

MARIA PIA PAOLI

**Antonino da Firenze O.P.
e la direzione dei laici**

A stampa in
Storia della direzione spirituale (ed. G. Filoramo),
vol. III - L'età moderna, a cura di Gabriella Zarri,
Brescia, Morcelliana, 2008, pp. 85-130

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

MARIA PIA PAOLI

ANTONINO DA FIRENZE O.P. E LA DIREZIONE DEI LAICI

1. «Antonino dei consigli» fra tradizione agiografica e biografia

Le vite più antiche del domenicano Antonino Pierozzi, arcivescovo di Firenze dal 1446 al 1459, anno della morte, fanno riferimento unanime alla sua dottrina espressa soprattutto nel suo *opus magnum*, ovvero le due *Summae*, la *Theologica* e la *Historialis*¹. In occasione della canonizzazione di Antonino avvenuta nel 1523, il confratello Vincenzo Mainardi da San Gimignano scrisse, per ordine del papa Clemente VII, un ennesimo profilo dell'arcivescovo nel quale, sulla scorta della prime notizie biografiche tramandate in latino dall'umanista Francesco da Castiglione e in volgare da Vespasiano da Bisticci, si ricordava la frequente consultazione di cui era stato oggetto da parte di cittadini fiorentini e di forestieri, sia di privati che di principi. Poiché come «consigliere» era ottimo, («esset optimus») ancor prima della sua elezione alla cattedra episcopale fu da molti familiarmente ribattezzato col nuovo cognome («ita ut novum cognomen indiderint») di «Antonino dei Consigli»².

¹ Antonino Pierozzi, figlio del notaio ser Niccolò, nacque a Firenze nel 1389. A quindici anni fu accolto nell'ordine domenicano dal Beato Giovanni Dominici e fece poi la professione nel noviziato di Cortona dove fu ordinato sacerdote nel 1413 circa. Dal 1406 insieme al Dominici che ne fu il fondatore, fece parte della comunità di religiosi che prese dimora nel convento di san Domenico di Fiesole. Dopo aver ricoperto varie cariche in seno all'ordine in giro per l'Italia, dal 1438 fu priore del nuovo convento di San Marco di Firenze nato con la protezione e il favore della famiglia Medici. Nominato vescovo da papa Eugenio IV, fu consacrato il 13 marzo 1446 nel convento di san Domenico. La sua attività episcopale fu molto intensa; assolvendo all'obbligo delle visite pastorali e alla celebrazioni di sinodi, trovò il tempo per dedicarsi alla composizione delle sue opere. Morì il 2 maggio 1459 e fu sepolto in san Marco.

Desidero ringraziare vivamente il p. Fausto Sbaffoni O.P. direttore della Biblioteca di Spiritualità Arrigo Levasti di Firenze per avermi messo a disposizione con molta generosità libri e articoli conservati nella Biblioteca Levasti e in quella del convento di san Marco.

² Il canonico Francesco da Castiglione, familiare e segretario dell'arcivescovo, fu il suo primo biografo; la vita che scrisse fu edita dal domenicano Leandro Alberti nel suo *De viris illustribus Ordinis Praedicatorum*, In aedibus Hieronymi Platonis, Bononiae 1517, ff. 95-104. Il celebre cartolaio fiorentino Vespasiano da Bisticci, a cui Antonino ricorse per fare rilegare le varie parti delle *Summae*, ne scrisse la vita tra il 1475 e il 1490 inserendola fra le altre sue *Vite*

La tradizione agiografica amplificò queste sue doti di consigliere-consultore, mettendole in risalto come frutto di una «scienza infusa» piuttosto che di un *curriculum* completo di studi che, per varie ragioni, in parte reali e in parte enfaticamente secondo i *topoi* classici della retorica dell'umiltà, lo zelante pastore non aveva potuto perseguire negli anni della sua formazione³.

Dal secolo XV fino ai primi anni del secolo XVIII le fonti biografiche e agiografiche insistono molto sugli scritti di Antonino come utili alla salute delle anime in quanto connubio mirabile di teologia morale e di diritto applicati ad una vasta e minuta casistica. In una parola, è la sua fama di sommo canonista a prevalere a lungo insieme a quella di profondo conoscitore e in certo senso divulgatore di San Tommaso. Un rinnovato interesse verso questo ruolo di Antonino si ebbe a metà Settecento quando, in pieno clima di diatribe fra rigoristi da un lato e probabilisti, tutoristi e probabioristi dall'altro, furono riedite con apparato critico di note le quattro parti della *Summa* teologico-morale; la prima parte, non a caso, è preceduta da alcune lezioni-dissertazioni («praelectiones») dei curatori Girolamo e Pietro Ballerini. Vari passi della *Summa* di Antonino vengono confrontati e discussi per rispondere alle critiche di probabilismo mosse al santo arcivescovo dai teologi del tempo⁴.

degli uomini illustri. Molte sono ancora le vite inedite del santo arcivescovo. In generale per notizie sulle vite inedite e quelle edite cfr. Stefano Orlandi O.P., *Bibliografia antoniniana. Descrizione dei manoscritti della Vita e delle Opere di S. Antonino O.P. Arcivescovo di Firenze e degli Studi stampati che lo riguardano*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1962, in particolare le pp. 1-24 e Id., *Studi biobibliografici*, 2 voll., Edizioni del Rosario, Firenze 1959-1960; Sacra Congregatio pro causis Sanctorum Urbis et Orbis, *Concessionis tituli doctoris ad universam Ecclesiam necnon officii et missae de communi doctorum pastorum in honorem sancti Antonini Pierozzi Ord. Praed. Archiepiscopi florentini*, Tipographia Guerra e Belli, Roma 1975 e in particolare le pp. 575-576 per il riferimento alla *Vita* scritta dal Mainardi.

³ In particolare cfr. la vita di Antonino scritta dal canonico regolare lateranense Gabriele Fiamma nelle sue *Vite de' santi* [...], appresso Gio. Antonio & Giacomo de' Franceschi, Venezia 1602, III, p. 17 e Domenico Maccarani O.P., *Vita di S. Antonino dell'ordine de' predicatori raccolta da diversi autori*, per Anton Maria Albizzini, Firenze 1708, pp. 220-221, 225-227 e 322-323; cfr. anche David S. Peterson, *Archbishop Antoninus. Florence and Church in the Earlier Fifteenth Century*, Ph. D. dissertation, Cornell University, University Microfilms International, Ann Arbor 1985 e Maria Pia Paoli, *Sant'Antonino "vere pastor et bonus pastor": storia e mito di un modello*, in Gian Carlo Garfagnini-Giuseppe Picone (eds.), *Verso Savonarola. Misticismo, profezia, empiti riformistici fra Medioevo ed Età Moderna*, SISMEL-Edizioni Del Galluzzo, Firenze 1999, pp. 83-142.

⁴ Cfr. *Sancti Antonini archiepiscopi florentini ordinis praedicatorum Summa theologica in quatuor partes distributa, Ad vetustiores libros exacta, et ab innumeris mendis correctata, et posterioribus Conciliorum, presertim Tridentini, ac Pontificorum Romanorum decretis in adnotationibus*

Una riprova tangibile del labile confine esistente tra morale e diritto, che si esprime attraverso una serie di pareri dati in forma di lettere di risposta a precise domande, è offerta dai documenti editi e inediti di *consilia*, che fra il 1439 e il 1454 Antonino indirizzò ad alcuni confratelli, in particolare a fra' Domenico di Catalogna e a fra' Rusticiano di Brescia. Alcune di queste serie documentarie, solo in parte date alle stampe fin dal 1497, sono state studiate e poi edite criticamente dal p. Raymond Creytens nel 1957 e nel 1969. La materia trattata va dalle scomuniche alle dispense, all'usura, all'osservanza delle feste liturgiche e dei sacramenti, all'assoluzione dei peccati e alle loro circostanze, alla *cura monialium*, alla morale sessuale tra coniugi, tutti temi affrontati e sviluppati ampiamente nella *Summa theologica*. La tradizione manoscritta e a stampa di questi *consilia* dimostra che essi ebbero una grande diffusione anche fuori d'Italia, mentre pare accertato che fossero testi autonomi e non mere extrapolazioni dalla *Summa*⁵. Tutto, però, occorre sottolinearlo, si colloca ancora nell'ambito di una comunicazione occasionale tra confratelli pastori di anime, che a «questiones et dubia» fanno seguire «decisiones et conclusiones».

Nessun riferimento, infatti, riguarda ancora esplicitamente il ruolo di Antonino come padre o guida spirituale nel senso classico attribuito a questa funzione⁶, né è ancora conosciuta la sua produzione di let-

ad calcem paginarum subiectis, aliisque observationibus et Praelectionibus illustrata, Vita Auctoris, et indicibus rerum praecipue moralium locupletissima aucta, Pars prima-quarta, Ex typographia Seminarii, Apud Augustinum Carattonium, Superiorum permissu, Veronae 1740-1745. I curatori, i fratelli sacerdoti veronesi Gerolamo e Pietro Ballerini, dedicarono l'edizione al papa Benedetto XIII. Di questa edizione è stata fatta una ristampa anastatica uscita a Gratz nel 1959 con introduzione del p. Innocenzo Colosio O.P. e da questa trarremo le successive citazioni (d'ora in poi semplicemente *Summa*). Contemporaneamente a questa edizione, tra il 1741 e il 1756, a Firenze per i tipi di Pietro e Gaetano Viviani, ne uscì un'altra delle sole due prime parti a cura dei domenicani Tommaso Mamachi bibliotecario della Casanatense a Roma e Dionisio Remedelli professore di teologia nell'Università di Pisa. Sulle coeve polemiche settecentesche tra rigoristi e lassisti che investirono anche la dottrina morale di Antonino cfr. Guglielmo Bartoli, O. P., *Istoria dell'arcivescovo S. Antonino e de' suoi più illustri discepoli, coll'apologia di F. Girolamo Savonarola Libri III*, Per Anton Giuseppe Pagani & Compagni, Firenze 1782, pp. 91-92. Per la descrizione dei codici della *Summa theologica* e delle varie edizioni parziali e complete che ne furono fatte dal 1477 cfr. S. Orlandi O.P., *Bibliografia antoniniana* cit., pp. 25-42 e Id., *Studi*, cit., pp. 294 ss. Su Antonino moralista cfr. Louis Vereecke CSSR, *Da Guglielmo d'Ockam a Sant'Alfonso de' Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Edizioni Paoline, Alba 1990, pp. 275-326.

⁵ Cfr. Raymond Creytens O.P., *Les cas de conscience soumis à S. Antonin de Florence par Dominique de Catalogne O.P.*, in «Archivum fratrum praedicatorum» XXVIII (1958), pp. 149-220 e Id., *Les «consilia» de S. Antonine de Florence O.P.*, in «Archivum fratrum praedicatorum» XXXVII (1967), pp. 263-342.

⁶ In generale per un inquadramento dell'evoluzione dei termini e delle pratiche riferite alla

tere e di trattatelli indirizzati ad alcune figlie spirituali, per lo più laiche appartenenti ai ceti cittadini medio-alti. Una sola di queste lettere, a carattere consolatorio e indirizzata nel 1456 a dei destinatari uomini, i confratelli del convento di Pistoia, vide la luce nel 1593 nella *Vita* di Lorenzo da Ripafratta pubblicata dal camaldolese Silvano Razzi insieme ad altre *Vite de' santi e beati toscani*. In questo caso la lettera di Antonino, scritta subito dopo la morte di fra' Lorenzo, fu utilizzata soprattutto come un autorevole documento che il Razzi intese portare a favore della santità del padre Lorenzo⁷.

Al ricordo del confratello pisano Antonino era intimamente legato per essere stato suo discepolo nel convento di Cortona dove aveva fatta la professione. Tra maestro e discepolo si era instaurato un rapporto che durò nel tempo; un passo della lettera di Antonino è un significativo ricordo autobiografico che fa presumere una consuetudine di amicizia spirituale coltivata attraverso la tradizionale forma epistolare:

«E finalmente mi doglio e mi contristo meco medesimo, non aspettando più delle sue *soavi lettere* colle quali m'eccitava all'esecuzione del zelo pastorale».

E rivolgendosi ai confratelli del convento di Pistoia dove fra Lorenzo era morto, Antonino così si esprime:

«A chi ora ricorrerete voi per consiglio nelle cose dubbiose, per ajuto nelle necessità, per documenti nelle tentazioni?»⁸.

Le «soavi lettere», il consiglio, il dubbio, l'aiuto contro tentazioni e tribolazioni evocati in questa lettera scritta da Antonino all'età di 66

direzione spirituale dal medioevo all'età moderna cfr. Mario Rosa, *Introduzione a La 'direzione spirituale'. Percorsi di ricerca e sondaggi-contesti storici tra età antica, medioevo ed età moderna*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» 24 (1998), pp. 307-313 e Id., *Premessa a Michela Catto (ed.), La direzione spirituale tra Medioevo ed Età moderna. Percorsi di ricerca e contesti specifici*, Il Mulino, Bologna 2004, cfr. inoltre M. Catto, *Introduzione a Ead.-Isabella Gagliardi-Rosa Maria Parrinello (eds.), Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia. Dalle scuole filosofiche antiche al Novecento*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 13-22 e Giovanni Filoramo, *Introduzione a Id. (ed.), Storia della direzione spirituale*, I, *L'età antica*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 5-38.

⁷ Cfr. S. Razzi, *Vite de' santi e beati toscani*, per il Sermartelli, Firenze 1593.

⁸ Cito dall'edizione della lettera contenuta in Anton Maria Biscioni, *Lettere di Santi e Beati fiorentini*, per Francesco Moïcke, Firenze 1736 secondo la ristampa fatta a Milano nel 1839 per Giovanni Silvestri, p. XLVII.

anni, ci portano nel vivo di quella dimensione di ascesi spirituale che l'arcivescovo fiorentino aveva contribuito a portare anche al di fuori del chiostro, fra le pareti della vita domestica.

La tradizione di tale dimensione è, tuttavia, tardiva e figlia dell'erudizione sette-ottocentesca che, soprattutto negli anni dell'Unificazione italiana, portò alla luce numerosi testi dimenticati e rivalutati come modelli di lingua e di stile prima ancora che di letteratura edificante⁹. Le lettere e i trattati di Antonino per le sue figlie spirituali emergono da questa operazione filologica valorizzata dall'afflato etico-pedagogico che caratterizzò l'opera degli eruditi ottocenteschi editori di Antonino, tra i quali Francesco Palermo, il padre Tommaso Corsetto di san Marco e il sacerdote Luigi Giacchi che nel 1865 plaudiva a quelle scoperte e pubblicazioni come ai documenti che finalmente avrebbero rivelato «tutto S. Antonino», ovvero il suo cuore¹⁰.

Iniziata negli anni Trenta del '700, quando aveva preso il via anche una ricostruzione della storia della chiesa fiorentina, dei suoi vescovi e delle sue istituzioni, questa tradizione ebbe un esito più maturo solo nel primo Novecento nel clima del modernismo. Fu il sacerdote francese Roul Morçay, studioso del Rinascimento italiano e dell'*Accademia platonica* di Firenze, a dedicare ad Antonino la prima vera biografia scientificamente documentata¹¹. Nella ricostruzione di Morçay trovano finalmente posto alcune pagine innovative su Antonino «direttore di coscienza» inserito nel solco di una tradizione non più soltanto cittadina all'ombra di presupposti umanistici o risvolti romantici, ma piuttosto calata all'interno di un secolare percorso aperto da S. Agostino e da San Girolamo, e continuato da San Francesco di Sales, da Bossuet, da Fénelon, pur con alcune precisi ed opportuni distinguo. Antonino, os-

⁹ Cfr. M.P. Paoli, *Sant'Antonino*, cit., pp. 119-120.

¹⁰ Cfr. Luigi Giacchi, *Storia di S. Antonino Arcivescovo di Firenze (1389-1459) [...], illustrata con gli affreschi di san Marco allusivi ai fatti principali della vita del Santo in Il tesoro degli affreschi toscani*, II, *Gli affreschi dei chiostri di san Marco*, Alcide Parenti, Firenze 1865, pp. 194-206: il Giacchi pubblica qui insieme ad alcune lettere scritte a Diodata degli Adimari e a quella per la morte del p. Lorenzo da Ripafratta, anche alcuni passi degli altri scritti ascetici di Antonino destinati alle sue figlie spirituali e sui quali cfr. *infra* pp. 13 e ss.

¹¹ Roul Morçay, *Saint'Antonin, Archevêque de Florence 1389-1459*, Maison A. Mame et fils-Librairie Gabalda, Tours-Paris 1914. Sul Morçay (1877-1938) cfr. G. Mathon-G.H. Baudry-P. Guilly (eds.), *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, Letouzay et Ané, Paris 1982, IX, col. 732. Per altri studi biografici recenti su Antonino cfr. anche Carlo Celso Calzolari, *Frate Antonino Pierozzi dei domenicani Arcivescovo di Firenze*, Presbyterium, Padova 1961, ma in generale anche *S. Antonino e la sua epoca. Atti del Convegno tenutosi a Firenze 21-23 settembre 1989* in «Rivista di ascetica e mistica» 59, 3/4 (1990).

serva infatti Morçay¹², non assomiglia a nessuno di questi direttori, né nella profondità speculativa, né nell'introspezione o nel coinvolgimento psicologico. La sua paternità spirituale era consistita piuttosto nel «mettere ordine nelle anime», ovvero in quella forma equilibrata di asceti che è rinuncia al mondo e allo stesso tempo «arte di vivere nel mondo». Ed è a questo proposito che il pastore di Firenze è avvicinato dal suo biografo a san Francesco di Sales, pastore di Ginevra¹³.

