possesso del libro, oggetto per l'epoca costoso, si convogliavano istanze diverse e dense di significati che testimoniano dello spirito di emulazione sviluppatosi fin dalle origini tra i due ordini mendicanti⁶⁷. La stessa azione di riforma intrapresa dal Dominici e ricostruita da Antonino nelle *Cronache* è subordinata a questo aspetto. L'amore per i poveri e l'osservanza del voto di povertà, che si testimoniava anche col non possedere libri di sorta, Bibbia inclusa, sono considerati segni di santità e precedono nello schema della narrazione-agiografia tutto quanto il Dominici aveva fatto nel frattempo in qualità di riformatore del convento di San Domenico di Venezia; solo a quel punto il suo "odor vitae adeo diffusus est per orbem" che si moltiplicarono i conventi in Lombardia, in Sicilia, a Roma ecc⁶⁸.

In questo contesto denso di significati sottintesi e di riferimenti agli sviluppi concreti dell'osservanza domenicana, proprio il libro sembra alla fine costituire una sorta di filo rosso nella vita stessa di Antonino da quando adolescente e desideroso di farsi accettare dal Dominici nell'ordine domenicano si presentò al convento di Santa Maria Novella di Firenze col *Decretum* di Graziano sotto il braccio diligentemente appreso a memoria, fino a quando, uomo maturo, quello stesso *Decretum* aveva ormai ampiamente assimilato ed utilizzato nei ponderosi tomi della *Summa* e negli scritti più agili dei tre confessionali, che si fece rilegare dall'amico cartolaio Vespasiano da Bisticci.⁶⁹

2. Le *litterae* e la salute delle anime: modelli di confessione da S. Antonino a Savonarola.

Nel *Proemio* al confessionale *Curam illius habe*, detto anche *Confessionale volgare* o *Medicina dell'anima* (1442), Antonino rivolgendosi ai confessori, in particolare ai sacerdoti con cura d'anime, ai vescovi, e ai "secolari", ovvero ai laici, tracciava una sorta di gerarchia del sapere utile al cristiano, che partendo dalle SS. Scritture arrivava al *Decretum*, a S. Gregorio, a S. Agostino, a Catone, Seneca e Cicerone. Era la letteratura volgare di un secolo prima, quella degli scrittori fiorentini come Dante e Boccaccio ad essere maggiormente penalizzata, mentre fra i classici erano Ovidio e Terenzio, ovvero la poesia amorosa e la commedia, a non possedere i necessari requisiti per la salute delle anime. Vescovi e sacerdoti, retori e grammatici, poeti e filosofi, tutti sono messi davanti alla possibilità di prendere atto di tali requisiti raggiungibili attraverso strumenti diversi dai consueti

⁶⁴ Dopo aver descritto il Dominici in base alle qualità fisiche e morali, cioè "statura magnus", "incessu gravis" e "pauperibus et ignobilis affabilis", Antonino si soffermava sulla sua rigida osservanza del voto di povertà che lo fece "tantus paupertatis amator, ut non solum argentum et aurum ei deesset etiam in via, aut in vestimentis duplicatis, sed nec libros ad legendum, et praedicandum, nec Bibliam possideret." (Cfr. D. Antonini, *Chronicorum, Tertia pars*, cit., pp.682-683).

⁶⁵ Cfr. A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, Ecole Française de Rome, 1981, in particolare le pp. 457-622 e anche ID., *Culture et Sainteté d'après les Procès de canonisation des XIIIe et XIVe siècles in Le scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Todi, 1978, pp. 153-172

⁶⁶ Cfr. V. DA BISTICCI, *Vita di Sant'Antonino* in S. Antonino, *Lettere precedute dalla sua vita scritta da V. Da Bisticci*, Firenze, Barbèra, Bianchi & C., 1859, p.29 e G. Tolosani, *La storia di S. Antonino nella quale si narra come per la sua santità fu creato arcivescovo di Firenze da papa Eugenio IV e di molti miracoli fece in vita e dopo morte*, Firenze, 1557, p.29.

⁶⁷ Numerosi sono gli episodi narrati nelle vite di san Francesco che riguardano la sua rigida interpretazione del voto di povertà che non di rado lo mise in contrasto coi novizi desiderosi di letture edificanti e poco propensi a rinunciare al possesso del salterio o del breviario (cfr. *Fonti francescane. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre Testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di S. Chiara d'Assisi*, vol. I, Movimento francescano, Assisi, 1977, pp. 1310-1311).

⁶⁸ Cfr. D. Antonini, *Chronicorum, Tertia pars* cit., p. 683.

⁶⁹ Cfr. MORÇAY, *Saint Antonin* cit., p. V. Sulla tradizione iconografica di S. Antonino raffigurato sovente davanti a uno scrittoio e con un libro in mano cfr. I. Venchi, *S. Antonino attraverso i secoli: fama, fortuna delle sue opere, iconografia*, in *S. Antonino e la sua epoca* cit., pp.340-341.

Et avvenga che siano molti sacerdoti che habino studiato in gramatica, rhetorica, logica & philosophia. Niente di manco perché non hanno studiato in casi di conscientia, tale opera loro sarà utile & necessaria leggere infino a tanto che non trovono meglio, perché la grammatica, poesia & le altre scientie liberali, non insegnano le cose necessarie alla salute, nè il modo di governare le anime o di ministrare i sacramenti al popolo. Alli secolari anchora non nocerà leggere questa nostra operetta, ma sarà loro molto più salutarifer che leggere Dante o Centonovelle, o Corbaccio di Giovanni Boccaccio, sonetti, o canti di Paladini, o Cecco d'Ascoli. Et se alcuni secolari saranno grammatici, o in poesia introdotti, quando tale nostra opera alloro non generi per la sua semplicità fastidio, darà a quelli molto più utile & salutarifero nutrimento che Ovidio, Terenzio, o altri simili autori, le scientie de' quali alla salute dell'anime non appartengono ⁷⁰.

Le stesse cose predicava San Bernardino sostenitore in polemica col Salutati di un sapere strumentale e della superiorità dell'agire sul sapere⁷¹. E' indubbio, tuttavia, che la capillare diffusione del *Curam illius habe*, cinquantasei edizioni tra il 1472 e il 1603, avrebbe dato a questi argomenti una cassa di risonanza maggiore e duratura.

Insistendo sul fatto che nessuno, a prescindere dall'età e dalla condizione, vescovo o sacerdote, può essere scusato di non conoscere le cose che appartengono al proprio ministero, Antonino prendeva ad esempio Catone il vecchio "che in sua ultima vecchiezza imparò la lingua greca" e "la gemma de' dottori Santo Augustino...che benché fosse vecchio era paratissimo ad imparare da uno fanciullo. Et non obstante che tanti anni fosse stato vescovo, era prontissimo ad imparare da ciascheduno suo compagno. Et il morale Seneca diceva, se io havessi un pie' dentro alla fossa e l'altro fuora, anchora cercherei d'imparare". Così Cicerone "il quale non hebbe il lume della fede a qualunque discepolo era solito dire: *non te moveat dicentis auctoritas, sed qui dicat attendito*, cioè non guardare chi è quello che ti insegna, ma solamente attendi a quello che ti insegna."

Una domanda a questo punto giunge spontanea. All'insegna della semplicità e della divulgazione necessaria alla salute delle anime quanto anche Antonino, che al serbatoio dei classici, dei filosofi morali in particolare, continuava ad attingere, si inseriva in quella linea che dal Dominici al Savonarola avrebbe segnato la storia della "svolta cristiano-ortodossa della cultura fiorentina medicea"⁷²? L'elemento diabolico che il poeta Ugolino Verino e Savonarola videro nella poesia, a meno che non fosse di soggetto morale⁷³, era stato evocato anche da Antonino, sulla scorta di san Clemente, a proposito del vescovo restio, "per conto di vecchiezza o nobiltà di parentato", a non voler imparare da qualunque "infima persona" le cose utili e alla salute necessarie⁷⁴. Ma la conoscenza dei peccati, dei sacramenti, delle virtù, delle scomuniche che confessori e penitenti dovevano assimilare secondo schemi e gradi ben precisi e codificati⁷⁵, poteva davvero nelle intenzioni dello zelante arcivescovo sostituire la cultura corrente? E' ovvio che la questione non si poneva alla lettera in questi termini. Se mai si aggiustava il tiro sull'importanza dell'obiettivo da raggiungere. A prescindere dal grado di istruzione dei sacerdoti pastori di anime, o di quella dei "secolari grammatici o in poesia introdotti", era un fine superiore a tutti gli altri, quello della salvezza dell'anima, che veniva prospettato come raggiungibile attraverso nozioni semplici che anche persone semplici potevano trasmettere. In questo senso un tema centrale di tutta la letteratura devota scaturita dalla predicazione degli ordini mendicanti trovava nel confessionale di

⁷⁰ Cito dall'edizione di questo confessionale pubblicata nel 1541 a Venezia col titolo *Opera di santo Antonino arcivescovo fiorentino utilissima e necessaria alla instruzione delli Sacerdoti & di qualunque devota persona la quale desidera sapere vivere Christianamente et confessarsi bene delli suoi peccati con una breve instruzione delle sacerdoti curati*, In Vinegia per Giovann'Antonio de Niccolini da Sabio, ad instantia di M. Marchio Sessa, nel anno MDXXXI, pp. 2-3; Per le varie edizioni dei confessionali di s. Antonino cfr. Turrini, *La coscienza e le leggi* cit., pp. 339-360.

⁷¹ Per questo aspetto della predicazione di San Bernardino cfr. F. Gaeta, *San Bernardino e l'Europa* in *Atti del Convegno storico bernardiniano in occasione del sesto centenario della nascita di san Bernardino da Siena*, L' Aquila, 1982, pp. 17-26.

⁷² In proposito si vedano le osservazioni di F. Bausi, *Ugolino Verino* cit., p. 127.

⁷³ Cfr. G. Gherardi, *Nuovi documenti e studi intorno a Girolamo Savonarola*, Firenze 1887, pp. 290-302.

⁷⁴ Cfr. *Opera di Santo Antonino utilissima e necessaria* cit., p. 3b.

⁷⁵ Sulla confessione oltre al saggio di R. Rusconi, "*Ordinate confiteri*" cit. cfr. in generale la sintesi di J. Delumeau, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession*, XIIIe-XVIIIe siècle, Paris 1990 e anche A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996.

S. Antonino, che della predicazione non fu un esponente tra i più significativi del suo tempo, un veicolo incisivo e influente sulla lunga durata⁷⁶.

In termini di lunga durata meriterebbe certo un maggiore approfondimento lo studio dei tre Confessionali di Antonino analizzati sul testo manoscritto e collazionati con le numerose ristampe e riedizioni che si ebbero fino al primo Seicento. La stessa operazione andrebbe fatta sulle traduzioni dal latino al volgare del confessionale *Defecerunt* (1437-1439), l'unico dei tre composto in latino. Ciò non toglie che si possa già lavorare su questi testi dal punto di vista comparativo, tenendo conto, cioè, dello sviluppo e dell'influenza degli altri manuali per la confessione soprattutto nella fase dell'influsso dei nuovi modelli educativi elaborati dalla Compagnia di Gesù⁷⁷. Rimanendo all'interno dei confessionali di Antonino spunti interessanti derivano dallo studio del lessico adottato, delle sue varianti, delle interpolazioni che in qualche caso furono fatte, frutto non tanto di alterazioni o correzioni, bensì di aggiornamenti alla casistica presente nel testo originale a stampa. A riprova di questa attualizzazione operata nel tempo è la versione volgare del *Defecerunt* in cui, rispetto agli altri due confessionali incentrati sulla funzione del confessore-medico dell'anima, prevale l'impostazione giudiziaria; si tratta del volgarizzamento edito a Firenze nel 1496 col titolo *Tractato volgare di frate Antonio arcivescovo di Firenze intitolato Defecerunt che insegna al confessore di che chasi et in che modo debbe domandare colui che egli confessa*⁷⁸. L'inizio stesso appare diverso dalla versione latina che insiste sulla *scientia* del confessore che deve discernere come "*diligens inquisitor*" e "*subtilis investigator*";⁷⁹ la versione volgare parla anche della "coscientia" del penitente oltre che di quella del confessore, facendo ricorso ad un linguaggio più popolare e familiare nonostante che entrambi i passi si ispirino a S. Agostino:

Inchomincia uno tractato chiamato interrogatorio composto dal reverendo frate Antonio arcivescovo fiorentino sopra le confessioni [...], lo scrutinio el quale è la confessione nella quale il penitente discute et ricerca la coscientia sua et il confessore con lui. Et in perciò lo scrupitante è il confessore el quale in quello può in tre modi mancare: cioè per la malitia absolvendo quello che sa non potere absolvere, o vero per ignorantia non sapendo discernere infra lepra et lepra, cioè infra peccato mortale et veniale. Et etiam non intendere quello che può et non può absolvere; overo per infermità di concupiscenza, pigliando inde occasione di male per l'udire quando incautamente se reggesse⁸⁰.

A questo punto è inserito il passo di Agostino (*De peccato*, dist.VI, cap.I) : "*Caveat spiritualis iudex ut sicut non commisit crimen nequitiae, ita non careat munere scientiae*". E poi continua, a conclusione del *Prologo*: "Per le quali parole si dimostra che el confessore debba havere potestà nell'acto della coscientia, conservare la pravità della sua mente et havere sufficiente chiarezza di scientia". Al testo del *Prologo* in volgare corrisponde la versione latina del 1538 pubblicata a Venezia⁸¹. Rispetto all'edizione latina del 1472, nell'icunabolo del 1496 si trova una interessante interpolazione inserita nel capitolo V intitolato "*Come si può alcuno confessare da altri che dal proprio sacerdote*"; dopo aver trattato dei casi riguardanti persone senza fissa dimora, mercanti, viandanti, vagabondi, pellegrini, studenti, che possono in gran parte confessarsi da chiunque secondo quanto contemplato dalla casistica più antica contenuta nella cosiddetta *Pisanella* o *Somma pisana*, si prende in considerazione una situazione possibile soltanto nel Regno di Francia per concludere che né il re, né il vescovo possono in alcun modo interferire nella giurisdizione spirituale dei legittimi prelati e curati da cui dipendono i sudditi e i fedeli di una data diocesi o parrocchia, nemmeno in casi particolari come quello di uno spostamento per recarsi al Parlamento di Parigi

⁷⁶ Sulla predicazione di s. Antonino in rapporto alla cultura umanistica del tempo cfr. P. Howard, *Beyond the written world. Preaching and theology in the Florence et Archbishop Antoninus, 1427-1459*, Firenze 1995.

⁷⁷ Molti spunti su questi temi in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a cura di P. Prodi, Bologna 1994.

