

Marco Cavarzere

Cosimo I, pater ecclesiae, tra eresia, riforma religiosa e ragion di Stato

Tra le centinaia di lettere di Cosimo I ancor oggi conservate è molto più facile reperire indicazioni di governo, consigli per l'ordinaria amministrazione del territorio, finanche suggerimenti di vita familiare piuttosto che tracce di un sentimento religioso personalmente sentito. Principe dalla vena spirituale arida, Cosimo non cercò in nessun modo la protezione di santi e mistiche, che pure non avrebbe faticato a trovare e condurre a corte¹, ma si propose fin dall'inizio del suo dominio come patrono laico della sfera ecclesiastica. Fu una scelta destinata a rivelarsi vincente. Cosimo fu personaggio-chiave non solo per le sorti della Toscana di età moderna, ma anche per la costruzione degli assetti di lungo periodo del cattolicesimo italiano. I suoi interventi in materia beneficiale, nell'ambito della giurisdizione ecclesiastica e nel governo dei monasteri femminili contribuirono a disegnare i rapporti tra Stato e Chiesa fino alle riforme di Pietro Leopoldo d'Asburgo-Lorena, costituendo un modello di riferimento per gli altri principi italiani. Non a caso fu l'attivismo di Cosimo, con l'aiuto decisivo dei grandi sovrani europei, a impedire che nel 1562 fosse approvata a Trento quella *reformatio principum* voluta dal Papato per tagliare ogni possibilità di ingerenze delle magistrature secolari nella vita religiosa: una *reformatio*, questa, che, nelle intenzioni di Roma, doveva configurarsi come una decisiva Controriforma rispetto alle Chiese di Stato dei paesi luterani².

Se Cosimo il Vecchio, il progenitore della dinastia, fu acclamato *pater patriae* della Repubblica fiorentina, Cosimo I si profilò dunque come un *pater ecclesiae*, tanto cedevole all'occorrenza verso la volontà della corte romana quanto, in linea generale, sempre fermamente deciso a difendere le prerogative del potere civile nei confronti di quello ecclesiastico. La sua complessa politica religiosa, duttile e mutevole nel tempo, trasse ispirazione da una concezione machiavelliana della religione come «freno» dei popoli³ e dalla idea, più volte ribadita, che ogni aspetto della vita dello Stato, compresi quelli riguardanti l'organizzazione della pietà, riguardasse in primo luogo il principe. D'altra parte, che la pietà avesse una funzione anche politica stava a dimostrarlo l'organizzazione stessa della società fiorentina, strutturata in numerosissime istituzioni caritatevoli che si rifacevano più o meno indirettamente al potere mediceo. Una fitta rete di ospedali e ospizi patrocinati dal principe trasformava in azione politica le ope-

re di misericordia della tradizione cristiana medievale: dall'assistenza materiale ai bisognosi alle cure ospedaliere e all'accoglienza di pellegrini e «vagabondi». Mediante la pietà religiosa erano così colmati i vuoti di un *welfare state* debole, quando non del tutto inesistente⁴. Anche la «reformation del clero» e il sostegno che Cosimo assicurò a molti esponenti della variegata eterodossia italiana vanno interpretati in un senso tutto politico, che tenga conto, da un lato, dell'alleanza costituitasi tra Stato mediceo e Papato tra Quattro e Cinquecento e, dall'altro lato, degli interessi dinastici dei Medici, ormai, in pieno XVI secolo, schierati dalla parte dell'Impero.

In questi ultimi anni l'analisi della politica di Cosimo nei confronti del Papato ha tratto vantaggio dalla straordinaria efflorescenza di studi dedicati a indagare i complessi snodi della vita religiosa italiana del primo Cinquecento. Gli studi di Massimo Firpo sul ciclo decorativo del coro della basilica medicea di San Lorenzo a Firenze, rappresentazione figurativa del catechismo valdesiano, e la pubblicazione del processo inquisitoriale di Pietro Carnesecchi, discepolo di Juan de Valdés nonché membro dell'*entourage* di Cosimo, hanno dato modo di riconsiderare in profondità gli ambienti di corte fiorentini e di descriverli come un crocevia tra dottrine eterodosse e celebrazioni controriformistiche del potere⁵. Le vicende di Carnesecchi, processato contumace negli anni di Paolo IV, poi assolto durante il pontificato 'filo-cosimiano' di Pio IV de' Medici e infine condannato a morte sotto l'intransigente Pio V, offrono indelebile testimonianza della spregiudicatezza e, al contempo, della lucidità di Cosimo I nell'interpretare i fatti della storia e nel piegarli agli interessi del suo 'stato', inteso sia come propria condizione di potere sia come macchina istituzionale di governo. Una rassegna delle ultime ricerche condotte intorno alla vita religiosa toscana non può che partire da questi fatti per riflettere una volta di più sul ruolo svolto da Cosimo I nella costruzione di una particolare statualità italiana, inestricabilmente legata a Roma.