Per meglio valutare la proiezione di Antonino nel *grand siècle* degli spirituali francesi occorre risalire ai modelli e alla pratica del suo insegnamento ascetico.

2. «*Consilium*», «*discretio*» e paternità spirituale nella “*Summa*” e nei confessionali

L'*humus* in cui maturarono l'azione pastorale e gli scritti più squisitamente ascetici di Antonino si colloca in un crocevia denso di esperienze religiose e di «vivere civile» che rivelano la profonda tensione e nello stesso tempo l'osmosi creatasi fra vita attiva e vita contemplativa in vista del «bene vivere», ovvero del «bene comune»¹⁴. Non a caso la predicazione *ad status*, il volgarizzamento di testi patristici e penitenziali caratterizzò, come noto, l'attività dell'ordine domenicano da Umberto di Romans a Jacopo Passavanti, a Bartolomeo da san Concordio, a Domenico Cavalca¹⁵. Precoce era stata in seno all'ordine

¹² Cfr. R. Morçay, *Saint' Antonin*, cit., p. 195.

¹³ *Ivi*, p. 197.

¹⁴ In generale cfr. David Herlihy-Christiane Klapisch-Zuber, *Les Toscanes et leur familles. Une étude sur le Catast florentin de 1427*, Fondation Nationale de Sciences politiques, Paris 1978; D. Herlihy, *La famiglia nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1994; C. Klapisch-Zuber, *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze*, Laterza, Roma-Bari, 3a ed. 2004. In particolare sull'etica urbana del «bene comune» e del «ben vivere» propagandata da predicatori domenicani e francescani in Toscana cfr. Nirit Ben-Aryeh Debby, *Renaissance Florence in the rhetoric of Two popular preachers: Giovanni Dominici (1356-1419) and Bernardino da Siena (1380-1444)*, Brepols, Turnhout 2001, dove si fanno anche sporadici confronti fra la dottrina morale più intransigente del Dominici e quella più duttile del suo discepolo Antonino; Cecilia Iannella, *Predicazione domenicana ed etica urbana tra Due e Trecento*, in Laura Gaffuri-Riccardo Quinto (eds.), *Predicazione e società nel Medioevo: riflessione etica, valori e modelli di comportamento*, Centro Studi Antoniani, Padova 2002, pp. 171-185; sul rapporto fra direzione spirituale e «ben vivere» nella Firenze di Antonino e dei suoi epigoni cfr. M.P. Paoli, *Sant'Antonino*, cit., pp. 110-142.

¹⁵ Cfr. Carlo Del Corno-Maria Luisa Doglio (eds.), *Scrittura religiosa. Forme letterarie dal Trecento al Cinquecento*, Il Mulino, Bologna 2003 e in particolare Ginetta Auzzas, *Dalla predica al trattato: lo “Specchio di vera penitenza” di Jacopo Passavanti*, *ivi*, pp. 37-58

la *cura monialium* e la paternità spirituale dei confessori verso le donne laiche, che nel Trecento si polarizzò attorno alla singolare figura di Caterina da Siena, punto alto di un altrettanto intenso e vasto fenomeno di maternità spirituali destinate a dissolversi nel pieno Cinquecento, quando forzatamente declinarono gli aneliti profetici e gli aspetti carismatici dell'esperienza religiosa¹⁶.

La Firenze del primo Quattrocento fu teatro di queste molteplici esperienze; la patria terrena e la patria celeste, la città e la famiglia, la casa e la roba, l'anima e la sua salute costituirono il *leit-motiv* di un dialogo serrato. L'osservanza domenicana cresciuta con Antonino attorno alla comunità del convento di San Marco fu protagonista di questa tensione e di questa osmosi nata dall'insegnamento e dall'azione riformatrice di Giovanni Dominici maestro di Antonino nel convento di san Domenico di Fiesole.

Dal Dominici Antonino mutuò soprattutto il valore della conoscenza della Scrittura, della «sacra pagina» considerata come unica vera fonte di cultura e specchio per la teologia morale sulla scorta di una convinzione antiscolistica condivisa anche dai minori francescani e soprattutto dagli ambienti agostiniani ruotanti attorno a Simone Fidati da Cascia e a Girolamo da Siena¹⁷. Nel solco di una visione equilibrata fra intelletto e volontà, fra esperienza speculativa ed esperienza affettiva, fra parola scritta e pronunciata, fra teologia e catechesi, anche Antonino come Dominici proseguirà sulla strada di quella ope-

¹⁶ Cfr. Andrea Tilatti, *La direzione spirituale. Un percorso di ricerca attraverso il secolo XIII nell'ordine de' predicatori in Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni. Il ruolo dei frati mendicanti*, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1996, pp. 125-174; Adriano Prosperi, *Dalle «divine madri» ai «padri spirituali»*, in Elisja Schulte van Kessel (ed.), *Women and Men in Spiritual Culture, XIV-XVII centuries. A meeting of South and North*, Government Publishing Office, The Hague, Netherlands 1986 e G. Zarri, *Madri dell'anima. La direzione spirituale femminile nell'età moderna* in Michelina Borsari-Daniele Francesconi (eds.), *Venire al mondo. L'elaborazione della nascita nelle religioni dell'Occidente*, Banca Popolare dell'Emilia Romagna, Modena 2003, pp. 107-145 e il contributo su Paola Antonia Negri di Rita Bacchiddu in questo volume.

¹⁷ Sul Dominici Cfr. I. Colosio, *Il B. Giovanni Dominici come uomo, come scrittore e come maestro di vita spirituale specialmente religiosa*, in «Memorie domenicane» 1, n.s., (1970), pp. 9-87 e per le affinità spirituali e culturali con Antonino cfr. I. Gagliardi, *Il 'Libro di Amor di Carità' di Giovanni Dominici: alcune tracce per una lettura*, in G.C. Garfagnini-G. Picone (eds.), *Verso Savonarola*, cit., pp. 47-81 e in particolare M.P. Paoli, *San'Antonino*, cit., le pp. 94-97; cfr. inoltre I. Gagliardi, «Secondo che parla la Sancta Scriptura». *Girolamo da Siena e i suoi testi di «direzione spirituale» alla fine del Trecento*, in *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia* cit., pp. 117-175 e Girolamo da Siena, *Epistole*, a cura di Silvia Serventi, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, Venezia 2004, pp. 5-60.

razione di diffusione universalistica della cosiddetta «religione della carità» intesa sia come percorso interiore che come religione delle buone opere¹⁸.

Per meglio comprendere quanto Antonino nella *Summa* usasse le diverse *auctoritates* in relazione al mondo a lui contemporaneo¹⁹ occorrerà certo uno studio più approfondito che chiarisca quella sua operazione di compilatore di varie fonti sacre e profane, attraverso le quali contribuì a segnare una svolta decisiva rispetto alla precedente produzione di *Summae confessorum*.

Nel prologo della prima parte della *Summa* Antonino dichiara in maniera sintetica il fine precipuo della sua opera che non fa che ricalcare le antiche costituzioni dell'ordine redatte nel 1215-1237 e poi riprese col movimento dell'osservanza: avrebbe trattato di ciò che era pertinente alla materia delle predicazioni, all'ascolto delle confessioni, al «consiglio di coscienza» («*quae autem judicavi apta ad materias praedicationum et ad audentiam confessionum et consultationem in foro animarum*»)²⁰. La terza parte della *Summa* rivolta ai vari stati di vita è indubbiamente la parte più nota e studiata proprio per i molti spunti che in essa si ritrovano sulla storia sociale del tempo. Il messaggio più innovativo di questa parte consiste, infatti, nell'aver messo in relazione la visione cristiana della vocazione religiosa con la vocazione umanistica e laica verso il mondo delle lettere, delle professioni liberali e soprattutto dei mestieri, ma in un contesto di situazioni più ampio rispetto a quello presente in San Tommaso, Ugo di san Vittore o Francesco Patrizi²¹.

In tutta la *Summa* confluiscono molti passi concepiti secondo la struttura del sermone, riflesso evidente dell'importanza attribuita allo stretto legame esistente fra la parola scritta da un lato e l'oralità della predicazione e della confessione dall'altro. In sostanza l'opera di Antonino coincide bene con quella «terza forma» di direzione spi-

¹⁸ Cfr. Massimo Petrocchi, *Una 'devotio' moderna nel Quattrocento italiano* in Id., *Storia della spiritualità italiana (secoli XIII-XX)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1984, pp. 125-181. Per una proiezione di queste correnti religiose nel secolo XVI cfr. A. Prosperi, *I tribunali della coscienza*, Einaudi, Torino 1997, pp. 16-34.

¹⁹ Cfr. Peter F. Howard, *Beyond the written word. Preaching an theology in the Florence of Archbishop Antoninus 1427-1459*, Olschki, Firenze 1995, p. 44.

²⁰ Cfr. *Summa*, cit., Pars I, col. 4.

²¹ Cfr. George W. Mc Clure, *The Culture of Profession in Late Renaissance Italy*, University of Toronto Press, Toronto - Buffalo - London 2004, pp. 14-26. Ringrazio Adelisa Malena per avermi segnalato questo testo.

rituale affermatasi nel XV secolo nel senso di guida comportamentale e morale²².

Merita attenzione, tuttavia, anche la quarta parte della *Summa* nella quale Antonino svolge diffusamente in forma teorica la definizione stessa di *consilium* come parte della virtù cardinale della prudenza²³. Le fonti utilizzate vanno dal *Trattato sulle quattro virtù cardinali* del confratello suo contemporaneo, Enrico da Rimini, priore di san Giovanni e Paolo di Venezia, al libro 6 dell'*Etica* di Aristotele, al *De officiis* di Cicerone, a S. Tommaso, al Macrobio del *Somnium Scipionis*, al S. Gregorio dei *Moralia*. Dopo aver elencato le otto parti della prudenza (ragione, intelletto, circospezione, previdenza, docilità, cautela, memoria, sagacia), in base alle *auctoritates* citate Antonino ribadisce che la prudenza, applicandosi alla sfera delle virtù morali, si suddivide in altre tre parti, di cui la prima è la prudenza direttiva, quella, cioè, che senza impeto e passione guida le inclinazioni al proprio fine coi mezzi idonei a quel fine. Citando Tommaso, Antonino definisce la prudenza «auriga virtutum» e la «discretio» «mater virtutum». A questo punto si fa esplicito anche il richiamo alla tradizione dei padri del deserto e in particolare ad Antonio abate e alla tradizione monastica occidentale ben rappresentata da Giovanni Cassiano vissuto tra il 360 e il 435 d.C.²⁴. All'autorità di Cassiano Antonino ricorre anche nel capitolo XX dedicato all'amicizia come parte della giustizia e in particolare all'amicizia perfetta fondata sull'amore di Dio²⁵.

Procedendo a considerare i requisiti della prudenza nelle cose contingenti in cui regna incertezza e varietà, Antonino si sofferma sul concetto di *eubolia* che è virtù propria degli speculativi, i soli in grado di indicare quale via scegliere per raggiungere un fine. Gradualmente, poi, arriva attraverso Aristotele e i diversi esempi di Platone, di Socrate e di Pitagora a parlare della vita contemplativa fondata sulla sapienza e della vita attiva sulla prudenza, considerate entrambe come le vie che conducono a due generi di felicità, una speculativa, l'altra politica e civile²⁶.

²² Cfr. G. Zarri, *Dal 'consilium' spirituale alla 'discretio spirituum'. Teorie e pratiche della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV*, in Carla Casagrande-Chiara Crisciani-Agostino Paravicini Bagliani (eds.), *'Consilium'. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004, p. 78.

²³ Cfr. *Summa*, cit., *Pars IV, titulus II, cap. I*, coll. 28-44.

²⁴ *Ivi*, col. 33. Sull'influenza di Cassiano nel lungo periodo cfr. G. Zarri, *Dal 'consilium'*, cit. pp. 80-83 e anche Roberto Alciati, *Il problema della direzione spirituale nelle Conferenze di Giovanni Cassiano* in G. Filoramo (ed.), *Storia della direzione spirituale*, cit., pp. 337-352.

²⁵ Cfr. *Summa*, cit., *Pars cit.*, coll. 287-288.

²⁶ *Ivi*, coll. 33-34.

Il riferimento consolidato alle figure evangeliche di Marta e Maria, simbolo della vita attiva e contemplativa, secondo l'interpretazione fornita da San Gregorio nei *Moralia*, è subito riportato in un ambito più intellettualistico con il ricorso alla fonte di Platone utilizzato attraverso S. Agostino. La funzione e la qualità del discernimento si riferiscono qui alla filosofia razionale che, secondo Platone, serve alla filosofia naturale e morale per discernere il vero dal falso²⁷. Non ancora il bene dal male.

Il capitolo terzo del *Titolo* secondo tratta prima di tutto della «prudenza monastica» come cognizione di sé, cui segue poi la parte sulla prudenza economica, politica, regnativa, militare formulata sull'ennesima triplice ripartizione che riguarda il *civis*, che può essere considerato secondo la sua perfezione individuale, secondo il governo della famiglia, o secondo la sua vita pubblica²⁸. Le fonti che aprono le pagine sulla conoscenza di sé sono quelle classiche: Elinando nel tempio di Apollo, san Bernardo, Severino Boezio, Terenzio, Cicerone, *Luca* 6²⁹.

Partito dall'ambito speculativo dei filosofi classici, Antonino arriva poi al cuore del significato di *consilium* spirituale nel *Titolo XII De dono consilii*

«Circa donum consilii tria possumus considerare, scilicet rectitudinem consilii, celsitudinem principii, aptitudinem auxilii».

Subito dopo riprende, citando Aristotele e Tommaso, il concetto di *eubolia*, come virtù morale «quae est recte consiliativa» in quanto parte della virtù cardinale della prudenza. Per conseguire la vita eterna non serve l'«inquisitio» o «dictamen» della ragione, ma è il consiglio come dono dello Spirito Santo che guida l'uomo nelle cose da fare e da evitare secondo quanto dice san Paolo nell'ottava lettera ai Romani³⁰.

Il tema della conoscenza di sé, del *gnothi se autòn* di Apollo Delfico evocato da San Bernardo nella lettera ad Eugenio, è affrontato da Antonino anche nella prima parte della *Summa* dedicata alla definizio-

²⁷ *Ivi*, col. 35.

²⁸ *Ivi*, col. 43.

²⁹ *Ivi*, col. 44. Antonino fra queste fonti mostra di preferire San Bernardo che nel libro *De consideratione* dice ottimamente, «*optime*»: «Cominci prima da te stesso la tua cognizione e in te stesso e con te stesso finisca». Sulla conoscenza di sé cfr. Pierre Courcelle, *Conosci te stesso da Socrate a San Bernardo*, Vita & Pensiero, Milano 2001 (ed. or. *Connais toi-même de Socrate à Saint Bernard*, Études augustiniennes, Paris 1974).

³⁰ Cfr. *Summa*, cit., *Pars IV*, cit., coll. 611-613.

ne dell'anima ed in particolare nel capitolo II del *Titolo I, De mira nobilitate animae*³¹. L'interesse di questo capitolo si collega bene al citato capitolo sulla «prudenza monastica», o «prudenza particolare», e sulle «regole della vita umana»³². La fonte di Antonino in entrambi i casi è quella di un'*auctoritas* a lui molto vicina, il cardinale Giovanni Dominici e le sue esposizioni del *Cantico* di Salomone, di cui aveva lasciato una testimonianza vibrante nella *Regola del governo di cura familiare* composta nel 1401 per la fiorentina Bartolomea moglie dell'esiliato Antonio degli Alberti³³.

I numerosi dibattiti filosofici e teologici che nei secoli avevano riguardato l'anima e la sua esistenza sono ben presenti ad Antonino che sceglie di allegare diffusamente il commento del Dominici sulle parole dello Sposo contenute nel primo libro del *Cantico*: «Si te ignoras, o pulcherrima inter mulieres, egredere, et abi post vestigia gregum, et pasces hoedos tuos juxta tabernacula pastorum». Questa scelta meriterebbe senza dubbio un'analisi più approfondita anche in relazione alle figure e alle metafore dell'anima usate da Antonino negli scritti ascetici rivolti alle donne. Il Dominici nel suo commento, infatti, aveva insistito molto sull'affinità delle qualità dell'anima con le qualità e prerogative della donna, della sua bellezza e del suo splendore, «pulcherrima inter mulieres», ma soprattutto sulla conoscenza di sé che l'anima deve avere per non perdersi. Molto debitore al commento al *Cantico* fatto da Origene³⁴, lo scritto del Dominici al quale si allude qui è l'*Itinerarium devotionis* che viene tutto ripreso da Antonino, come dichiara alla fine del capitolo, sebbene in parte lo riporti abbreviato e un po' mutato in qualche luogo, credendo che si trattasse di un'unica opera. L'*Itinerarium*, ancora oggi in gran parte inedito, è, invece, composto di due parti distinte, una sui *Salmi* e l'altra sul *Cantico*, che possono considerarsi complementari alla suggestiva personificazione dell'«anima-madonna» protagonista della *Regola* del Dominici³⁵. Fon-

³¹ Cfr. *Summa*, cit., *Pars I, titulus I, cap. II*, coll. 12-30.