⁷⁸ Impresso in Firenze con somma diligentia et cura hauuta la chopia di optimi exemplari a petitione di Ser Piero Pacini da Pescia per Ser Lorenzo Morgiani et Giovanni di Magonza, a di XXII di Febraio, Anno Domini, 1496. Questa edizione non è citata nell'elenco dei testi per la confessione in appendice al volume di Turrini, *La coscienza e le leggi*, cit. L'esemplare da me consultato è conservato alla Biblioteca Nazionale di Firenze, Guicciardini 3.4.51.

⁷⁹ La prima edizione del *Defecerunt* è del 1472.

⁸⁰ Al prologo fa seguito la tavola con l'elenco dei 160 capitoli che compongono il confessionale.

⁸¹ Cfr. *Defecerunt*, Venetiis, In edibus Francisci Bindoni et Maphei Pasini, 1538.

Ma di quegli che vengono d'ogni parte del Regno al Parlamento di Parigi concio sia che el re reputi se fisco cioè dominatore sopra tutto el reame non havendo superiore, pare che quivi si possi confessare dal vescovo o dal parrochiano nel quale fermano la loro habitatione. Ma il contrario è vero, cioè che non si possono absolver per cagione del Parlamento se non hanno licentia da' lor prelati, imperrocché el re non ha potestà sopra lo spirituale, el vescovo solo sopra la diocesi sua.

Fa eccezione la Corte romana dove ciascuno si può confessare "come al suo curato come al sommo Penitentiario".⁸²

Nelle cinquanta edizioni che furono fatte del *Defecerunt* tra il 1472 e il 1566 sarà possibile riscontrare ulteriori aggiunte o correzioni, ma che in ogni caso nulla tolgono al successo dell'opera e soprattutto del suo autore percepibile anche nelle tracce minime e sempre significative lasciate da un anonimo possessore di un esemplare del *Confessionale* di Girolamo Savonarola sulle pagine dell'edizione veneziana del 1507⁸³. Si tratta di poche note manoscritte, di un insieme di *excerpta* devoti che precedono il frontespizio corredato da una xilografia. Nella prima di queste note si riferisce l'interpretazione data da Antonino alla terza apparizione fatta da Gesù risorto a Simon Pietro simbolo dell'apostolato attivo, come aveva ricordato all'inizio del *Triologus*, nonché del primato della chiesa di Roma, ma soprattutto della funzione pastorale del vicario di Cristo, a cui fu detto "*Pasce oves meas*":

Jehsus Maria Virgo

Beatus Antoninus Archiepiscopus florentinus super apparitione domini nostri Jesu Xti post ejus resurrectione interrogatus ait: manifestavit se tertio Dominus noster Jesus Xtus ei qui trinam negationem trina confessione diluerat sinceræ dilectionis non solum omnem substantiam ac honorificentiam sed et propriam vitam pro Christi amore paratus exponere Simoni videlicet Petro ecc.

L'immediatezza di questo ricordo di un Antonino quasi redivivo che a domanda risponde dà bene l'idea della solida immagine di *auctoritas* ormai acquisita dall'arcivescovo di Firenze e fondata sulla dottrina indirizzata concretamente alla pastoraltà. Anche il *Confessionale* di Savonarola dopo la prima edizione del 1499 ebbe una notevole fortuna in epoca postridentina e soprattutto in area padana⁸⁴. Al di là del fenomeno squisitamente tipografico collegato a questo genere di letteratura in tale periodo, resta fermo il fatto che nel 1499, a un anno dalla tragica morte del Savonarola, erano già uscite le numerose edizioni dei tre confessionali di Antonino, che Savonarola ben conosceva e che non intendeva sostituire con qualcosa di innovativo. Lo schema seguito da fra' Girolamo, infatti, non differiva da quello consueto riservato allo svolgimento della confessione: la "*scientia*" e la "*potestas*" del confessore, l'ordine da seguire nell'interrogatorio del penitente, la cognizione dei peccati, del decalogo, dei sacramenti, la qualità delle varie penitenze e l'assoluzione. Nulla di particolarmente originale e tutto all'insegna ormai vincente e duratura di quell'atteggiamento "*dulcis et affabilis*" che il confessore, più medico che giudice, doveva seguire⁸⁵. L'unica sensibile differenza con i confessionali di Antonino sta nel fatto che quello di Savonarola si rivolge espressamente, come si legge nel *Prologo* preceduto da un passo del capitolo XI del *Deuteronomio*⁸⁶, ai confratelli dell'ordine domenicano e in particolare a quelli ancora inesperti di confessione. Quello che colpisce è la sua insistenza sull'obiettivo di semplicità che il testo si prefiggeva di raggiungere nel *mare magnum*, "*intransettabile pelagus*", del diritto naturale e divino, nonché del diritto positivo statutario così vario e complesso.

⁸² Ci si riferisce qui all'ufficio di Penitenziere Maggiore istituito alla metà del XII secolo e affidato ad un cardinale che provvedeva a risolvere "*in foro conscientiae*" i casi riservati al papa, ma anche a liberare i supplicanti dalle conseguenze giuridiche esterne causate dall'irregolarità commessa (cfr. F. Tamburini, *Santi e peccatori. Confessioni e suppliche dei registri della Penitenzieria dell'Archivio segreto Vaticano (1451-1586)*, Milano 1995).

⁸³ Cfr. G. Savonarola, *Confessionale pro instructione confessorum[...]* *Insuper recollectorium rudimentorum sacrae theologiae pro novis praedicatoribus et confessoribus fructuosissimum...*, per Lazarum Soardum, in alma Venetiarum urbe anno salutis MDVII, Die 18 augusti.

⁸⁴ Cfr. Turrini, *La coscienza e le leggi*, cit., *passim*.

⁸⁵ Questo atteggiamento conciliante del confessore nei confronti del penitente era stato raccomandato da s. Tommaso d'Aquino e ripreso in quasi tutti i manuali per la confessione. Nel *Defecerunt* Antonino ricordava che il confessore doveva suscitare la speranza ed essere partecipe della fatica se voleva essere partecipe del gaudio (cfr. J. Delumeau, *L'aveu et le pardon* cit., pp. 25-30).

⁸⁶ "Ponite haec verba mea in cordibus et in auribus et suspendite ea pro signo in manibus et in ter oculos vestros collocare. Docete filios vestros ut illa meditentur".

Poche e chiare regole dovevano, dunque, porsi in alternativa alle monumentali *Summae* medievali, che evidentemente costituivano ancora un ostacolo all'effettiva loro ricezione ai fini di una corretta pratica pastorale oggetto della predicazione mendicante. Sulla memoria, elemento portante della predicazione e della catechesi in genere⁸⁷, Savonarola richiama l'attenzione del novello confessore; se terrà a mente le tre parti del libro, avrà nelle mani delle "claves" utili per chiarire quanto scritto da altri e sciogliere ogni dubbio:

Quoniam ea quae a summis pontificibus sacraque doctoribus de regimine animarum (quod omnium est difficillimum) nobis tradita sunt et conscripta tum librorum et questionum ac canonum multitudine, tum opinionum diversitate in immensum adeo excreverunt: ut rudiores novellique confessores tanquam intranssetabile pelagus ingressuri ab eis deterreantur, statui pro assidua fratrum meorum instantia ad eorum[...] utilitatem, cui maxime inserviendum est, brevi compendio relicta allegationum et questionum numerositate iuris naturalis et divini, claves seu regulas utiles ac patrum sanctiones iurisque positivi statuta quae communiter in confessionibus occurrere solent, brevi compendio colligere et instar catenae eo ordine correcter quo a principio usque ad finem recipiendus est peccator examinandus et absolvendus atque dimittendus. Hoc enim quasi tuto navigio se committentes vastum equor enavigare possunt. Per haec, enim, si subtiliter fuerint, intellectu et tenaciter memoriae retentae tanquam per claves quae ab aliis edita sunt aperientur et dubia facile solventur.

Nella riedizione che del confessionale savonaroliano fu fatta nel 1567 dal vescovo di Pavia Ippolito de' Rossi con le debite aggiunte riguardanti la materia delle scomuniche riordinata dal gesuita Juan de Polanco, del matrimonio e dell'esame per gli ordinandi, il de' Rossi, modello di zelante pastore, nella dedica si rivolgeva al clero della sua diocesi, operando una sorta di sintetica contaminazione fra i tre confessionali di Antonino; si metteva, così, nel dovuto risalto il concetto del confessore medico e giudice, fine precipuo di ogni buon pastore. Era del resto questa la duplice immagine che si sarebbe affermata in tutti i manuali per la confessione dell'età moderna, coinvolgendo laici ed ecclesiastici, clero secolare e regolare. Antonino, più degli altri, vi aveva dato un contributo determinante. La sintesi che a sua volta aveva operato attorno al sacramento della penitenza, appoggiandosi sulle fonti scritturali, canonistiche e patristiche consuete, era diventata quasi una cosa nuova e autonoma; fu tanto assimilata e diffusa da essere ripresa alla lettera dal vescovo di Pavia insieme ad una citazione da San Gregorio utilizzata da Savonarola a proposito della conversione personale che il confessore deve operare su di sé prima di accingersi al "regimen animarum":

Non ignoramus quam arduum opus sit et onus minime leve in animabus (sic) pascendis bonis pastoris officio fungi eisdemque curandis, quod in confessionibus maxime sit, instar periti Medici scire, inter lepram et lepram discernere, ac unicuique morbo appositum remedium adhibere nempe ars artium est (Beatus ait Gregorius) regimen animarum⁸⁸.

3. "Cameriero di un'anima devota": direzione spirituale e «bene vivere».

La città e la famiglia costituirono come noto l'orizzonte e l'oggetto di tanta predicazione medievale da San Bernardino a Savonarola della quale protagonisti indiscussi furono gli ordini mendicanti. Predicazione, confessione, profezia rappresentarono una triade vincente per quasi un secolo. In una sintesi recente Roberto Rusconi ha ribadito le cause e i termini cronologici di questo fenomeno esploso dopo il grande Scisma di Occidente, durato un quarantennio (1378-1417), e

⁸⁷ Molti interessanti e suggestivi spunti sul tema della memoria come tecnica della predicazione in L. Bolzoni, *La stanza della memoria. Modelli letterari e iconografici nell'età della stampa*, Torino 1995.

⁸⁸ Cfr. G. Savonarola, *Confessional[...]iubente Rever. et ill. D:D: Hyppolito de Rubeis Episcopo Papiensi ac Comite ad Communem clericorum usum comodumque denuo impressum mendisque quibus passim scatebat expurgatum, additis nonnullis ex Concilio Tridentino praecipue Excommunicationum Sententiis ac aliis ad Matrimonij negotium pertinentibus nec non et quibusdam compendiosis interrogationibus pro his qui ad ecclesiasticos ordines promovendi, quique ad audiendas confessiones et curam animarum ex sacris Doctoribus per Rev.mum D. Alexandrum Saulum Theologum collectis et revisis*, Papiae, ad Hieronymum Bartholum Impensis, Jo. Ant. Bisij, 1567, pp. 1-5. Sull'attività pastorale del De' Rossi cfr. V.L. Bernorio, *La Chiesa di Pavia nel secolo XVI e l'azione pastorale del cardinal Ippolito de' Rossi (1560-1591)*, Pavia 1972.

protrattosi fino alla discesa in Italia di Carlo VIII. Il recupero della sua credibilità religiosa e della sua funzione sociale da parte della Chiesa si era in questo arco di tempo ben coniugato con i valori propugnati dai ceti dominanti⁸⁹. La condanna di Savonarola provocò un cambiamento sensibile che incrinava la triade ricordata, colpendo soprattutto l'aspetto profetico e la sua utilizzazione come elemento di riforma della Chiesa *in capite et in membris*.

Fu in tale contesto che maturò la direzione spirituale come complementare alla confessione sacramentale; la donna, Firenze, l'ordine domenicano furono a loro volta tra i protagonisti più significativi di questo aspetto della vita ascetica che si calava in una congiuntura e in una realtà storica e geografica ben precisa, ma che presentò da subito connotazioni valide per i secoli successivi. Non è un caso che proprio Raoul Morçay, soffermandosi sul ruolo di Antonino direttore spirituale, e tenendo presente la situazione francese del *Grand siècle*, lo ponga al centro di una lunga tradizione che da san Girolamo arriva al pieno Seicento, a san Francesco di Sales e a Fénelon⁹⁰. Fu allora che la direzione spirituale subì un declino in quanto troppo coinvolta negli esiti quietistici della mistica che Alessandro VIII condannò definitivamente, processando il prete spagnolo Miguel de Molinos⁹¹.

La storia della direzione spirituale, come ogni storia, non fu tuttavia così lineare e uniforme in quanto a modi e contenuti; nel secolo XV è possibile individuare una peculiarità nella concentrazione stessa che tale pratica ascetica ebbe, come si è accennato, nell'area toscana e fiorentina in particolare. Se intesa come forma più complessa ed intima di edificazione delle coscienze rispetto, ad esempio, ai testi dei manuali per la confessione, ciò è facilmente spiegabile con l'alto grado di alfabetizzazione degli interlocutori, quasi sempre donne, laiche o monache, provenienti dai ceti cittadini dominanti⁹². La direzione poteva avvenire sotto forme diverse. Se scritta poteva essere sotto forma di lettera, o di una serie di lettere⁹³, oppure di un vero e proprio trattato come quello di Giovanni Dominici, intitolato *Libro d'amor di carità* o *Trattato della santissima carità*, edito più volte nel corso del Cinquecento e destinato alla sua figlia spirituale Bartolomea degli Alberti, alla quale è rivolto anche il *Trattato delle dieci questioni* che in forma più ampia sviluppa il colloquio epistolare instaurato tra il beato e Bartolomea, sebbene soltanto indirettamente se ne possa fare una ricostruzione⁹⁴. Per il Quattrocento non sempre, infatti, è corretto parlare di epistolari veri e propri, dal momento che spesso mancano le risposte, per cui è più facile ricostruire la personalità del direttore spirituale che non quella della penitente, o del penitente. In alcuni casi, proprio in virtù di quell'alfabetizzazione molto diffusa fra le donne fiorentine, si hanno testimonianze significative della ricezione che aveva la direzione spirituale esercitata da quei predicatori che nei tempi di Quaresima o di Avvento rivestivano l'importante ruolo di confessori.

Il 4 aprile del 1484 madonna Margherita di Tommaso Soderini annotava in un libriccino ciò che a sua "chonsolatione" aveva ricavato dalle prediche quaresimali fatte in Santa Maria del Fiore dall'agostiniano Mariano da Gennazzano, ma anche dalle private conversazioni avute col frate da lei e dalle sue figlie:

L'ultimo richordo ch'io ebi da maestro Mariano fu questo: ch'io caminasi dirita; ch'io non dipregiasi persona; ch'io non mordesì persona; ch'io credesi ogniuno fusi buono; ch'io avesi carità. Quando io faciesi questo non mi parebe chosì duro el morire, ma disidererei morire chon ghaldio et letitia. E avesi patientia e umilità⁹⁵.