Cosimo eretico

Nel 1549 il commissario generale del Sant'Uffizio romano Teofilo Scullica iniziò a raccogliere un dossier su Cosimo I, duca della Repubblica fiorentina, sospettato di eresia. La mossa, per quanto azzardata e indizio della smodata ambizione del frate domenicano, non poteva dirsi incongruente con la strategia del Sant'Uffizio, che in quegli stessi anni si apprestava a riunire incartamenti contro i massimi prelati di Curia in vista di una sorda battaglia politica ai vertici della Cristianità⁶. L'iniziativa di Scullica si collocava alla conclusione di un decennio di duri scontri tra Roma e Firenze: dalla cacciata dei domenicani dal convento di San Marco, covo di savonarolismo e di fermenti repubblicani, alla nomina di un prela-

to sgraditissimo a Cosimo, Antonio Altoviti, alla guida dell'arcidiocesi fiorentina⁷.

Dietro queste scaramucce è inutile cercare ragioni di natura teologica. Tutt'al contrario, ad alimentare lo scontro erano, da un lato, la volontà di affermazione politica di Cosimo I nel suo Stato e, dall'altro, le pretese di Paolo III di consolidare un potere dinastico e familiare nella pianura padana. Resta però altrettanto innegabile che le tensioni politiche tra Roma e Firenze trovassero anche una espressione teologica e religiosa in senso stretto, rappresentata nella maniera più convincente dal programma iconografico di Benedetto Varchi per il coro di San Lorenzo e dalla presenza a Firenze di un sottobosco di autori, letterati, artisti ed esponenti del ceto dirigente attratti, se non conquistati, dal messaggio valdesiano e da dottrine religiose provenienti d'Oltralpe⁸. Erano bastate le rivelazioni del prete anabattista Pietro Manelfi, rese di fronte all'inquisitore di Bologna e ai giudici romani, perché a Firenze venisse alla luce un reticolo di connivenze ereticali che chiamava in causa direttamente la corte di Cosimo I. I processi inquisitoriali celebrati in Toscana nel 1552 misero in chiaro che uomini assai vicini al duca, come Bartolomeo Panciatichi e il vescovo di Cortona Giovanbattista Ricasoli, erano coinvolti in prima persona nell'opera di diffusione dell'eterodossia⁹. Fatto ancor più grave l'Accademia fiorentina, motore immobile della politica propagandistica di Cosimo I, si stava rivelando un centro di pensatori ereticali; lo stesso stampatore ducale, Lorenzo Torrentino, aveva dato lavoro a un letterato, Ludovico Domenichi, trovato reo di aver tradotto e stampato gli scritti antinicondemitici di Calvino¹⁰.

Il giro di vite del 1552 non mutò però sostanzialmente i rapporti di forza. Compiuto questo atto di omaggio nei confronti del Sant'Uffizio romano, Cosimo continuò a mantenere alla sua corte molte personalità in sospetto di eresia: Ricasoli, mai toccato da inchieste inquisitoriali¹¹; Pierfrancesco de' Ricci, maggiordomo di corte e antico aio del principe¹²; Alessandro del Caccia, che il Carnesecchi rivelerà essere stato amico e soccorritore di eretici; Carnesecchi stesso, messo al riparo dalle richieste romane di estradizione durante il pontificato di papa Carafa; Domenichi, cui, nel 1556, fu affidato l'incarico di scrivere la storia della conquista di Siena. Inoltre, i lavori per la basilica di San Lorenzo, visibile dimostrazione del sostegno offerto da Cosimo ai circoli valdesiani, proseguirono indisturbati fino alla loro conclusione nel 1558.