³² *Ivi*, *Pars IV, titulus II, cap. IV*, col. 45 e ss. «*De prudentia monastica aut particulari & de 9 regulis directivis humanae vitae*».

³³ Cfr. Giovanni Dominici, *Regola del governo di cura familiare [...]*, testo di lingua dato in luce e note dal prof. Donato Salvi, Garinei, Firenze 1860.

³⁴ Cfr. Adele Monaci Castagno, *Origene direttore d'anime*, in M. Catto-I. Gagliardi-R.M. Parrinello (eds.), *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia*, cit., pp. 61-85 e in particolare, pp. 83-84 e Ead., *Una direzione spirituale di élite. Origene e Giovanni Crisostomo*, in G. Filoramo (ed.), *Storia della direzione spirituale*, cit., pp. 189-222.

³⁵ Il testo è conservato tra i manoscritti della Biblioteca Marciana di Venezia in un codice del

data sulla figura dell'anima sposa di Cristo e sul dialogo fra Cristo e l'anima, la lunga citazione si conclude con un incisivo richiamo di Antonino alla funzione della paternità spirituale che si ricava dall'esegesi del verso, «*juxta tabernacula pastorum*», «presso le dimore dei pastori», a significare, cioè, che le passioni devono essere guidate dalla scienza e dalla dottrina dei prelati. Compiendo questo percorso di umiltà, correggendosi attraverso l'imitazione dei santi, distaccandosi dalle cose terrene, l'anima arriva a conoscere la sua bellezza e nobiltà per raggiungere finalmente la perfezione e in gloria riposare in Dio³⁶.

Il tema della «prudenza monastica» è ripreso da Antonino attraverso l'esposizione delle parole del quinto libro del *Cantico* «*Dilectus meus candidus et rubicundus, electus ex millibus[...]*» che il cardinale Giovanni Dominici aveva sviluppato nel suo «libro scientifico sebbene volgare, intitolato *Amor di Carità*», («in libro scientifico etsi vulgari, intitolato *Amor caritatis*»)³⁷. Il passo della *Summa* a questo riguardo assume un significato particolare se considerato *a posteriori*, proprio, perché, pur nello spirito di quella sua veste di «formica» che tutto raccoglie, ovvero dell'autore che compila, Antonino traducendo in latino l'esposizione volgare del Dominici, ne promuove una più ampia diffusione che si protrae nel Settecento al momento della riedizione della *Summa*.

La storia della tradizione manoscritta e a stampa dell'opera del Dominici rivolta dall'autore alla sua figlia spirituale Bartolomea degli Alberti è stata sufficientemente analizzata³⁸. Nella sua evoluzione controllata dall'esterno secondo implicite regole censorie applicate alla progressiva esclusione della donna dalla lettura di opere ascetico-mistiche³⁹, il *Libro di amor di carità*, nel primo Cinquecento passò col titolo di *Trattato* dall'originaria destinazione ad una donna colta, ad un udi-

secolo XV contrariamente a quanto ritenuto da Morçay che lo citava come perduto: cfr. R. Morçay, *Chroniques de Saint'Antonin*, Paris 1913, p. 107, nota 1; per l'identificazione del manoscritto indirizzato alle monache del monastero del Corpo di Cristo di Venezia con le quali Dominici fu in corrispondenza epistolare cfr. Pino Da Prati, *Giovanni Dominici e l'umanesimo*, Istituto Editoriale del Mezzogiorno, Casoria 1965, p. 57 e per uno studio critico e una parziale edizione cfr. Guglielmo Di Agresti O.P., *Giovanni Dominici † 1419: saggi e inediti*, in «Memorie domenicane» I, n.s. (1970), pp. 88-92 e pp. 178-181.

³⁶ Cfr. *Summa*, cit., Pars I, cit., col. 30.

³⁷ Cfr. *Summa*, cit., Pars IV, cit., coll. 45-46.

³⁸ Cfr. I. Gagliardi, *Il 'Libro di Amor di Charità'*, cit.

³⁹ Cfr. G. Zari, *La vita religiosa femminile tra devozione e chiostro. Testi devoti in volgare editi tra il 1475 e il 1520*, in *I frati minori tra '400 e '500*, Atti del XII Convegno internazionale, Centro di Studi francescani, Assisi 1984, pp. 126-157.

torio formato da religiose dell'ordine domenicano e infine a destinatari maschili non ben identificati. Al tempo in cui Antonino scrive, dopo l'esordio di molti autori domenicani nel campo della letteratura religiosa in volgare, non deve apparire ancora scontato il suo riconoscimento di autorevolezza scientifica al testo volgare del Dominici, che l'arcivescovo, prevedendone le forti potenzialità di testo psicopedagogico, aveva espresso anche in un passo delle *Croniche* dedicato alla biografia del suo maestro⁴⁰. Nella *Summa* Antonino traduce dal volgare al latino, parafrasa e talvolta riassume, reinterpreta e integra con riferimenti a fonti patristiche e scritturali il commento ai versi del *Cantico*. In questo passaggio, però, commette una svista, ovvero salta un punto dell'esegesi, portando a nove le dieci regole guida della vita umana indicate dal Dominici; resta fuori, cioè, la «species», l'aspetto dello Sposo, interpretato sia come la persona del Cristo che come il Cristo mistico. L'aspetto dello Sposo celeste, aveva scritto Dominici, «dirizza tutti e' costumi umani acciò che non siano storti», proprio come suggeriva l'immagine svettante del cedro del Libano evocato nel *Cantico*⁴¹.

Le altre parti del corpo dello Sposo, il capo, la chioma, gli occhi, le guance, le labbra, le mani, il ventre, le gambe e la lingua sono puntualmente elencate da Antonino e poi spiegate diffusamente sulla base dell'esegesi datane dal Dominici, ovvero come allegoria delle regole dettate dalla carità per dirigere/guidare, nell'ordine: il capo le intenzioni, la chioma i pensieri, gli occhi le conoscenze, le guance le azioni morali, le labbra le parole, le mani le azioni materiali, il ventre i buoni frutti, le gambe i reggimenti mondani e spirituali, la gola le discipline che si insegnano con la voce. Pur conservando alla lettera alcuni passi esegetici del Dominici, nei quali abbondano gli *exempla* tratti dalla vita quotidiana, dal mondo mercantile e artigiano⁴², Antonino tende qui a sintetizzare, mantenendo il registro del discorso più asciutto e attinente alle fonti scritturali e patristiche. Nell'esposizione

⁴⁰ Cfr. I. Gagliardi, *Il 'Libro di Amor di Charità'*, cit., p. 55 e n. 26.

⁴¹ Nel libro del Dominici l'aspetto dello Sposo rappresenta la nona regola mentre in Antonino la nona e ultima regola è «guttur», la gola. «Non solamente la dolcissima Carità sul Monte Libano insegna i buoni costumi, ma anchora fa debitamente attendere, et procura, che così come sono buoni, siano anchora ornati et belli. Onde dice essere il suo caro diletto, eletto come il cedro. Molte cose nascono sul Monte Libano, ma niuna ve ne nasce tanto bella, quanto il cedro, il quale la sacra scrittura sovente nomina per similitudine di gran bellezza.»: cfr. G. Dominici, *Trattato de la Charità [...]*, Appresso Comin de Trino di Monferrato, Vinegia 1545, c. 81b e in generale su tutte le dieci regole cfr. le cc. 61b-83b.

⁴² Su questo aspetto cfr. Nirit Ben-Aryeh Debby, *op. cit.*

della quinta regola che dirige i modi di parlare secondo il verso del *Cantico*, «*Labia ejus lilia distillantia myrrham optimam*», riprende l'efficace esempio dell'alambicco utilizzato dal Dominici, abbreviando il passo originale e inserendo alcuni interventi personali:

«Pose Dio labbra e denti davanti alla lingua, perché non potessimo dire subito quello che ci passa per la mente, ma aspettassimo prima di parlare, come insegna Giacomo in *Canonica* sua cap. I. Deve perciò essere la parola fatta con amore e con temperanza. Perciò dice *distillantia*. Alla distillazione concorrono molte cose, come il fornello col fuoco, la campana e la materia che deve essere distillata, e l'alambicco, da cui esce goccia a goccia. Così, affinché si possa ben parlare, bisogna essere mossi dalla carità, che è il fuoco nel cuore e il fornello, mentre la campana è la ragione; ciò che si distilla è la materia che deve essere detta; l'alambicco è la bocca; il vaso che raccoglie è colui che ascolta»⁴³.

Altro esempio emblematico di questa operazione condotta sul terreno ancora scivoloso della concorrenza e convivenza del latino e del volgare e delle conseguenti semplificazioni o complicazioni di concetti⁴⁴, si trova nell'esegesi della terza regola ispirata dal verso del *Cantico*, «*oculi ejus sicut columbarum*»; vi si affronta il tema del discernimento speculativo del vero dal falso, del bene dal male, ribadendo che i soli libri da «ruminare», come insegna il beato Antonio abate, sono le Sacre Scritture in quanto sono «pure», ovvero lavate col latte, «*lotae lacte*», e dunque utili all'anima per riconoscere le insidie del diavolo, per illuminare, purificare e confortare⁴⁵. Dominici, che in questo sarà poi seguito alla lettera da Antonino sia nel confessionale volgare *Curam illius habe* o *Medicina dell'anima*, composto nel 1442, che in altri suoi scritti ascetici⁴⁶, era entrato più in dettaglio, indicando quali fossero i libri da non leggere, e cioè «il Troiano, l'Astore, l'Ariosto, et le cento

⁴³ Per il testo originale latino cfr. *Summa*, cit., *Pars IV*, cit., coll. 48-49. Il Dominici, a differenza di Antonino, nel suo testo adopa reiteratamente le parole fuoco, e calore che sono più vicine ai risvolti mistici della carità che è figurata qui dall'immagine dell'alambicco sul fornello acceso, mentre si dilunga sulle qualità della mirra che per il suo sapore amaro sta a significare la necessità di un parlare «humile, non sillogizzato, non philosophico» (cfr. G. Dominici, *Trattato*, cit., cc. 72b-74b).

⁴⁴ In generale su questo complesso tema visto nel lungo periodo cfr. Françoise Waquet, *Latino: l'impero di un segno, secoli 16-20*, traduzione di Alessandro Serra, Feltrinelli, Milano 2004.

⁴⁵ Cfr. *Summa*, cit., *Pars IV*, cit., col. 47.

⁴⁶ Cfr. M.P. Paoli, *Sant'Antonino*, cit., pp. 103-110 e *infra*.

novelle del Corbaccio»⁴⁷. Altrettanto ricca di moniti e di *exempla*, ma anche di spunti lirici, è l'esposizione della sesta regola dedicata dal Dominici alle operazioni umane, ovvero alle «mani» della santa Carità fatte di oro «precioso, rilucente e duttile»⁴⁸. Antonino si limita a riproporre il parallelo con lo strumento del tornio che, girando avanti e indietro, ripulisce le parti superflue del legno, così come si deve praticare con molta prontezza nelle azioni umane rivolte alla vita spirituale (andare alla chiesa, alla prediche, alla confessione), evitando gli abbigliamenti, i cibi e gli edifici superflui, sempre attenti alle cose da farsi nell'immediato futuro e a quelle già fatte per rivederle e perfezionarle⁴⁹.

È nella settima regola che riguarda i buoni frutti partoriti dal ventre d'avorio tempestato di zaffiri («*venter ejus eburneus distinctus saphiris*») che si concentra in maniera significativa il complesso tema della figliolanza spirituale messo in risalto dal Dominici e da Antonino come una svolta significativa portata dal Nuovo Testamento, ovvero dal Vangelo di Luca 23 («beate le sterili che non generarono e le mamme che non allattarono») rispetto al Vecchio, nel quale le donne sterili venivano maledette. Gesù non insegnò arti o scienze conosciute da tutti, ma piuttosto le materie divine e spirituali. La figliolanza spirituale, infatti, è duratura come la materia dell'avorio evocato nel *Cantico* e il ventre è tempestato di zaffiri perché insegna a quei suoi figli spirituali, che con le parole e con gli esempi conduce a Cristo⁵⁰.

Il modello cristocentrico come modello della vita spirituale è ricorrente nella *Summa* e negli scritti ascetici di Antonino, ma andrebbe approfondito meglio in rapporto alle numerose pagine della stessa *Summa* rivolte alla figura di Maria, modello alto che con fasi alterne e solo gradualmente si impose in seguito anche come modello per donne laiche, spose e madri⁵¹.

⁴⁷ Cfr. G. Dominici, *Trattato*, cit., c. 70b.

⁴⁸ *Ivi*, cc. 74b-77b e in particolare 76b.

⁴⁹ Cfr. *Summa*, cit., *Pars IV*, col. 49: «*Tornus est instrumentum, quo valde cito operatur, removet a lignis superfluitates, & polit & tantum revertitur retro, quantum praecedat in ante. Hoc spiritualiter debet esse in operibus nostris, scilicet ut prompte operemur, non tarde vel lente, in surgendo a dormitione, in eundo ad ecclesiam, in accedendo ad confessionem & huiusmodi. Nescit enim tarda molimina Spiritus Sancti gratia, dicit Ambrosius in homiliam super Lucam*».

⁵⁰ Cfr. *Summa*, cit., *Pars IV*, cit., col. 50 e G. Dominici, *Trattato*, cit., cc. 77a-79b.

⁵¹ Antonino dedica interamente alla figura di Maria i titoli XV e XVI della *Summa* incentrati sui doni della pietà e della scienza e che sono in realtà 46 sermoni (cfr. *Summa*, cit., *Pars IV*, cit., coll. 933-1250 e in generale sul modello mariano fra '400 e '500 cfr. M.P. Paoli, *Nell'Italia delle "vergini belle"*. A proposito di Chiara Matraini e di pietà mariana nella Lucca di fine Cinque-

A questo punto, per completare la ricostruzione del quadro di riferimento in cui si mosse l'azione di guida spirituale svolta da Antonino attraverso le sue lettere e i suoi trattatelli, è opportuno riprendere alcuni spunti contenuti nei *Confessionali*.

Se il confine fra *consilium* riferito alla sfera del diritto canonico e del diritto statutario e *consilium* riferito alla sfera morale e spirituale appare ancora labile, Antonino sostiene un'assimilazione di ruoli tra confessori e padri spirituali in uno dei suoi tre confessionali, il già citato *Curam illius habe* conosciuto anche col titolo di *Medicina dell'anima*, composto in volgare nel 1442 e per la prima volta stampato a Bologna nel 1472⁵². Va sottolineato, infatti, che non si trova mai in Antonino una definizione vera e propria della direzione spirituale, e del resto, anche questa espressione non è mai utilizzata nei suoi scritti. Nel contesto del confessionale il discorso sui padri spirituali è ripreso in maniera indiretta⁵³. Dal momento che il testo era concepito per istruzione dei sacerdoti con cura di anime, è a proposito del IV comandamento, onora il padre e la madre («habeas in honore parentes»), che Antonino consiglia al confessore di interrogare il penitente su tre cose: «Come si è portato verso li suoi parenti carnali. Di poi come verso suoi padri spirituali. Tertio come verso suoi figlioli o altri inferiori»⁵⁴.

Antonino si mostra ligio nell'attribuire a sacerdoti e prelati la funzione della paternità spirituale, diversamente in questo da Girolamo da Siena che vi coinvolgeva anche «tutte quelle persone, uomini o fem-

cento, in Carlo Ossola-Marcello Verga-Maria Antonietta Visceglia [eds.], *Religione, cultura e politica nell'Europa moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici*, Olschki, Firenze 2003, pp. 521-545).

⁵² Il *Curam* è diviso in cinque parti che riguardano i dieci comandamenti, i sette peccati mortali, i sacramenti, le virtù, le scomuniche. Per le questioni filologiche sollevate da Francesco Palermo nell'Ottocento sull'autenticità dei confessionali del Pierozzi (il latino *Defecerunt*, la sua versione italiana intitolata *Interrogatorio sopra la confessione*, il *Curam illius habe* e l'*Omnis mortalium cura* scritti entrambi in volgare), considerati come opere autonome di Antonino oppure come extrapolati arbitrariamente dalla *Summa* ad opera di altri, cfr. R. Morçay, *Saint' Antonin*, cit., pp. 403-407. Sul contesto storico della produzione dei manuali per la confessione e sulle varie edizioni dei confessionali di Antonino fino alla fine del secolo XVI cfr. Miriam Turrini, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 1991, in particolare le pp. 339-360.

⁵³ In generale cfr. Anna Benvenuti Papi, *Padri spirituali*, in Ead., *"In castro penitentiae". Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Herder, Roma 1990, pp. 205-246.

⁵⁴ Cfr. *Opera di santo Antonino Arcivescovo Fiorentino, utilissima & necessaria alla instructione delli sacerdoti & di qualunque e devota persona la quale desidera sapere bene confessarsi delli suoi peccati*, nella Stamperia di Luc'Antonio Giunti, Venetia 1536, c. 16b. Questa edizione da cui cito non differisce da quelle degli incunaboli.

mine, poveri e ricchi che sieno, ne' quali vedete risplendere gli esempi della vita di Cristo»⁵⁵.