⁸⁹ Cfr. Rusconi, *Da Costanza al Laterano: la «calcolata devozione» del ceto mercantile borghese nell'Italia del Quattrocento* in *Storia dell'Italia religiosa*, 1, *L'antichità e il Medioevo*, a cura di A. Vauchez, Bari 1992, pp. 505-536.

⁹⁰ Cfr. Morçay, *Saint Antonin* cit., pp.***

⁹¹ Per una ricostruzione delle vicende del quietismo italiano di fine Seicento legate alla condanna del Molinos cfr. G.V. Signorotto, *Inquisitori e mistici nell'Italia del Seicento. l'eresia di santa Pelagia*, Bologna 1989.

⁹² Cfr. Ch. Klapisch-Zuber, *Le chiavi fiorentine di Barbablù: l'apprendimento della lettura a Firenze nel XV secolo*, «Quaderni storici», 57 1984, pp. 765-792; F. Pezzarosa, "Non mi peserà la penna". *A proposito di alcuni contributi su scrittura e mondo femminile nel Quattrocento fiorentino*, "Lettere italiane", 41 1989, pp.250-260 e in generale T. Plebani, *Nascita e caratteristiche del pubblico di lettrici tra Medioevo e prima Età Moderna* in **Donna, disciplina** cit., pp. 23-44.

⁹³ Sull'egida maschile esercitata nella scrittura da parte delle donne sante e mistiche di lettere spirituali cfr. Prosperi, *Lettere spirituali*, in *Donne e fede*, a cura di I. Scaraffia e G. Zari, Roma-Bari 1994, pp. 227-251.

⁹⁴ Per un'analisi del *Trattato* si rinvia a I. Gagliardi; per notizie su Bartolomea degli Alberti cfr. B. G. Dominici O.P., *Trattato delle dieci questioni e lettere a Madonna Bartolomea*, a cura di A. Levasti, Firenze, LEF, 1957, pp.7-21.

⁹⁵ Cfr. Zancarana, *Per la storia religiosa di Firenze* cit., pp. 1018-1020.

Non si tratta di una direzione su temi alti come quella del Dominici per l'Alberti incentrata sull'aspetto mistico della carità intesa come amore di Dio, ma di una precettistica morale fondata sulla pazienza e l'umiltà quotidiana. Almeno era questo quanto Margherita aveva "ritratto" da fra' Mariano in tempo di quaresima. Le "sante e buone operationi", la frequenza del sacramento della confessione, a cui la chiesa obbliga una volta l'anno, ma che "secondo Idio e 'l buon vivere si vorebe almancho 3 volte l'anno" e secondo la propria "chocientia" ogni volta che questa lo richiede⁹⁶.

I toni alti e i toni divulgativi avevano caratterizzato il *Trattato* del Dominici; da quando nell'edizione veneziana del 1545 scomparve il riferimento a Bartolomea degli Alberti sostituito da quello a più generici e anonimi destinatari maschili, venne allo scoperto una tendenza tipica di quella corrente riformatrice del Cinquecento religioso che mirava a diffondere ed accentuare una "catechetica dell'anima" ispirata alla carità come virtù da privilegiarsi rispetto alle altre virtù cristiane⁹⁷. A queste giuste considerazioni se ne deve, a mio avviso, aggiungere un'altra che riguarda un primo cambiamento di rotta che conduce alla progressiva esclusione del pubblico femminile, sebbene colto e di rango elevato, da tutti quei temi che esulino dalla letteratura devozionale corrente, o dalla precettistica familiare⁹⁸.

Il doppio registro impiegato dal Dominici nei confronti della direzione spirituale rivolta alla donna precede questa svolta ed ha un preciso antecedente nella storia della predicazione dell'ordine domenicano più sensibile di quello francescano alle caratteristiche di un uditorio femminile differenziato. Nelle regole per la costruzione di *sermones ad status* elaborate alla metà del XIII secolo dal francescano Gilberto de Tournay l'uditorio femminile era classificato in modo tradizionale secondo il valore centrale della castità e suddiviso nei tre stati di donne maritate, vedove o vergini. E' il domenicano Umberto di Romans ad ampliare il quadro, ricorrendo ad una suddivisione di carattere sociale più dettagliata che si rivolge a donne nobili, borghesi, domestiche dei ricchi, donne povere di piccoli villaggi, meretrici.⁹⁹

Un lungo percorso si aprì da questo momento nella storia della teologia morale cristiana e cattolica riservata agli stati di vita. Un nodo da risolvere era quello dell'accentuazione posta fino ad allora sulla castità come modello di vita privilegiato rispetto alla vita coniugale in una prospettiva di santità; un punto alto su questo tema era stato raggiunto da Gregorio di Nissa che vedeva nella verginità l'unico mezzo per interrompere quella catena di morte insita nella corruttibilità del corpo umano fin dal momento della sua procreazione¹⁰⁰. La tensione e la difficoltà implicite in questo risvolto teologico non fu mai affrontata da quei predicatori che come san Bernardino da Siena o Cherubino da Spoleto affrontarono in maniera più esplicita il tema della morale sessuale all'interno della vita coniugale¹⁰¹. Alcune priorità vennero allo scoperto con forza all'indomani della cosiddetta crisi del Trecento, dell'epidemia di peste, dello spopolamento delle città, del grande scisma e dei pericoli avvertiti nel profetismo pessimista di fine secolo; fu allora che si pose come primario il bisogno di rifondare saldi punti di riferimento sociale e morale che si riveleranno poi congeniali alla politica dei nascenti stati regionali. La famiglia e la sua unione ne furono i protagonisti. Ed è a questo proposito che entra in crisi il modello vincente della castità come oggetto di predicazione; si allarga anzi la simbologia offerta alla teologia dal matrimonio, che non è soltanto messa in relazione all'aspetto mistico evocato e sublimato dall'immagine della Chiesa sposa di Cristo, delle monache spose di Cristo o dell'anima sposa di

⁹⁶ Ivi, p. 1019, nota 10.

⁹⁷ Cfr. Prospero, *Tribunali della coscienza* cit., pp.16-34.

⁹⁸ In generale cfr. G. Zarri, *La vita religiosa femminile tra devozione e chostro: testi devoti in volgare editi tra il 1475 e il 1520*, in *I frati minori tra '400 e '500. Atti del XII Convegno internazionale*, Università di Perugia, Centro di Studi francescani, Assisi, 1984, pp. 126-157.

⁹⁹ Cfr. *Prediche alle donne del secolo XIII. Testi di Umberto di Romans, Gilberto de Tournay, Stefano di Borbone*, a cura di C. Casagrande, Torino 1978 e ID., *La donna custodita*, in *Storia delle donne in Occidente* diretta da G. Duby e M. Perrot, *Il Medioevo*, a cura di Ch. Klapisch-Zuber, Roma-Bari 1990, pp. 90 e ss.

¹⁰⁰ Gregorio di Nissa, e con lui gli altri padri alessandrini Clemente, Origene, Basilio, Gregorio Nazianzeno, intende la verginità come una grandezza dell'anima, tanto che talvolta la considera conciliabile perfino col matrimonio come garanzia dall'assenza di passioni e maggior vicinanza al modello di Cristo e degli angeli (cfr. W. Völker, *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*, a cura di C. Moreschini, Milano 1993, pp. 224-232).

¹⁰¹ Cfr. C. da Siena (ma da Spoleto), *Regola di vita matrimoniale*, a cura di F. Zambrini-C. Negroni, Bologna 1888; per notizie dettagliate sulla vita e le opere cfr. R. Rusconi, *Cherubino da Spoleto*, in *DBI*, vol. 24, Roma, 1980, pp. 446-453.

Cristo¹⁰²; gli elementi edificanti del matrimonio terreno si alternano anche all'indicazione dei risvolti negativi da evitare proprio come riprova dell'importanza che si voleva dare a questa alleanza pacificatrice e socialmente rilevante parallela alla maggiore attenzione riposta da predicatori e confessori nel sacramento eucaristico quale simbolo della nuova alleanza tra Dio e l'uomo. Giovanni Dominici offre una testimonianza calzante di un'evoluzione in atto cui fa riscontro l'uso sapiente di un linguaggio *ad hoc* per un uditorio femminile differenziato sebbene polarizzato sulla simbologia del matrimonio e in questo caso dei suoi aspetti più familiari e quotidiani. Alle suore del monastero del Corpo di Cristo di Venezia riservò talvolta il tono suadente e paterno, quasi di un padre terreno piuttosto che di un padre spirituale davanti a delle bambine capricciose e irritate per la severità della bolla papale che le riguardava e alla quale le consorelle del monastero di San Domenico di Pisa avevano risposto con la dovuta umiltà:

Sono le donne di Pisa, le quali reputo migliori di voi, nelle quali ho trovato vera ubidienza e umiltà e mai non contradiscono a niuno mio volere e si ho fatto loro ristriungere di molto la larghezza usavano prima, e ora mi pregano facci loro avere la vostra bolla vi dà tanto travaglio¹⁰³.

Altre volte, dopo aver rimproverato le monache veneziane per le loro "macchatelle", il Dominici le esorta a spogliarsi delle cose del mondo, rappresentando loro l'immagine dolce di Cristo che "piccolino, ignudo, freddo, con lacrime gambectava nel fieno". Consapevole della giovanissima età delle sue figliole spirituali le aveva in passato richiamate con dolcezza e fermezza alla difficile vocazione di spose di Cristo, accostando quanto più gli era possibile l'esempio del matrimonio terreno a quello mistico attraverso immagini tratte dal *Cantico* e nello stesso tempo evocative di scene "grossamente" domestiche:

Credo oggimai lo sposo vostro uscire di culla, andar per gli monti, sostenere delle ingiurie, spogliarsi alla colonna contro alla propria sensualità, ubidire alle amarissime cose del Padre, portare la croce, salire in sul monte dello opprobio, morire per lo proximo, render vita a chi gli dona la morte. De' pensi ciascuna di voi che vi chiamate spose come male observi la legge di così sancto matrimonio. Debbe la sposa seguir lo sposo[...]Ben so che voi fate miracoli secondo fanciulline nella via di Dio, ma chome spose che già debbono esser perfecte siete d'ogni virtù ignude, perchè non siete conforme con lo sposo[...]Pensate grossamente, che direste di quella ritrosa moglie la quale quando el marito viene a chasa ella si nasconde, quando batte alla porta serragli più forte la porta in sul viso, quando dice mangia, risponde io voglio digiunare, se dice digiuniamo et ella io voglio pur mangiare[...], comanda che si vesta et ella si spoglia[...].O mala femmina sempre contraria e fuor d'ubbidienza!¹⁰⁴.

La simbologia del matrimonio, ricavata da un passo delle lamentazioni di Geremia, è ripresa dal Dominici nel *Trattato* dedicato a Bartolomea degli Alberti; la fede senza la carità, ovvero senza amore, è un "adulterio spirituale" ben più grave di quello corporale "in quanto l'anima è più nobile del corpo et quanto Dio è più utile sposo et più fedele che non è lo sposo corporale"¹⁰⁵.

Un cerchio a poco a poco si stringe e non tanto attorno alla definizione del matrimonio sulla base di una rimessa a punto delle fonti canonistiche, scritturali e patristiche, quanto alla propaganda sempre più capillare che viene fatta della sua sacramentalità, del suo fine sociale, del rapporto materiale e spirituale che lega all'interno del matrimonio moglie e marito, genitori e figli.¹⁰⁶ Emblematica del

¹⁰² Sulla tradizione teologica del matrimonio mistico cfr. *Marriage spirituel* in *Dictionnaire de spiritualité* cit., t. X, coll. 388-403 e per gli sviluppi nel secolo XVI G. Zarri, *Orsola e Caterina. Il Matrimonio delle vergini nel secolo XVI*, "Rivista di storia e Letteratura religiosa", 29, 1993, pp. 527-554.

¹⁰³ Il monastero benedettino del *Corpus Domini* esisteva dal 1375; fu il Dominici a introdurre nel 1394 la regola domenicana e ad ottenere nel 1398 una Bolla che stabiliva regole più severe di clausura secondo quanto aveva stabilito Raimondo da Capua. Non è, tuttavia, certa l'esistenza di questa Bolla che risulta introvabile. Il riferimento al monastero di San Domenico di Pisa fondato da Chiara Gambacorti discepola di santa Caterina da Siena fa risalire la datazione della lettera al 1400-1401 (cfr. B. G. Dominici O.P., *Lettere spirituali*, a cura di M. T. Casella e G. Pozzi, Friburgo 1969, pp.162-167 e anche 104-106. Le lettere indirizzate dal Dominici alle suore del monastero veneziano sono 41).

¹⁰⁴ Ivi, p.59.

¹⁰⁵ Cfr. G. Dominici, *Trattato della sanctissima charità*, Siena, 1513, cc.21-22.

¹⁰⁶ Per un quadro generale di questi vari aspetti cfr. S. Vecchio, *La buona moglie* in *Storia delle donne* cit., *Il Medioevo* cit., pp. 129-165; A. Benvenuti Papi, *La santità del matrimonio: momenti e motivi di una contraddizione*, in *Storia del matrimonio* cit., pp. 63-85; L. Fabbri, *Trattatistica e pratica dell'alleanza matrimoniale*, ivi, pp. 91-117; per il caso fiorentino cfr. L. Fabbri, *Alleanza*

significato sociale attribuito al matrimonio è la storia tutta laica diffusa dal 1471 della storia d'amore tra la quindicenne Lionora figlia di Almerigo Bardi e il diciottenne Ippolito figlio di Buondelmonte Buondelmonti entrambi rampolli di due famiglie notoriamente nemiche abitanti "nella magnifica et bellissima città de Firenze...che per la loro gran potentia et ricchezza tiravano a sé quasi tutta la terra a divisione". Il lieto fine garantito dalla complicità di una serie di figure femminili, dalla zia di Leonora badessa nel monastero di Monticelli alla madre di Ippolito, che nel frattempo si era ammalato di malinconia, fece sì che dopo un finto matrimonio clandestino i rispettivi padri "rifermarono il parentado" e dopo duecento anni di inimicizie "parevano tutti d'un sangue"¹⁰⁷.