Tutto fu costretto a cambiare, quando il mondo intorno a Cosimo I mutò volto. Più ancora che una involuzione religiosa, intervenuta a ragione della morte della moglie e di due suoi figli, l'ostentata obbedienza di Cosimo I ai voleri del Papato negli anni Sessanta del Cinquecento testimonia un contesto ormai irrimediabilmente diverso da quello del suo primo periodo di governo. La chiusura del Concilio di Trento, l'esplosione di una sanguinosissima guerra di religione dal chiaro significato politico in Francia, il rafforzamento dell'egemonia spagnola in Italia formarono il quadro entro il quale vanno proiettate la consegna di

Carnesecchi all'inquisizione romana dopo un ventennio di aperta protezione, la scelta di pubblicare a Firenze la bolla *In Coena Domini* di Pio V nel 1567 e l'espulsione e ghetizzazione degli ebrei nel 1570¹³. Cosimo I era ormai pronto a cambiare veste e a passare da sospetto eretico a campione della fede e sovrano 'contro-riformatore'.

Cosimo riformatore religioso

In parallelo a questa opera di protettore di eretici, non bisogna dimenticare l'altra faccia dell'attività cosimiana: quella di riformatore religioso di stampo controriformista, zelante per il benessere spirituale dei suoi sudditi¹⁴. Come si è già osservato, alla base delle scelte di Cosimo I si ritrova spesso il calcolo politico di un uomo di straordinaria tempra, capace di costruire in pochi decenni uno degli apparati di governo più solidi dell'Italia moderna. Questa necessaria premessa non deve tuttavia indurre ad attribuire al duca fiorentino i tratti diabolici di un principe da romanzo gotico. Quando Cosimo invitava i propri vescovi a visitare le diocesi e a darsi da fare perché «in questo Stato si viva cristianamente et sieno i religiosi di quella honesta vita et buoni costumi che esser devono», dava voce a un interesse sincero per l'educazione del clero, chiamato a cooperare in prima persona al benessere comune e all'ordine pubblico¹⁵.

Al fianco di Cosimo restò per più di un ventennio una donna di fede sincera: sua moglie Eleonora da Toledo, figlia di quel Pedro, viceré spagnolo, che a Napoli fu ricordato a lungo per energia e qualità politiche. Non sono ancora stati studiati come meriterebbero i rapporti venutisi a creare tra i gruppi religiosi napoletani, compresi quelli valdesiani, e i circoli fiorentini in seguito al trasferimento di Eleonora alla corte di Cosimo. Di sicuro, Eleonora svolse un qualche ruolo nella strategia religiosa del duca. Negli anni Quaranta del Cinquecento, per esempio, fece da intermediaria tra Cosimo e i gesuiti, allora in cerca di una affermazione in Toscana come predicatori e insegnanti¹⁶. Tuttavia, i primi passi della Compagnia di Gesù a Firenze si rivelarono inusualmente malaccorti. Juan de Polanco, allora giovanissimo padre gesuita, si legò a gruppi savonaroliani politicamente sospetti, provocando la dura reazione di Cosimo, divenuto sospettoso verso questi preti spagnoli troppo intraprendenti. Aldilà di questi errori tattici, restava il fatto che dai gesuiti il duca avrebbe desiderato un'opera di istruzione religiosa, che portasse ordine in una società riottosa e non del tutto pacificata. In altri termini, il sostegno ecclesiastico era cercato e ambito se si innestava nel più ampio progetto di affermazione del potere mediceo.

Anche l'opposizione ai seguaci di Savonarola, che tante volte Cosimo ebbe modo di dimostrare, era legata in primo luogo alle forme politiche con cui si esprimeva l'eredità piagnona, spesso raccolta dalle correnti repubblicane del

fuoriuscittismo fiorentino¹⁷. Quando invece i fuoriusciti rientravano pentiti a Firenze oppure la spiritualità savonaroliana si spogliava di richiami a tradizioni politiche insidiose per il principato, Cosimo non aveva nulla in contrario a usare ispirati predicatori e prelati piagnoni per instillare la disciplina cristiana nel popolo di Dio. Il caso, solo recentemente illustrato¹⁸, di un vescovo fedele di Savonarola che negli anni di Cosimo fu alla guida di una delle maggiori diocesi toscane, quella di Pistoia, svela come il sostegno mediceo non avesse preclusioni di nessun tipo, soprattutto se la riforma religiosa serviva a imporre quiete e buon governo nelle zone più turbolente dello Stato. Inutile ricordare come Pistoia si era distinta per tutto il Quattrocento e, in particolare, nella prima metà del secolo seguente per le sue dispute fazionarie e per la inesausta resistenza ai diktat fiorentini. L'attivismo religioso di Pier Francesco da Gagliano – questo il nome del vescovo di cui si parla –, uomo imparentato con la dinastia ecclesiastica dei Pucci e vicino alle frange profetiche dei seguaci di Savonarola, trovava una legittimazione agli occhi del duca in quanto serviva a placare gli animi e assopire gli scontri di lungo corso tra famiglie, gruppi, individui.