La «seconda cosa de' padri spirituali» è sviluppata sulla base del mero rispetto che il penitente deve avere verso il sacerdote incaricato di cura d'anime, a prescindere dalla sua condotta morale, in obbedienza, dunque, al principio della correzione fraterna che si deve praticare per amore del prossimo, ma anche al tipo di rapporto gerarchico che intercorre tra inferiori e superiori:

«Item quanto alli padri spirituali che sono li sacerdoti & confessori che hanno la cura delle anime domandi se gli ha hauuti in reverentia & fatto loro honore ò se ha fatto il contrario, facendosi beffe di loro ingiuriandoli in fatti ò parole. Et se ha data la decima consueta nel paese offerta, ò limosina donde che possa vivere secondo la sua possibilità, quando ha veduta la sua necessità. Et subtraendo la decima commetterebbe furto. E' ben vero che quando vedesse il suo padre spirituale, ò altro sacerdote fare alcuno mancamento, ò di baratteria, ò di usare a taverna, ò fare cose dishoneste, se il peccato è occulto secretamente lo debbe avvisare con riverentia accio che si emendi. Et se non si emendasse, ò fosse pubblico il suo peccato, non per odio, ò per far vendetta, ma per charita lo debbe manifestare al suo superiore che ha podestà sopra di lui. Et non debbe andare parlando & publicando &tc.

[...] È ben vero che quando comodamente potesse udire la messa & pigliare li altri sacramenti da qualche buono sacerdote, sarebbe meglio che pigliarli da tale scelerato come è concubinario & simili. Sarebbe qua assai dire, ma non bisogna a' semplici entrare in questa materia»⁵⁶.

Come, infine, i genitori devono alternare ammonizioni e buoni esempi nell'educare i figli, così

«Li sacerdoti che hanno cura d'anime sono obbligati havere diligente cura de' loro figliuoli spirituali idest de' Parrocchiani & sono tenuti ammaestrarli et castigarli de difetti che sanno di loro, & indurli a' pigliare li sacramenti al tempo suo, et quelli ministrare. Et pero chi confessa sacerdoti che abbino cura d'anime, gli debbe domandare che cura hanno de' sua parrocchiani & della administratione de' sacramenti, delli officij divini[...]»⁵⁷.

Da notare che nell'edizione del 1566 questo passo del confessionale subisce un significativo emendamento di termini in funzione di una

⁵⁵ Cfr. I. Gagliardi, «Secondo che parla la Sancta Scriptura», cit., pp. 64-65.

⁵⁶ Cfr. *Opera di Santo Antonino [...]*, cit., c. 17a.

⁵⁷ *Ivi*, c. 17b.

maggior apertura verso il penitente per cui scompare l'accento secco al castigo, mentre si parla di ammonizione e correzione⁵⁸.

Se l'ambito della direzione delineata nel *Curam illius habe* è quello pastorale fondato principalmente sulla catechesi sacramentale, Antonino nel capitoletto dedicato alla prudenza sintetizza quanto detto più estesamente nella *Summa*.

«La quarta delle sette virtù et la prima delle quattro cardinali, ò veramente morali si domanda Prudentia della quale non solamente parlono gli dottori santi, ma, anchora li philosophi, rethorici & poeti»⁵⁹.

Partendo dal dettato evangelico e dalle parole di Gesù che ammonisce dicendo «estote prudentes sicut serpentes», Antonino, in base all'*Etica* di Aristotele, definisce la prudenza come azione regolata dalla ragione che, insieme all'anima, il cristiano deve conservare, a costo di abbandonare «la robba, la fama, la patria & la vita», tutte cose che rappresentavano nella Firenze del tempo il paradigma consolidato del cosiddetto «vivere civile». Il messaggio divulgato in questo confessionale è da considerarsi, perciò, come un impatto dirompente sull'etica cittadina.

San Tommaso, ma soprattutto il Giovanni Cassiano della seconda collazione sull'abate Moisé, e poi Boezio, Dionigi, il «morale» Seneca sono le autorità che Antonino adduce per spiegare in maniera semplice la definizione di prudenza come discrezione e madre delle virtù⁶⁰.

⁵⁸ Cfr. *Opera composta in volgare da santo Antonino Arcivescovo fiorentino per instructione delli Sacerdoti circa la cura delle Anime*, Appresso i Figliuoli di Lorenzo Torrentino & Carlo Pettinari Compagni, Firenze 1566, p. 44.

⁵⁹ Cfr. *Opera di Santo Antonino*, cit., c. 65a.

⁶⁰ *Ivi*, cc. 65a-65b. «Questa prudentia da alcuni è domandata discretione, la quale è madre delle virtù come si dice [...]. Et questo molto bene dichiara Giovanni Cassiano nella seconda collatione dello abate Moise, onde dice il maestro non solo di giovani, ma anchora de' vecchi: *Quidquid agis prudenter age et respice finem*, ciò che fai fai con prudentia, et riguarda il fine. Et Boetio che la prudentia misura li exiti delle cose, dipoi anchora li tempi e luoghi opportuni, le circostantie mediante le quali possa conseguire lo intento fine. Impero che come dice Santo Dionysio, il male è causato per difetto d'una sola cosa, ma il bene da perfetta et integra causa.[...]. Onde il morale Seneca parlando dell'ufficio del prudente diceva à un suo amico: *Si sapiens fuerit animus tuus tribus temporibus dispensabitur. Praeterita cogitabit, praesentia ordinabit, futura providebit*. Cio è lo intelletto del prudente penserà alle cose passate, secondo le quali si indirizza in quello che ha da fare. Di poi ordinerà le presenti, impero che dove non è ordine è confusione. Tertio provvederà alle cose che possono intervenire, perché le piaghe antivedute dogliono mancho, le quali tre parti della prudentia pare che noti Moise nel suo cantico quanto dice: *utinam saperent & intelligerent ac novissimam providerent*. Nomineremo solamente senza altra dichia-

3. «Cameriero» e «ortolano» dell'anima: Antonino e le sue figlie spirituali

La più efficace testimonianza della paternità spirituale di Antonino è offerta da venti lettere e quattro operette scritte in volgare, delle quali una, intitolata *La nave spirituale*, fu composta attorno al 1450 per la comunità di donne che si raccolsero in casa di Annalena Malatesta vedova di Baccio d'Anghiari, e che solo recentemente è stata attribuita al Pierozzi ed edita integralmente⁶¹. Di queste operette la prima in ordine cronologico fu scritta in lingua volgare nel 1429 quando Antonino ricopriva la carica di priore nel convento di San Pietro Martire di Napoli. Anche se in alcuni esemplari manoscritti si dice composta «dal venerabile frate Antonino arcivescovo di Firenze per preghiera d'una principessa dello Reame di Napoli la quale molto desiderava d'intendere gli peccati mortali»⁶², è stata talvolta citata come richiesta a frate Antonino da «uno gentile uomo»⁶³ o come un mero manuale per confessori diffuso col titolo dell'*incipit* ricavato dalle parole del filosofo Severino Boezio, «Omnis mortalium cura quam multiplicium studiorum labor exercet diverso quidem calle procedit ad unum tamen beatitudinis finem nititur pervenire» e, detto anche *Specchio di coscienza*⁶⁴. Il titolo dell'esemplare conservato nei codici Barberini Latini 3928 della Biblioteca Vaticana è datato 19 aprile 1429 e recita: «Quisto libro se può intitolare *directorio* overo informatorio de la vita humana[...]», implicando una destinazione più ampia del testo. L'*incipit* di alcuni incunaboli, infatti, presenta il libro come «degno et utile a chi desidera salvare l'anima»⁶⁵.

ratione le parti della prudentia non essenziali, ò potentiali ma subiettive, idest le sue specie che sono Ethica, ò veramente monastica ordinata a ben reggere & governare se medesimo circa le sue passioni. Oeconomica quanto al buon regimento della famiglia. Politica, ò regnativa con la quale si governa bene la republica, ò il Regno militare, mediante la quale è regolato l'huomo nelle cose della militia».

⁶¹ Cfr. Giacinto D'Urso O.P. (ed.), *La nave Spirituale di S. Antonino Pierozzi domenicano, arcivescovo di Firenze*, Giampiero Pagnini Editore, Firenze 1998. Nelle pagine che seguono non prenderemo in considerazione questo testo, occupandoci soltanto della direzione di Antonino verso i laici.

⁶² Cfr. Biblioteca Riccardiana di Firenze, Mss. Riccardi 1508 e S. Orlandi O.P., *Bibliografia*, cit., p. 237.

⁶³ Cfr. Vespasiano da Bisticci, *Vita di Sant'Antonino in Lettere di Sant'Antonino precedute dalla sua vita scritta da Vespasiano fiorentino*, Tipografia Barbèra, Bianchi & C., Firenze 1859, p. 4.

⁶⁴ Cfr. R. Morçay, *Saint'Antonin*, cit..

⁶⁵ Cfr. ad esempio Sancti Antonini *Omnis mortalium cura [...]*, Apud Sanctum Jacopum de

Al centro dell'opera di poche carte sono il modo di ben confessarsi e la conoscenza dei peccati mortali e veniali che fanno parte integrante di un percorso ascetico più articolato e consigliato anche nelle altre operette sulla base del *Salmo* 33: «Diverte a malo et fac bonum, inquire pacem et persequere eam», ovvero «evita il male e fai il bene», cercando «la quietatione mentale[...] la quale si trova per confessione sacramentale e però dice inquire pacem, cioè cerca la pace drento nella anima e seguitala molto efficacemente»⁶⁶.

Oltre ai versi del *Salmo*, nel confessionale compare una metafora ricorrente negli scritti di Antonino, quella dell'anima paragonata ad un «campo» che va ripulito dalle «spine» e dalle «male erbe», ovvero dai peccati e cattivi pensieri. A questa metafora si collega un altro tema molto diffuso nella letteratura religiosa medievale a partire da San Bernardo, quello delle meditazioni sulla vita di Cristo dalla nascita alla sua passione. Antonino doveva aver presente soprattutto la *Vita Christi*, la diffusissima opera del domenicano e poi certosino Ludolfo di Sassonia, che negli incunaboli a stampa sarà poi corredata di immagini xilografate. Esortando il penitente alla contemplazione, lo si guida proprio come se «vedesse», una serie di tavole raffiguranti Gesù nato al freddo «coperto di pochi e vili pannicelli», posto nel fieno «lui che è signore del mondo», finché «vedralo finalmente dal discepolo tradito, da li apostoli abbandonato, da li giudei preso et ligato[...]». Da notare come l'andamento ritmato della sequenza di queste visioni risenta molto anche dell'influsso della poesia di Jacopone da Todi⁶⁷.

Gli altri testi di paternità spirituale lasciati da Antonino, incluse le lettere, furono composti fra il 1441 e il 1457, ovvero per lo più negli anni del suo episcopato essendo stato eletto nel 1446. Nessuno di tali scritti è autografo, ma le loro edizioni e la critica storiografica hanno sufficientemente chiarito il contesto storico e filologico che ne potrebbe giustificare o mettere in dubbio l'attribuzione e la destinazione⁶⁸. A differenza delle opere ascetiche e delle lettere del Dominici indirizza-

Ripolis, Florentiae MCCCCLXXVII. Esemplare della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze L.6.24.

⁶⁶ *Ivi*, cc. 1a e ss.

⁶⁷ *Ivi*, cc. 3a-3b. Il metodo di queste meditazioni presenta molte affinità con quello suggerito dal Dominici a Bartolomea degli Alberti nel *Libro d' Amor di Charità* (cfr. I. Gagliardi, *Il 'Libro d' Amor di Charità'*, cit., p. 71 e nota 75).

⁶⁸ Per un commento su queste attribuzioni che hanno inizio con le edizioni curate da Francesco Palermo cfr. M.P. Paoli, *Sant' Antonino*, cit., pp. 126-129.

te a Bartolomea Alberti⁶⁹, nessun codice contiene gli scritti di Antonino raccolti tutti insieme. Ciò non toglie che essi rappresentino idealmente un *corpus* unitario di pedagogia spirituale rivolta alle donne nei tre stati di vergini, vedove e spose di cui ampiamente tratta nella terza parte della *Summa*⁷⁰.

Prima nell'ordine, dunque, è da considerarsi l'epistola consolatoria che si ritiene indirizzata nel 1441 a Ginevra Cavalcanti vedova di Lorenzo de' Medici, fratello di Cosimo il vecchio. I legami della famiglia Medici con il convento di san Marco sono ben conosciuti e certo hanno contribuito ad influenzare l'idea dello stretto legame che Antonino avrebbe avuto con donne appartenenti alla famiglia e al suo *entourage*⁷¹. Il testo del manoscritto, opera di un copista che lo redasse dopo la morte del Pierozzi, non riporta il nome della destinataria, ma inizia: «Inchomincia una bellissima pistola la quale fece frate Antonino dell'ordine de' frati predicatori arciveschovo di Firenze. *Viduum ejus benedicens benedicam, pauperes ejus saturabo panibus*, ove il glorioso Iddio per lo Salmista: Io benedicendo benedirò la vedova et e' poveri suoi cioè figliuoli li satierò di pane»⁷².

Le sacre Scritture, san Paolo della lettera al vescovo Timoteo, san Girolamo, Tommaso, Agostino, Ambrogio⁷³ sono le autorità ricorrenti nel testo diviso in tre parti e sviluppato attorno alle parole del *Salmo* citato all'inizio. L'occasione consolatoria per la vedovanza della destinataria è preceduta dall'immagine della chiesa vedova, ovvero privata della presenza del suo sposo corporale, Cristo, seguita da quella dell'anima devota che si dice vedova «se a lei è morto il mondo e l'appe-

⁶⁹ Cfr. G. Dominici O.P., *Trattato delle dieci questioni e lettere a Bartolomea*, a cura di Arrigo Levasti, Libreria Editrice fiorentina, Firenze 1957.

⁷⁰ Cfr. *Summa* cit., Pars III, titulus II, *De statu continentium, videlicet virginum et viduarum*, capp. I-III, coll. 133-164.

⁷¹ Cfr. Vincenzo Marchese O.P., *Sunto storico del convento di San Marco di Firenze*, in *Scritti vari*, Felice Le Monnier, Firenze 1855. Con il favore dei Medici nel 1436 i domenicani riformati si trasferirono in san Marco al posto dei frati silvestrini.

⁷² Cfr. Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (d'ora in poi BNCF), Banco Rari 331, c. 1r. Nelle pagine che seguono si citerà dall'edizione ottocentesca del manoscritto per cui cfr. *Regola di vita cristiana di Santo Antonino arcivescovo di Firenze messa ora in luce per la prima volta da Francesco Palermo*, Tipografia Fiorentina, Firenze 1866.

⁷³ Soprattutto Ambrogio ebbe un'influenza profonda e duratura nella letteratura consolatoria cristiana che, rispetto alla pagana, introduceva soluzioni trascendenti al male di vivere dettate dalla fede e dalla speranza. (Cfr. Giuseppe Chiecchi, *La parola del dolore. Primi studi sulla letteratura consolatoria tra Medioevo ed Età Moderna*, Editrice Antenore, Roma-Padova 2005, in particolare le pp. 3-46. Ringrazio p. Fausto Sbaiffoni O.P. per avermi segnalato questo testo).

tito sensuale»⁷⁴. Come la Chiesa, però, è consolata di quella assenza con la visita che lo Sposo celeste le fa nel Sacramento dell'altare sotto le specie del pane e del vino, così l'anima, allontanatasi dal mondo una volta acquisita la ragione, si incammina di virtù in virtù verso la gloria celeste. E come i figli della Chiesa, vedova dello sposo, sono da intendersi i poveri di spirito, gli umili saziati coi sette pani sacramentali, così i figli dell'anima sono intelletto e volontà saziati coi tre pani di Fede, Speranza e Carità del Vangelo di Luca.

A questo punto Antonino entra in *medias res*, delineando lo stato vedovile della donna e la maggior perfezione che la chiesa attribuisce a questa condizione rispetto allo stato coniugale. La buona vedova «è più libera di darsi a Dio e alle cose spirituali e più onorevole al mondo»⁷⁵, ma, come dirà nella lettera decima indirizzata nel 1449 a Dada Adimari da poco rimasta vedova, ciascuna donna è anche libera di scegliere: «la vergine di servare tal dignità o di pigliare compagnia, la vedova di rimaritarsi, o seguitare la casta tortora, desiderando più piacere a Dio, e essere più libera alle cose spirituali attendere»⁷⁶.

Alcuni riferimenti alla situazione particolare di Ginevra e ai problemi economici delle vedove che vivono nella Firenze del tempo⁷⁷ attualizzano un discorso che si fonda sul classico tema della distinzione delle vere dalle false vedove, dei modelli biblici di Giuditta e soprattutto della madre dei Maccabei cui dedica un lungo passo⁷⁸. Altri passi dell'epistola trovano riscontro nella *Summa* sebbene, rispetto a

⁷⁴ Cfr. *Regola di vita*, cit., pp. 1-3.

⁷⁵ *Ivi*, p. 4. Un riferimento vicino nel tempo e nel contenuto all'epistola di Antonino è l'epistola alla nobildonna e veneranda vedova Sigismonda scritta da Girolamo da Siena (cfr. G. da Siena, *Epistole*, cit., pp. 193-204).