In questa prospettiva pacificatrice il ruolo della donna è ritenuto centrale, al punto che la stessa direzione spirituale comincia a confondersi con la precettistica familiare, non essendo avulsa da contesti storici ben precisi e legati alla vita civile. In tale contesto si colloca la composizione della *Regola del governo di cura familiare* scritta dal Dominici nel 1401 per Bartolomea degli Alberti moglie dell'esiliato Antonio di Niccolò col quale si era sposata in seconde nozze nel 1389, anno di nascita di Antonino Pierozzi, e nel pieno delle contese insorte dopo la reazione al governo dei Ciompi alle quali Antonio aveva preso parte. L'Alberti morì a Bologna nel 1415 e solo nel 1428 la Repubblica fiorentina riconobbe la sua innocenza nel corso della reazione contro la politica di Maso degli Albizi¹⁰⁸. La Firenze delle faide familiari, spesso tutt'uno con l'origine delle fazioni politiche, fu, dunque, il terreno fertile di questa letteratura devota seguita da una fioritura di precettistica laica ad opera di umanisti quali Leonardo Bruni, Paolo da Certaldo, Francesco da Barberino, Leon Battista Alberti. Solo di recente è stata riscoperta come elemento portante di un processo più generale di disciplinamento sociale che trasferiva tra le pareti domestiche le regole della vita religiosa intesa come vita monastica¹⁰⁹.

Il 1401 era un anno denso di significato anche per il Dominici e coincideva con il suo esilio da Venezia per le note vicende legate al movimento dei Bianchi del 1399. A questo punto è interessante il modo e il fine con cui si recupera in maniera positiva il dramma dell'esilio subito nella vita terrena: l'esilio che colpiva la famiglia di Bartolomea creava l'occasione per un trattato di edificazione spirituale e morale che poneva al centro il ruolo unificante giocato dalla famiglia stessa a dispetto della dispersione materiale dei suoi membri¹¹⁰. D'altro lato si teneva in vita un saldo punto di riferimento nella continuità della comunicazione epistolare, attraverso la quale il Dominici si tenne in contatto con le suore del monastero veneziano, con Bartolomea, con altre figlie spirituali non bene identificate e con il mercante pratese Francesco di Marco Datini¹¹¹.

Con Bartolomea il Dominici ebbe un autentico colloquio su temi ascetico-mistici e di Bartolomea ci restano alcune sue lettere indirizzate ad altrettante, ma sconosciute figliuole spirituali che sono ancora inedite. Se i temi di queste lettere non hanno sempre diretta attinenza con quanto Bartolomea aveva discusso col Dominici, si percepisce, tuttavia, l'osmosi profonda che, attraverso l'ascesi si era creata tra lo stato di vita secolare e la vita religiosa. Un elemento che balza subito agli occhi è il richiamo frequente ad una meditazione colta, nutrita di letture fatte precedentemente e poi commentate da Bartolomea per le sue discepole. La prima lettera di risposta riguarda una meditazione nata "dopo che haviamo lecto dello abbate Isaach sopra lo attender prima a se medesimo insino che eravamo infermi et doppo il patimento della infirmità et acquistamento della vera sanità attendere all' adiutorio del proximo non abbandonando perciò noi"¹¹². La lettura si riferisce ad uno dei tanti volgarizzamenti della vita del teologo e abate cistercense Isacco della Stella contemporaneo di Abelardo, Ugo di san Vittore e Pietro Lombardo. In quanto esempio di edificazione morale le *Vitae patrum*

matrimoniale e patriziato nella Firenze del '400. Studi sulla famiglia Strozzi, Firenze 1991 e A. Molho, *Marriage alliance in Late medieval Florence*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1995.

¹⁰⁷ Cfr. *Hypolito et Lionora*, s.d. [Padova, Lorenzo Canozio, circa 1471], cc. modernamente numerate. L'ultima edizione è del 1479. Cfr. Igi 5392-5397.

¹⁰⁸ Il ruolo di tutela esercitato sulla donna considerata fulcro della vita sociale è dimostrato dall' esclusione dal bando per le donne degli esiliati come gli Alberti (cfr. S. Foster-Baxendale, *Exil in Practice: Alberti family in and out of Florence 1401-1428*, "Renaissance Quarterly", 1991, pp. 720-756).

¹⁰⁹ Un'antologia dei degli autori ricordati in M. Lenzi, *Donne e madonne*, Torino 1982.

¹¹⁰ Nel senso di un'edificazione religiosa e morale vanno considerate le note lettere di Alessandra Macinghi Strozzi ai figli sbanditi da Firenze (cfr. A. Macinghi Strozzi, *Lettere di una gentildonna fiorentina del secolo XV ai figliuoli esuli*, a cura di G. Guasti, Firenze 1877 e anche Id. *Tempo di affetti e di mercanti: lettera ai figli esuli*, Milano, 1987).

¹¹¹ Cfr. Dominici, *Lettere spirituali* cit.

¹¹² Cfr. Biblioteca Riccardiana di Firenze, Ms. Riccardi 1444, cc. 245v-248r.

volgarizzate circolarono in gran numero fra Tre e Quattrocento ad opera degli ordini mendicanti che contribuirono a diffondere e rilanciare la spiritualità del deserto¹¹³. Bartolomea ne trae motivo di meditazione, cercando, tuttavia, di adattare l' *exemplum* di Isacco alla propria esperienza secolare e mettendolo in relazione alla vita di Gesù che fino all'età di dodici anni, pur rimanendo ritirato, non visse in luogo deserto, "ma credesi che dovesi colla madre stare". È a questo punto che Bartolomea fa un'allusione al proprio stato di donna, moglie e madre che, anche sull'esempio di Gesù prima della sua vita pubblica, può riuscire a mondarsi dei vizi senza abbandonare la propria condizione frutto di una scelta obbligata, ma guidata dagli affetti naturali:

Che vedrei che nello stato che io sono nel quale mi pare esser per obbligo, benché di tale obbligo non mi scontento per la naturale tenerezza che ho alla utilità de' mia. Io volendomi esercitare potrei alla detta monditia de' vitij pervenire, pigliando exemplo che ben che egli non fussi in romitorio rinchiuso tanto stava della gente remoto che di suo exercitio per quel tempo niente si truova¹¹⁴.

La via della santificazione personale passa attraverso la lettura dei testi sacri come delle vite di santi; questo era stato uno degli insegnamenti del direttore spirituale di Bartolomea, Giovanni Dominici; l'utilità della lettura e la maniera di farla è a sua volta al centro di una profonda riflessione di Bartolomea che mostra di aver assimilato perfettamente i temi svolti dal suo padre spirituale nel *Libro o Trattato* sulla carità. La scrittura seguita ad un ragionamento orale serve, secondo l' Alberti, a spiegare meglio il fine stesso della lettura che diventa un'unica cosa con l'itinerario mistico

Ogni volta che io parlo o odo parlare sopra materie che non sieno molto materiali, finito tal parlare et raccozomi con meco, parmi la detta materia meglio intendere che quando la praticavo. Partita che ti fusti ne ragionamento che facemo sopra il leggere et ritornandomi il detto ragionamento alla memoria, mi parve comprehendere che quante volte sopra ciò nabbiamo ragionato giamai nona inteso lunaltro et però seguita che ogni volta ne siamo da capo. Io ti lodo illeggere nelle cose utili, ma io nono saputo dimostrare qual chiamo veramente utile ne però sapere dire, ma pure me ne sforzerò¹¹⁵.

Bartolomea parla di tre atti utili nella lettura: il primo sta nel "ricogliere la mente dalle cose inutile", il secondo "farla suspendere nelle cose utili", il terzo nell'esultare dell'anima quando prova diletto di quello che ha inteso leggendo. La conclusione di queste riflessioni denota tuttavia da parte di Bartolomea il timore di non essere all'altezza delle cose che scrive e di farsi leggere:

Parmi che badare si possa chiamare quando la mente va scorrendo sopra quello che legge secondo che scorre la lingua o l'occhio in su libro, non raccogliendosi in niuna parte[...]L'exultare reputo che sia quando trovando nel nostro leggere molte cose utili le quali noi intendiamo l'una doppo l'altra et in niuna ci fermiamo per lo dilecto che sente l'anima di quello intendere, allhora che la detta anima ripiena di stupore sente una festereccia allegrezza in sé medesima, non so però che molto frutto trahendone, però che il seme necessario a dovere fare degno frutto ne' terreni pieni di spine come quello di chi ti parla scrivendo, mi pare che vaglia esser piuttosto compunctivo che rallegrativo perché l'uno genera humiltà con pietose supplicationi et l'altro mi pare che possa portare pericolo di generare una bestiale reputatione et vanità. *Deo gratia*¹¹⁶.

L'affinità col linguaggio del Dominici è evidente. La direzione spirituale si era alla fine stratificata a livelli diversi, ricadendo quasi a pioggia dopo essere partita da un centro, ovvero nel caso del Dominici da una figura carismatica e autorevole che attraverso Bartolomea propagava i suoi frutti altrove. L' *humus* era favorevole e peculiare. Il coinvolgimento dei laici nell'edificazione morale e spirituale oltre che nell'impegno caritativo fu una costante della società fiorentina e in particolare dell'esperienza maturata all'interno delle numerose confraternite cittadine. Un cambiamento di rotta sarà anche in questo caso imposto dalle disposizioni tridentine che avrebbero mirato a limitare l'intervento dei laici nella predicazione o nel ruolo di "correttori" assunto all'interno delle confraternite, ma nella

¹¹³ Cfr. l' *Introduzione* di C. Del Corno a D. Cavalca, *Cinque vite di eremiti*, a cura di C. Del Corno, Venezia 1992, pp. 11-71.

¹¹⁴ Cfr. Ms. 1444 cit. c. 247r.

¹¹⁵ Ivi, cc. 249r e v.

¹¹⁶ Ivi, c.250 r e v.

pratica restò a lungo vivo il retaggio di un'antica tradizione emersa con forza proprio nel Quattrocento¹¹⁷.

La *Regola* del Dominici come l' *Opera a ben vivere* di S. Antonino, sulla quale mi soffermerò tra breve, non ebbero sul momento una diffusione paragonabile né al *Trattato*, né ai confessionali e i codici esistenti denotano una circolazione molto limitata¹¹⁸. Entrambe furono, infatti, pubblicate soltanto negli anni a cavallo dell' Unità d'Italia nell'ambito delle prime iniziative nazionali rivolte alla diffusione dei testi di lingua; il testo del Dominici era già menzionato nella prima edizione seicentesca del Vocabolario della Crusca come modello esemplare di prosa in lingua volgare. Da una fortuna letteraria ad un inquadramento storico più preciso di queste opere il cammino è stato lungo; la ricca storiografia dedicata alla storia delle donne in questi ultimi vent'anni ha contribuito ad una nuova rivalutazione¹¹⁹. Già, tuttavia, nella lunga prefazione di Francesco Palermo all'edizione dell' *Opera a ben vivere* di S. Antonino, oltre alle numerose pezze d'appoggio riportate per datare e attribuire il testo al santo arcivescovo, viene sottolineata con enfasi e sensibilità tutta ottocentesca il recupero del ruolo della donna come elemento di "civiltà", di quella "donna dell'Evangelo" che si contrappone alla "donna degli usi cavallereschi" preda dell'adulazione e delle passioni amorose derisa da Parini e decantata da Rousseau nell' *Emile*¹²⁰. Anche nella prefazione all'edizione ottocentesca della *Regola* del Dominici il Salvi faceva un'opportuna considerazione importante dal punto di vista di una lettura a tutto tondo del testo: per la prima volta si intendeva il termine "familiare" in senso nucleare, includendo, cioè, marito, moglie e figli con i parenti più stretti.

Delle quattro parti in cui è suddivisa l'opera soltanto la prima che tratta dell'anima, aggiunge qualcosa che esula dalla precettistica umanistica sull'argomento fiorita in quegli anni. Ispirata al *Cantico* come le altre tre parti della *Regola* che riguardano il corpo, i beni materiali e l'educazione dei figli, anche la parte riservata all'anima, alle sue tentazioni, al suo cammino di obbedienza e di unione allo "sposo diletto", si avvale di un linguaggio ricavato da espressioni e detti tipici della vita civile e della società mercantile. Le parabole evangeliche del Regno dei cieli e del buon uso che ogni uomo deve fare dei tesori naturali donatigli dalla misericordia divina sono alla fine risolte dal Dominici con questa frase: "chi infedele è suto nel poco come gli si può fidare il più? Chi maltratta un quattrino, fidar non gli si debbe uno fiorino"¹²¹. Tesori naturali sono nella seconda parte che riguarda il buon uso del corpo i cinque sensi e su ognuno di essi il Dominici si dilunga per indicare le cose da evitare tutte provenienti dal mondo esterno; a proposito dell'udito secca e severa è anche in questa circostanza la sua posizione contro gli eretici e i cattivi predicatori "posto parlassono meravigliosamente dello spirito, delle virtù e ancora di Dio; perché sotto il miele è nascosto il fiele. Non udire parlare spiritati o indemoniati, né predicatori che cerchino la gloria propria o cemmendatori più de' pagani che de' santi, ne' quali più vagliono gli infedeli scritti ch'e' libri santi"¹²². Già nel prologo il Dominici aveva messo in guardia Bartolomea da coloro "che cercano figlioli spirituali" e "i quali forse di fuori hanno colore di santità e dentro sono lupi rapaci". Pericoli e insidie non risparmiano, dunque, lo svolgimento della direzione spirituale; ma Dominici riesce a comunicare con la bellezza della sua prosa il livello più alto che questo compito può raggiungere, rendendo Bartolomea e qualunque buon cristiano responsabile in prima persona di quell'"anima madonna" che, a sua volta personificata, viene condotta per mano verso lo stato contemplativo¹²³. Efficaci e belle anche quelle pagine che attraverso l'artificio del racconto di un "ratto" avuto da una vergine religiosa diciottenne affrontano il problema dell'antinomia corpo-anima, risolvendolo nella conciliazione suggerita da San Paolo¹²⁴. Inutile dire che il racconto nasceva con molta

¹¹⁷ Mi permetto di rinviare per la situazione fiorentina cinque-seicentesca a M.P. Paoli, *Esperienze religiose e poesia nella Firenze del Seicento*, "Rivista di Storia e Letteratura religiosa", 29, 1993, pp. 35-78.

¹¹⁸ Per una ricostruzione della tradizione manoscritta di queste due opere si rinvia alle loro edizioni ottocentesche: G. Dominici, *Regola del governo di cura familiare*, testo di lingua dato in luce dal prof. D. Salvi, Firenze, Garinei, 1860 e S. Antonino, *Opera a ben vivere [..] messa ora in luce con altri suoi ammaestramenti e una giunta di orazioni antiche toscane* da F. Palermo, Firenze 1858.

¹¹⁹ Un'antologia di alcuni passi delle due opere con qualche nota critica è in Lenzi, *Donne e madonne* cit., pp. 35-63.

¹²⁰ Cfr. F. Palermo, *Introduzione a S. ANTONINO, Opera a ben vivere* cit., pp. LXI-LXIII.