Insomma, la pietà si legava strettamente all'azione politica e la riforma religiosa appariva come un ulteriore aspetto dell'opera di rafforzamento del governo mediceo. Difesa dell'eresia e promozione di una riforma dei costumi si incontravano nella lotta per affermare il potere sovrano tanto sul fronte internazionale, nella secolare guerra tra Francia e Spagna, quanto su quello interno, nella imposizione di un equilibrio costituzionale tra centro e periferie dello Stato.

La nascita di una Chiesa toscana

Pochi altri principi italiani del Cinquecento legiferarono con tanta lena e incisività quanto Cosimo I. Nell'arco di pochi anni si susseguirono varie riforme legislative che segnarono i rapporti tra sudditi e governo per molti decenni a venire. In campo religioso, le prime iniziative di Cosimo risalgono ai difficili albori del suo regno, quando nel 1539 il duca decise di stabilire un Economato dei benefici vacanti, poi Auditore della giurisdizione, incaricato di vagliare le licenze di possesso di tutti i benefici dello Stato e di difendere i diritti dei patroni laici in caso di soperchierie da parte ecclesiastica. Allo stesso tempo, si attribuiva ai rettori locali la gestione dei benefici in caso di vacanza. Questo provvedimento era solo il primo di una serie quasi ininterrotta di leggi, decreti, rescritti che avevano per oggetto il controllo dei beni ecclesiastici e la selezione del personale clericale dello Stato.

Sul significato di questa politica complessiva di Cosimo abbiamo oggi studi ricchi di dati, che ne hanno chiarito sia gli aspetti politici sia quelli sociali ed economici¹⁹. Qui merita tuttavia ricordare rapidamente le misure più importanti,

rimandando ai lavori citati di Gaetano Greco per i necessari approfondimenti. Sul fronte interno, oltre alla legge del 1539 appena menzionata, sono almeno due gli interventi che svelano il progetto di Cosimo I di esercitare il proprio controllo «paterno» su tutti gli ambiti di potere dello Stato, senza escludere la vasta zona grigia al confine tra competenze laicali ed ecclesiastiche. Nel 1545 il duca istituiva un ufficio, composto da tre funzionari deputati al controllo delle entrate dei monasteri femminili del ducato, tutti e tre rigorosamente di nomina sovrana; imponeva inoltre per ogni convento un gruppo di quattro «operai» destinati a svolgere mansioni di amministrazione economica, questa volta scelti all'interno dei ceti dirigenti cittadini²⁰. In secondo luogo, nel 1559 la creazione dei Nove Conservatori della Giurisdizione e del Dominio di Firenze portò a porre sotto il controllo di questa nuova magistratura anche le fabbricerie e i tantissimi luoghi pii diffusi nelle città e nelle campagne toscane: ospedali, misericordie, monti, confraternite ecc.

Assicuratosi in tal modo la quotidiana amministrazione delle ricchezze patrimoniali di monasteri, parrocchie e luoghi pii, Cosimo I si rivolse a Roma per vedere sanciti i propri diritti di «sovrano tutore» anche dall'autorità pontificia. La normalizzazione dei rapporti con il Papato negli anni del pontificato mediceo di Pio IV diede un contributo decisivo agli ambiziosi progetti di Cosimo. Nel 1561, la creazione di una Nunziatura toscana a Firenze, dotata di ampia indipendenza sia dal punto di vista beneficiale sia da quello giurisdizionale (nei primi anni fu competente anche sui crimini spettanti all'Inquisizione), sanciva di fatto l'autonomia della Chiesa toscana rispetto alle decisioni romane, dal momento che, grazie al nunzio, molti degli appelli di ultima istanza, che dai tribunali periferici della Chiesa si indirizzavano a Roma, potevano essere giudicati a Firenze, sotto gli occhi del duca²¹. Sempre nello stesso anno, un'ulteriore concessione pontificia permetteva ai Medici di porre a capo delle diocesi dello Stato propri clienti e servitori. Richiamandosi a privilegi tanto antichi quanto giuridicamente dubbi, Pio IV consentiva infatti a Cosimo I e ai suoi successori di presentare una lista di tre nomi per la nomina dei vescovi toscani, all'interno della quale l'uso, in seguito impostosi, avrebbe voluto che il pontefice scegliesse il primo candidato²². Infine, nel 1562, la fondazione della Religione dei Cavalieri di Santo Stefano, autorizzata dal pontefice per la lotta contro i Turchi, dava modo a Cosimo di formare una nobiltà 'nazionale' al servizio dei Medici e di assicurare un'ulteriore forma di tutela per i patrimoni patrizi, protetti sotto il manto delle commende ecclesiastiche²³.