⁷⁶ Cfr. *Lettere di Sant'Antonino* cit., p. 125 e *infra*, pp. 27-35.

⁷⁷ Dopo aver consigliato la quarta condizione per far bene la comunione che richiede di riconciliarsi col prossimo «domandando perdonanza e satisfacendo alla ingiuria fatta, o danno dato», Antonino pensando al risarcimento di tipo economico scrive: «Posto che ancora si truovino di quelle vedove, le quali tengono le loro doti appresso i mercanti o banchieri, a discrezione, intendendo che in capo all'anno ricevano qualche utile, salvo il capitale, altrimenti non le terrebbero lì; e questa è manifesta usura, eziandio se non ne ricevessero se non uno per centinaio. È necessario che partecipi del danno, se addivenisse, come del prode: e questo si chiama compagnia, ed è lecito, se si traffica in contratti leciti». Il Palermo censura questo passo, espungendolo dal capitolo XII della *Regola*, mentre lo riporta nell'introduzione con la giustificazione che il discorso sull'usura poco ha a che fare con le «presenti bisogne» (cfr. BNCF, Banco Rari 331, c. 72 v. e *Regola*, cit., pp. v-vi. Sul problema delle doti a Firenze e alcuni riferimenti pertinenti al pensiero di Antonino al riguardo cfr. Maria Fubini Leuzzi, «*Condurre a onore*». *Famiglia, matrimonio e assistenza dotale a Firenze in Età moderna*, Olschki, Firenze 1999, *ad indicem*).

⁷⁸ Cfr. *Regola*, cit., pp. 13-18.

questa, vengano trattati in forma più agile come nel caso del modo di fare orazione consigliato a Ginevra

«Non è male, né reperiensibile fare orazione per avere sua necessità, o conservazione di vita, o sanità propria o di suoi figliuoli, sì veramente che nella intenzione dell'orante sempre sia di ricevere tal bene da esso Iddio, in quanto che gli piaccia, e si faccia per la salute sua dell'anima. Però che molte volte, come infermi domandiamo cose, le quali ottenendo, sarebbero la morte dell'anima nostra, ma il misericordioso Iddio, come ottimo medico, dà non quello che piace allo infermo sempre, ma quello che gli è più utile»⁷⁹.

La buona vedova dell'epistola dovrà, secondo Antonino, uniformarsi a quella visione equilibrata tra spirito e corpo insegnata da san Tommaso e «come negli altri atti morali pigliare la via di mezzo», sempre ricorrendo al consiglio del padre spirituale prima di affrontare penitenze ulteriori (severi digiuni, cilici ecc.) rispetto a quelle comandate dalla chiesa

«E però che nessuno è sufficiente arbitro della vita propria, ma l'amor proprio ciascuno inganna, è dato dai Santi per consiglio, che oltre alle austerità dei digiuni e astinenze che comanda la chiesa, volendo più fare, si faccia con consiglio del padre spirituale [...]»⁸⁰.

Imitando il modello di ritiratezza offerto da Giuditta sono da evitare, oltre alle occasioni di mondanità, la troppa confidenza con gli uomini, inclusi i religiosi, eccetto che nella pratica della confessione o nella richiesta di consiglio «quando occorre alcun dubbio di coscienza»⁸¹.

Tra gli altri modelli di forza e pazienza consigliati, oltre a quello di santa Felicità e dei suoi sette figli e della cui leggenda si narra nel Nuovo Testamento, viene ricordata anche la regina di Francia vedova e madre di san Luigi. Antonino li propone entrambi a quelle donne che piangono con eccessiva disperazione la perdita dei loro congiunti, marito o figli, sentenziando che «disordinato dolore è segno di disordinato amore»⁸².

Insistendo sulla composizione cabalistica del numero sessanta, sei e dieci, che corrisponde al frutto che ricavano le vedove virtuose, An-

⁷⁹ *Ivi*, p. 5 e *Summa*, cit., *Pars IV, titulus V, cap. VIII, De oratione*, coll. 198-208.

⁸⁰ Cfr. *Regola*, cit., p. 7.

⁸¹ *Ivi*, p. 10.

⁸² *Ivi*, pp. 19-20.

tonino raccomanda di osservare i dieci comandamenti. A proposito del primo comandamento rinnova il monito, più distesamente sviluppato nei capitoli della *Summa* dedicati alla *Carità*, a non dimostrare eccessivo amore verso i figli, esortando la vedova a fuggire «da ogni incanto, e divinazione e superstizione...»⁸³, cioè da quei pericoli avvertiti con preoccupazione da molti pastori e predicatori e che anche a Firenze avevano trovato terreno fertile a seguito delle paure e delle incertezze provocate dalle frequenti epidemie di peste⁸⁴.

Circa il secondo comandamento, «non nominare il nome di Dio invano», Antonino invita Ginevra ad intendervi «la cosa significata per esso, la persona di Cristo». Il discorso si allarga, perciò, alla fede che si deve riporre in alcuni dogmi come quello della verginità di Maria e del suo parto miracoloso di Gesù, vero Dio e vero uomo, per cui, come aveva detto san Girolamo, non ci fu bisogno di donne al parto, «né nessuna balia vi si trovò», ma solo Giuseppe fu presente all'evento. Significativo è, su questo punto, il riferimento a quanto invece trapelava nelle pitture e nelle prediche del tempo più inclini a conformarsi all'immagine popolare della sacra famiglia ispirata dai vangeli apocrifi:

«E però – scrive Antonino – non fanno bene i dipintori che dipingono, o i predicatori che dicono, lì essersi trovate due donne e più, e la Vergine gloriosissima che la dipingono a giacere, quasi come indebolita per dolori del parto, dove e' fu tanta invigorita di fervore divino, e con somma giocondità e giubilo il Figliolino contemplava e adorava, e del latte che gli era porto dal cielo piangente per fame nutricava...»⁸⁵.

Nel santificare le feste poi, ciascun buon cristiano è tenuto ad «orare, meditare, udire prediche, leggere cose devote, non di Paladini, o di cento Novelle, o di Corbaccio»⁸⁶. Antonino, infatti, raccomanda alla vedova la lettura delle Scritture, riecheggiando da vicino l'insegnamento del maestro Dominici.

⁸³ Cfr. *Regola*, cit., pp. 22-23.

⁸⁴ Cfr. M. Montesano, «*Supra acqua et supra vento*». 'Superstizioni, maleficia e incantamenta' nei predicatori francescani osservanti (Italia secolo XV), Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1999 e Franco Cardini, *Le mura di Firenze inargentate*, Sellerio, Palermo 1993.

⁸⁵ Cfr. *Regola*, cit., p. 24. sulle immagini di Maria partoriente cfr. Irving Lavin, *Santa Maria del Fiore: il Duomo di Firenze e la Vergine incinta*, traduzione di Silvia Panichi, Donzelli, Roma 1997, e per gli interessi di Antonino al mondo dei pittori cfr. C. Gilbert, *The archbishop on the painters of Florence*, in «The Art Bulletin» XLI, 1 (1959), pp. 73-85.

⁸⁶ Cfr. *Regola*, cit., p. 25 e *supra*.

«Ti esercita adunque nelle opere d'esso Spirito santo, e guardati dai vizi contrarii. Datti alla sapienza, gustando con soave sapore le cose di Dio, e questo sentirai nelle devote orazioni e meditazioni. La insipienza, suo contrario, fuggi. La quale nell'anima suole entrare per tedio e troppa tristizia, donde poi nasce fastidio delle cose divine, e la mente si sente arida e asciutta d'ogni divozione.

Lo intelletto apri e leggi dentro non di fuori la cortecchia sola delle divine scritture, ma col dono dello intelletto cerca la midolla, più soave che il mele, e quelle cose che sono sopra tua capacità non investigare»⁸⁷.

Fedele all'impostazione razionalistica di San Tommaso e Origene, Antonino esorta la sua figlia spirituale a consigliarsi anche con la propria mente prima di dedicarsi al ballo, al canto, al gioco o ad altre vanità.

«E però ogni cosa fa' col consiglio, dico della mente: che examini se quello che vuoi fare è secondo Iddio, secondo la ragione, e tra' due beni, il consiglio t'insegnerà pigliare il meglio. Guardati dal vizio della precipitazione, contrario al consiglio, cioè che non facci di subito ciò che ti va bene per l'animo, però che questo ti farà tosto ruinare: "L'iniquità manda in precipizio ogni cosa", dice Origene»⁸⁸.

Dopo la lunga esposizione dei tre primi comandamenti, Antonino più rapidamente tratta degli altri sette, mentre a proposito del quarto ribadisce che l'onore di «riverenza ed obbedienza e sovvenienza» che si deve avere per i genitori lo si deve avere anche per i padri spirituali, prelati o rettori d'anime, come ha insegnato «il nostro maestro Cristo: e se fossero cattivi, non seguitate i loro costumi, ma la loro dottrina e sacramenti sempre riverite»⁸⁹.

Finita questa seconda parte segue la terza ed ultima dell'epistola che riguarda la «vera e ferma divozione» della vedova. Il modello proposto è quello della profetessa Anna rimasta vedova giovane e poi dedicatasi a Dio fino alla vecchiaia, tanto che stava spesso nel tempio. Recandosi in chiesa la vedova dovrà trattenervisi solo «per orare, per confessare, e comunicare e per l'ufficio divino e il verbo di Dio ascoltare»⁹⁰;

⁸⁷ *Ivi*, p. 27.

⁸⁸ *Ivi*, p. 28.

⁸⁹ *Ivi*, p. 32.

⁹⁰ *Ivi*, pp. 38-39.

La chiesa è il luogo più adatto alla preghiera ed è lì che si attua meglio che altrove quella missione pedagogica fondata su parole e immagini, così cara alla cultura medievale e umanistica e molto vicina all'esperienza della comunità di san Marco dove visse e operò il pittore Beato Angelico contemporaneo dell'arcivescovo. Antonino dal canto suo si mostra altrettanto sensibile al messaggio edificante delle immagini come delle rappresentazioni sacre, di cui però, intravede la necessità di un controllo:

«In essa chiesa ci sono le dipinture devote della passione di Cristo e i martirii di diversi santi, le quali sono dette nel *Decreto* "libri degli idioti", i quali non sapendo leggere, per quello è loro rappresentato il fervore e perfezione loro, onde l'animo si desta a seguitargli»⁹¹.

La passione di Cristo sulla croce, sulla quale Antonino insiste con accenti di crudi e realistici dettagli anche nelle operette e nelle lettere rivolte alle altre sue figlie spirituali, le sorelle Dianora e Lucrezia Tornabuoni e Diodata degli Adimari⁹², occupa tutta la parte riservata alla spiegazione delle sette ore canoniche, che consiglia di recitare a chi «tiene stato spirituale come lo stato vedovile»⁹³.

A conclusione della corretta maniera da osservarsi nella confessione fatta con dolore e contrizione e alla sua frequenza, Antonino ritorna sul tema già toccato e ricorrente in molta letteratura penitenziale del tempo, ovvero la pericolosità dell'intimità delle donne coi loro padri spirituali che dovrebbero limitarsi a confessarle:

«E se mi domandassi: Come spesso mi debbo confessare? Ti rispondo che il mese almeno una volta, specialmente a chi tiene stato spirituale, come le

⁹¹ *Ivi*, p. 40. P.F. Howard commette, a mio avviso, un errore quando, citando un passo della parte terza della *Summa*, interpreta il riferimento di Antonino alle «repraesentationes pie» che si facevano a Firenze come a delle immagini. In realtà si allude all'uso delle rappresentazioni sacre drammatiche molto frequenti in città e che potevano contenere cose disoneste ed essere occasioni di crimini come sottolinea lo stesso Antonino nel passo citato (cfr. P.F. Howard, *op. cit.*, pp. 83-84). Sul Beato Angelico cfr. S. Orlandi O.P., *Beato Angelico: monografia storica della vita e delle opere, con un'appendice di nuovi documenti inediti*, Olschki, Firenze 1964.

⁹² Si veda ad esempio che cosa Antonino consiglia a Dianora Tornabuoni nell'*Opera a ben vivere*: «Quando avete udito messa o innanzi, o volete in camera vostra, inginocchiatevi dinanzi ad un crocifisso e cogli occhi della mente, più che con quelli del corpo, considerate la faccia sua. Prima alla corona delle spine, fittegli 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 [...]». (Cfr. M.P. Paoli, *Sant'Antonino*, cit., p. 128 e sull'*Opera a ben vivere* in generale cfr. *infra*).

⁹³ Cfr. *Regola*, cit., pp. 40-46.

vedove vere. E se delle tre settimane, o de' quindici di una volta ti confessassi, non direi essere troppo. Di quelle le quali ogni dì si vogliono ragionare, piuttosto che confessarsi coi loro padri spirituali, lascio giudicare a Dio. So bene che di ciò n'escono di molti scandali e mormorazioni, e perdimento di tempo e ruine non piccole»⁹⁴.

Sui confessori-padri spirituali Antonino si sofferma di nuovo, parlando della frequenza e delle condizioni con cui prepararsi alla comunione e contraddicendosi rispetto a quanto detto poco prima. In una forma più incisiva e vicina al tema della direzione spirituale nell'accezione consolidata di un rapporto di fiducia e di intima conoscenza, ma che solo lentamente si avvia ad essere paritetico e non gerarchico, così consiglia la sua interlocutrice:

«Quando ti vedessi più assai spiccata dall'affetto di mondo e di figliuoli e più riposata e con più pazienza, se desiderassi delle tre settimane o quindici di comunicarti, e te ne sentissi frutto di più devozione e amore di Dio, non ti saprei contraddire. Penso che in questo come nelle altre cose dubbie, sia più sicuro di seguire consiglio di tuo confessore, che suo volere e parere. Il quale confessore, quando ne puoi avere del continuo uno, è consiglio de' Santi di non lo mutare senza grande cagione; quando hai trovato che intenda tua vita e che sia signore, come ha detto di sopra il Salmista. Cioè non signoreggiato, ma signore delle passioni, e abbia sufficiente sapienza, come si richiede a' buoni signori»⁹⁵.

Sospesa tra il pressante, ma ancora indefinito supporto di una guida spirituale da un lato⁹⁶ e il più astratto richiamo all'uso dell'intelletto evocato dai filosofi e dai dottori della chiesa dall'altro, Ginevra Cavalcanti, come Antonino, come ogni creatura mortale e angelica dovrà arretrare davanti al mistero dell'ostia bianca dove si trovano il corpo e sangue di Cristo:

⁹⁴ *Ivi*, p. 51.

⁹⁵ *Ivi*, pp. 51-52.

⁹⁶ Per un confronto con una realtà più lontana nel tempo e nello spazio si veda l'esempio di «direzione spirituale» richiesta nel 1391 da Dorothea of Montau rimasta da poco vedova. Oltre al suo confessore, Dorothea cercò qualcuno che le permettesse «to open her heart», di aprire il suo cuore (cfr. Jodi Bilinkoff, *Related lives. Confessors and their female Penitents 1450-1750*, Cornell University Press, Ithaca-New York 2005, pp. 17 e ss. Ringrazio Gabriella Zarri per avermi segnalato il testo).

«Né tu, né io, né creatura mortale può questo intendere, né angeli, né essi supremi serafini per lume di intelletto naturale questo possono comprendere, ma solo per lume di gloria»⁹⁷.

Fede e purezza di cuore devono accompagnare la buona vedova ad ascoltare la predica, ovvero la «parola viva», filo rosso dell'apostolato e delle esperienze profetiche della *devotio* quattrocentesca fino alla scomunica di Savonarola⁹⁸.

Ritenendo, infine, di dover concludere questa «regoluzza fatta in fretta» Antonino propone alla sua devota il modello di Maria, vergine, maritata e poi vedova, esempio e specchio della vita virtuosa per tutti gli stati⁹⁹. Dotata delle tre virtù teologiche e delle quattro cardinali, Maria è l'esempio che la vedova terrena dovrà seguire. Antonino conclude la terza ed ultima parte, ritraendo i vari momenti della vita di Maria secondo «alcuni parlari che fa di lei Sant'Ambrogio nel libro intitolato *Delle vergini*» e che ne mettono in risalto sapienza ed umiltà, prudenza e ritiratezza, fino al momento della sua ascensione al cielo contornata dagli apostoli¹⁰⁰.

La buona vedova Ginevra istruita da Antonino va in conclusione ad arricchire il folto pubblico di donne che nei secoli la Chiesa, grazie alla predicazione degli ordini mendicanti, aveva e avrebbe sconsigliato a contrarre un secondo matrimonio, prospettando la castità come uno dei valori cardine della vita spirituale. Nella società fiorentina questo monito aveva anche un riscontro preciso nelle strategie familiari attente a salvaguardare i patrimoni e dunque alla restituzione delle doti delle vedove alla famiglia di origine¹⁰¹.

Nella *Epistola* solo di sfuggita si accennava a quella «terra del cuore» che produce «spine» e «male erbe di cattive cogitazioni e desiderii», e alla suggestiva immagine di Maria, che l'Angelo trovò «soletta» nella camera quando la salutò¹⁰². L'anima e il corpo come «orto» o

⁹⁷ Cfr. *Regola*, cit., p. 55.

⁹⁸ *Ivi*, pp. 58-59.

⁹⁹ *Ivi*, p. 59.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 65 e pp. 69-70.