¹²¹ Cfr. G. Dominici, *Regola del governo di cura familiare*, Firenze 1957, p. 34.

¹²² Ivi, p. 37.

¹²³ Ivi, pp. 54-56

¹²⁴ "Appresso tu, carne, s' compagna, o vero come sposa dell'anima, e però la debbi amare e studiarti essa ami te. Tu non puoi avere a schifo lei, perch'ell'è la tua perfezione; ed essa non ha a schifo te, se cagione non le dai facendola peccare[...]. Io

probabilità da un'esperienza concreta di cui il Dominici era stato testimone forse nello stesso monastero veneziano.

Se nel Prologo della *Regola* giustificava il contenuto dell'opera come diretto a dare una visione equilibrata del valore della castità, senza cioè sminuire chi è "obbligato a matrimonio", né "lodare il matrimonio che la vergine s'inclinasse a lasciare l'ottima parte presa", un passo decisivo sulla strada che porterà ad una sorta di simbiosi tra vita familiare e vita religiosa si era compiuto, all'insegna di "regole" e "regoluzze". Una corrispondenza ideale con il messaggio fornito dall'occasione della composizione della *Regola* del Dominici come recupero di valori affettivi familiari si ha nell'opera di un altro domenicano, il teologo pisano Bartolomeo Della Spina noto per le sue controversie sostenute in polemica con i protestanti, col cardinal Caietano, Tommaso De Vio, di fronte al quale difese la teologia tomista, e col Pomponazzi a sostegno dell'immortalità dell'anima¹²⁵. Nel 1533 Della Spina pubblicava a Venezia la sua *Regola del felice vivere de li Christiani del stato secolare secondo diversi gradi et condizioni di persone e massime delli maritati*, al quale era unita una *Breve regola della vita spirituale delle persone religiose*¹²⁶. Già l'accostamento dei due tipi di "regole" la dice lunga sulla simbiosi cui si accennava sopra. Ma è soprattutto nella lunga dedica che Bartolomeo Della Spina fa "al molto nobile e generoso gentiluomo Giacomo Vernagallo" che si percepisce l'affinità con il testo del Dominici. Che non sia più una donna, ma un uomo dedicatario di un insieme di regole che riguardano, tra le altre, la vita familiare non è molto significativo in questo caso, mentre lo è il fatto che la famiglia dei Vernagalli fosse stata protagonista di quella diaspora politica che aveva colpito altre famiglie pisane dopo il completo assoggettamento di Pisa alla dominante, cioè a Firenze. Anche Della Spina per alcuni anni abitò a Venezia, dove nel 1536 fu nominato professore di teologia dopo la morte di Tommaso Ognibene. Ma il ricordo della città d'origine sarà, come vedremo, sempre presente e nostalgico.

L'inizio della *Regola* è piuttosto polemico e in sintonia con la sua veste ufficiale di controversista che presto sfocierà nel ruolo di inquisitore. Anche la divina provvidenza ha una sua "regola", che punisce con pena pari alla colpa, includendo nelle colpe tutte quelle azioni contro i poveri, contro l'onore delle donne, contro la fama e l'onore del prossimo e soprattutto tutto ciò che sa di eresia, di cui è culla l'"infelice Germania piena di luterani". Ma trattandosi di una "celeste regola", la divina provvidenza evocata dal teologo non è avara di premi ai meriti; di questo ha beneficiato la famiglia Vernagalli "la quale sempre è stata volta a honorare e reverire il culto divino. Così in fare edificare chiese e cappelle, come in altre opere pie. Della qual cosa restano ancora molte memorie nella città nostra". Memorie, appunto, di una trascorsa fortuna, alla quale è seguita la dispersione della famiglia lontano da Pisa, ma alla quale sarà di aiuto la misericordia divina; a Giacomo Vernagalli "accasato nella nobilissima città di Vinegia tanto amica della patria nostra", alla sua famiglia composta dalla madre, dalla moglie, dai figli, dai fratelli e dalle sorelle Della Spina dedica la prima di queste "operette volgari", "libri utili e devoti ...per un pacifico e felice vivere", pensando che anche la seconda gli sarebbe stata gradita dal momento che due sorelle del Vernagalli sono nell'ordine domenicano.¹²⁷

La parentela, la patria d'origine, la sua memoria, rappresentano, dunque, un motivo forte di richiamo anche in situazioni mutate rispetto a un passato splendore; la forza per superare il disagio del cambiamento sta nel timore e amore di Dio sommo bene. Da qui scaturisce la prima regola del vivere felice che Della Spina esorta a completare con il "culto interiore", offrendo se stessi e le proprie azioni a

cognosco una vergine religiosa, la quale essendo d'età d'anni diciotto, o circa, ratta in spirito, non dormendo, vide sensibilmente l'anima sua, forma senza forma secondo natura, tanto nobile, bella e preziosa, che stupì e nol sa ridire per esempi o per sermone; tanto eccede la facoltà umana, ben degna sedia di messer domeneddio. Poco stante vide il corpo proprio ditanta bruttezza e viltà e vituperio che non credeva ch'alcuno fracidume fusse tanto abominevole quanto quello era. Vide congiungere queste due quasi contrarie nature insieme; e così tornò a' sentimenti suoi." Al disagio provato davanti a questa unione di contrari il Dominici raccomanda di ovviare e di far sì che l'anima "come gentil madonna" si rappacifichi con la propria carne (cfr. G. Dominici, *Regola*, cit., pp. 62-64).

¹²⁵ Bartolomeo Della Spina entrò nell'ordine nel 1494; nel 1530 fu eletto reggente del ginnasio di Bologna e priore provinciae di Terra Santa finché nel 1536 si trasferì a Venezia dove il senato lo aveva nominato professore di teologia. Nel 1542 sostituì il confratello Tommaso Badia in qualità di maestro del Sacro Palazzo e fu poi scelto da Paolo III a far parte dei cinque teologi esperti in questioni di fede da inviare al Concilio di Trento (cfr. Quetif, J. Echard, *Scriptores* cit., t. II, pp. 126-128 e anche ZARRI, *La vita religiosa* cit., in *I frati minori* cit., p. 151).

¹²⁶ In Vinegia, per Giovanni Antonio e fratelli da Sabbio, 1533.

¹²⁷ Cfr. Ivi, pp.III-V.

Dio e trasformando la casa in luogo di raccoglimento e di orazione¹²⁸. Nonostante la lunga dedica al Vernagalli, al quale l'autore è grato per avergli consentito di pubblicare le sue opere latine di filosofia e teologia, tiene a precisare che la prima "operetta" contenente "ammaestramenti quanto al stato secolare" fu composta cinque anni prima a richiesta di una sua nipote, "nezza quanto alla carne e come figliola carissima quanto al spirituale ancora...quando fu nobilmente maritata in la celsa città di Vinegia..."; la seconda "operetta" fu invece composta addirittura quindici anni prima per una sua figlia spirituale monaca nel monastero di santa Croce della Giudecca a Venezia¹²⁹. Una sorta di scambio era, dunque, avvenuto con la moneta che la direzione spirituale e la precettistica familiare scritta in volgare sembravano aver coniato nel mercato della più complessa controversistica apologetica, di cui Della Spina e il confratello Ambrogio Catarino furono tra i protagonisti negli anni della crisi religiosa e delle forti contrapposizioni confessionali.

Da Venezia il Dominici era stato esiliato nel 1399; a distanza di tempo da quella Venezia diventata ricetto sicuro all'esilio dei fuorusciti fiorentini avversari del potere mediceo si rilanciava attraverso un altro domenicano un messaggio di ricomposizione sociale e spirituale. Il tono impiegato da Bartolomeo Della Spina era, tuttavia, molto mutato; tutto si risolveva nella classica precettistica fondata sul buon governo della casa affidato alla moglie, sui doveri del marito e sul rispetto reciproco dei coniugi, allargato alla cerchia dei parenti del marito, suoceri, matrigne e patrigni, cognati, verso i quali la donna deve essere paziente, qualora siano poveri e, nel caso specifico dei suoceri, comunque rispettati anche "se fossero un poco noiosi"¹³⁰. L'importanza del "culto interiore" si accompagna alla pratica del "culto esteriore" scandito dall'ascolto della messa, dalle offerte di oggetti sacri quali immagini devote, calici, paramenti, e "veli anchora ricamati e sottilmente lavorati con seta, oro, argento"¹³¹. Significativa è l'esortazione che a questo proposito Della Spina fa non solo alla recita del rosario istituito da san Domenico e dal beato Alano, ma alla partecipazione alle confraternite del Rosario che fiorirono numerose in molte, città italiane proprio negli anni del dissenso religioso¹³². Quanto all'educazione dei figli che già nella quarta parte della *Regola* del Dominici veniva ricondotta, a cominciare dai giochi dell'infanzia, ad un'autentica e graduale pratica di ascesi cristiana, un elemento nuovo è introdotto a proposito dei padrini spirituali che, secondo Della Spina, vanno scelti in base ai buoni costumi, badando, se possibile, a che "il compare sia litterato et pratico in le cose ecclesiastiche et divine, in la scrittura santa, perché essendo il compare come un altro padre et essendo per questa contratta cognatione spirituale obligato a instruire in la fede et buoni costumi la creatura la quale tiene al battesimo, mancando il proprio padre, quanto è più dotto et costumato, tanto meglio può questo fare"¹³³.

Un segno di cambiamento rispetto alla precettistica e alla trattatistica dotta quattrocentesca di ambiente domenicano è avvertibile in questa preminenza che il teologo pisano dà alla figura maschile nell'educazione religiosa dei figli che per tradizione, testimoniata anche da fonti iconografiche, era attribuita alla madre¹³⁴. Un'altra cesura riguarda l'atteggiamento aristocratico con cui il dotto teologo considera l'uso del volgare che il Dominici e S. Antonino avevano da subito recepito come strumento efficace di pastorale e di edificazione spirituale. Alla scrittura in volgare Della Spina non si era, infatti, adattato molto volentieri; la sua non era "opera per ammaestrare o erudir minerva", pur trovandosi persone "literate e molto savie dilettersi di volgare sermone". L'intento è al solito quello didascalico pedagogico, rivolto ai fanciulli e alle donne che vanno preservati dalle letture profane poco edificanti, "delle quali ne son piene le case". Quasi si giustifica verso chi ha un'alta stima di lui per aver "steso il calamo a sì basso scrivere"¹³⁵. Una posizione personale che denotava, però, un momento di transizione; qualcosa, infatti, si era perso col tempo di quell'efficace dosaggio di registri alti e bassi che nei risvolti squisitamente mistici il Dominici aveva impiegato in alcune parti della *Regola*, nel *Libro di amor di carità* e nel *Trattato delle dieci questioni* incentrate sul tema dello stato unitivo dell'anima con Dio e della sua

¹²⁸ Ivi, pp. 4-5.

¹²⁹ Ivi, pp. IV-V.

¹³⁰ Ivi, p. 21.

¹³¹ Ivi, pp. 3-4

¹³² Ivi, p. 5.

¹³³ Ivi, p. 22.

¹³⁴ Cfr. *La religion de ma mere: les femmes et la transmission de la foi*, sous la direction de J. Delumeau, Paris, 1992.

¹³⁵ Cfr. Della Spina, *Regola* cit., p. VI.

impeccabilità. La divulgazione dei concetti più ardui della teologia morale come quello della "coscienza erronea" era considerata dai domenicani del primo Cinquecento qualcosa di prioritario rispetto ai sofismi della teologia scolastica. È emblematica di questo processo la posizione di Leandro Alberti domenicano e storico dell'ordine documentata nella prefazione all'"operetta" di un confratello e concittadino, il bolognese Vincenzo da Bologna, autore di una *Preclara operetta dello ornato delle donne et de alquante cose de consienza circa el matrimonio* pubblicata nel 1525 da Hieronymo Benediti. Rivolgendosi ad un pubblico eterogeneo di "candidi e modesti lettori", Leandro Alberti spiega che lo scopo dell'"operetta" è una guida al raggiungimento della perfezione per illuminare quella che "i teologanti" chiamano "coscienza erronea", ovvero la cognizione della natura stessa del peccato e della sua vera "gravezza" riferita, in questo caso, ad un tema antico come l'ornato illecito o lecito dell'abbigliamento femminile strettamente collegato al comportamento sessuale all'interno del matrimonio¹³⁶. Si sente ancora il bisogno di giustificare l'uso del volgare nobilitato dal fine "acciò sia profittevole a qualunque grado di persone italiane". Quel "libretto picciolo di carte, ma grande di dottrina" avrebbe reso un servizio egregio su larga scala, per cui la dedicataria, la "Magnifica donna Gentile Paliotta" figliuola spirituale del padre Vincenzo, passava in secondo piano quasi volutamente nascosta dalla prefazione-filtro dell'Alberti che precede il secondo titolo dell'operetta. L'importante era sgombrare il campo dalle "diverse oppenioni" che interpretavano troppo rigidamente o troppo alla leggera il tema dell'"ornato delle donne" contenuto nel *De habitu virginum* di san Cipriano, nell' *Epistola ad Possidium* di S. Agostino e nella prima di san Paolo al vescovo Timoteo¹³⁷.

Il disprezzo per i "teologanti", il passaggio dalle *opera* alle "operette" avevano conosciuto una fase intermedia, nella quale si inseriscono a pieno titolo le opere volgari di S. Antonino rivolte alle sue figlie spirituali, alle monache del monastero fiorentino di Annalena, a Ginevra Cavalcanti vedova di Lorenzo de' Medici fratello di Cosimo¹³⁸, a Diodata degli Adimari¹³⁹, e forse a Dianora e Lucrezia Tornabuoni, rispettivamente zia e madre di Lorenzo il Magnifico.

Il "forse" è giustificato, a mio avviso, da alcune forzature di interpretazione che l'editore ottocentesco, Francesco Palermo, fece sui due codici esistenti dell' *Opera a ben vivere*. Non pretendo di smentire l'attribuzione fatta a S. Antonino di questo testo, che meriterebbe una conoscenza più approfondita della sua opera e dei suoi codici da un punto di vista paleografico, che non ritengo di avere; posso limitarmi ad esternare qualche dubbio e fare qualche ipotesi, lasciando ad altri il compito di smentire a sua volta i miei dubbi o di svilupparli.