Difficile non intravedere un disegno coeso all'origine di queste iniziative, che decretarono in pochi anni la nascita di una struttura ecclesiastica alle dipendenze dei Medici. In particolare, la Chiesa toscana si trasformò in uno strumento dell'alleanza tra i principi e la società toscana, che, grazie al sostegno dei duchi e granduchi, continuò a controllare i benefici attraverso i diritti di patronato; i

monasteri mediante gli operai; i vescovati, i cavalierati stefaniani e la Nunziatura per mezzo dei propri rampolli.

Ricostruito il disegno, acquista senso anche la trama di fili che finora si sono rapidamente dipanati. La politica religiosa di Cosimo I si fondò su un accorto equilibrio tra le esigenze antiche di un patriziato cittadino uso a considerare la Chiesa come proprio ambito di potere e una ragion di Stato che stava prendendo le misure in rapporto al Papato romano. La soluzione fu per l'appunto di compromesso, come dimostrano i rapporti di Cosimo con l'eresia, da cui ha preso le mosse la nostra analisi. Il sostegno concesso dal duca alle dottrine eterodosse circolanti tra le élites toscane costituiva a ben vedere un'arma di ricatto, oltre che motivo di tensione, con Roma, posta sotto la minaccia di un principe che a certe condizioni permetteva libertà di coscienza ai propri patriziati. Al contempo, le coeve leggi su benefici, monasteri, vescovati, ecc. aiutano a chiarire i limiti di questa condiscendenza all'eresia, che non poteva prescindere dai mille fili che legavano Roma e Firenze da più di un secolo. Alla fine, la Chiesa toscana, mondata dall'eterodossia e ricondotta sotto la sorveglianza teologica di Roma, siglò il trionfo di una *concordia discors* tra autorità laiche ed ecclesiastiche. In questo contesto, parole d'ordine del fermento religioso di primo Cinquecento come la riforma dei costumi e del clero andarono inevitabilmente perdendo consistenza²⁴.

Note

¹ Si veda il caso di Caterina de' Ricci, suora domenicana pratese, che non fu mai accettata da Cosimo I in quanto espressione di una religiosità ancora legata alla memoria di Savonarola: cfr. A. Scattigno, *Sposa di Cristo. Mistica e comunità nei Ratti di Caterina de' Ricci*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011.

² Su questa riforma si veda da ultimo G. Alberigo, *La riforma dei principi*, in H. Jedin, P. Prodi (a cura di), *Il concilio di Trento come crocevia della politica europea*, Bologna, il Mulino, 1979, pp. 161-177; sulla partecipazione di Cosimo I a questi giochi politici cfr. M. Lupi, *Cosimo de' Medici, Domenico Bonsi e la Riforma della Chiesa a Trento*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XXXVI (1982), pp. 1-34.

³ Si veda la lettera del 17 agosto 1540 a Giovanni dell'Antella in Cosimo de' Medici, *Lettere*, a cura di G. Spini, Firenze, Vallecchi, 1945, p. 55.

⁴ Su tutto questo, con particolare riguardo per il periodo cosimiano, si vedano i lavori recenti di Nicholas Terpstra, di cui si devono ricordare almeno le ultime, suggestive monografie: N. Terpstra, *Abandoned Children of the Italian Renaissance. Orphan Care in Florence and in Bologna*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2005; Id., *Cultures of Charity. Women, Politics and the Reform of Poor Relief in Renaissance Italy*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2013; Id., *Ragazze perdute. Sesso e morte nella Firenze del Rinascimento*, Roma, Carocci, 2015.

⁵ M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Torino, Einaudi, 1997, e *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567)*, a cura di M. Firpo, D. Marcatto, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2000, 3 voll.