¹⁰¹ Francescani come Gilberto de Tournai o san Bernardino, agostiniani come Girolamo da Siena condivisero questo atteggiamento verso le vedove. Per la sua incidenza, più o meno diretta, sulla società fiorentina cfr. Thomas Kuhen, *Legal Emancipation in Renaissance Florence 1350-1550*, University of Chicago Press, Chicago 1977 e in generale la scelta antologica proposta da Maria Ludovica Lenzi, *Donne e madonne*, Einaudi, Torino 1982.

¹⁰² Cfr. *Lettere di Santo Antonino*, cit., p. 37 e p. 69.

«giardino» da bonificare dalle cattive erbe, e l'anima come «camera» dove alberga la vita spirituale sono, invece, le metafore portanti dell'*Opera a ben vivere* che Francesco Palermo nel 1858 pubblicò, attribuendola ad Antonino come testo ascetico composto tra il 1450 e il 1454 e rivolto a Dianora Tornabuoni zia di Lorenzo il Magnifico e, in altra versione, ma con leggere varianti, a sua sorella Lucrezia, madre di Lorenzo¹⁰³.

In questo testo, chiamato dal suo autore «operetta», di certo per distinguerlo dall'*opus magnum* della *Summa*¹⁰⁴, Antonino assume un tono più confidenziale e chiama la destinataria «Dilettissima in Cristo figliuola»¹⁰⁵, mentre in alcuni passi accenna a se stesso come a un padre spirituale, cioè «buon ortolano» e «cameriero» dell'anima¹⁰⁶. Divisa in tre parti generali precedute da un prologo, l'*Opera* sviluppa, attraverso ulteriori suddivisioni e riassunti interni, le quattro esortazioni delle parole del *Salmo* 33, ovvero come liberarsi dal male, fare il bene, cercare la pace e perseverare in essa, e così «gradatamente pervenire a qualche calore e gusto di Dio». Le parole «gusto» e «calore» sono tra gli esempi più frequenti di lessico mistico contenuti nel testo¹⁰⁷ che è fondato essenzialmente sull'esame della coscienza, sulla confessione dei peccati e sull'esercizio delle buone opere. La terza parte, non a caso, è intitolata *Regola* e riguarda il modo di vivere quotidiano di Dianora e Lucrezia, «secondo il grado vostro», per tutto l'anno, ovvero nelle preghiere, nei digiuni, nelle buone opere, nella frequenza dei sacramenti¹⁰⁸. In alcuni passi, come ha già dimostrato il Palermo nella sua introduzione, l'*Opera* ricalca, per via di allegorie piuttosto che di esempi, alcuni insegnamenti presenti nella *Summa*. Le Scritture, Paolo, Agostino, San Gregorio, Bernardo, Giovanni Crisostomo, Giovanni Damasceno, le *Vitae patrum*, sono le fonti utilizzate.

L'esordio del prologo è quello classico di molta letteratura religiosa coeva che fa coincidere l'espedito retorico dell'*humilitas* con cui

¹⁰³ Cfr. *Opera a ben vivere di santo Antonino arcivescovo di Firenze messa ora in luce con altri suoi ammaestramenti e una giunta di antiche orazioni toscane da Francesco Palermo*, Cellini, Firenze 1858. Nel presente contributo si citerà da Antonino Pierozzi Arcivescovo di Firenze, *Opera a ben vivere*, a cura di mons. Giulio Lorini, Edizioni Cantagalli, Siena 1961.

¹⁰⁴ Cfr. Antonino Pierozzi, *Opera*, cit., p. 58.

¹⁰⁵ *Ivi*, pp. 21-22 e *passim*.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 115 e pp. 170-171 e *infra*.

¹⁰⁷ Altre volte Antonino si rivolge a Dianora col dire: «Voi, dunque, figliuola mia, se desiderate di venire a qualche lume e gusto di Dio [...]» (cfr. *ivi*, p. 43).

¹⁰⁸ *Ivi*, pp. 127 e ss.

si presenta al pubblico l'autore, che solo a richiesta risponde e scrive, con l'atteggiamento devozionale che induce la figlia, o figlio spirituale, a rivolgersi in prima persona alla sua guida per avere delle risposte

«Ricordandomi, diletta in Cristo, con quanta affezione e devozione la carità vostra m'ha pregato ch'io vi debba scrivere e ordinarvi qualche modo di vivere spiritualmente, il quale seguitando voi, potessi per mezzo d'esso pervenire a qualche calore e gusto di Dio. E avvenga che io, per più volte, di ciò mi vi sia scusato a ciò fare, non per fatica, né perché io non desideri il vostro buon vivere, ma conoscendo la mia grande insufficienza e povertà a ciò saper fare, per la mia grande ignoranza, pure, considerando la vostra grande devozione, e l'assetato e santo vostro desiderio, parrebbe offondere contra alla carità di Cristo, e anco contra alla salute vostra, però che, come dice santo Gregorio, sopra tutte le opere che noi possiamo fare, che possino essere grate nel cospetto di Dio, si è d'avere zelo delle anime ricomperate al suo prezioso sangue»¹⁰⁹.

Antonino ci tiene a sottolineare che scriverà grazie all'ispirazione di Dio che così vuole, non per la scienza o per la santità di chi ammaestra, ma per la fede «di chi desideri di essere ammaestrato»¹¹⁰. Utilizzando e intrecciando abilmente le analogie dell'*humilitas* retorica propria dell'autore con quella del padre spirituale chiamato da Dio al suo ruolo di maestro, Antonino esorta la sua diletta in Cristo a leggere spesso la sua «povera e inornata opera» per poterne cogliere il senso. Solo gradualmente Antonino si presenterà con più sicurezza come «ortolano» e «cameriero» dell'anima, riservando questa veste in prima istanza a Gesù. Resta tuttavia una certa ambivalenza nella metafora stessa dell'orto poco prima riferita da Antonino anche al corpo come terreno da coltivare e seminare col buon seme¹¹¹.

«Or, dunque, figliuola mia, poiché è piaciuto a Gesù Cristo benedetto, ortolano e coltivatore delle anime nostre, d'avere visitato l'orto dell'anima vostra e, per la grazia che egli v'ha dato, già avete cominciato a disboscare l'orto del-

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 17.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 18.

¹¹¹ *Ivi*, p. 22: «Il nostro Padre celestiale, figliuola mia, si ha creato le anime nostre alla sua santissima imagine, e halli dato la terra del corpo nostro, per giardino e orto, a ciò che in esso ci esercitiamo, lavorandolo e coltivandolo; seminando in esso buon seme, cioè facendo buone opere, a ciò che quando sono maturi i frutti e venuti a perfezione, possiamo vivere e godere di essi». In generale cfr. Carla Casagrande-Silvana Vecchio (eds.), *Anima e corpo nella cultura medievale. Atti della 5 convegno di studi della Società italiana per lo studio del pensiero medievale*, Venezia, 25-28 settembre 1995, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999.

l'anima vostra, per desiderio d'addomesticarlo, per poter vivere e avere piacere e consolazione di esso (per la qual cosa avete fatta la confessione generale), ora è di necessità, a volere voi avere buon frutto e consolazione delle opere buone, come voi avete desiderio di fare, che voi seguitiate le altre tre virtù che lo Spirito santo ci comanda per la bocca del Profeta, a ciò che possiate poi pervenire al riposo della pace»¹¹².

Per «partirsi dal male» dove si è precipitati in virtù del libero arbitrio, occorre l'aiuto della grazia di Dio a cui, Antonino, lasciato il "tu" indirizzato alla sua interlocutrice (talvolta apostrofata anche col "voi"), si rivolge col "Tu" maiuscolo reiterato in una serie di esclamazioni e interrogativi retorici che mirano a far risaltare l'importanza stessa della grazia nelle azioni del buon cristiano¹¹³. Intercalando il tono dialogico e confidenziale a quello sistematico che ricorda la divisione delle parti adottata nella *Summa*, Antonino spiega come si debba fare il bene, badando prima ad estirpare le radici e le male erbe del giardino-anima «imboschito»¹¹⁴. Sull'esempio del villano che si spoglia degli abiti e prende gli attrezzi, così è necessario che il cristiano si spogli dell'amore mondano e dell'amor proprio per concentrarsi sull'amore di Dio¹¹⁵.

La metafora idilliaca suggerita dall'orto o giardino è seguita da quella altrettanto diffusa e di lungo periodo allusiva alla battaglia da combattere contro i vizi, «come valenti cavalieri di Cristo», con le armi spirituali e secondo lo stile che tennero i santi Padri, «luminari e guide nostre per andare al regno del cielo». Antonino si riferisce in particolare a quanto dice san Gregorio a proposito delle infermità corporali che si curano con rimedi contrari, ovvero le calde col freddo e le fredde col calore, così come per guarire le infermità dell'anima si devono usare le armi contrarie, contro la superbia l'umiltà, contro l'invidia la carità, contro l'iracondia la mansuetudine, contro la lussuria la continenza, contro l'avarizia la larghezza¹¹⁶. Oltre a seminare con frut-

¹¹² Cfr. A. Pierozzi, *Opera*, cit., p. 24.

¹¹³ *Ivi*, pp. 28-29: «A ucciderci eternalmente, e anco materialmente, possiamo ben fare, ma poi che siamo morti non ci possiamo levare se prima Tu, che se' nostra vita, non ci chiami e porgi la mano. Or non ti ricorda, dolcissimo figliuolo di Dio, che Tu, che se' sapienza del Padre, dicesti nel vangelo di san Giovanni: "nessuno viene al Padre, se io prima non lo tiro? [...]"».

¹¹⁴ *Ivi*, p. 40.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 46.

¹¹⁶ *Ivi*, pp. 46-50. Da notare come nella letteratura ascetica classica e cristiana ricorrono spesso anche le metafore legate al linguaggio medico che si ritrovano nelle opere di Antonino: Dio come medico, il confessore come medico, la confessione e la preghiera come medicine dell'anima.

to il giardino dell'anima¹¹⁷, occorre che ciò si faccia con purezza e semplicità di cuore, evitando la vanagloria e soprattutto le insidie degli adulatori¹¹⁸. Questo «vizio maledetto» è giudicato tanto pericoloso da Antonino che ne scrive più diffusamente («m'è paruto di scriverlo un poco lunghetto») per mettere in guardia Dianora dai «pestilenti imba-sciadori del diavolo»¹¹⁹, ovvero da quei cattivi consiglieri che si aggravano sotto mentite spoglie di padri spirituali e che, tra gli altri, il Dominici chiamava «lupi rapaci»¹²⁰. Nell'aria, infatti, aleggiavano timori concreti suscitati dal dilagare dell'eresia del movimento del cosiddetto «libero spirito» che si confuse poi con quella dei fraticelli¹²¹.

Indicando poi a Dianora come perseverare nelle buone opere¹²², Antonino accenna appena all'allegoria della nave utilizzata molto più ampiamente nella *Summa* e nel trattatello composto per le donne di Annalena,

«La perseveranza, figliuola mia, è quella nave che sicuramente ci porta al porto sicuro di vita eterna e con essa dentro tutto il tesoro delle nostre buone opere, ma chi di questa nave non ha, è necessario anneghi nel profondo dello inferno»¹²³.

Antonino rassicura Dianora che attraverso la perseveranza raggiungerà il terzo grado del percorso ascetico intrapreso, cioè la pace della mente nella quale è possibile «gustare» Dio mentalmente «meglio che per iscrittura»¹²⁴.

¹¹⁷ *Ivi*, pp. 55-59.

¹¹⁸ *Ivi*, pp. 59-68.

¹¹⁹ *Ivi*, pp. 68-73.

¹²⁰ Cfr. G. Dominici, *Regola del governo di cura familiare*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1957, p. 5 e pp. 34-37.

¹²¹ Su questo tema cfr. *infra*. Antonino dedicò all'eresia dei fraticelli tutto il capitolo IV della quarta parte della *Summa*, *De errore fraticellorum circa paupertatem Christi et Apostolorum* (coll. 625-676), che seguiva al capitolo sul consiglio evangelico riguardante la povertà.

¹²² Cfr. A. Pierozzi, *Opera*, cit., pp. 73-78.

¹²³ *Ivi*, p. 75. Una riprova di come l'allegoria della nave fosse molto diffusa anche nella letteratura e nell'iconografia religiosa medievale, e non solo una peculiarità di Antonino come talvolta è stato avanzato dai suoi cultori, è il passo di Sant'Agostino che egli cita nell'*Opera* a proposito del timore che si deve avere per i peccati veniali paragonati all'acqua che entra a goccia a goccia e alla rena minuta che può fare affondare la nave quanto le grosse pietre (cfr. *ivi*, p. 103 e *Summa* cit. *Pars* II, *titulus* II, cap. I, *De restitutionibus*, coll. 354 e ss. dove si tratta ampiamente della triplice allegoria della nave riferita alla nave della Chiesa universale, alla nave della vita regolare e alla nave della penitenza virtuosa).

¹²⁴ *Ivi*, p. 81 e p. 179.

Una volta disboscato il giardino si dovrà provvedere a chiuderlo bene e a mettervi una porta e a guardia un portinaio. Traslato alla vita spirituale ciò significa che Dianora, come Dina figlia di Jacob, dovrà vivere senza dare scandalo e il più possibile ritirata

«Confortovi, dunque, quanto a me sia possibile, per conservare la grazia di Dio... che facciate un buon muro all'anima vostra e che vi carreggiate, facendo carestia di voi. E statevi in casa il più che potete e guardate i sentimenti vostri, quando potete e tutto il diletto vostro sia in Dio, stando, come disse san Bernardo, a piè del Crocifisso, dicendo de' paternostri e delle avemarie, e aspettate la grazia di Dio»¹²⁵.

Le metafore architettoniche che investono l'anima e la vita spirituale avevano fatto parte del lessico di Santa Caterina da Siena, attraversando con successo molta letteratura religiosa femminile fino alla elaborazione del «castello di diamante» di Teresa di Avila. In Antonino assumono un significato un po' più sfumato¹²⁶. L'immagine suggestiva della «cella mentale» di Caterina o la «dipinta camera di virtù santa» dove entra solo lo Sposo celeste evocata dal Dominici per Bartolomea¹²⁷ si sovrappone al microcosmo della casa e della famiglia. Gradualmente le pareti domestiche si trasformano in una cella claustrale dove Dianora o Lucrezia, sempre sottomesse all'autorità del marito e del loro confessore e guida spirituale, trascorrono la loro giornata scandita dalle preghiere, dalle meditazioni, dai digiuni, dalle elemosine, dalle faccende di casa e dalla cura dei figli, dal canto di qualche lauda, lontano dagli eccessi in generale e da quelli del riso in particolare¹²⁸.

Tra vita matrimoniale e vita religiosa si accorciano le distanze, nei gesti, negli sguardi, nelle parole e soprattutto nei silenzi.

«Considerato, figliuola mia, che, per grazia di Dio, avete per vita e non con abito preso vita religiosa, quanto all'obbedienza, ciascuna che avete promessa a Dio, e a me suo vicario in suo nome, bisogna conseguire ogni cosa

¹²⁵ *Ivi*, p. 89.

¹²⁶ Antonino usa tali metafore quando mette in guardia Dianora dai peccati della lingua: «Come chi dunque vuole guardare un castello, singolare cura e guardia ha della porta, così fa bisogno di ben guardare la lingua, la quale è porta dell'anima, la quale è un castello, anzi città e regno di Dio» (cfr. *ivi*, pp. 94 e ss.).

¹²⁷ Cfr. I. Gagliardi, *Il 'Libro d'Amor di Charità'*, cit., pp. 70-72.

¹²⁸ Cfr. A. Pierozzi, *Opera*, cit., p. 109, e pp. 127-165. Il riso stigmatizzato da Antonino come uno dei peccati della lingua, è soprattutto quello giullaresco e smodato.

di quello s'appartiene al vivere religioso nelle cose spirituali, così come per voi medesima fate corporalmente. Consuetudine de' religiosi si è, quando mangiano di udire la lezione, a ciò che a un tratto si paschi l'anima e il corpo, ma considerato, nel grado che voi siete, ciò non potete fare, voglio che, in cambio di lezione, osserviate questo modo: che poi che vi siete posta a sedere a mensa, che voi non vi mettiat nulla in bocca, insino a tanto che non diciate un'avemaria, e questo medesimo fate poi ogni volta, innanzi che voi beviate e ogni volta che voi scambiate vivanda. E notate che detta avemaria non voglio che la diciate che altri se n'avvegghi, ma più tosto sia detta e meditata col cuore, che col menare le labbra: mentre che voi mangiate, la potete dire»¹²⁹.

Il «buon seme» seminato nel giardino dall'«ottimo ortolano» Gesù Cristo ha tuttavia bisogno di un altro ortolano che lo coltivi. Antonino dedica belle pagine alla figura del padre spirituale e a come sceglierlo, piuttosto temente Dio che «dotto di scienza di carte».

«Dico dunque che mi pare che a volere voi pervenire al vostro santo e buono desiderio e che il seme che Dio ha seminato nell'anima vostra, a ciò che possa venire a perfezione, ed essere guardato e coltivato, parmi molto necessario, che vi troviate e procacciate uno buono padre spirituale, il quale sia esperto e fedele, e soprattutto vi conforto che vi ingegniate di trovarne uno che sia uomo temente di Iddio e che ami l'anima sua [...]. Non cercate, né andate drieto a quelli che hanno pieno il cappuccio di vento; però che se non hanno colla scienza la buona vita, è grande pericolo a mettersi nelle loro mani. Onde dice Santo Gregorio ch'eglino "hanno molta biada da vendere ad altrui, ma per loro si lasciano morire di fame"»¹³⁰.