Francesco Palermo, come ho accennato, fece un'analisi approfondita dei testi volgari di S. Antonino, considerando addirittura apocrifi i confessionali volgari¹⁴⁰. Nella prefazione all'edizione dell' *Opera* tratta dal codice Palatino serie Capponi n° 225 della Biblioteca Nazionale di Firenze Palermo mette a confronto questo testo sia con il lessico che con il contenuto delle lettere di S. Antonino, cioè l' *Epistola* a Ginevra Cavalcanti e le lettere a Dada, ovvero Diodata degli Adimari; *Opera* e lettere trovano precisi riscontri in alcuni passi già trattati in modo più complesso, per via di allegorie piuttosto che di esempi, nella *Summa moralis*¹⁴¹. Questa, in effetti, è la parte più convincente e riguarda la paternità del testo, ma è dubbio che il codice Palatino e quello Riccardiano possano dirsi autografi, provenendo più facilmente dalla mano di uno stesso copista che ha miniato di rosso e turchino i capitoli, i chiusini e la tavola dei capitoli. Altrettanto dubbia è l'identità della destinataria dell'opera contenuta nel codice Palatino che Palermo deduce forzatamente da una mera nota di possesso ripetuta con due grafie diverse: "Questo libro è di Madonna di messer Tommaso Soderini, chi l'achatta lo renda e guardilo da lucerne e da fanciugli¹⁴². Rivolgendosi l' *Opera* a una "donna e maritata e di alta condizione"¹⁴³, Palermo ne deduce che si potesse trattare della stessa Soderini e in particolare della moglie di Tommaso Soderini, che in realtà ebbe due mogli, Maria Torrigiani e Dianora Tornabuoni, da cui nacquero Piero il

¹³⁶ Cfr. Zarri, *La vita religiosa* cit., pp. 151 e ss.

¹³⁷ Le citazioni sono tratte dalla prefazione e dal prologo, ma le pagine non portano numerazione.

¹³⁸ Cfr. *Regola di vita cristiana*, messa ora in luce per la prima volta da F. Palermo, Firenze, Tipografia fiorentina, 1866.

¹³⁹ Cfr. S. Antonino, *Lettere precedute dalla vita scritta da Vespasiano da Bisticci*, Firenze, Barbera & Bianchi, 1859.

¹⁴⁰ Cfr. Palermo, *Prefazione* cit., p. XVII.

¹⁴¹ Ivi, pp. XVII-XXIX.

¹⁴² Ivi, p. XVIII.

¹⁴³ Ivi, p. XXX.

gonfaloniere e Francesco vescovo di Volterra e probabilmente anche quella Margherita figlia spirituale di Mariano da Gennazzano¹⁴⁴.

La datazione del codice, ritenuto anteriore al 1454, è dedotta sulla base di un riferimento interno tratto dalla parte terza dove si accenna alla frequenza da osservare nel sacramento eucaristico: alla sua diretta Antonino raccomanda, infatti, di prendere ad esempio le "donne di Annalena"¹⁴⁵, monastero di terziarie domenicane fondato da Anna Elena figlia di Galeotto Malatesta e di Maria Orsini dopo che era rimasta vedova del capitano Baldaccio d'Anghiari ucciso da emissari dei Medici. Per riparare a questo torto e in virtù della parentela esistente per via materna tra Annalena e i Medici questi assicurarono sempre la loro protezione al monastero. Le "donne di Annalena" secondo il Palermo sono così menzionate perché insieme alla loro fondatrice presero l'abito dalle mani dell'arcivescovo Antonino nella chiesa di S. Maria Novella non prima del 4 agosto 1454;¹⁴⁶ ma a prescindere dal privilegio acquisito con la fondazione che sottraeva il nuovo monastero dal governo dei superiori dell'ordine domenicano e consentiva alle suore di vivere senza clausura,¹⁴⁷ occorre tener conto del fatto che col termine "donne" si designava a quell'epoca anche le monache¹⁴⁸. Decade così l'ipotesi della datazione posteriore del codice Riccardiano 1683 contenente con alcune varianti e interpolazioni il testo dell'*Opera a ben vivere* dedicato stavolta, secondo il Palermo, a Lucrezia Tornabuoni sorella di Dianora e moglie di Piero de' Medici: la datazione, infatti, è ricavata dal solito riferimento ad Annalena e alle sue claustrali ricordate in questa seconda redazione come "monache"¹⁴⁹.

È lo stesso Palermo, poi, a contraddirsi quando ritiene che le "monache" di Annalena non potessero in quanto monache essere additate come modello a delle donne maritate. La libertà di movimento che il monastero di Annalena mantenne fino ai provvedimenti sulla clausura ristabiliti in maniera più rigida da Pio V nel 1571, è soltanto un argomento contrario alle ipotesi fatte dall'editore dell'*Opera a ben vivere*, è il contenuto stesso, infatti, a portare valide suggestioni di quella vita familiare così vicina al modello claustrale di cui Dianora e Lucrezia sarebbero state protagoniste come destinatarie di un messaggio ben preciso da parte del loro direttore spirituale.

Scandita dalla preghiera, dalle pratiche ascetiche dei digiuni e della disciplina, lontano dalle feste, dagli eccessi del riso e della parola, la giornata di Dianora o di Lucrezia, custodi della pace domestica, scorreva all'insegna di una "regola"; la cura dei figli o delle masserizie della casa, l'occupazione in qualche esercizio materiale o nel canto di qualche lauda, nel dire o pensare qualche bene, la meditazione sulla passione di Cristo crudamente rappresentata da Antonino secondo la tradizione medievale letteraria e iconografica corrente¹⁵⁰, trasformavano la casa in una cella e il matrimonio in quel male minore che evita il male peggiore della fornicazione. Non fa meraviglia, dunque, se a proposito dell'orazione Antonino consigliava Lucrezia di uniformarsi a quanto aveva scritto nel trattato spirituale *La nave* rivolto alle suore di Annalena; attraverso un'allegoria generale da cui si sviluppa la metafora complessa della nave spirituale e quindi del mare tempestoso in cui naviga la navicella del corpo umano, l'autore del trattato, che solo di recente è stato riscoperto e attribuito ad Antonino, indica alle "dilette in Christo" la via per giungere alla perfezione della vita religiosa¹⁵¹. Attorno al monastero di Annalena,

¹⁴⁴ Cfr. Biblioteca Nazionale di Firenze, Carte Passerini 8, c. 43r, *Famiglia Soderini*. Su Lucrezia Tornabuoni cfr. P. Salvadori, a cura di, *Lucrezia Tornabuoni. Lettere*, Firenze, Olschki, 1993.

¹⁴⁵ Cfr. S. Antonino, *Opera a ben vivere* cit., p. XXXI e p. 155.

¹⁴⁶ Sulla storia della fondazione del monastero di Annalena cfr. G. Richa, *Notizie storiche* cit., t. X, pp. 119-178.

¹⁴⁷ Ivi, p. 166.

¹⁴⁸ In proposito si vedano i numerosi riferimenti alle monache come "donne" contenuti nell'epistolario di s. Caterina da Siena (cfr. E. Dupré Theseider, *Epistolario di S. Caterina da Siena*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1940).

¹⁴⁹ Cfr. F. Palermo, *Prefazione* cit., p. XXXVIII. Tra le numerose lettere inviate a Lucrezia Tornabuoni da monasteri di monache stranamente non compaiono lettere dal monastero di Annalena (cfr. Salvadori, *Lucrezia Tornabuoni* cit., pp. 173-187 dove è riportato l'elenco delle lettere indirizzate da vari a Lucrezia e conservate nel fondo Mediceo avanti il Principato dell'Archivio di Stato di Firenze).

¹⁵⁰ "Quando avete udito messa o innanzi, o volete in camera vostra, inginocchiatevi dinanzi ad un Crucifisso e cogli occhi della mente, più che con quelli del corpo, considerate la faccia sua. Prima alla corona delle spine, fittigliele in testa insino al celabro; poi gli occhi pieni di lacrime e di sangue e di sudore, poi lo naso, pieno di mocchi e di lacrime e di sangue; la barba similmente piena di bava e di sangue e di fiele, essendo tutta sputacchiata e livida per le percosse delle gotate e della canna e tutta sanguinosa. E a reverenza di tutte queste cose direte un Paternostro con l'Avemaria" (cfr. S. Antonino, *Opera a ben vivere* cit., pp. 169-171).

¹⁵¹ Cfr. P. G. di S. Teresa O.C.D., *La nave spirituale. Opuscolo inedito del Quattrocento*, "Rivista di vita spirituale", 21 1967, pp. 107-125, 276-285; 22, 1968, pp. 106-117, 245-253, 370-381; 24, 1970, pp. 88-90 e pp. 305-316.

alla sua formula ancora labile dal punto di vista della stretta clausura, si polarizzerà altre volte l'attenzione dell'ordine domenicano proprio in virtù di quella dimensione totalizzante che la vita devota, familiare e claustrale, andava assumendo col tempo. Sarà, infatti, Savonarola che nel 1497 indirizzerà una lettera a stampa "Alle suore del tertio ordine di san Domenico decte vulgarmente di Annalena che habitano nel monasterio di sancto Vincentio in Firenze et a tucte le altre suore et persone divote et desiderose di havere da lui lettere exhortatorie, gratie, et pace et gaudio in spirito sancto"¹⁵². Entra a questo punto in gioco la diversa concezione che rispetto al Dominici o ad Antonino Savonarola aveva della direzione spirituale se confrontata con l'efficacia della predicazione, della parola scritta con la forza persuasiva della "viva voce". Il ruolo del confessore del monastero diventa quello di un intermediario tra le monache e Savonarola che si pone su un gradino più alto e diverso. Colpito da scomunica fra' Girolamo non può fare esortazioni verbali, ma scriverà almeno quella "littera exhortatoria" che gli è stata richiesta e che "sarà etiam satisfactoria ad altre persone". Sotto accusa al solito sono le *litterae* nel senso di "doctrina vana et inflata":

Vi bisogna, dunque, sapere che il sacro evangelio el quale contiene tucta la perfezione della vita spirituale non fu scripto in tavole di pietra o di altra materia, né in carte o fogli, ma negli cuori humani dal dito della virtù dello Spirito Sancto el quale trovò el cuore degli apostoli mondo da ogni peccato et affectione terrena et per il ministerio loro fu scripto nel core degli altri fedeli da epsi convertiti alla fede¹⁵³.

La S. Scrittura come fonte di vita spirituale e i SS. Dottori come aiuto agli «indotti»; per evitare gli inganni prodotti dagli studi dei pagani, Savonarola e con lui "molti etiam divoti huomini cosi religiosi come secolari hanno composti diversi tractati vulgari per le persone illetterate circa la perfectione del ben vivere Christiano, non scrivendo però altro che quello che è scripto nella scriptura sacra et nella doctrina della sancta chiesa et delli sancti doctores".

Il "ben vivere" cristiano contenuto nelle SS. Scritture, il valore della scrittura e della sua divulgazione unito a quello della lettura che va fatta, purgando bene il cuore "et non leggere solamente per insegnare, ma per imparare prima per se el ben vivere", sono tutti temi che come un filo rosso hanno attraversato la storia della direzione spirituale dal Dominici a Savonarola.

Quello della lettura e del suo fine edificante era un tema che si era caricato di particolare intensità nel *Trattato* del Dominici per essere poi recepito e sviluppato da Bartolomeo degli Alberti; la metafora ricorrente dello specchio che già San Bernardo aveva utilizzato per la sorella entrata in convento e desiderosa di una guida spirituale¹⁵⁴ è ripresa da Savonarola per alludere alla Santa Scrittura,

¹⁵² La lettera porta la seguente indicazione: "data in San Marco addi XVII doctobre MCCCCLXXXVII". [Firenze, Bartolomeo de' Libri dopo il 17 ottobre 1497]. (Cfr. IGI, 8702). Si conclude con dieci regole "da osservarsi al tempo delle grandi tribolazioni...raccolte dalla viva voce di fra' Hieronymo da ferrara mentre che predicava in san Lorenzo". Savonarola compose un breve manuale di confessione compilato sui dieci comandamenti anche per il monastero benedettino delle Murate, *Operetta molto divota composta da frate Hieronymo da ferrara dell'ordine de' frati predicatori sopra dieci comandamenti di Dio diricta alla madonna overo badessa del Monasterio delle Murate di Firenze nella quale si contiene lexamina de' peccati dogni et qualunque peccatore che è utile et perfecta confessione*, impresso in Firenze, a di XXIII d'octobre MDVIII, per ser Lorenzo Morgiani e Giovanni di Maganza. Savonarola non mostrò, tuttavia, una particolare attenzione per questo monastero che fu molto caro a S. Antonino, né per il mondo delle claustrali in genere che riteneva soggette a meschinità e trasgressioni al voto di povertà. A questo proposito è significativa l' *Epistola ...a Madonna Magdalena contessa della Mirandola la quale volea entrare in monastero* [Firenze, Bartolomeo de Libri, c. 1495], nella quale Maddalena è messa in guardia da coloro che lasciano nel secolo le cose grandi "et poi nella religione involgono el core nelle cose piccoline, cioè nell'amor d'una cella o di una tunica nuova, d'un bel breviario, di coltellini, di bambini, forbicine et altre frasche...". Nè il breviario, dunque, ammesso che non fosse di poco prezzo, col "signaculo" di cuoio o di semplice filo senza ornamenti di miniature o carte dorate, né riproduzioni del Bambin Gesù, "el quale hoggi è facto idolo dalle monache et spendono tanti danari nelli ornamenti suoi che arricchirebbero di molti poveri", né crocifissi d'oro o d'argento avrebbero dovuto arredare la cella del monastero all'insegna di quell'ideale di povertà autentica che da un secolo era stato propagandato dalle osservanze. (Per una descrizione dell'incunabolo cfr. IGI 8698).

¹⁵³ Cito dall'esemplare della Biblioteca Nazionale di Firenze Sav. 168 privo di indicazioni del luogo di stampa e della numerazione delle pagine.

¹⁵⁴ San Bernardo aveva rivolto alla sorella uscita dal secolo e dallo stato maritale per entrare in monastero uno dei suoi "sermones", una vera e propria guida spirituale all'esercizio delle virtù cristiane. L'esordio del Prologo è costruito secondo lo schema classico della richiesta che la penitente fa al suo direttore spirituale, in questo caso al proprio fratello, di qualcosa che per scritto indichi la via della santità e alla quale segue l'"*excusatio*" di rito da parte dello scrivente che non si sente all'altezza del compito: "Diu est quod rogasti ut sanctae admonitionis scribere tibi. Sed cum scriptum sit superbia esse quemquem velle docere meliorem se conspexi et ideo quod rogasti aliquando facere distuli. Sed quia iterum iterumque

ma attraverso un'immagine di vita quotidiana femminile che esula dagli accenti mistici del Dominici. Prima della lettura, bisogna ritornare alla propria coscienza, raccomanda Savonarola alle suore di Annalena,

et fare come fa la donna che vuole ornarsi la quale va allo specchio per non vedere le cose che sono intorno al specchio ne per vedere tucte le cose che appaiono nello specchio, ma per vedere la faccia sua el capo se vi fussi cosa che non stessi bene, così debbe l'anima andare alla lectione delle Scripture sancte per vedere la faccia della conscientia el capo della ragione et epsa considerare se nella ragione et nella conscientia fussi cosa torta o macula alcuna per purgarla et farsi bella nel conspecto dello eterno sposo.