⁶ Su questa strategia M. Firpo, *La presa di potere dell'Inquisizione romana. 1550-1553*, Roma-Bari, Laterza, 2014.

⁷ A. Amati, *Cosimo I e i frati di San Marco*, «Archivio storico italiano», LXXXI (1923), pp. 227-277, e M. Lupo Gentile, *La politica di Paolo III nelle sue relazioni con la corte medicea*, Sarzana, Tip. Lunense, 1906.

⁸ Mentre sulla presenza di valdesiani ed eterodossi alla corte di Cosimo I non sussistono dubbi, sul programma valdesiano di San Lorenzo sono emerse valutazioni contrastanti: si veda la recensione di F. Mozzetti al volume di Massimo Firpo sugli affreschi di Pontormo in «Venezia Cinquecento», VIII (1998), pp. 181-189 e la risposta dello stesso Firpo, *Storia religiosa e storia dell'arte. I casi di Iacopo Pontormo e Lorenzo Lotto*, in U. Rozzo, M. Gabriele (a cura di), *Storia per parole e per immagini*, Udine, Forum, 2006, pp. 213-234, in part. 227-231. Sulla questione continuano peraltro le indagini: per esempio, C. Damianaki, *Pontormo's Lost Frescoes in San Lorenzo, Florence: A Reappraisal of their Religious Content*, in A. Brundain, M. Treherne (ed. by), *Forms of Faith in Sixteenth-Century Italy*, Aldershot, Ashgate, 2009, pp. 77-118.

⁹ Nuovi documenti su questi processi sono emersi dagli studi di G. Bertoli, *Luterani e anabattisti processati a Firenze nel 1552*, «Archivio storico italiano», CLIV (1996), pp. 59-122, e Id., *Un nuovo documento sui luterani e anabattisti processati a Firenze nel 1552*, «Archivio italiano per la storia della pietà», XI (1998), pp. 245-267; sulla vicenda di uno dei giustiziati a morte a seguito di questi processi si veda C. Asso, *I dispiaceri di un traduttore. Morte e opere di Lelio Carani*, in *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi*, I, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, pp. 203-14.

¹⁰ Su Domenichi si veda E. Garavelli, *Lodovico Domenichi e i "Nicomediana" di Calvino. Storia di un libro perduto e ritrovato*, introd. di J.-F. Gilmont, Manziana, Vecchiarelli, 2004. Per quanto riguarda l'Accademia fiorentina, M. Plaisance, *L'Accademia e il suo principe. Cultura e politica a Firenze al tempo di Cosimo I e di Francesco de' Medici*, Manziana, Vecchiarelli, 2004, insieme a diversi saggi recenti sugli aspetti letterari di questa istituzione (Sherberger, Werner, Zanrè, ecc.).

¹¹ Sulle sue vicende cfr. M. Cavarzere, *La vita religiosa a Pistoia al tempo del Vasari*, in N. Lepri, S. Esseni, M.C. Pagnini (a cura di), *Giorgio Vasari tra capitale medicea e città del dominio*, Firenze, Edifir, 2012, pp. 45-52.

¹² G. Fragnito, *Un pratese alla corte di Cosimo I. Riflessioni e materiali per un profilo di Pierfrancesco Riccio*, «Archivio Storico Pratese», 62, 1986, pp. 31-83, e A. Cecchi, *Il maggiordomo ducale Pierfrancesco Riccio e gli artisti della corte medicea*, «Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz», XLII (1998), pp. 115-143.

¹³ Su questo provvedimento antiebraico, del tutto sorprendente e non in linea con la precedente politica cosimiana, si veda S.B. Sigmund, *The Medici State and the Ghetto of Florence. The Construction of an Early Modern Jewish Community*, Stanford, Stanford University Press, 2006.

¹⁴ Su questa opera di riforma religiosa, resta un punto di partenza A. D'Addario, *Aspetti della Controriforma a Firenze*, Roma, Ministero dell'Interno, 1972.

¹⁵ La citazione deriva da una lettera con cui Cosimo I dava il benvenuto al nuovo vescovo di Pistoia Pier Francesco da Gagliano nel 1545: si veda Pistoia, Archivio storico diocesano, Archivio vescovile, III R 70, cc. n.n.