Sulla scorta dei santi Padri, a questa figura si deve confidenza e reverenza come a vicario di Dio. Non basta, infatti, come molte donne fanno, visitare le chiese e andare alle prediche.

«Ma credetemi, figliola mia, credetemi, che se voi desiderate di pervenire a qualche amore e calore e gusto di Dio, e a volere pervenire e possedere quella pace, che innanzi v'ho fatto menzione, v'è di bisogno e necessario d'avere un padre spirituale che ad ogni ora voi gli riferiate i vostri portamenti e man-

¹²⁹ *Ivi*, pp. 150-151 e in generale cfr. Dilwyn Knox, *Disciplina. Le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento* in Paolo Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 63-100 e soprattutto G. Zari, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2000.

¹³⁰ Cfr. A. Pierozzi, *Opera*, cit., pp. 115-116.

camenti, a ciò che egli v'aiuti e consigli, e diavi a conoscere d'ora in'ora lo stato vostro»¹³¹.

Tale assiduità col padre spirituale, addirittura di ora in'ora, altre volte, come si è visto, era stata stigmatizzata; qui è consigliata a una donna colta, Dianora, (o anche Lucrezia) in grado di leggere e meditare sulle letture devote come sulla «regola» destinatale da Antonino che le si raccomanda di leggere e rileggere spesso¹³². E se a volte come padre spirituale, le dà regole, e «precetti di obbedienza»¹³³, altre volte preferisce non «dare legge»¹³⁴ e anzi lasciare la risoluzione di un determinato comportamento alla «discrezione» e «all'incarico» della coscienza della sua diretta¹³⁵. A conclusione dell'*Opera* Antonino si dichiara «cameriero e ostiario» dell'anima della sua figlia spirituale che di quest'anima non è più in possesso avendola donata a Dio.

«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 sporcizia, e di aiutarlo e 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 ch'io v'ho ordinato»¹³⁶.

In questa camera adornata di «fiori e rose e cose odorifere» e sempre pronta a ricevere il suo signore Dio¹³⁷ non entra soltanto lo Sposo celeste, ma anche la sua gloriosa madre Maria e gli angeli e i Santi «però che gustando di Dio, esso Dio, per tale gusto, ci fa contemplare la gloria della Madre, e degli angeli e santi suoi [...]»¹³⁸. Al progressivo imporsi della figura e del modello mariano nella vita familiare e

¹³¹ *Ivi*, p. 118 e p. 120.

¹³² *Ivi*, p. 164.

¹³³ *Ivi*, p. 128 e p. 130.

¹³⁴ *Ivi*, pp. 128-129.

¹³⁵ *Ivi*, pp. 146-147. Antonino mentre sconsiglia Dianora a recarsi a feste e balli, lascia che sia lei a decidere, ma solo in funzione del dovere di obbedienza verso il marito.

¹³⁶ *Ivi*, pp. 170-171 e pp. 173-175.

¹³⁷ *Ivi*, p. 172.

¹³⁸ *Ivi*, p. 179.

spirituale delle donne Antonino offre qui un contributo significativo che trapela negli insegnamenti dati sul modo di fare l'orazione disseminati in varie parti dell'*Opera* oltre che in specifici capitoletti. «Sorella» della lezione¹³⁹, l'orazione fatta col cuore¹⁴⁰ e con poche parole dette «con sapore di devozione»¹⁴¹, è nel cospetto di Dio anche «rosa suavissima» e di questa rosa Dianora

«ha letto ne' miracoli di nostra Donna, in più luoghi, di alcuni suoi devoti che essendo veduti da altri dir loro alcune orazioni, ad onore suo e del suo dolcissimo Figliuolo, vedevano che ogni volta che proferivano la parola dell'orazione, che ad ogni parola usciva loro di bocca uno fiore odorifero, i quali nostra Donna li pigliava con grande diletto, e faceane una ghirlanda al suo Figliuolo»¹⁴².

Uscendo dalle metafore degli odori e dei sapori che danno corpo all'ineffabilità di Dio e alla profondità dei moti dell'anima, Antonino si cala più concretamente nel suo ruolo di padre spirituale, rivolgendo a Dianora parole allusive alla sua condizione socialmente elevata e piene di comprensione per la sua maggiore difficoltà alle rinunce

«Voi dunque figliuola mia, essendo nel grado che siete, a voler pervenire nel grado che desiderate, vi bisogna fare una grande violenza a ritrarvi. Ma confortovi però che dove è il grande lavorio, sì ci si aspetta la grande ricolta, dove è la grande fatica, ci si aspetta il grande riposo e il grande premio»¹⁴³.

Raccomandando, infine, il modo di fare la vera e santa orazione, Antonino si congeda da Dianora e rivendica a sé quel ruolo di guida spirituale che aveva di volta in volta evocato attraverso suggestive metafore.

«Fate che spesso m'avvisate dello stato vostro, fate che nulla cosa rimanghi indietro né di bene né di male, che voi non mi facciate noto. Ecco me sempre in vostro aiuto, in tutti quei modi che a me sarà possibile. Fate sempre orazione per me, a ciò Dio mi ispiri nel modo che v'ho a governare. *Amen. Deo gratias. Amen. Deo gratias. Amen*»¹⁴⁴.

¹³⁹ *Ivi*, p. 132.

¹⁴⁰ *Ivi*, pp. 133-134.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 161.

¹⁴² *Ivi*, p. 172.

¹⁴³ *Ivi*, p. 178.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 180.

Nelle ventiquattro lettere di Antonino, di cui la gran parte furono scritte a Diodata, Dada, figlia di ser Paolo Fortini e moglie di Baldinaccio Adimari¹⁴⁵, e una alle monache brigidine del convento del Paradiso poco distante da Firenze, oltre ai temi incontrati finora, è possibile cogliere brevi cenni autobiografici del santo arcivescovo¹⁴⁶. Altrettanto fugaci riferimenti permettono di inquadrare la figura e il contesto familiare di Dada, mentre qualche altro elemento è utile per confrontare queste lettere con il genere della scrittura epistolare affermatosi in area toscana e con la tradizione epistolare religiosa che fu precoce in seno all'ordine domenicano¹⁴⁷.

L'edizione ottocentesca, fondata su due diversi codici del secolo XV (Magliabechiano XXXV n. 238 e XXXVIII n. 124) e sulle edizioni parziali precedenti, è quella attualmente più completa. Il primo dei due codici Magliabechiani ha permesso al p. Tommaso Corsetto, editore delle lettere, di identificare Dada con Diodata degli Adimari «madre di don Paolo nostro» come annotato nell'esemplare appartenuto al convento dei benedettini cassinesi della Badia fiorentina di Santa Maria. Un don Paolo Adimari figlio di Baldinaccio vi prese l'abito il 17 luglio 1463 e morirà a Roma il 25 novembre 1480¹⁴⁸. Il codice è dunque databile entro questo arco di tempo.

La famiglia Adimari fu vicina come benefattrice sia ai monaci di Badia che ai domenicani di Santa Maria Novella¹⁴⁹. Il legame di

¹⁴⁵ Sugli Adimari del ramo di Baldinaccio cfr. BNCF, *Poligrafo Gargani* 19, c. 251 e Ms. Magliabechiano classe XXVI, 131, c. 199 e XXVI, 141 c. 186, cfr. anche Alessandro Adimari, *La Clio [...] ovvero cinquanta sonetti sopra più Persone della Famiglia, o Casata, Adimari [...]*, nella Stamperia di Amadore Massi e Lorenzo Landi, Fiorenza 1639, pp. 50-51: cfr. anche, sulla scrittura di Dada, Judith Bryce, *Le livres des Florentines: Reconsidering Women's Literacy in Quattrocento Florence*, in Stephen J. Kilner (ed.), *At the Margins. Minority Groups in Premodern Italy*, University of Minnesota Press, Minneapolis - London 2005, pp. 133-161.

¹⁴⁶ Cfr. ad esempio la lettera quarta della raccolta edita: «La cagione di questa di questa è che essendo più volte da te pregato e da altri sollecitato di scriverti alcuna cosa a tuo conforto e istruzione nel virtuoso vivere, postochè l'occupazioni pastorali, e negligenza ancora, m'abbi ritratto da quello arei voluto fare, pure al presente un poco di tempo ho furato a satisfare il tuo desiderio» (cfr. *ivi*, p. 77).

¹⁴⁷ Cfr. in generale Karen Cherevatuk-Ulrike Wiethaus (eds.), *Dear sister. Medieval Women and the epistolary genre*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1993; A. Prosperi, *Lettere spirituali*, in Lucietta Scaraffia-G. Zarrì (eds.), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 227-251; G. Zarrì (ed.), *Per lettera. La scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia, secoli XV-XVII*, Viella, Roma 1999; S. Serventi, *La tradizione della lettera di direzione spirituale*, in Girolamo da Siena, *Epistole*, cit., pp. 35-52.

¹⁴⁸ Cfr. BNCF, Mss. Conventi Soppressi da riordinare, Badia fiorentina, striscia 4, c. 4v e c. 84r.

¹⁴⁹ Cfr. Placido Puccinelli, *Origo et Progressus Historicus sive apparatus de illustribus*

Antonino con la famiglia fu, tuttavia, dovuto ai suoi buoni rapporti con i monaci cassinesi e con il loro primo abate, il portoghese Gomezio.

Delle ventiquattro lettere edite, non è rispettato l'ordine cronologico: la nona e la decima indirizzate a Dada riportano rispettivamente le date del 21 novembre 1457 e del 24 marzo 1449 stile fiorentino; le altre lettere datate sono la ventunesima e la ventiduesima indirizzate al nipote di Antonino, figlio di una sorella, il medico Giovanni di Domenico orvietano (24 aprile e 22 novembre 1455), la ventitreesima ai gonfalonieri del Comune di Prato (10 gennaio 1457), la ventiquattresima ai confratelli di Pistoia (1 ottobre 1457). Di queste quattro, eccetto l'ultima a carattere consolatorio, nessuna può dirsi lettera spirituale, e, dunque, anche quello di Antonino fu in questo senso un pubblico squisitamente femminile.

Come si ricava dalla *salutatio* di alcune lettere indirizzate a Dada¹⁵⁰, quasi tutte furono scritte negli anni della dignità episcopale di Antonino e sicuramente dopo il 1431, anno del matrimonio di Dada con Baldinaccio. La prima lettera, sebbene non espressamente rivolta a Dada, è comunque rivolta ad una donna alla quale Antonino spiega il significato della ricorrenza del Giovedì santo, delle tenebre che avvolsero il mondo il giorno della passione e delle sette parole che Gesù disse sulla croce. Al centro della lettera, che è quasi un sermone, c'è il dolore di Maria e l'amore che Gesù le dimostrò affidandola a Giovanni, ma senza eccedere nella compassione per la madre sulla quale prevaleva sempre l'obbedienza alla volontà di Dio. È a questo proposito che Antonino ritorna sul pericolo dell'affetto disordinato che riguarda le madri carnali: «ama i tuoi figliuoli, ma sempre più Iddio. Aiuta i tuoi fanciullini, e sovviene di quello che puoi, ma non in modo che tu ti parta dalla volontà di Dio»¹⁵¹.

Quasi al termine della lunga lettera, spiegando il significato delle parole di Gesù che grida: «*Sitio*», «ho sete», Antonino si rivolge alla sua interlocutrice dicendo:

Abbatiae Florentine viris [...], Typis Jo Petri Ramellati, Mediolani MDCXXXV, p. 65 e Daniel R. Lesnick, *Preaching in Medieval Florence*, The University of Georgia Press, Athens-London 1989, p. 77 e p. 221.

¹⁵⁰ Cfr. ad esempio la lettera terza sopra la Natività di Nostro Signore: «Frate Antonio arcivescovo di Firenze S. P. D. alla sua devota Dada» (p. 68). Non tutte le lettere, però, cominciano con la *salutatio*, ma entrano subito *in medias res* con la risposta diretta alle domande di Dada.

¹⁵¹ Cfr. *Lettere di santo Antonino*, cit., p. 44.

«Da' adunche da bere a Cristo assetato di tua salute, ma non aceto e fiele come i crudeli giudei [...].Lo conforterai col suave vino del perfetto amore d'esso, il quale letifica il cuore, e con confetti di lieta pazienza in ogni tua fatica. Sia anche tu assetata dell'onore/amore di Dio e della salute di tutti. La brevità del tempo e mancamento della carta mi costringe a breviare»¹⁵².

In realtà Antonino continua ancora la lettera per trarre dalle ultime parole di Gesù, che spirando invoca il Padre celeste e a lui si affida, un'esortazione utile alla sua destinataria:

«E così nelle mani del consiglio e obbedienza del tuo padre spirituale commetti l'anima tua e l'ulivo con palma in significato piglia, cioè vittoria del demonio, carne e mondo. Del resto se arò attitudine, scriverò secondo vedrò il tempo. Non dico che prieghi per me, perché credo che il facci»¹⁵³.

Il tenore di queste frasi di congedo fa presumere l'inizio di un rapporto epistolare fra Antonino-padre spirituale e una donna desiderosa di edificarsi attraverso la spiegazione dei testi sacri, magari già uditi durante qualche sermone festivo. Il *corpus* delle lettere non è infatti sviluppato intorno ad un tema centrale, ma è il risultato di risposte e consigli episodici dati dall'arcivescovo alla sua figlia spirituale. L'accenno alla brevità del tempo e alla mancanza della carta che si ritrova in altre lettere a Dada, è un segno dell'immediatezza con cui si costruì questo epistolario di cui restano solo le lettere di Antonino¹⁵⁴.

Nella seconda lettera scritta nel dì dello Spirito Santo, si risponde in una prima parte a domande precise circa gli effetti dello Spirito attraverso la spiegazione di passi del Vecchio e Nuovo Testamento e all'interpretazione datane da S. Agostino¹⁵⁵, ma è nella seconda parte che Antonino affronta con maggiore incisività il problema del discernimento, della «discretio», quella «scienza della voce interiore», che l'uomo ha ricevuto per grazia dallo Spirito Santo così da riconoscere «chi è quello che parla all'anima». Sono quattro, infatti, «questi parlatori»: il mondo, la carne, il demonio e Cristo¹⁵⁶. Come fare allora a

¹⁵² *Ivi*, pp. 48-49.

¹⁵³ *Ivi*, p. 50.

¹⁵⁴ Scrive in altra lettera: «Manca la carta e il lume del dì, e Francesco la dimanda, però fo fine» (cfr. *ivi*, p. 116). Sul significato del riferimento alla mancanza della carta come caratteristica di alcuni epistolari tre-quattrocenteschi cfr. G. da Siena, *Epistole*, cit., p. 49; in realtà Girolamo fa eccezione e lo dimostra la lunghezza delle sue lettere.

¹⁵⁵ Cfr. *Lettere di Santo Antonino*, cit., pp. 51-61, in particolare, p. 58.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 62.

riconoscere la presenza dello Spirito? La risposta di Antonino è una sintesi vibrante di quanto detto più prosaicamente in altre occasioni circa l'esame di coscienza e la ricerca della pace:

«*Spiritus ubi vult spirat*¹⁵⁷, disse Gesù Cristo a Nicodemo, *et vocem ejus audis*. Quando ti senti la coscienza assottigliare a ricercare ed intendere i difetti commessi, eziandio minimi, delle vane e inutili cogitazioni, de' momenti del tempo, non dico di anni e mesi, male spesi, de' beni omessi innumerevoli che potevi e dovevi fare, la tepidità o amore nessuno inverso il creatore, redentore e benefattore; quando dopo questa investigazione senti uno orrore, dispiacere e abbominazione di tanti mali tuoi, quando ti senti disporre ad emendare e' costumi tuoi e da ogni difetto guardarti, quando cognosci cosa di mondo essere vanità e pazzia a andarci dietro; quando gusterai solo in Dio trovarsi pace, riposo e gaudio vero, queste sono le voci dello Spirito, le quali, udendole in te, hai da credere che sia in te. *Sed nescis unde veniat, aut quo vadat*, soggiunse Cristo. E però sempre sta' in timore: non sai se si fermerà in te, o si partirà da te»¹⁵⁸.

Dopo aver illustrato i vari inganni della voce del demonio, Antonino espone alla sua interlocutrice le sette voci, ovvero i sette doni dello Spirito figurati nei sette figli di Job. Il dono del consiglio e della scienza «il quale fa la mente dividere fra fuoco e fuoco, ovvero fiamma», la fiamma dell'amore e, ultima voce, il dono della sapienza:

«*Vox domini preparantis cervos* e questa è per lo dono della sapienza, d'uno cognoscimento, dico, delle cose divine, non speculativo solo, ma gustativo. *Quam suavis est dominus!* Questa voce apparecchia i cervi assetati alla fonte dell'acqua viva[...]. Con queste voci ti chiama Cristo che a lui vada, dove si trova refezione (perfezione) perfetta. Amen»¹⁵⁹.