Altro concetto ricorrente e ripreso in contesti diversi è quello del "ben vivere", a cui si ispira il titolo dell'Opera di S. Antonino e molti testi della letteratura religiosa medievale e umanistica a partire da quel *Sermo de modo bene vivendi ad sororem suam* di San Bernardo di Chiaravalle¹⁵⁵.

Tra i due poli del *bene vivere* di socratica memoria come sinonimo di misura interiore e del "ben vivere" cristianamente inteso come esercizio di buone opere, della vita attiva accompagnata dalla vita contemplativa, si sarebbe costruita la crisi dell'Umanesimo fiorentino maturata nella delusione del "vivere civile", della perdita della "florentina libertas". Testimone e protagonista di questa crisi all'indomani della congiura dei Pazzi, nel 1479, Alamanno Rinuccini dedicava il dialogo *De libertate* al fratello Alessandro fattosi frate domenicano nel convento di San Marco dopo un'esistenza dedita all'azione e ai commerci¹⁵⁶. Ancora una volta il convento di San Marco e l'ordine domenicano filtravano le molteplici istanze che nascevano dalle esperienze civili e religiose del Quattrocento fiorentino, incrociando ideali di libertà civica e di ripiegamento interiore che dopo l'esperienza di Alamanno e del fratello Alessandro avrebbero proseguito con le scelte del mercante Pandolfo Rucellai e della sorella Caterina. Se gli *studia humanitatis* erano stati i fedeli compagni di Alamanno, procurandogli non solo ornamento o onesto piacere dell'animo, ma un "aiuto al ben vivere", all'*eutimia* stoica, questo "ben vivere" si traduce per Antonino nel buon proposito dimostrato da Dianora con le orazioni e con la fede, nelle "buone opere cominciate", in una parola nella virtù della carità presente in Dianora e in Lucrezia, come in ogni uomo, per effetto della carità e della grazia divina¹⁵⁷. La *societas* costituita dall'orizzonte familiare e cittadino fu a lungo peculiare della tradizione fiorentina; col passaggio dalla Repubblica al Principato, quando sembrerà ridursi o addirittura venir meno la possibilità di intervento nella sfera sociale dal punto di vista della partecipazione politica, non si perderà ed anzi si accentuerà il profondo significato attribuito all'identità familiare come elemento superstita del binomio vita familiare-vivere civile che aveva contribuito alla costruzione ed all'esistenza stessa dello stato fiorentino¹⁵⁸.

Se è vero che la "religione delle buone opere" è caratteristica del "paolinismo" cattolico cinquecentesco in contrapposizione all'interpretazione data dai protestanti alla I Epistola di San Paolo ai Corinzi¹⁵⁹, nella Firenze quattrocentesca, che Savonarola all'indomani della sua scomunica stigmatizzerà come regno del paganesimo "senza lume alcuno di ben vivere"¹⁶⁰, la "religione delle

rogasti rurius ad memoriam reduxi sententiam domini dicentis 'Quicumque angariaverit te mille passus vade cum eo duo millia'...Et si non debuì, tamen ut potui quas in hoc libro tuae sanctitatis represento". Il libro è come uno "specchio" da contemplare a ogni ora. "Precepta namque Dei specula sunt in quibus semper animae inspiciunt et in quibus cognoscunt maculas...Hunc, igitur, librum, soror venerabilis, libenter perlege iterumque, iterumque relege". (Per la diffusione quattrocentesca di questo sermone cfr. *Divi Bernardi doctoris clarissimi et abbati claraevallensis ad sororem suam Modus bene vivendi in quo continetur omnium virtutum summa ad christianam religionem necessaria*, Venezia, Bernardino Benagli e Matteo Codecà, 16. XII 1490, IGI 1540; ne seguì una versione in volgare edita a Venezia da da B. Benagli nel 1494).

¹⁵⁵ Fu soprattutto l'ordine francescano a comporre opere "a ben vivere", mentre i domenicani si contraddistinsero, come si è visto in dettaglio, per la composizione di testi a carattere ascetico-mistico (cfr. Zarri, *La vita religiosa* cit.).

¹⁵⁶ Cfr. F. Adorno, *La crisi dell'umanesimo civile fiorentino da Alamanno Rinuccini al Machiavelli*, "Rivista critica di storia della filosofia", 7, 1952, pp.19-40 ora riedito in *Studi in onore di Arnaldo D'Addario*, a cura di L. Borgia, F. De Luca, P. Viti, R. M. Zaccaria, Lecce 1995, vol. II, pp. 561-583.

¹⁵⁷ Cfr. S. Antonino, *Opera a ben vivere* cit., pp. 159-162.

¹⁵⁸ Su questi sviluppi sto completando una ricerca e un volume dal titolo *Esperienze religiose e vivere civile nella Firenze del Seicento*.

¹⁵⁹ Cfr. Prosperi, *Tribunali della coscienza* cit., p.23.

¹⁶⁰ Cfr. G. Savonarola, *Prediche sopra l'Esodo* a cura di G. Ricci, vol. II, Roma 1956 pp. 50-52. Per il ricorso che Savonarola fece al concetto del "ben vivere" in opposizione alla minaccia della tirannia nei suoi trattati sul reggimento e governo di Firenze ordinatigli dalla Repubblica nel 1493-94 cfr. G. Savonarola, *Trattati[...].circa il reggimento e governo della città di Firenze*

buone opere" fu anche prima di tutto un mezzo per mantenere il ponte con il vivere civile e nello stesso tempo preparare il terreno per un'ascesi che conducesse all'esperienza mistica. Giostrata sulle parole del salmo di David «*declina a malo et fac bonum, inquire pacem et perseguere eam*», col quale si apriva il confessionale *Omnis mortalium cura*, l' *Opera a ben vivere* di Antonino altro non è che una esortazione a vivere secondo il bene, facendo il bene, sviluppata attraverso la metafora del giardino-anima da cui occorre estirpare le erbe cattive per seminarvi poi il buon seme.

Desiderando diletta in Christo d'adempiere lo vostro devoto e santo desiderio, d'havere qualche forma di *ben vivere* secondo il grado vostro, per lo quale possiate piacere a Dio, il quale per sua speciale grazia, detto desiderio s'è degnato di darvi, e avendo già detto alcune cose sopra le quattro parole del profeta, con alcune similitudini e sentenze e autorità di santi, e anco con alcuni esempi, a ciò che per essi meglio possiate conoscere la grazia di Dio, la quale è discesa in voi: per le quali autorità ed esempi e conforti meglio possiate pigliare vita nuova, partendovi dal male e facendo il bene. e come nel principio dissi di quelli che si vogliono partire dal male per desiderio di far bene, posi similitudine che li conveniva fare come quello che gli era imboschito il suo giardino a volerlo disboschire e addomesticarlo per avere frutto e consolazione di esso, ora in questa seconda parte a ciò che meglio possiate intendere il senso mio, voglio porre similitudine al vostro buon vivere per conservarvi nella grazia di Dio e per potere avere e ricogliere al tempo suo degno frutto delle *buone opere*.¹⁶¹

Conoscenza di sé ed esame di coscienza sono i preliminari del percorso ascetico guidato dal padre spirituale -l'ortolano nella metafora del giardino- quel «vicario di Dio», che per questo suo ruolo chiamava figliuole le "dilette in Christo" di Annalena¹⁶² e che il Palermo nel corso dell'attribuzione dell' *Opera* a S. Antonino, interpretava anche come allusione alla sua dignità di arcivescovo. Sebbene a un certo punto dell' *Opera* Dianora, ma anche Lucrezia nella variante del codice Riccardiano, sia consigliata a scegliersi un buon padre spirituale¹⁶³, Antonino non rinuncia a far suo questo ruolo, trasformandosi attraverso la metafora della camera-anima nel "cameriero" dell'anima della sua figlia spirituale:

Ecco esso Dio è già entrato in possessione, ecco che già se n'è fatto una camera e uno abitacolo per abitarvi dentro, e me ha fatto suo cameriero di questa camera a doverla guardare e conservare...Cameriero non vuol dire altro se non che ha cura d'aprire e di serrare la camera del suo signore e di tenerla netta e monda da ogni spurcizia e di aiutarlo e di servirlo in tutte quelle cose che bisogna quando egli vuole andare a riposare...Per la qual cosa, essendo io vicario di Dio e ostiario e cameriero fatto da Lui sopra la cura dell'anima vostra, in suo nome vi comando che di quello s'appartiene all'anima vostra voi non ve ne dobbiate impacciare più. Ciò voglio dire che non facciate alcuna cosa senza mia licenza, oltre a quello che io vi ho ordinato¹⁶⁴.

Nella storia del "ben vivere" si sono incrociate le fila della direzione spirituale, della precettistica familiare, della vita civile, dell'ordine domenicano, di Firenze. Nell'ambito della precettistica familiare questa formula servì a coniugare sia la catechetica dell'anima che un insieme di regole *ad hoc* per lo stato di vita coniugale. L' *Ordine del ben vivere de le done maridade chiamato gloria mulierum* pubblicato a Venezia nel 1471 riproponeva infatti le regole delle preghiere dei digiuni delle meditazioni che dovevano accompagnare la donna verso la santificazione, pur vivendo nel "fadigoso stato matrimoniale" considerato più prossimo al peccato¹⁶⁵.

Più tardi ancora la donna, il "buon vivere cristiano" e l'ordine domenicano si mostreranno eredi della lezione pastorale di Giovanni Dominici e di S. Antonino, ma anche dell'insegnamento della predicazione di Savonarola; una sintesi di queste esperienze si ritrova in un raro opuscolo che contiene l'ennesimo testo di direzione spirituale, *Sponsalium animae*, scritto nel 1503 probabilmente dal

composti ad istantia degli eccelsi Signori al tempo di Giuliano Salviati gonfaloniere di giustizia, Firenze, Tommaso Baracchi successore di G. Piatti, 1847, p. 8 e pp. 32-33.

¹⁶¹ S. Antonino, *Opera a ben vivere* cit., pp. 159-162.

¹⁶² Cfr. Di S. Teresa o.c.d., *La nave spirituale* cit., in "Rivista di vita spirituale", 1967, p. 118.

¹⁶³ Cfr. S. Antonino, *Opera a ben vivere* cit., pp. 135-142.

¹⁶⁴ Ivi, *Conchiusione di tutta l'opera*.

¹⁶⁵ La formula del "ben vivere" applicata allo stato di vita coniugale fu ripresa anche in ambito protestante. Nel 1542 il lucchese Ortensio Lando sotto lo pseudonimo di Andronico Collodio traduceva il colloquio di Erasmo *Uxor sive coniugium* con il titolo *La moglie. Dialogo erasmico di due donne maritate in nel quale l'una malcontenta del marito si duole, l'altra consiglia e con efficaci esempi la induce a ben vivere...*, (cfr. S. Adorni Braccesi, «Una città infetta». *La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1994, p. 108).

domenicano Benedetto di Paolo degli Alessandri "ad instantia d'una devota persona fiorentina" nominata poi nella dedica come Alessandra e confusa poi con l'anima sposa di Cristo. Da un passo del testo si deduce, infatti, che la destinataria è una donna che vive nel secolo, tanto che le viene raccomandato di non uniformarsi ai costumi degenerati del tempo e di non vestire immodestamente. Il prologo contiene la consueta *excusatio* retorica con cui l'autore-direttore spirituale, non sentendosi all'altezza del compito, risponde alla richiesta della penitente desiderosa di edificazione

Molte volte con pure et modeste parole (Dilectissima in Christo Jesù) sono stato pregato dalla tua humanità dovere fare brevemente un sumpto nel quale si contenga in breve el modo del tuo vivere spirituale. alla quale benigna petitione mi sono più e più volte excusato, adducendoti la mia insufficientia. Non mi è valso la vera excusatione, né la intermissione del lungo tempo, perchè come cosa nuova sono medesimamente da te sollecitato. Che debbo adunque fare verso di tanta dolce sollecitudine? Se io disprezzo quella non farò secondo richiede la charità. et se io acconsentirò (havendo a tractare cose spirituale) mi potrò comparare a uno animale immondo al quale escha di bocca pietre preziose...Ecco dilectissima io trovarmi infra lo amore et il timore. Chi vincerà mai di questi due? Certo vincerà l'amore il quale quando più è spirituale tanto fa fare all'huomo cose più impossibile.»¹⁶⁶.

Il direttore spirituale si paragona ora all'ape, "quello piccolino animale el quale va trahendo el licore da diversi fiori tanto conduce el mele", ovvero i diversi ammaestramenti dalle vite dei santi e alla sua "dilecta in Christo" dichiara che procederà "per modo di sponsalio come quando la sposa prende marito tucto riducendo a spirituale congiungimento dell'anima con Christo. Onde tu troverai in epso ordinatamente et con diligentia tucto el modo del *buon vivere christiano*"¹⁶⁷. Questo "buon vivere" è sempre figlio della migliore tradizione tomista incentrata sull'aspetto conoscitivo dell'esperienza religiosa e caratteristica della cosiddetta "*devotio moderna*" di cui furono protagonisti predicatori e direttori di coscienza come Giovanni Dominici, Bernardino da Siena, Antonino stesso, Bernardino da Feltre, Savonarola e altre figure significative anche se meno conosciute¹⁶⁸; l'anima non potrà, infatti, esimersi dalla conoscenza e dall'interrogarsi sul fine della sua esistenza terrena, che è la battaglia per la vittoria, sull'essenza del suo creatore che è Gesù, sul fine ultimo che è il Paradiso. Esperienza speculativa ed esperienza affettiva, intelletto e volontà, sono le due facce di questo "sposalio celeste"; la metafora accentua, anzi, l'aspetto affettivo tipico dell'esperienza mistica che fu propria di s. Caterina da Siena mentre si richiama a s. Agostino e alla sua lettura di s. Paolo, l'apostolo dell'amore: la dote che l'anima porta allo sposo Gesù sarà il cuore:

Fa' presto, (anima), fa' presto, perché il mondo lo cerca, la carne lo desidera et il demonio si destrugge devorarlo. Altro non vuol dire dare il core a gesù se non di servo farlo libero et di bructo bello...se non di povero farlo ricco et di infermo sano[...]Ingegnati (charissima) ymaginare in te medesima qualche bella contemplatione o moditatione accioché per quella ti possa infiammare e innamorare di lui, perché statim che sarai innamorata di quello subito il core gli salterà nelle mani. Perché quivi si dice essere il core dove è l'amore. Onde Sancto Augustino sopra quelle parole di Paulo apostolo "Nostra conversatio in coelis est" dice: "Anima plus est ubi amat quam ubi animat", cioè l'anima è più col desiderio dove l'ama che dove l'a da essere. Ma tu mi potresti dire: Padre insegnatemi un poco quale meditatione o contemplatione io debba fare per infiammarmi et innamorarmi di Jesù. Io ti rispondo che molte ce ne saria da dire maxime circa alla sua morte et circa alla Resurrectione.»