¹⁶ C. Franceschini, *Los scholares son cosa de su excelentia, como lo es toda la Compañia. Eleonora di Toledo and the Jesuits*, in K. Eisenbichler (ed. by), *The Cultural World of Eleonora di Toledo, Duchess of Florence and Siena*, Aldershot, Ashgate, 2004, pp. 181-98. Sul ruolo dei gesuiti in Toscana in questo periodo K.M. Comerford, *"I can't imagine it won't bear fruit": Jesuits, Politics, and Heretics in Siena, Montepulciano, and Lucca*, in M. Halvorson, K. Spierling (ed. by), *Defining Community in Early Modern Europe*, Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 289-305.

¹⁷ Sul movimento savonaroliano si vedano gli importanti lavori di Stefano Dall'Aglio: S. Dall'Aglio, *Savonarola e il savonarolismo*, Bari, Cacucci, 2005; Id., *L'eremita e il sinodo*.

Paolo Giustiniani e l'offensiva medica contro Girolamo Savonarola, 1516-1517, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2006; Id., *Savonarola in Francia. Circolazione di un'eredità politico-religiosa nell'Europa del Cinquecento*, Milano, Aragno, 2006.

¹⁸ M. Cavarzere, *Il savonarolismo di un prelado tridentino: Pier Francesco da Gagliano vescovo di Pistoia (1547-59)*, in *La fede degli italiani* cit., pp. 133-143.

¹⁹ Da ultimo, G. Greco, *Il pontefice, il principe, il "pubblico" e i privati: poteri e pertinenze sulle chiese locali toscane in età moderna*, in *La Chiesa e le sue istituzioni negli archivi ecclesiastici della Toscana*, Pistoia, Editrice C.R.T., 1999, pp. 68-78; Id., *I Medici e la Chiesa in Toscana*, in A. Benvenuti, G.C. Romby (a cura di), *Il paesaggio dei miracoli. Maria Santissima della Fontenuova a Monsummano. Santuari e politiche territoriali nella Toscana medica da Ferdinando I a Cosimo II*, Pisa, Pacini, 2004, pp. 37-75; Id., *Monasteri ed esperienze religiose femminili nella Toscana moderna. Problemi ed ipotesi di ricerca*, in M. Aglietti (a cura di), *Nobildonne, monache e cavaliere dell'Ordine di Santo Stefano. Modelli e strategie femminili nella vita pubblica della Toscana granducale*, Pisa, ETS, 2009, pp. 135-162; e le sintesi dello stesso autore in E. Fasano Guarini, G. Petralia, P. Pezzino (a cura di), *Storia della Toscana. III. Dal 1350 al 1700*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 71-92, e in E. Fasano Guarini (a cura di), *Storia della civiltà toscana. III. Il Principato mediceo*, Firenze, Le Monnier, 2003, pp. 239-274.

²⁰ Nella vastissima letteratura sui conventi femminili a Firenze e in Toscana dedica qualche attenzione al tema della formazione della statualità e dei rapporti tra Chiesa e ceti dirigenti locali il recente lavoro di P. Gavitt, *Gender, Honor and Charity in Late Renaissance Florence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

²¹ Anche nell'ambito delle nunziature toscane iniziano a vedersi i primi lavori, dopo lo studio di L. Baldisseri, *La Nunziatura in Toscana. Le origini, l'organizzazione e l'attività dei primi due Nunzi Giovanni Campeggi e Giorgio Cornaro*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1977. Cfr. la tesi di dottorato di M. Belardini, "La facoltà et autorità del nuntio apostolico". *Amministrazione ecclesiastica e riforma tridentina in Toscana durante i pontificati di Gregorio XIII e Sisto V (1572-1590)*, Università degli Studi di Firenze, 2005.

²² Sull'episcopato fiorentino, si veda in particolare M.P. Paoli, «Nuovi vescovi per l'antica città». *Per una storia della chiesa fiorentina tra Cinque e Seicento*, in *Istituzioni e società in Toscana nell'età moderna*, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, 1994, pp. 748-86.

²³ Dopo i lavori di F. Angiolini raccolti in *I cavalieri e il principe: l'Ordine di Santo Stefano e la società toscana in età moderna*, Firenze, Edifir, 1996, si vedano gli studi e gli atti di convegno pubblicati dalla rivista «Quaderni stefaniani».

²⁴ Sulle difficoltà della riforma del clero, dopo gli importanti studi di C. Fantappiè, si veda da ultimo K.M. Comerford, *Reforming Priests and Parishes. Tuscan Dioceses in the First Century of Seminary Education*, Leiden, Brill, 2006.