Per proseguire correttamente nella via spirituale, in altra lettera scritta a Dada e dedicata all'«ineffabile mistero» della natività di Gesù, Antonino, accennando alle numerose «favole» che lo tramandano con leggende e pitture¹⁶⁰, le fa intravedere i benefici effetti del gaudio spirituale che procede dalla «pura coscienza, con gusto saporito delle cose divine, per lezione, meditazione e fervente orazione». È Maria in

¹⁵⁷ *Sal* 28.

¹⁵⁸ Cfr. *Lettere di Santo Antonino*, cit., p. 61.

¹⁵⁹ *Ivi*, pp. 66-67.

¹⁶⁰ *Ivi*, pp. 73-74.

viaggio per Betlem «collo sposo vecchio Josef» il modello di obbedienza e umiltà che è consigliato a Dada a conclusione di questa lettera: «Manca la carta e il tempo e però fo fine. Cerca d'aver queste virtù e in te nascerà e abiterà Cristo. Amen»¹⁶¹.

È ancora Maria, che esulta nel cantico del *Magnificat*, a fornire la materia della quarta lettera. «Esultare» è inteso come saltare furori di sé per salire alle cose celestiali. Il consiglio che Antonino dà in proposito evoca da vicino quella osmosi e quella tensione esistente fra «parola viva» e «parola morta», fra predicazione e letture condotte nel «ventre della memoria», fra preghiera e meditazione, che come un filo rosso ha attraversato i testi della letteratura religiosa del secolo della *devotio*.

«La divota orazione presuppone la diligente meditazione, e la meditazione, vera, non fantastica, la sacra lezione. Leggi adunque, o veramente odi le sacre Scritture e de' santi Dottori. Più muove la voce viva, che la morta. Nel ventre della memoria conserva quello che hai mangiato leggendo o udendo il verbo divino, e come pecorella (animale mondo nell'antica legge, perché ruguma e ha l'unghia fessa) ripensa e mastica, meditando quello che hai inteso della vita e dottrina di Cristo e santi suoi, e sappi distinguere quello si fa per te, secondo lo stato tuo, da quello a te non si confa di sapere. Questa è l'unghia fessa, e quello per te si fa a tua utilità, col caldo della carità smaltisci e converti in tuo nutrimento dell'anima»¹⁶².

Sulla scorta delle scritture, dei padri Agostino, Anselmo, Ambrogio, Bernardo, ma anche dei proverbi e degli usi popolari familiari alla società mercantile fiorentina¹⁶³, Antonino risponde alle domande di Dada che lo interroga sul rapporto tra vita attiva e contemplativa. Tutta la quinta lettera è incentrata sui diversi gradi in cui consiste la contemplazione, quella dei «contemplativi viatori e dei beati comprensori». Nel raggiungimento del difficile equilibrio tra le occupazioni terrene e quelle rivolte al cielo Antonino non esita ad accomu-

¹⁶¹ *Ivi*, p. 76.

¹⁶² *Ivi*, p. 81. In generale sul tema della memoria, del suo concetto e delle sue tecniche, cfr. Mary J. Carruthers, *Machina memorialis. Meditazione, retorica e costruzione delle immagini: 400-1200*, prefazione di Lina Bolzoni, traduzione di Laura Iseppi, Edizioni della Normale, Pisa 2006.

¹⁶³ Cfr. *Lettere di santo Antonino*, cit., p. 85. L'amore, scrive Antonino, deve tirare al bene, quanto più l'intelletto «lo rappresenta alla volontà», e tanto più lo ama più lo cerca, «e però piuttosto elegge di volere uno fiorino che cento quattrini, perché è bene più utile».

nare Dada a se stesso, alle prese con le proprie occupazioni di pastore di «pecorelle mansuete» e di «lupi rapaci»¹⁶⁴, ma anzi esorta entrambi a fare come «i pesci colle alette» evocati nel libro primo delle *Metamorfosi* di Ovidio («Os homini sublimè dedit, coelumque tueri jussit») che talvolta riescono a spiccare il volo verso l'alto:

«E per questa figura destò me e te, che non tanto attendiamo ad occuparci, io circa i figliuoli spirituali, e tu circa i tuoi figliuolini naturali, che non pensiamo e contempliamo le cose celestiali...»¹⁶⁵.

La lunga lettera termina con la promessa di un libro da prestare a Dada: i *Morali* di san Gregorio «o altro libro in volgare»¹⁶⁶. La richiesta del libro si accompagna a quella più pressante di una «limosina» che Antonino dubita di poter esaudire per le molte spese fatte in quell'anno, così come in altra occasione promette solo «piccola cosa» per pagare la nutrice che accudisce uno dei figli dell'Adimari¹⁶⁷.

I problemi pratici e le inquietudini della vita familiare si intrecciano al percorso ascetico indicato a Dada; un lutto quello della morte precoce di un figlio è oggetto della prima breve lettera consolatoria, la settima. Antonino anche qui riesce a calibrare le mètte alte della vita spirituale sostenuta dalla ragione col dolore tutto umano del lutto e coi risvolti prosaici che si verificano all'interno della famiglia di Dada alle prese con parenti poco comprensivi dei suoi «fatti temporali»¹⁶⁸.

L'esordio di questa lettera è una chiara allusione alla vita domestica con cui Dada ha familiarità e che serve ad Antonino per introdurre i riferimenti biblici e patristici più idonei a trasformare cristianamente il dolore in gioia

«Rispondo in fretta a tua lettera. Che la serva si lamenti contra la madonna, quando non ha quello che gli piace, non è maraviglia, ma quando pigliassi tanto ardire ch'ella volessi soperchiare, sarebbe grande confusione della casa. La sensualità, adunque, che è la serva nella casa della mente tua, che si dolga della carne sua morta, dico tuo figliuolo, fa l'ufficio suo: e tanto più quanto era nutrita del latte tuo. Se tanto fussi la tristizia e dolore che vincessi la ragione, ti porrebbe in confusione, e condurrebbono ad accidia simile al tarlo che

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 88.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 89.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 98.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 160.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 111.

rode la midolla del legno, onde poi la casa rovina.[...] Ringrazia Dio, che l' ha chiamato a sé, innanzi che malizia mutassi il cuor suo, e spesso pensa che l'hai a seguitare e tutto lascerai [...] Ogni cosa manca, disse san Bernardo, salvoché amare Iddio».

La passione di Cristo insegnerà a Dada «a patire, stentare, orare con lacrime», ma sempre con speranza di Paradiso¹⁶⁹.

Uno smarrimento da parte della donna travolta da molte avversità è forse all'origine dell'altra breve lettera con cui Antonino risponde alla sua «letteruzza» nella quale si chiedeva con molta curiosità di Maria Maddalena, della sua condizione di peccatrice redenta e del significato stesso della parola peccatrice che generalmente veniva assimilata a quella di meretrice, anche se Maddalena, spiega Antonino, non «stava nel mal luogo». La risposta si conclude con un appello all'universalità del messaggio cristiano rivolto a uomini e donne di qualunque età e ceto sociale, a tutti gli stati di vita, laici e religiosi, peccatori o innocenti¹⁷⁰.

È sul fondamento di questo universalismo di fede che si stabilisce l'autentica complicità tra Antonino padre spirituale e la sua divota Dada che dopo la perdita del figlio dovrà piangere la morte di una figlia, del marito e di un fratello a seguito delle epidemie di peste che avevano colpito la città di Firenze¹⁷¹. Antonino la conforta del dolore della vedovanza, attraverso gli esempi classici delle vedove dell'Antico Testamento, Anna profetessa e Giuditta, ma anche di Anna madre di Maria; e mentre la esorta a levare gli occhi della mente verso Gerusalem, visione di pace e di perfetto riposo¹⁷², le raccomanda al solito di non lasciare il governo della famiglia e l'educazione dei figli,

«Se' rimasta con più figliuoli, ad accrescimento di fatica, e così di merito. Converratti essere padre e madre loro. Padre a gastigarli e ammastrarli, se bene fussino di sessantanni, madre a notricarli, non di ghiottornie, né troppi vezzi eziandio, come si fa da molte madri della carne, non dell'anime: pane e

¹⁶⁹ *Ivi*, pp. 108-111.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 113 e p. 115. Maddalena fu fatta da Gesù Apostola degli Apostoli, *quoniam dilexit multum*, scrive Antonino. «Dove nota grande documento: non guarda Cristo, né a sesso mascolino, o femminino, non a età, fanciullo o giovane o vecchio, non a dignità né abito, re, signori o servi, vescovi o cherici minori, né a abiti di monaco o monache o laichi, peccatori stati o innocenti. Chi più ama Iddio, più è amato da Dio, e più gli dà de' doni suoi». Tutto il passo risente molto dell'esordio contenuto nella *Regola* di san Francesco.

¹⁷¹ Queste avversità di Dada si deducono dalla lettera nona e dalla lettera quindicesima (cfr. *ivi*, p. 119 e pp. 149-153).

¹⁷² *Ivi*, pp. 122-123.

busse vogliono i fanciulli. L'altre occupazioni necessarie mi costringono a fare fine. Ripensa spesso della fine tua, e che le tue opere t'hanno a seguire, non figliuoli, né altri congiunti, né roba, né altre cose temporali, ma la tua coscienza dinanzi al supremo Giudice t'ha accusare o scusare. Alla orazione ogni dì da' parte del tempo, e spesso a leggere, non de' Paladini o simili frache, ma di sante dottrine»¹⁷³.

Non libri, non monumenti, non armi gentilizie, non figli carnali potevano dirsi frutti duraturi, aveva detto nella *Summa*¹⁷⁴. I pressanti impegni familiari di Dada, cui Antonino partecipa con giudizi equilibrati e con interventi pratici, non devono dunque esimere la sua figlia spirituale dal pensare alla propria anima nelle devote orazioni, meditazioni, lezioni. Anche in questo caso il monito dell'arcivescovo assume un significato di segno forte se riferito alla società fiorentina che fu così attenta a tramandare nei libri di famiglia e nei registri notarili, i labili segni della roba, delle nascite e delle morti.

Messa in guardia da «canti, ballate e strambotti», da conversazioni vane, Dada deve anche cogliere i significati più profondi di una serie di concetti e principi astratti che chiamano in causa l'intelletto, la volontà, e la memoria, non sensitiva, ma intellettuale¹⁷⁵. In questo sapiente dosaggio di asceti quotidiana, a domande e dubbi espressi dalla devota Dada su come praticare letture, preghiere, discipline e sacramenti, Antonino non esita di nuovo a portare come esempio la sua personale esperienza.

«Rispondendo alla lettera tua ultima. Il Breviario adopero ogni dì, il quale è sì minuta lettera e abbreviata, chearesti fatica a leggerla. A comperarlo si con-

¹⁷³ *Ivi*, pp. 125-126. In altre lettere Antonino si occupa dell'educazione dei figli di Dada dandole consigli pratici oltre che morali, in virtù dei suoi rapporti con la magistratura degli Ufficiali dei pupilli a cui la donna si era rivolta dopo la vedovanza per la tutela economica dei figli orfani (cfr. *ivi*, pp. 157-158, lettera 17. Sul ruolo di questa magistratura e sul ruolo materiale e morale delle madri a Firenze in età moderna cfr. Giulia Calvi, *Il contratto morale. Madri e figli nella Toscana moderna*, Laterza, Roma-Bari 1994 e in particolare la p. 110 e la p. 129 e nota.). In particolare Antonino si preoccupa del piccolo Francesco Adimari che mostra l'intenzione di «voler prendere la chericuzza»: è buona cosa «accompagnarlo al mondo», a patto di lasciarlo libero di scegliere tra vizi e virtù, avendo l'età per farlo. (Cfr. *ivi*, lettera 16, pp. 155-156, ma anche la lettera dodicesima sulla parabola dei cinque talenti, *ivi*, p. 139. Sul ruolo avuto da Antonino nell'educazione dei fanciulli fiorentini riuniti in compagnie e confraternite cfr. Ilaria Taddei, *Fanciulli e giovani: crescere a Firenze nel Rinascimento*, Olschki, Firenze 2001, *ad indicem* e Lorenzo Polizzotto, *Children of the promise. The confraternity of the Purification and the socialization of youths in Florence 1427-1785*, Oxford University Press, Oxford 2004, *ad indicem*).

¹⁷⁴ Cfr. *supra*.

¹⁷⁵ Cfr. *Lettere di santo Antonino*, cit., p. 138.

viene cercare, et enne carestia. Ogni orazione è grata a Dio, e tanto più quanto più si fa divotamente: non riprendo però il dire l'ufficio. Disciplina non uso, altra che quella che mi dà il Signore Iddio, della quale dice il salmista. *Disciplina tua correxit me in finem. Disciplina tua m'insegnerà*. Varia è questa e comune a tutti: e tu t'apparecchia sempre a sofferirla, la quale è o infirmità, o povertà, o altra necessità, o infamia e persecuzione, o governare famiglia, o tentazione»¹⁷⁶.

Il ricorso ad un confessore chiamato in causa per consigliare Dada sull'opportunità della disciplina corporale, nell'economia confidenziale della lettera ha finalmente un nome proprio: fra' Benedetto oppure frate Alessandro o fra' Lorenzo «i quali sono in San Marco». E in san Marco, come in «luogo più solitario», Dada potrà, con licenza di Antonino, confessarsi una volta al mese e comunicarsi ogni due mesi, mentre dovrà sciogliere il voto promesso «ai fraticini di Santa Croce» e non ad altri¹⁷⁷.

Vigilie trascorse in meditazioni, frequenti letture o ascolto di dottrine spirituali non erano immuni da insidie e pericoli, tra i quali il movimento del «libero spirito» che si diffondeva in Italia soprattutto in ambienti femminili attraverso il «libretto dell'Anima semplice» e che rischiava di coinvolgere anche la figlia spirituale dello zelante arcivescovo Antonino:

«e se ti venisse alle mani uno libretto intitolato dell'Anima semplice, il quale sogliono aver persone reputate spirituali, ten'guarda di leggerlo, peroché è pericoloso, e molti n'ha fatti rovinare. E perché l'uomo e donna è animale sociale, e dalla compagnia con altri, quando è buona e santa, ha molto aiuto e consolazione spirituale; che tu abbi conversazione con alcune donne spirituali non riprendo, ma non così presto d'ognuna ti confida a dire tuoi segreti, o a credere a sue persuasioni o consigli, ma prima di più tempo cerca e di sua vita e fama»¹⁷⁸.

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 145. Fedele ad uno stile parco e al voto di povertà, Antonino, come tramandano i suoi biografi, non possedeva libri e anche il breviario che utilizzava apparteneva alla comunità dei frati di San Marco: «Non ebbe mai libro che fusse suo, dal Breviario in fuori, quello che era a comune del convento. Aveva certi scartabegli in carta bambagia, ch'erano le sua composizioni, donde si trassono di poi queste somme che ci sono, ch'egli ha fatte. I libri ch'egli aveva di bisogno, gli accattava di per di, o di Santo Marco o di Santo Domenico» (cfr. V. da Bisticci, *Vita*, cit., in *Lettere*, cit., p. 27).

¹⁷⁷ *Ivi*, pp. 145-147.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 147. Il libretto, opera di una beghina fiamminga del XIV secolo, Margherita Porete, è stato da tempo scoperto e studiato da Romana Guarnieri che cita questo passo di Antonino (cfr. R. Guarnieri, *Il movimento del libero spirito [...]*, in «Archivio italiano per la storia della pietà»

L'ultima lettera a Diodata Adimari, che nell'edizione del 1859 è la diciannovesima, potrebbe idealmente essere la prima, dato che Antonino accenna qui alla sua dignità di pastore che, pur sentendosi indegno di essere stato chiamato a tanto ufficio, procurerà a Dada come a «pecorella» affidatagli dal Signore, un poco di «cibo spirituale» che altro non è che la «pastura della santa Scrittura»¹⁷⁹.

Nel raccoglimento interiore, Dada come Ginevra, come Dianora e Lucrezia avrebbe dovuto portare a compimento la meditazione e imitazione della vita di Cristo, la lettura e osservanza della legge mosaica, la contemplazione di Dio nel Paradiso celeste, alla quale si arriva attraverso i vari gradi della scala mistica, partendo dalla compunzione del cuore e dal dolore dei propri peccati¹⁸⁰.

L'«orto» e la «camera» dell'anima, spazi chiusi dove entra l'eternità senza confini dello Spirito divino, costituiscono il *leit motiv* dell'ascesi consigliata da Antonino alle sorelle Tornabuoni e ad ogni devoto e buon cristiano. Altri spazi chiusi, i tre tabernacoli che si raccomanda a Dada di costruire per farvi «abitare» la sua mente, aprono davanti ai suoi occhi la visione della «città sempiterna», Gerusalemme. «Oh quanto sarà felice chi a quella città arriverà!»¹⁸¹.

L'esclamazione di Antonino traduce in sintesi un lungo percorso di ascesi spirituale che si è mosso tra spazi interiori evocati da suggestive metafore e tra pareti domestiche che si aprono a spazi celesti.

4 [1965], pp. 351-708 e in particolare p. 477. Su Romana Guarnieri cfr. G. Zarri, *Studi di storia religiosa femminile per Romana Guarnieri*, *ivi*, 18 [2005], pp. 85-103).

¹⁷⁹ Cfr. *Lettere di Santo Antonino*, cit., p. 162.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 163.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 170.