La tradizione medievale della meditazione sulla Passione e Resurrezione di Cristo, l'annullamento dei sensi nella vista dello sposo che è bellezza e nell'ascolto della sua soavissima voce

¹⁶⁶ Cfr. *Sponsalium animae compilato da uno frate dell'ordine de' predicatori*, s. l. e n.t., Die vigesima Septembris impressus, vigilia Sancti Mathei Apostoli, MCCCCIII. L'opera è suddivisa in XXV capitoli. L'opuscolo, recante una bella incisione a colori sul frontespizio, è reperibile presso la Biblioteca Riccardiana di Firenze, Edizioni Rare 223. (Cfr. C. E. Rava, *Supplement a Max Sander. Le livre à Figures Italienne de la Renaissance*, Milano, V. Hoepli, 1969, p. 145, n° 4060).

¹⁶⁷ La metafora del matrimonio insiste sugli aspetti del matrimonio terreno al momento della promessa di rito: "Noi veggiamo (anima diletissima) che hoggidi nel seculo quando una persona vuole prendere sposo non incontente si coniunge seco, ma prima si danno la fede l'uno dell'altro per 'verba de presenti' et impromettesi allo sposo la quantità della dote et così fanno infra di loro e' patti chiari; così etiam (anima) è di bisogno fare a te desiderando lo sposo celeste, cioè bisogna che prometta al Signore di torlo per tuo legittimo sposo et renuntiare a tutti gli altri".

¹⁶⁸ Cfr. M. Petrocchi, *Una 'devotio' moderna nel Quattrocento italiano*, in *Storia della spiritualità italiana (sec XIII-XX)*, Roma 1984, pp. 125-181.

che farà sentire all'anima "belle sentenze" sono tutti elementi dell'atto contemplativo, che non impediscono uno scivolamento sulla polemica ben nota che aveva messo sotto accusa la lettura dei classici: "Io ti so dire che il suo parlare (dello Sposo celeste) sarà grandemente d'altra qualità che quello di Marco Tullio Cicerone". Dai padri, da san Gerolamo e da san Bernardo, ma soprattutto da Savonarola è ripreso il concetto della "discrezione nelle opere" intese come atti di pietà esteriore che se portate a mortificazioni eccessive del corpo non sono attuabili da tutti; si pone anzi una sorta di discriminazione tra coloro che per le "gratiae gratis datae" ne sono capaci e coloro che devono guardarsi da imitarli per non incorrere nel peccato di presunzione, ma piuttosto badare a «vivere giustamente in questa breve vita».

Onde gli è da notare che la regola che dette il nostro reverendo Padre frate Hieronymo da Ferrara a' frati sua è vera: [...] l'huomo nelle sue operationi deve imitare la natura, la quale senza e' mezzi non procede mai da uno extremo a l'altro, ma va adagio e mai si ferma et sempre passa per tutti e' mezi et quando questo non interviene si dice essere cosa miracolosa et non naturale. Questo dixit el padre frate Hieronymo perché erano molti de' suoi frati e quali per excitamento di fervore (sendo ancora tyrunculi et novelli alla religione) volevano fare cose sopra le loro forze. Onde quelli si rendevano di poi inutili alla religione: chi per debilità et chi per infirmità. Questa era una illusione diabolica facta loro sub spetie boni[...]»¹⁶⁹.

Delle buone opere dosate "col sale della discrezione", come col sale si condividano i sacrifici nella Legge antica fanno parte i sacramenti. L'autore si richiama all'insegnamento di s. Antonino: la confessione per mondarsi l'anima non deve essere frequente, ma semplice e personale oltre che "humile et lacrimosa", mentre una cura particolare merita la scelta del confessore e del padre spirituale: "sappi (dilectissima) che el dì del iudicio tu vedrai una grandissima moltitudine andarsene a casa del diavolo per non havere hauuto cura a questo". Le riflessioni sulla miseria umana e la mortificazione dei sensi passano attraverso la promessa che la sposa-anima fa allo sposo Gesù di "non torre altro sposo che lui, promettendogli tamen la conveniente dote". Ed è, infatti, la promessa che precede il matrimonio vero e proprio a offrire una serrata e calzante metafora di quella fase preliminare con cui l'anima, ma anche la vergine che si consacra a Dio, inizia il suo percorso ascetico-mistico che, all'insegna dell'equilibrio tra carità e fede, tra intelletto e volontà tipico, come abbiamo visto, del pensiero e della tradizione tomista, avrà sei compagni di viaggio: "fede et amore, timore et speranza, patientia et oratione" tutti armati per la difesa dai nemici"¹⁷⁰.

Il paradigma della devozione tra Quattro e Cinquecento si era costruito attraverso molteplici canali, passando dalla pastoraltà alla predicazione, dalla lettura alla scrittura, creando una sorta di osmosi tra mondo monastico e vita familiare. Nei primi anni del Cinquecento nella Firenze postsavonaroliana il rinnovato ricordo di Antonino con la canonizzazione avvenuta nel 1523, sanciva una sorta di riconciliazione tra i Medici in cerca di consenso, i frati di San Marco desiderosi di ripristinare i fasti della congregazione dell'osservanza che Antonino aveva fatto nascere nel 1442 e il movimento piagnone sopravvissuto alla tragica morte di fra'Gerolamo¹⁷¹. Alla devozione per il santo arcivescovo è legato il ricordo di una donna, Lucrezia Medici, nipote di Lucrezia Tornabuoni, figlia di Lorenzo il Magnifico e moglie di Jacopo Salviati. Nelle lettere scritte al figlio Giovanni cardinale mentre nel maggio del 1515 si appresta a partire per la Spagna in qualità di legato di Leone X, Lucrezia si mostra madre premurosa e dà consigli pratici al figlio per la scelta dello scalco e del medico che dovranno accompagnarlo nel lungo viaggio¹⁷². Dieci anni dopo a Giovanni che parte per un'altra legazione in Lombradia Lucrezia manda stavolta la *Vita* di Antonino appena canonizzato e scritta per l'occasione dal domenicano Vincenzo Mainardi: "io per la buona memoria di quel Santo et digno

¹⁶⁹ Cfr. il capitolo V.

¹⁷⁰ "Madonna Fede porterà per difenderti lo stendardo del Crucifixo et l'amore porterà la lancia con la quale fu aperto il constato et transfixo il pecto"; mentre il Timore porterà in mano un coltello di fuoco e la Speranza harà seco el libro del Testamento Vecchio e Nuovo, "Madonna Patientia camminerà dal tuo lato sinistro e terrà in braccio uno scudo d'acciaio per poter ripararti e' colpi de' tuoi nemici e dallato dextro starà Madonna Oratione con uno arco in mano e con dimolte saette".

¹⁷¹ Cfr. Polizzotto, *Vicissitudini* cit., in *S. Antonino e la sua epoca* cit.

¹⁷² La lettera di Lucrezia Medici Salviati al figlio Giovanni del 24 maggio 1515 è pubblicata in *Le carte Stroziane del R. Archivio di Stato in Firenze, serie I, vol. II. Inventario*, Firenze, Tipografia Galileiana, 1891, pp. 70-71.

huomo a cui son divota, et per anche per amor del prefato fra Vincenzo che l'ha composta m'è parso fargli piacer a mandargliela...»¹⁷³.

A Maria Salviati sorella di Giovanni il francescano Antonio Sassolini del convento di S. Croce di Firenze¹⁷⁴ destinava nel 1512, un anno prima del ritorno dei Medici al potere un testo esoterico, l'*Illuminata conscientia*¹⁷⁵, ispirato dal suo maestro il confratello di origine bosniaca Juraj Dragišić che, tra il 1482 e il 1491, durante il soggiorno fiorentino come lettore di umane lettere, dialettica, etica, filosofia e teologia, prese il nome di Giorgio Benigno Salviati. Nel 1489 insieme ai domenicani di S. Maria Novella, ai conventuali di S. Croce e a Lorenzo dei Medici partecipò alla celebre disputa sulla questione se Dio possa considerarsi causa del male e del peccato. Fu poi il Sassolini, suo discepolo, a far conoscere al Benigno le prediche sul diluvio di Savonarola; da qui nacque la sua opera più famosa scritta in difesa del frate domenicano appena scomunicato, le *Propheticae solutiones*, (Florentiae, per ser Laurentium de Morgianis, MCCCCLXXXVII)¹⁷⁶. Nell'ambiente dei Medici e dei Salviati maturò anche l'opera del Sassolini che ruotava attorno ad una tipica tesi teologica del maestro riguardante la possibilità per il peccatore di salvarsi senza confessione e senza contrizione. Questa difficoltà ed una serie di quesiti altrettanto spinosi venivano messi in bocca alla piccola Maria figlia di Jacopo Salviati e facevano esclamare al complice e compiaciuto Sassolini: "Veramente chi biasima l'ingegno di voi donne non ha ragione se bene fussi philosopho o theologo"¹⁷⁷. Una sorta di punto alto della direzione spirituale del modo di essere devoti e del discorso ascetico-mistico con implicazioni stavolta più rischiose per l'ortodossia veniva raggiunto nella casa di Jacopo e Lucrezia Salviati, "la prudentissima consorte" che accolse il Sassolini in un pomeriggio del 4 luglio 1511 e che abbiamo conosciuta per la sua devozione a s. Antonino. Sarà la figlia Maria a polarizzare su di sé l'attenzione del frate con le sue domande incalzanti e complesse sulla natura del peccato, sarà il frate ad esitare se mettere per scritto quanto richiestogli per poi acconsentire¹⁷⁸ sempre in nome di quella immutata tensione che aveva accompagnato nella Firenze del Dominici, di Antonino, di Savonarola e dei loro epigoni il rapporto tra lettura e scrittura, fra predicazione e confessione, in una parola l'esperienza religiosa che permeava di sé ogni attimo e ogni angolo di vita vissuta.

Il culto delle famiglie Medici e Salviati per S. Antonino culminerà nel 1589 con la solenne traslazione del suo corpo nella cappella fatta appositamente costruire nella chiesa di San Marco dai fratelli Averardo e Antonio Salviati quando sarà arcivescovo di Firenze Alessandro de' Medici figlio di

¹⁷³ ARCHIVIO DI STATO DI FIRENZE, Carte Stroziane, serie I, f. CLVII, c. 252. Su Lucrezia e la famiglia Salviati cfr. P. Hurtubise, *Une famille-témoine. Les Salviati*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1985, p. 59 e p. 116.

¹⁷⁴ Sassolini nel 1525 fu fatto vescovo di Minerbino in Puglia e morì poco dopo nel 1528 (cfr. J. H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad Scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo allisve descriptos*, Romae, ex typ. S. Michaelis ad Ripam apud Linum Contedim, p. 91).

¹⁷⁵ Cfr. *Illuminata conscientia opera vulgare per modo di ragionamento compilata dal venerando padre frate Antonio Sassolini minore del Convento di Santa Croce di Firenze[...] nella quale opera si tracta diffusamente del peccato, della contritione, della confessione, della satisfatione et della comunione. Ad laudem Omnipotentis Dei[...]*, impresso in Firenze per ser Antonio di Domenico Tubini fiorentino et Andrea di Messer Bartholomeo Ghyrlandi da Pistoia, a di ultimo di Settembre, MDXII, *Laus Deo*. Un breve cenno a questa opera in R. Rusconi, «*Confessio generalis*». *Opuscoli per la pratica penitenziale nei primi cinquanta anni della stampa*, in *I frati minori cit.*, p. 213 e anche in C. VASOLI, *Una difesa del Savonarola scritta a Ragusa: le «Propheticae solutiones» di Giorgio Benigno Salviati in Il libro nel Bacino Adriatico (secc. XV-XVIII)*, Firenze, Olschki, 1992, p. 182, nota 9.

¹⁷⁶ Per un profilo di Giorgio Benigno Salviati cfr. G. Ernst, P. Zambelli, *Dragišić Juraj*, in *DBI*, vol. 41, Roma 1992, pp. 644-651 e in particolare C. Vasoli, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli, 1974, pp. 15-127, in particolare le pp. 59-60; Id., *Un commento scotista a un sonetto del Magnifico: l' "Opus septem questionum" di Giorgio Benigno Salviati*, in *Tradizione classica e letteratura umanistica per alessandro Perosa*, a cura di R. Cardini, E. Garin, L. Cesarini Martinelli, G. Pascucci, Roma 1985, vol. II, pp. 533-575; Id., *Giorgio Benigno Salviati e la tensione profetica di fine '400*, "Rinascimento", II serie, 29, 1989, pp. 53-78 e G. C. Garfagnini, *Giorgio Benigno salviati e Girolamo Savonarola. Note per una lettura delle "Propheticae solutiones"*, ivi, pp. 81-123.

¹⁷⁷ Sassolini faceva questo commento all'inizio del capitolo XIV dopo che Maria aveva chiesto spiegazioni sulla disputa sorta intorno al sonetto del nonno Lorenzo il Magnifico "Lo spirito talvolta in sé reducto[...]" che poneva al solito il dubbio sull'origine del peccato, sull'idea di predestinazione ecc..

¹⁷⁸ Sassolini nella dedica che fa ad Jacopo Salviati narra dell'incontro avuto con Maria, con sua Madre Lucrezia e con i fratelli e le "devote sorelle", considerati dal frate tutti dotati di ingegno, ma non al pari di Maria appena tredicenne che fu la "prima allo addimandare et più continua". Tornato al convento di S. Croce Sassolini si convince a mettere per scritto quanto richiestogli dalla fanciulla tanto precoce e dotta "perchè sa la tua sperimentata discretione quanta differentia sia infra el parlare et lo scrivere et maxime di cose ardue et a' più grandi theologi parute quasi inexplicabili". Sassolini intitolava l'opera *Illuminata conscientia* giocando sull'etimologia del nome ebraico Myriam che significa "illuminata o illuminante".

Ottaviano e di Francesca Salviati. Il nodo stretto delle parentele e gli interessi di immagine e di potere che si erano conservati nel tempo facevano rivivere allora come in passato l'immagine di Antonino "vere pastor et bonus pastor".¹⁷⁹

¹⁷⁹ Cfr. P. Hurtubise, *Une famille* cit., pp. 116-118. Sulla cappella Salviati si veda ora E. Karwacka Codini, M. Sbrilli, *Il quaderno della fabbrica della cappella di S. Antonino in San Marco a Firenze. Manoscritto sulla costruzione di un'opera del Giambologna*, «Quaderni dell'Archivio Salviati», II, Scuola Normale Superiore di Pisa, 1996.